2022 №1

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Ежегодный научный журнал

Основан в 2015 году

Смоленск 2022

ББК 86.37я5
Т 33

Т 33 **Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии:** ежегодный научный журнал. – №1. – Смоленск, 2022. –160 с.

ISSN 2782-2095 Online

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

© Смоленская православная духовная семинария. 2022

ISSN 2782-2095 Online © Смоленская Православная Духовная Семинария. 2022

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 Максим Мищенко – помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по научной работе.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель:
Архимандрит Сергий (Акимов) – представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы, член Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви; 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 Максим Мищенко – помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по научной работе.

Содержание

Теологические исследования

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Р. В.)
Стратегия противодействия современному неоязычеству в РФ:
миссионерский взгляд…….6

Казаков М. М.
Политическое богословие как отрасль теологии…….…24

Данилов А. В.
Антропология и богословие иконоборчества……..36

Иерей Владислав Баган (Баган В. В.)
Понятие, природа и специфика канонического права в Римско-католической церкви…..…56

Протоиерей Андрей Мельничук (Мельничук А. А.)
Особенности развития Иерусалимского Типикона
в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв.…….……..74

Иерей Олег Ребизов (Ребизов О. Г.)
Книга Иова и «Вавилонская теодицея»…….…..90

Исторические исследования

Протоиерей Георгий Урбанович (Урбанович Ю. Я.)
Римская административная система в I–II вв. в произведениях античных авторов и по
материалам археологических исследований…….…...104

Беспалёнок Е. Д.
Вяземские купцы Болотины и Михаил Кириллов (Флоровский):
к истории храмостроительства в XVIII веке……...116

Гуманитарные исследования

Урбанович Л. Н.
К вопросу об условиях формирования «благорасположенной к детям среды»
на православном приходе в контексте новой парадигмы ……...…..126

Иерей Максим Мищенко (Мищенко М. А.)
Критика общества потребления в ранних трудах Жана Бодрийяра:
этико-религиозная оценка……..…..141

Сведения об авторах……..…158

Contents

Theological research studies

Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor (Tupikin R. V.)
The strategy of counteracting modern neo-paganism in the Russian Federation:
a missionary view……..6

Kazakov M. M.
Political theology as a branch of theology……24

Danilov A. V.
Anthropology and Theology of Iconoclasm…….36

Priest Vladislav Bagan (Bagan V. V.)
The concept, nature and specificity of canon law in the Roman Catholic Church……..56

Archpriest Andrey Melnichuk (Melnichuk A. A.)
Features of the development of the Jerusalem Typicon
in the Russian Orthodox Church of the 16th-17th centuries……..…74

Priest Oleg Rebizov (Rebizov O. G.)
The Book of Job and the Babylonian Theodicy……...…90

Historical research studies

Archpriest Georgy Urbanovich (Urbanovich Yu.Ya.)
Roman administrative system in I–II centuries in the works of ancient authors
and in the materials of archaeological research……..104

Bespalenok E. D.
Vyazma's merchants Bolotins and Mikhail Kirillov (Florovsky):
on the history of temple building in the 18th century……116

Humanities

Urbanovich L. N.
On the question of the conditions for the formation of a "benevolent environment"
for children in an Orthodox parish in the context of a new paradigm……...…126

Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko M. A.)
Criticism of the consumer society in the early works of Jean Baudrillard:
ethical-religious evaluation……141

Information about the authors……...…..…..…158

Теологические исследования

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. №1. С. 6–23

УДК 21/29

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Роман Владимирович) ректор Смоленской православной духовной семинарии

Стратегия противодействия современному неоязычеству в РФ: миссионерский взгляд

Аннотация: в статье представлен анализ возможных стратегий противодействия современному неоязычеству в Российской Федерации. В последнее время неоязычество и другие нетрадиционные религиозные организации получили возможность пропагандировать свои вероучения в сети Интернет и, прежде всего, в социальных сетях. Это позволяет им расширить круг своих последователей. Полемика и противодействие неоязыческим религиям и концепциям невозможны без досконального изучения их вероучения, ритуала, социальной деятельности. Современное славянское неоязычество в Российской Федерации по поведенческим особенностям и мировоззренческой специфике можно дифференцировать на три типа: «неоязыческий эскапизм» (т. наз. эко-религиозные группы), «неоязыческая субкультура» (этнографические группы) и «идеологическое неоязычество» (группы, объединенные национал-патриотическими идеями). Такая дифференциация дает структурированный инструментарий для противодействия столь многообразному феномену, как неоязычество, ведь каждому из типажей свойственна своя мотивация, им присущи разные стереотипы социального поведения. В представленной типологии выделяется последний модус, т. наз. «идеологический», как более концептуально продуманный и распространенный. Что касается построения стратегий противодействия с неоязыческими общинами, стоит отметить, на характер антиязыческих мероприятий влияет принадлежность к тому или иному типу неоязычества. В заключении статьи представлен комплекс средств (от богословской полемики до социальных акций и культурных мероприятий) для противодействия различным ответвлениям современного славянского неоязычества.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, неоязычество, миссионерство, новые религиозные движения, национализм, эко-общины, язычество, субкультура

Одним из дискуссионных достижений постсоветской России стала постепенная либерализация и демократизация общества, постулирующая равноправие разнородных философских и религиозных концепций. Славянское неоязычество в этой ситуации ценностного мультикультурализма заняло конкретное место, отвечающее за националистическую и экологическую

повестку. Обретя свое влияние в начале XX века в среде креативного класса, неоязычество стало ассоциироваться с национальным духом, глубинным этническим наследием. С 1980-х гг. неоязыческий проект вновь стал актуальным ввиду популяризации националистических концепций и патриотических социальных движений. Как писал довоенный католический теолог Ж. Маритен, постатеистическое мышление подталкивает народ к обретению иной нехристианской религиозной веры. Немецкий философ Г. Шнейдер конкретизировал это возвращение, говоря о массовом переходе к обожествлению природного и общественного мира, что равноценно возврату к неоязычеству.

Отдельно следует отметить следующее: не стоит путать данное явлением с феноменом неоязычества малых народов Крайнего Севера и Поволжья, придерживающихся в некоторой степени архаичного мышления. Здесь речь идет о поддержании, пусть и примитивных, но реальных традиций, а не дерзкой мифотворческой реконструкции, к которой принадлежит славянское неоязычество. Городская интеллигенция в отрыве от господствующей религиозной культуры демонтировала массив многовековой фольклорной традиции, сделав ее самостоятельным религиозным движением, апеллирующим к дохристианским временам существования государства Российского.

Что из себя представляет феномен современного российского неоязычества? На первый взгляд, ответ найти довольно просто. Это сравнительно молодое (период зарождения и развития относят к 1970 – 1980 гг.) и активно развивающееся в настоящее время сектантское движение, связанное с попыткой исторической реконструкции древнего славянского язычества. В свою очередь «восстановление» дохристианского мифа наших предков поспособствовало организации действующего религиозного культа и неоязыческого вероучения, а также созданию новой этической концепции и этноконфессиональной идентификации. Однако само явление российского неоязычества, имеющее в действительности неоднозначную предысторию и разнородную идеологическую структуру, требует более пристального изучения.

Славянское неоязычество возникло как актуальная националистическая концепция в силу отсутствия общегосударственной идеологии. Эпоха национальных государств предполагает наличие этнонациональных идеологий. Политико-экономическая нестабильность лишь ускорила появление подобных мифологем. Другим важным фактором появления славянского неоязычества стало эко-мышление в противовес урбанизации (экологическая, антиглобалисткая и антикапиталистическая идеология).

С точки зрения целостного мировоззрения неоязычество задается несколькими концептуальными религиозно-философскими и социо-политическими вопросами. В основе славянского неоязычества – вариации на религиозно-философскую концепцию пантеизма, политеизма, или генотеизма (Явь, Правь и Навь). В рамках славянского неоязычества функционирует

«славяно-арийский миф». Неоязыческая мифологема националистического толка считает славянский этнос одним из древнейших, тем самым позволяя во взаимоотношениях с другими народами позиционировать себя как старшего брата. В социо-политической картине славянского неоязычества Россия предстает как мононациональное (монокультурное) государство. Для славянского неоязычества характерны склонение к изоляционизму и отвержению инокультурного влияния и, пусть не всегда афишируемая, психология антисемитизма и ксенофобии, что определяет отношение к иным религиям Националистический облик славянского неоязычества предполагает культивацию духа воинственности, что, конечно, не совпадает с гуманистическим духом авраамических религий. Христианство при этом в неоязычестве называют религией рабов, иногда культивируется, особенно в неоязыческих эко-группах, терпимое отношение к традиционным религиям, в основном их архаичным и народным формам.

Стоит отметить, что религиозный праксис славянского неоязычества является одним из самых неизученных. Религиозный культ апеллирует к т. наз. «переходным» ритуалам или инициациям. Он пытаются следовать определенным календарным циклам (иногда даже фольклорным). Трудно объяснять, что способствует, в конечном итоге, максимальному сплочению неоязыческих групп (жертвоприношения, совместное увеселение, застолья?). Крайне популярен ситуативный праксис, где преобладают «обережные», лечебные и очистительные обряды. Особую роль занимает почитание культовых мест, святилищ. Встречается при этом почитание антропоморфных идолов, резных изваяний, даже икон. Иерархия священнослужителей, как и сам культ, довольно сложны для восприятия ввиду своего разнообразия.

Фундаментальный изъян современного российского неоязычества заключается в том, что сама по себе реконструкция подлинного облика славянской мифологии и культа невозможна. Документальных свидетельств относительно картины славянской мифологемы или подробностей религиозного культа не существует. Имеющиеся в распоряжении профессиональных религиоведов списки, классификации, иерархии славянских божеств или мифологических персонажей обладают сугубо умозрительным характером. Исконная традиция славянского язычества утрачена навсегда, поэтому реконструкция заключается в реинтерпретации косвенных или опосредованных свидетельств (средневековые христианские полемисты). Масштабное использование славянского фольклора добавляет пестроту и неоднородность такой реконструкции, а также вызывает еще больше сомнений в отношении целостности и адекватности построенной неязыческой мифологемы. Можно смело утверждать, что современное неоязычество строится на замысловатой игре воображения его идеологов и зависит от их мировоззренческих или политических предпочтений. Таким образом, перед нами современный Миф отечественного происхождения.

Исследования, посвященные состоянию современного неоязычества, многочисленны; некоторые касаются анализа определенных аспектов неоязыческого движения, другие были обращены к вероучению отдельных организаций в общем течении неоязычества. Среди ведущих исследователей стоит упомянуть В.А. Шнирельмана[1], О.А. Асеева[2], А.В. Гайдукова[3], А.М. Верховского[4], С.В. Пигалкину[5].

Проблема откровенной надуманности и манипулятивности современного российского неоязычества отягощается резким неприятием Православия как национальной ценности. Из-за враждебного отношения к Православию неоязычники безапелляционно отрицают достижения нашего государства, произошедшие со времен Крещения Руси. Православие рассматривается неоязычниками как чуждая русской традиции религия. Более того, идеологами неоязычества утверждается, что христианство – это «религия рабов».

Для построения эффективной стратегии по противодействию идеологии современного неоязычества стоит обратиться к религиоведческой классификации, опирающейся на социальные и психологические критерии. Современное религиоведение выделяет три основных типа российских неоязычников, обусловленные спецификой их поведенческих паттернов и образов мышления.

---

[1] См. Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм Восточноевропейский ареал //Исследования по прикладной и неотложной этнологии Института Этнологии и антропологии РАН. - № 114. - М, 1998; Шнирельман В.А. Постмодернистский и исторический мифы в современной России //Вестник Омского университета -1998. - №1. - С. 66–74; Шнирельман В. А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. — М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2012; Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»).

[2] Асеев О. В. Язычество в современной России социальный и этнополитический аспекты: Дис.... канд. филос. наук. - М : РАГС, 1999; Асеев О. В Язычество в современной России: социальный и этнопо-литический аспекты: Автореф. дис. . канд филос наук - М., 1999; Асеев О. В. Неоязычество в современной России: этнополитический и социальный аспекты // Государство религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. № 5 (17). - М РАГС, 1998 - С. 18-25.

[3] См. Гайдуков А. В. Национальная идея в славянском неоязычестве //Вестник всеобщей истории Вып. 2 - СПб Нестор, 1999. - С. 111–127; Гайдуков А. В. Молодежная Субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга. Социология и антропологический анализ /Под. Ред. В. Костюшева. – СПб: Институт социологии РАН СПб филиал; Норма, 1998. - С. 24–50; Гайдуков А. В. Политические аспекты возникновения неоязычества в России // Герценовские чтения 1997. Актуальные проблемы социальных наук СПб.: ФСН РГПУ им А. И. Герцена, 1998. - С. 157-160; Гайдуков А. В. Воспитание детей в славянском неоязычестве //Вестник всеобщей истории Межвузовский сборник Вып. 3. - СПб Нестор 2000 - С. 12–23; Гайдуков. А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Санкт-Петербург, 2000. - 164 с.

[4] Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации в России: История, идеология, экстремистские тенденции - М. Институт экспериментальной социологии, 1996. - Гл. Неоязычники, зороастрийцы и Шамбала. - С.9–10; Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е. Национализм и ксенофобия в российском обществе. - М.: Информационно-экспертная группа «Панорама», 1998. - Гл. Неоязычники - С. 39-41; Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е. Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления лидеров. Роль церкви /Информационно-экспертная группа «Панорама». - М.: ООО «Панорама», 1999. - Гл. Русское неоязычество - квазирусский национализм и ксенофобия. -С. 122–133.

[5] Пигалкина С. Н. Современное русское неоязычество: философско-религиоведческий анализ: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.14 / Пигалкина Светлана Николаевна; [Место защиты: Рос. акад. нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте РФ]. - Москва, 2017.

Типология славянского неоязычества

Современное славянское неоязычество в Российской Федерации существует в трех моделях, дифференцированных по поведенческим особенностям и мировоззренческой специфике: «неоязыческий эскапизм» (т. наз. эко-религиозные группы), «неоязыческая субкультура» (этнографические группы) и «идеологическое неоязычество» (группы, объединенные националистическими концепциями). Каждому из типажей свойственна своя мотивация. В представленной типологии выделяется последний модус, т. наз. «идеологический», как более продуманный и распространенный.

«Неоязыческий эскапизм»

«Неоязыческий эскапизм» предполагает высокую степень вовлеченности адептов в жизнедеятельность неоязыческих общин, а также отличается разрывом традиционных социальных связей (семья, друзья, работа). Закрытые эко-группы неоязычников нацелены на гармонию с природой, предпочитая организовывать свой бытовой уклад в изоляции от мегаполисов, в основном в сельской местности. Этот типаж неоязычества более напоминает движения «хиппи» шестидесятых годов прошлого века. Они пытаются выстроить изоляционистскую общественную среду с ограниченным числом социальных проектов. Подобные общины неоязыческой направленности также могут представлять из себя более агрессивные формы: закрытые сообщества тоталитарно-деструктивной направленности, объединенные вокруг харизматического лидера («гуру»). Чаще всего эти эко-общины предпочитают организовываться в сельской местности, подальше от контролирующего надзора государственных органов. Такие группы малочисленны, отличаются строгой регламентацией бытовой жизни адептов, их публичная сфера жестко ограничена религиозным культом и неязыческой идеологией. Примером «неоязыческого эскапизма» являются последователи Виссариона или эко-языческая община Доброслава. В последнее время правоохранительные органы все пристальнее обращают внимание на деятельность подобных общин.

Какая мотивация наличествует у славянских неоязычников природно-экологического направления? Представителям «неоязыческого эскапизма» свойственны следующие идеологические мотивации. Они, сторонясь сотрудничества с природоохранными организациями и общественными сообществами, тем не менее агитируют за сохранение природы, придерживаются экологического мышления, являясь, к примеру, противниками синтетической еды и искусственных сред обитания. Некоторые из общин обожествляют саму природу, персонализируя ее как Гею или Мать-Сыра-Земля. В повседневной жизни, они, как американская протестантская конфессия амишей, сторонятся могут сторониться технологических достижений, предпочитая заниматься сельским хозяйством, используя самые примитивные инструменты и придерживаясь старых способов ведения земледелия.

Что касается психологической мотивации участников неоязыческих эко-общин, то она основывается на реализации компенсаторной функции. К субкультуре неоязыческих эко-общин склоняются депривантьі, лидеры, не сумевшие себя реализовать в общественном пространстве мегаполисов. Здесь люди такой психологической направленности чаще всего приобретают внутригрупповое уважение. Кроме того, отчетливое групповое мышление эко-общин отлично от индивидуализма типичных горожан больших городов, тем самым адепт может реализовывать свои коллективистские потребности (такие потребности в групповом, коллективистском мышлении существовали в советском обществе). Далее современная феминизация социального мышления и активная эмансипация женщин в постсоветском обществе ведут к утрате мужчинами их роли как глав семьи или сообщества. В эко-общинах придерживаются более патриархальных социальных практик с традиционными социальными и гендерными ролями. Неоязыческие эко-общины как опосредованные наследники движения New Age культивируют различные магические практики и апеллируют к мистической религиозно-философской идеологии. Также в неоязыческих эко-общинах, кроме культивирования мистических и магических практик, адепты обращаются к старинным знахарским и психотерапевтическим процедурам, которые опять же связываются со славянским язычеством через богатый массив фольклорного материала[6].

Что касается опыта стратегий противодействия с общинами, принадлежащими типу «неоязыческого эскапизма», следует отталкиваться от их мировоззренческой закрытости и социального изоляционизма. Миссионерская полемика здесь не будет работать, так как представители этих общин вышли за пределы социального и информационного пространства. Поэтому миссионерское послание, вероятно, не дойдет до приверженцев данных культов. Более того, адепты закрытых эко-общин ввиду изоляционистского характера «неоязыческого эскапизма», в большей степень вовлечены во внутригрупповую жизнь и внутригрупповое мышление, по этой причине степень воздействия полемического материала будет крайне низкой. Надо отметить, что пропорционально славянские неоязыческие эко-общины являются самым малочисленным направлением общем движении неоязычества. Также неоязыческие эко-общины являются наиболее толерантным течением по отношению к православному христианству или иным традиционным конфессиям. Таким образом, это самое малочисленное, но самое крепкое с точки зрения внутригрупповых связей. Чаще всего противодействие таким язычникам осуществляется на административном уровне, в тех случаях, когда родственники ушедших в неоязыческую общину приверженцев эко-культа обращаются в правоохранительные органы за помощью. Также в последнее время участились прецеденты, когда определенные неоязыческие эко-общины

[6] См. Гайдуков. А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Санкт-Петербург, 2000. С. 159.

уличаются в экстремизме или уголовных преступлениях (к примеру, руководители секты Виссариона проходят по статьям 111 и 239 УК РФ, связанных следующими правонарушениями: умышленное причинение тяжкого вреда здоровью; создание религиозного объединения, деятельность которого сопряжена с насилием). Таким образом, можно утверждать, что противодействие славянским неоязыческим эко-общинам в настоящее время в большей степени осуществляется на административном, а не миссионерском или полемическом уровне.

«Неоязыческая субкультура»

«Неоязыческая субкультура» предполагает невысокую степень вовлеченности в идеологию и религиозный культ неоязычества. К «неоязыческой субкультуре» относятся этнографические группы, объединенные на основании интереса к фэнтези-тематике, а также средневековые реконструкторы, склоняющиеся к фэнтезийной или языческой тематике, а не свойственной Средним векам христианской. В действительности в данном случае реконструкция действует как культурная симуляция, тот же характер приобретает возрожденное на основании небольших и неправдоподобных фрагментах современная версия славянского язычества. В данном случае неоязычество воспринимается как субкультура и инструмент личностной идентификации. Это наиболее ассимилированная в современном российском обществе модель поведения неоязычников. Она предполагает периодическое участие в тематических праздниках, средневековых реконструкциях, мероприятиях, фестивалях. Субкультура интенсивно использует «культурный код» (символы и знаки неоязыческой религии), но крайне редко обращается к отправлению религиозного культа и совершенно не углубляется в особенности неоязыческой мифологемы. С одной стороны, такая поверхностная субкультура не может нанести значительный вред индивидуальной душе ввиду минимальной вовлеченности приверженцев. С другой стороны, по причине распространенности и культурной ассимиляции именно «неоязыческая субкультура» наиболее опасна и препятствует цивилизованному развитию современного российского общества.

Какая мотивация наличествует у славянских неоязычников субкультурного направления? Идеологическими мотивациями для приверженцев «неоязыческой субкультуры» стали «воспитание детей, не оторванных от культурных корней, ретранслируемых через обряды, восстановление лекарских и знахарских традиций, фольклорные элементы»[7]. Современное российское этнографическо-игровые группы генеалогически восходит к западному феномену «новых религиозных движений» (НРД) 60-х гг. Множество идеологических и религиозных параллелей свидетельствует о внутреннем родстве российских неоязычников с западным неоиндуизмом

[7] См. Гайдуков А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.06. - Санкт-Петербург, 2000. С. 158.

«шестидесятников», пытавшихся адаптировать живую религиозную традицию Индии под светские либеральные реалии. Для нас важнее всего отметить, что как славянское неоязычество, так и неоиндуизм, пытались реализовать сходную программу замены традиционных христианских ценностей.

Состав «неоязыческой субкультуры» крайне неоднороден и его можно поделить условно на три части. Их можно дифференцировать по социальному признаку. Во-первых, актив «неоязыческой субкультуры» состоит в основном из выходцев среднего класса, обладающих социальными гарантиями и высоким образовательным цензом. Они по большей части являются инициаторами тематических мероприятий и реконструкций, являясь наиболее вовлеченным элементом неоязыческой субкультуры, рассматривая ее как часть личной идентичности. Мировоззренчески они более вовлечены и сознательны, но крайне ограничены во времени, чтобы вести, допустим, такую же жизнь, как приверженцы неоязыческих эко-общин. Более мобильным сегментом неоязыческой субкультуры являются студенты и пенсионеры, которые располагают большим количеством времени и готовы участвовать в большинстве мероприятий и акций, инициированных неоязычниками. И последняя часть, сочувствующие, которые слабо вовлечены в деятельность неоязыческих групп, но тем не менее симпатизируют практикам и мировоззрению неоязычества, поэтому периодически участвуют в тематических фестивалях и культовых практиках неязыческих организаций. Некоторые из этой страты впоследствии могут стать частью актива неоязыческих общин. «Информация, предоставляемая им, обычно отличается от предоставляемой в первых двух случаях»[8].

Как противодействовать неоязыческим реконструкторам? Следует учитывать их относительную многочисленность, они составляют большую часть из числа всех неоязыческих общин наряду с представителями националистического неоязычества. Далее их специфика деятельности направлена на проведение мероприятий и акций, связанных с отправлением ритуала и медийной популяризацией неоязыческой субкультуры. Православные общественные организации, епархиальные подразделения, церковные общины могут противостоять «неоязыческой субкультуре» через проведения мероприятий христианской направленности, с помощью создания кружков и секций, работающих с подрастающим поколением и молодежью. На акции неоязычников следует отвечать своими мероприятиями и приобщать людей к красоте православного богослужение. В полемике с неоязыческой субкультурой спасет именно развернутая миссионерская и культурная деятельность. Чисто богословская полемика с представителями «неоязыческой субкультуры» не даст должного эффекта, потому что при достаточной высокой вовлеченности адепты этого типа неоязычества не обладают должным образом сознательности и соответствующим образовательным цензом. Лишь некоторые

[8] Гайдуков. А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Санкт-Петербург, 2000. С. 23–24.

из числа руководства и актива «неоязыческой субкультуры» мировоззренчески подкованы, чтобы вести вменяемую полемику. Большая часть адептов «неоязыческой субкультуры» ищет видимой, внешней идентичности через знаки, символы, атрибутику. Таким образом, можно утверждать, что в противодействии типу «неоязыческой субкультуры» необходима активизация социокультурной роли Русской Православной Церкви и ее канонических подразделений. Более того, необходимо тесное сотрудничество с социальными, образовательными, культурными структурами государственной власти, а также диалог с общественными организациями и представителями культурного истеблишмента. Лишь на основании взаимно уважительного диалога и тесного сотрудничества с представителями общественности, государственной власти, а не в одиночку, Церковь способна противостоять культурной симуляции современного славянского неоязычества.

«Идеологическое неоязычество»

«Идеологическое неоязычество» сконцентрировано только на построении и защите неоязыческого мировоззрения. Для приверженцев такого поведенческого типа важна лишь оригинальная картина мира, идеология, система взглядов, набор мифологем неоязычества. Парадоксально, но многие из «кабинетных» неоязычников с пренебрежением относятся к ритуальной жизни своих единоверцев. В последнее время этот некогда сугубо интеллектуальный феномен сильно вульгаризировался, став достоянием сетевой культуры. Теперь «кабинетных неоязычников» трудно идентифицировать по степени вовлеченности, так как сюда входит весь спектр типажей от развлекающихся безыдейных интернет-троллей до интеллектуалов-идеологов наукообразной концепции «славяно-арийского мифа». История неоязычества показывает, что самыми успешными идеологами были не эксперты, а популяризаторы, обращающиеся к публике на понятном языке и оперирующие простейшими логическими связями. Неоязыческие концепции находят больший отклик на людей со средним образованием и делают ставку на интеллектуальный популизм, пропагандистские техники в СМИ. Стоит отметить, что именно представители «идеологического неоязычества» являются главными теоретическими оппонентами Церкви, обладая немалым потенциалом социальной и политической активности. По большей части жесткая критика христианства, провоцирующая ненависть к Церкви, выходит из лагеря «идеологического неоязычества». Представленные группы пытаются участвовать в политической жизни страны, занимая «ультраправую» позицию. В 90-е гг. можно было наблюдать участие в многочисленных политических акциях «ультраправых» движений. «Идеологическое неоязычество» является довольно грозной социальной редакцией славянского неоязычества, нашедшей себя в сфере влияния этнического национализма.

Славянское неоязычество связано с национализмом современного типа, «славяно-арийской» мифологемой. «Русский националист может быть только

поклонником родной веры, веры в своих русских богов».[9] Славянское неоязычество рассматривается как декларация местных традиций, региональной идентичности. Славянское неоязычество скрещивает классический дореволюционный этнонационализм и оккультные идеи теософии, опирается на шовинистическую мистику, защищая национальную идею от влияния западных либеральных идей. Славянское неоязычество повсеместно использует теософские образы «Гипербореи», «Атлантиды», «Золотого века», свидетельствуя об истоках человеческой цивилизации. Теософия является одним из источников славянского неоязычества.

Феномен «идеологического неоязычества» связан с интеллектуальным явлением «новой хронологии» и альтернативной историографии. Последнее связано с существованием т. наз. «славяно-арийского мифа», в котором постулируется идея националистического превосходства славянской нации (наподобие расовой теории нацизма о господстве арийцев). Данная идеология предполагает существование этноса, неограниченного временем и пространством, следы предков славян находят в всей письменной истории. Также выказывается недоверие официальной историографии, которая существенно ограничивает влияние славян в мировой истории. Высказываются конспирологические теории о мнимом заговоре академической науки в отношении «славяно-арийского мифа». Академическое наука якобы пытается остановить национальное возрождение (возвращение русских богов), воспрепятствовать современному возвышению славян. Благодаря «славяно-арийского мифу» совершенно бездоказательно история славян удлиняется на тысячелетия, ареал их влияния расширяется до масштабов всей Евразии. Этнос славянский рассматривается как протагонист истории, распространивший свое влияние на продолжительные века и многочисленные культуры. Как мы знаем, академическая наука верифицированно утверждает факт зарождения восточнославянской культуры и государственности в IX – X вв. на территории Восточной Европы. Альтернативная историография подвергает эту теорию необоснованной и бездоказательной критике. «Славяно-арийский миф» построен на подтасовках исторических фактов: безапелляционное отождествление славян с древними историческими народами (троянцами, скифами, готами, этрусками) обусловлено использованием околонаучных методов аргументации (дилетантская этимология, фальсификация источников, народная археология и пр.). Одним из первых опытов подобной историографии стала концепция литератора Е.И. Классена[10], отождествившего античную Трою с «веками Трутневыми» «Слова о полку Игореве», связывавшего русскими защитниками Трои с русами царя Соломона, заполняя славянами Геродотову

[9] Хомяков П. М. Россия против Руси, Русь против России. https://history.wikireading.ru/134655

[10] См. Белоконь С. И., Николаева Е. Г. Классен Егор Иванович. «Русские писатели. 1800–1917 гг. Биографический словарь.» — М., 1992. — Т. 2. — С. 548.

Скифию.[11] Уровень идентификации в трудах Классена доходил до сюрреалистических картин. Идея «универсализации» русских, альтернативная генеалогия «русского народа» появилась в XVIII веке в рамках т. наз. «славянской школы»[12] очень близка т. наз. арийскому мифу. На исторической арене господствует примордиальный этнос (славяне, арии), как вселенский культуртрегер, обладая особым креативным потенциалом, осуществляя победоносные войны, захватывая новые территории и оцивилизовывая местное население.

В данном случае мы сталкивается с построением мифа как таковым. Вдохновители «славяно-арийского мифа» подходят к его выработке без методической строгости, апеллируя к «интуитивному» методу исторического познания, подбирают удобные факты. По сути дела, цель создания мифологемы – вещь предзаданная, идеологическая. «Неоязыческий националистический дискурс» представляет собой искусственные реконструкции, взгляд на настоящее через воображаемое прошлое. Это движение можно рассматривать в русле развлекательной или дилетантской историографии, где сенсационный или интригующий эффект важнее корреляции с исторической истиной. Такая историография не обусловлена научными методами и противопоставляет себя академической науке. Ее результат – эклектика из популизма, дилетантизма, наукообразности, вульгарного «демократизма». К сожалению, концептуально обогатили славянское неоязычество и известные как дореволюционные, так и советские ученые: Иловайский[13], Рыбаков[14], Трубачев[15], Гусева[16], Жарникова[17].

Львовский довоенный неоязычник В. Шаян, определивший концепции многих современных российских неоязычников, в своей религиозной системе делал акцент на триаде Правь-Навь-Явь. Кроме того, один из самых скандальных и известных фальсификатов, «Велесова книга»[18], утверждает трехчастную структуру мироздания из тех же категорий: Явь (мир материального), Навь (мир потустороннего, духовного), Правь (мир законов). «Велесова книга» интересна не только самобытной и сфальсифицированной языческой теологией; она стала эксклюзивным памятником антихристианской идеологемы и любимым чтивом большинства националистов и неоязычников.

[11] Описание памятников, объясняющих славяно-русскую историю, составленное Фадеем Воланским, переведённое Егором Классеном // Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и славяно-руссов в особенности с лёгким очерком истории русов до Рождества Христова. — М., 1854; СПб., 1995.

[12] На рубеже 19 – 10 вв. даже серьезные археологи грешили неверными идентификациями предков славян со скифами и сарматами, к примеру, Забелин.

[13] Иловайский Д. И. Сокращённое руководство ко всеобщей и русской истории: Курс младшего возраста. — 3-е изд. — М.: Тип. Грачева и Ко, 1869. — VIII, 368 с.

[14] Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. - М.: Наука, 1988; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. -М.: Наука. 1981.

[15] Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. — М.: Изд-во АН СССР, 1959. — 212 с.

[16] Гусева Н. Р. Русские сквозь тысячелетия [Текст]: арктическая теория, краткий очерк / Н. Р. Гусева. - 2-е изд., расш. - Москва: Белые альвы, 2007.

[17] Жарникова С. В. Золотая нить. Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации. 2003.

[18] Велесова книга. Перевод и коммент. А. И. Асова. М.: Менеджер. 1994.

Довольно неожиданно «Велесова книга»[19] заполнила лакуну дохристианской истории Руси для неоязычников. «Велесова книга», как считает большинство ученых исследователей, была сфальсифицирована русским писателем-эмигрантом Ю.П. Миролюбовым[20].

Теологическая тройственность славянского неоязычества коррелируется с этнонациональной. Русский народ идентичен восточному славянству и состоит из трех национальных компонентов: великороссов, малороссов и белорусов. Акцент на тройственности русского народа свойственен современным язычникам. Ученик Шаяна, Ю.Г. Лисовой придерживался теории троичности русской нации. У неоязычников эта с виду нейтральная доктрина связывается с преодолением религиозного раскола и возвращению к русским богам. Украинские доктринеры неоязычества начала и середины XX в. (Шаян[21], Лисовой[22], Силенко[23]) выстроили структуру систему неоязычества, предопределив систему российских неоязыческих движений.

Борьба с «идеологическим неоязычеством» должна быть сосредоточена на богословской, религиозно-философской и историографической полемике. Это связано с разработанной концепцией «идеологического неоязычества». Как мы знаем, в этой концепции Россия рассматривается как государство исключительно монокультурное, мононациональное, что может привести к идеологической ксенофобии, социокультурному изоляционизму, религиозной нетерпимости. Приверженцы «идеологического неоязычества» культивируют дух воинственности, отрицая гуманистический характер авраамических религий, именуя, к примеру, христианство религией рабов. В неязыческой полемике с Православием делается упор на иноземном происхождении христианской веры, которая не только бесполезна для русского народа, но и вредоносна. Неоязыческая философия обвиняет христианство в монополизации права на «истинное божественное откровение». Авраамические религии, по мнению неоязычников, лишили народы их этнических корней. Неоязычество было выбрано одной из основ националистической идеологии еще в силу того, что некоторые националистические движения не устраивал универсальный характер христианской религии, которая не дает преимущества какому-либо отдельному народу. Все эти обвинения «идеологического неоязычества» парируются вышеупомянутыми миссионерскими положениями, отражающими фиктивный и мифологический характер этого явления. Поэтому в борьбе с «идеологическим неоязычеством» крайне эффективен метод миссионерской

[19] Наганская М. «Велесова книга»: история одной фальшивки //Евреи и еврейская тематика в советских и восточноевропейских публикациях: Бюллетень Центра по изучению восточноевропейского еврейства. - Иерусалим Изд-во еврейского университета в Иерусалиме. 1986. - №4 - С. 3–27

[20] Миролюбов Ю. П. Материалы к преистории русов. Munchen: O. Sagner. 1983. Миролюбов Ю.П. Сакральное Руси /Соч. в 2-х т. - М Золотой век, 1996; Миролюбов Ю.П. Собр. соч. (В 10 т.). - Munchen: Sayer, 1981–1985.

[21] См. Шнирельман В. А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. — М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2012.

[22] См. Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире. — М.: Новое литературное обозрение, 2015. — (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»).

[23] См. Силенко Л. Mara Bipa. Spring Glen. -NY. 1979.

полемики и апологии христианства. Дискуссии должны затронуть в большей степени не воцерковленную аудиторию, утвержденную в христианской вере, но именно светскую публику, симпатизирующую неоязычеству.

История неоязыческой идеологии доказывает, что самыми успешными деятелями в процессе распространения славянского неоязычества стали не эксперты, а популяризаторы. Неоязыческие концепции находят большую лояльность среди людей со «средним уровнем грамотности» и делают ставку на интеллектуальный популизм, пропагандистские техники в СМИ. С одной стороны, славянское неоязычество является интеллектуальным продуктом, который не может быть полностью примитивным, что его логично отдаляет от предполагаемого славянского первоисточника (факт примитивности восточнославянских дохристианских верований несомненен). С другой стороны, славянское неоязычество не пытается двигаться в плоскости интеллектуализма, что совершенно объяснимо невыгодным высоким порогом вхождения.

Очевидно, что максимально эффективные методы противодействия такому столь разнородному и пестрому феномену, как современное российское неоязычество, возможно сконструировать лишь с использованием вышеописанных теоретических классификаций. Как отмечает исследователь современного славянского неоязычества А.В. Гайдуков, теория и праксис этого феномена располагается еще на начальной стадии формирования и вызревания, но его становление происходит достаточно быстрыми темпами. Состояние неоязычества также связывается с текущей политической ситуацией в стране; в частности, если в 90-е гг., в период расцвета националистического самосознания, неоязычество было крайне сильным, то сейчас на этапе государственного централизма и стабилизации произошло некоторая стагнация многих неоязыческих общин и группировок. А.В. Гайдуков видел решение снятия агрессивной повестки националистических направлений славянского язычества в переходе их приверженцев в неоязыческие эко-общины «тем самым национальную напряженность и высвободив большие силы для потенциального созидания в условиях новой идентичности»[24]. На данный момент мы видим, что славянское неоязычество постепенно приходит в упадок ввиду социополитических факторов и укрепления в обществе Русской Православной Церкви. «На плаву» остаются сообщества, принадлежащие типу «неоязыческой субкультуре» в силу ряда причин. Надо отметить, что и они меняют свой облик, подменяя ритуальный праксис нейтральными акциями, связанными с неоязычеством лишь символикой и атрибутикой. Можно сказать, что за короткий срок существования с 80-х гг. неоязычество также прошло ряд трансформаций, смягчив первоначальный радикальный характер, некоторым образом секуляризируя его.

[24] Гайдуков. А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Санкт-Петербург, 2000. С. 159.

Богословская полемика и стратегия противодействия неоязыческим религиям и концепциям невозможна без досконального изучения их вероучения, ритуала, социальной деятельности. Современное славянское неоязычество в Российской Федерации по поведенческим особенностям и мировоззренческой специфике можно дифференцировать на три типа: «неоязыческий эскапизм» (т. наз. эко-религиозные группы), «неоязыческая субкультура» (этнографические группы) и «идеологическое неоязычество» (группы, объединенные национал-патриотическими идеями). Такая дифференциация дает структурированный инструментарий для противодействия столь многообразному феномену, как неоязычество, ведь каждому из типов свойственна характерная мотивация, им присущи разные стереотипы социального поведения. Проблема построения стратегий противодействия с неоязыческими общинами обусловлена принадлежностью конкретной неоязыческой группы к тому или иному типу неоязычества. По каждому из типов был представлен специфический комплекс средств и мероприятий (от богословской полемики до социальных акций и православных фестивалей) для противодействия всем ответвлениям современного славянского неоязычества.

В заключение отметим, что в настоящее время, когда получение достоверных знаний по истории и культуре ни для кого не является проблемой, распространение неоязычества, которое является подделкой, а не религией дохристианской Руси – это, прежде всего, средство для разделения российского общества и угроза благополучию нашего земного Отечества. По сути, современные российские неоязычники создают антигосударственную и антисоциальную культурную матрицу, чуждую отечественным традициям и потенциально могут использовать ее в случае внутригосударственных конфликтов. Поэтому наша задача – противостоять этому негативному явлению и приводить людей к Истине, используя накопленный опыт и те ресурсы, которыми мы сегодня располагаем.

Литература

1. Асеев О. В. Язычество в современной России социальный и этнополитический аспекты: Дис.... канд. филос. наук. - М : РАГС, 1999. -160 с.
2. Асеев О. В Язычество в современной России: социальный и этнопо-литический аспекты: Автореф. дис. . канд филос наук - М., 1999. - 22 с.
3. Асеев О. В. Неоязычество в современной России: этнополитический и социальный аспекты // Государство религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. № 5 (17). - М РАГС, 1998 - С. 18–25.
4. Баркер А. Новые религиозные движения: Практическое введение / Научное издание. - СПб: Издательство РХГИ, 1997. - 290 с.
5. Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации в России: История, идеология, экстремистские тенденции - М. Институт экспериментальной социологии, 1996. - Гл. Неоязычники, зороастрийцы и Шамбала. - С.9–10.

6. Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е. Национализм и ксенофобия в российском обществе. - М.: Информационно-экспертная группа «Панорама», 1998. - Гл. Неоязычники - С. 39–41.
7. Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е. Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления лидеров. Роль церкви /Информационно-экспертная группа «Панорама». - М.: ООО «Панорама», 1999. - Гл. Русское неоязычество - квазирусский национализм и ксенофобия. -С. 122–133.
8. Гайдуков А. В. Национальная идея в славянском неоязычестве //Вестник всеобщей истории Вып. 2 - СПб Нестор, 1999. - С. 111–127.
9. Гайдуков А. В. Молодежная Субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга. Социология и антропологический анализ /Под. Ред. В. Костюшева. – СПб: Институт социологии РАН СПб филиал; Норма, 1998. - С. 24–50.
10. Гайдуков А. В. Политические аспекты возникновения неоязычества в России // Герценовские чтения 1997. Актуальные проблемы социальных наук СПб.: ФСН РГПУ им А. И. Герцена, 1998. - С. 157–160
11. Гайдуков А. В. Воспитание детей в славянском неоязычестве //Вестник всеобщей истории Межвузовский сборник Вып. 3. - СПб Нестор 2000 - С. 12–23.
12. Гайдуков. А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Санкт-Петербург, 2000. - 164 с.
13. Гусева Н. Р. Русские сквозь тысячелетия [Текст]: арктическая теория, краткий очерк / Н. Р. Гусева. - 2-е изд., расш. - Москва: Белые альвы, 2007. - 236 с. : ил.; 20 см.
14. Иловайский Д. И. Сокращённое руководство ко всеобщей и русской истории: Курс младшего возраста. — 3-е изд. — М.: Тип. Грачева и Ко, 1869. — VIII, 368 с.
15. Лакер У Черная сотня: Происхождение русского фашизма /Пер. с англ. В Меникера; [МФ "Культурная инициатива"]. - М.: Текст, 1994 - 478 с.
16. Миролюбов Ю. П. Сакральное Руси /Соч. в 2-х т. - М Золотой век, 1996.
17. Миролюбов Ю. П. Собр. соч. (В 10 т.). - Munchen: Sayer, 1981–1985.
18. Мифы неоязычества и 'Книга Велеса'/ В А Шнирельман - Иерусалим, 1998.
19. Наганская М. «Велесова книга»: история одной фальшивки //Евреи и еврейская тематика в советских и восточноевропейских публикациях: Бюллетень Центра по изучению восточноевропейского еврейства. - Иерусалим Изд-во еврейского университета в Иерусалиме. 1986. - №4 - С. 3–27.
20. Новые религиозные культы, движения, организации в России / Ред. Кол. Трофимчук Н. А., Освиенко Ф. Г., Одинцов М. И. – М.: РАГС, 1997. (2-е изд, 1998 - 346 с)
21. Определение Архиерейского собора Русской Православной церкви «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» (Декабрь 1994) // Современные секты и неоязычество в России Сб ст. - М Б.и., 1998. - С. 114–117.
22. Пигалкина С. Н. Современное русское неоязычество: философско-религиоведческий анализ: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.14 / Пигалкина Светлана Николаевна; [Место защиты: Рос. акад. нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте РФ]. - Москва, 2017.
23. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - М.: Наука, 1988. - 580 с.
24. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. -М.: Наука. 1981. - 608 с.
25. Силенко Л. Mara Bipa. Spring Glen. -NY. 1979. – 420 с.
26. Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. — М.: Изд-во АН СССР, 1959. — 212 с.
27. Филатов 1996 1. Филатов С. Современная Россия и секты //Иностранная литература - М - 1996. - № 8. - С. 200–220.
28. Филатов С Щипков А. Язычество Рождение или возрождение*? //Дружба народов -1996. - №11/12 - С. 176–187.

29. Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм Восточноевропейский ареал //Исследования по прикладной и неотложной этнологии Института Этнологии и антропологии РАН. - № 114. - М, 1998. - 30 с.
30. Шнирельман В.А. Постмодернистский и исторический мифы в современной России //Вестник Омского университета -1998. - №1. - С. 66–74.
31. Шнирельман В. А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. — М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2012. — xiv + 302 с.
32. Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»).
33. Щипков А. В. Во что верит современная Россия: Курс лекций /Религиозные проблемы в постперестроечной России Уч. пос. - СПб. ПИ- МЭН, Изд-во РХГИ, 1998. - 320 с.

Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh
Isidor (Tupikin Roman Vladimirovich)
Rector of the Smolensk Orthodox
Theological Seminary

The strategy of counteracting modern neo-paganism in the Russian Federation: a missionary view.

Abstract: the article presents an analysis of possible strategies to counter modern neo-paganism in the Russian Federation. Recently neo-paganism and other non-traditional religious organizations have gained the opportunity to promote their beliefs on the Internet and in social networks primarily. This allows to expand the circle of followers. Polemic and opposition to neo-pagan religions and concepts are impossible without a thorough study of their dogma, ritual and social activity. Modern Slavic neo-paganism in the Russian Federation can be differentiated into three types according to behavioral features and worldview specifics: “neopagan escapism” (the so-called eco-religious groups), “neopagan subculture” (ethnographic groups) and “ideological neo-paganism” (groups united by ideas of patriotic nationalism). Such differentiation provides a structured toolkit for counteracting a multiform phenomenon of neo-paganism, because each type has its own motivation and all of them characterized by different stereotypes of social behavior. The last modus of presented typology, the so-called "ideological", stands out as more conceptually thought out and widespread. As for building strategies to counteract neo-pagan communities, it is worth noting that the nature of anti-pagan events depends on one or another type of neo-paganism. The article ends with a set of means (from theological debate to social and cultural events) to oppose various branches of modern Slavic neo-paganism.

Keywords: Russian Orthodox Church, neopaganism, missionary work, new religious movements, nationalism, eco-communities, paganism, subculture.

References

Aseev OV Paganism in modern Russia, social and ethnopolitical aspects: Dis .... cand. Philos. sciences. - M: RAGS, 1999.160 p.

Aseev O. In Paganism in modern Russia: social and ethnopolitical aspects: Author's abstract. dis. ... Candidate of Philosophy - M., 1999 .– 22 p.

Aseev OV Neopaganism in modern Russia: ethnopolitical and social aspects // State religion, church in Russia and abroad: Information and analytical bulletin. No. 5 (17). - M RAGS, 1998 - S. 18–25.

Barker A. New Religious Movements: A Practical Introduction / Scientific Edition. - St. Petersburg: Publishing house of the RHGI, 1997. – 290 p.

Verkhovsky A., Pribylovsky V. National-patriotic organizations in Russia: History, ideology, extremist tendencies - M. Institute of Experimental Sociology, 1996. - Ch. Neopagans, Zoroastrians and Shambhala. – P.9–10.

Verkhovsky A., Pribylovsky V., Mikhailovskaya E. Nationalism and xenophobia in Russian society. - M .: Information and expert group "Panorama", 1998. - Ch. Neopagans – pp. 39–41.

Verkhovsky A., Pribylovsky V., Mikhailovskaya E. Political xenophobia. Radical groups. Leadership views. The Role of the Church / Panorama Information and Expert Group. - M .: OOO "Panorama", 1999. - Ch. Russian neo-paganism - quasi-virus nationalism and xenophobia. -WITH. 122–133.

Gaidukov A. V. The national idea in the Slavic neo-paganism // Bulletin of universal history, Vol. 2 - St. Petersburg Nestor, 1999 .– S. 111–127.

Gaidukov A. V. Youth Subculture of Slavic neo-paganism in St. Petersburg // Youth movements and subcultures of St. Petersburg. Sociology and Anthropological Analysis / Under. Ed. V. Kostyushev. - St. Petersburg: Institute of Sociology, RAS St. Petersburg branch; Norm, 1998 .– S. 24-50.

Gaidukov A. V. Political aspects of the emergence of neo-paganism in Russia // Herzen's readings 1997. Actual problems of social sciences St. Petersburg: FSN RGPU named after A. I. Herzen, 1998. - P. 157–160

Gaidukov A. V. Education of children in Slavic neo-paganism // Bulletin of General History Interuniversity collection Vol. 3. - SPb Nestor 2000 - S. 12–23.

Gaidukov. A. V. Ideology and practice of Slavic neo-paganism: dissertation ... candidate of philosophical sciences: 09.00.06. - St. Petersburg, 2000 .– 164 p.

Guseva NR Russians through the millennia [Text]: Arctic theory, a short sketch / NR Guseva. - 2nd ed., Ext. - Moscow: White Alves, 2007 .– 236 p. : ill .; 20 cm.

Ilovaisky DI Abridged guide to general and Russian history: a course for younger age. - 3rd ed. - M .: Type. Gracheva and Co., 1869. - VIII, 368 p.

Laker U Black Hundred: The Origin of Russian Fascism / Per. from English In Meniker; [MF "Cultural Initiative"]. - M .: Text, 1994 – 478 p.

Mirolyubov Yu. P. Sacred Russia / Works. in 2 volumes - M Golden Age, 1996.

Mirolyubov Yu. P. Sobr. op. (In 10 volumes). - Munchen: Sayer, 1981–1985.

Myths of neo-paganism and the 'Book of Veles' / VA Shnirelman - Jerusalem, 1998.

Naganskaya M. "Veles's book": the story of a fake // Jews and Jewish themes in Soviet and Eastern European publications: Bulletin of the Center for the Study of Eastern European Jewry. - Jerusalem Publishing house of the Jewish University in Jerusalem. 1986. - No. 4 - S. 3–27.

New religious cults, movements, organizations in Russia / Ed. Qty. Trofimchuk N.A., Osvienko F.G., Odintsov M.I. - M .: RAGS, 1997. (2nd ed., 1998 – 346 p.)

Definition of the Council of Bishops of the Russian Orthodox Church "On pseudo-Christian sects, neo-paganism and occultism" (December 1994) // Modern sects and neo-paganism in Russia Sat Art. - M.B.I., 1998 .– S. 114–117.

Pigalkina SN Modern Russian neo-paganism: philosophical and religious analysis: abstract dis. ... candidate of philosophical sciences: 09.00.14 / Pigalkina Svetlana Nikolaevna; [Place of protection: Ros. acad. bunk bed households and state. services under the President of the Russian Federation]. - Moscow, 2017.

Rybakov B.A. Paganism of Ancient Russia. - M .: Nauka, 1988 .– 580 p.

Rybakov B.A. Paganism of the ancient Slavs. -M .: Science. 1981 .– 608 p.

Silenko L. Mara Bipa. Spring Glen. -NY. 1979 .– 420 p.

Trubachev ON History of Slavic terms of kinship and some of the most ancient terms of the social system. - M .: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1959 .– 212 p.

Filatov 1996 1. Filatov S. Modern Russia and sects // Foreign literature - M -1996. - No. 8. - S. 200–220.

Filatov S. Shchipkov A. Paganism Birth or rebirth *? // Friendship of peoples -1996. - No. 11/12 - S. 176–187.

Shnirel'man VA Neopaganism and nationalism Eastern European area // Research on applied and urgent ethnology of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences. - No. 114. - M, 1998. – 30 p.

Shnirelman V.A. Postmodern and historical myths in modern Russia // Bulletin of Omsk University -1998. - No. 1. - S. 66–74.

Shnirelman V. A. Russian Rodnoverie: Neopaganism and Nationalism in Modern Russia. - M .: The Bible-Theological Institute of St. Andrew, 2012. - xiv + 302 p.

Shnirelman V. A. Aryan myth in the modern world. - M .: New literature noe review, 2015. - (Library of the journal "Emergency Stock").

Shchipkov A. V. What does modern Russia believe in: A course of lectures / Religious problems in post-perestroika Russia Uch. pos. - SPb. PI-MEN, Publishing house of RHGI, 1998. – 320 p.

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. №1. С. 24–35

УДК 261.7

Казаков Михаил Михайлович
Смоленский государственный университет

Политическое богословие как отрасль теологии

Аннотация: Целью статьи является представить необходимость выделения политического богословия в качестве отрасли в православной теологии. Автор рассматривает особенности античной политической теологии и отношение к ней ранних христиан, оформление политического богословия в христианстве после его легализации на фоне формирования основных моделей отношений Церкви и государства. После краткого исторического обзора в статье показано, как в конце XIX – начале XX века стала оформляться политическая теология, которая по мере своего развития всё больше уходила из сферы богословия в сферу философии, политологии, социологии и юриспруденции. В Русском Православии в силу исторических причин политическая мысль не получила такого развития, как на Западе, поэтому и сегодня политическое богословие в Православном богословии не выделяется и не преподается ни в светских, ни в духовных учебных заведениях. Автор приходит к выводу о необходимости выделения православного политического богословия в отдельную отрасль в современных условиях глобальных вызовов, с которыми сталкивается Церковь. В статье предпринимается попытка сформулировать определение, предмет и объект политического богословия, а также очертить методы исследования, связанные с традиционными богословскими дисциплинами. Особо подчеркивается, что это политическое богословие должно включать в себя именно православные концепции, трактовки, объяснения.

Ключевые слова: политическая теология; политическое богословие; Бог, церковь, государство и социум; православная политическая мысль.

Одной из тенденций развития современной науки, начиная с XIX века, стало выделение в традиционных научных направлениях новых отраслей, которые позволяют глубже и основательнее развивать человеческое знание, способствуют проникновению в такие его глубины, которые были труднодоступными при общих подходах. Эта же тенденция наблюдается и в теологии, которая в XXI веке, наконец, стала признаваться наукой в России. Как любая наука, теология делится на целый ряд отраслей, развивающих и углубляющих общий подход, который предполагает, что теология изучает отношения, связывающие человека и социум с Богом. При этом, будучи конфессиональной по своей сути, теология в своих разных направлениях (православном, католическом, протестантском, исламском) содержит различные перечни таких отраслей.

Моей целью является не столько показать, что представляет собой политическая теология в католической и протестантской ветвях христианства, сколько попытаться представить возможности и показать необходимость выделения политического богословия в теологии православной. В качестве

предварительного замечания необходимо обратить внимание на два важных момента.

Первый состоит в различении терминов «богословие» и «теология». Внешне они выглядят как синонимы, и это отмечается в некоторых современных словарях[1]. Однако использование обоих терминов имеет свои нюансы и содержит определенные подходы, исторически сложившиеся в русском Православии, в традиции которого прослеживается устойчивая тенденция использовать в свой адрес только слово «богословие», но никак не «теология», поскольку оно ассоциируется с латинством[2]. Тем не менее, в докладе митрополита Волоколамского Илариона на Первой Всероссийской конференции «Теология в гуманитарном образовательном пространстве» был озвучен важный тезис о том, что мы можем «для удобства использовать термины теология и богословие как взаимозаменяемые»[3]. В нынешних условиях становления теологии как науки в России с этим нельзя не согласиться, но такой подход порождает в свете вышеупомянутых нюансов и определенные проблемы. Это касается второго момента, связанного с тем, что в православном богословии политическое богословие в отдельную отрасль не выделяется, как, впрочем, и политическая теология, которая, будучи представленной в отдельных исследованиях российских авторов, в образовательных программах по теологии в России практически отсутствует. Кроме того, собственно политическая теология в том виде, в котором она существует в отечественной и зарубежной науке, практически не соотносится с тем, что принято понимать под православным богословием. Между тем, как будет показано ниже, существуют достаточно веские основания для того, чтобы выделить православное политическое богословие в отдельную отрасль и отличать его от инославной политической теологии.

Для того, чтобы разобраться в отличиях, первым делом следует обратиться к истокам появления самих терминов «политическое богословие» и «политическая теология», а эти истоки восходят к античности. Первым, кто выделил политическую теологию в отдельную отрасль еще до возникновения христианства считается древнеримский ученый Марк Теренций Варрон (116-27 гг. до н.э.), который писал о трех видах теологии: мифической (для поэтов), физической (для философов) и гражданской (для народа). Этот третий вид, писал Варрон, должны знать и понимать граждане, а особенно жрецы. «В нем говорится о том, – как поясняет бл. Августин, – каких богов надлежит почитать публично, какие совершать каждому из них обряды и жертвоприношения»[4].

[1] См., например, Большой толковый словарь русского языка. / Ред. С.А. Кузнецов. СПб, 1998.

[2] *Иванова И. И.* К вопросу о зависимости религиозной философии от теологии. Или богословия? // Credo new. 2004. № 1(37). С.171–189.

[3] *Иларион (Алфеев)*, митрополит. Теология в современной России: становление отрасли. Доклад на пленарном заседании первой Всероссийской конференции «Теология в гуманитарном образовательном пространстве». 14 июня 2017 г. URL: http://theology.mephi.ru/content/publications/351-mitropolit-ilarion-teologiya-v-sovremennoj-rossii-stanovlenie-otrasli (Доступ от: 10.11.2011).

[4] Бл.Августин ссылается на несохранившуюся работу Варрона в своем труде «О граде Божьем»: Кн.VI гл.5.

Эта гражданская теология в античной гражданской общине, обычно описываемой как особый тип государства, в котором народ является носителем высшей власти, и стала, по сути, теологией политической в языческом смысле.

Первые христиане в силу враждебного отношения к ним Римского государства и значительной части общества относились к политической и социальной сфере если не прямо враждебно по взаимности, то во всяком случае очень настороженно, а в условиях доминирующего в христианском сознании представления о близком конце света почти совсем не интересовались политической стороной жизни.

Однако, следует отметить, что политический аспект богословия представлен в Священном Писании, хотя в то же время нельзя не обратить внимания на возможность довольно широкого толкования известных отрывков. С одной стороны, это разделение духовного и секулярного: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф XXII:21); «Царство Мое не от мира сего» (Ин XVIII:36); с другой стороны, богоустановленность власти и проповедь полной покорности ей: «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рм XIII:1); «противящийся власти противится Божию установлению» (Рм XIII:2); «Бога бойтесь, царя чтите» (I П II:17); «прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих» (I Т II:1-2). Разумеется, эти отдельные цитаты, зачастую еще и понимаемые вне контекста, не позволяют создать полноценную систему политического богословия, но дают возможность сопоставить эти мысли с тем, как развивались отношения Церкви и государства, как в предшествующей, так и в текущей истории христианства.

Тем не менее, само понятие «теология» и уж тем более выделение в ней политической отрасли на протяжении трех столетий в христианской литературе практически не использовалось в силу ассоциации самого термина с язычеством и античными представлениями. Только в IV в. со времен отцов-каппадокийцев слово «теолог» стало употребляться в специфически христианском значении: «знающий слова, речения бога», как они представлены в Писании[5]. Понимаемое св. Отцами богословие изначально было по преимуществу не формой рассуждения, но опытом и путем духовной жизни. Лишь в Новое время в Православии усваивается понимание богословия, как «науки о Боге и обо всем, что связано с Богом»[6].

Начало христианской трактовки политической теологии или, точнее, появление христианского политического богословия можно связать с эпохой Константина Великого, когда после легализации христианства остро встал вопрос об отношениях Церкви и государства. При Константине эти отношения получили контуры двух основных моделей, названных впоследствии цезарепапизмом и папоцезаризмом. Начиная с правления Константина

[5] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С.147.
[6] *Шмалий Владимир*, свящ. Богословие // Православная энциклопедия. Т.5. М., 2002. С.515.

богословские идеи, касающиеся вопросов оформления союза христианства и империи, а также её населения и христианского народа начинают появляться в трудах христианских писателей и Отцов Церкви.

Хотя еще при Константине многие идеи политического богословия были озвучены Евсевием Кесарийским, первым политическим богословом в полном смысле, пожалуй, можно считать св. Амвросия Медиоланского. Традиционно к числу его главных заслуг относят укрепление положения Церкви в Римской империи, которая как раз в период пастырского служения святителя в ходе процесса христианизации превращалась в христианскую Римскую империю. Вклад св. Амвросия в этот процесс трудно переоценить, как и участие епископа в формировании и развитии отношений Церкви и государства в последней четверти IV века. В трудах святителя можно встретить целый ряд богословских идей, которые им самим не были оформлены в систему, хотя попытки реконструкции такой системы предпринимались[7]. В концепции Амвросия можно обнаружить компоненты, которые позволяют толковать их с позиций всех трех исторически существовавших моделей отношений Церкви и государства: цезарепапизма, папоцезаризма и симфонии властей. Впрочем, ни одна из концепций отношений Церкви и государства не проявлялась на практике в чистом виде, что позволяет рассматривать политическое богословие Амвросия, как достаточно гибкую систему, применимую к разным историческим условиям.

Многие из идей св. Амвросия послужили питательной почвой для философско-богословской концепции политической теологии, созданной учеником святителя блж. Августином, который, впрочем, критиковал политическую теологию и делал акцент на том, что существуют цели, находящиеся за пределами государства, то есть Град Божий, а не земной есть истинная цель человеческого бытия[8]. Концепция Августина, изложенная им в его знаменитом труде «О граде Божьем», в эпоху средневековья стала основой едва ли не для всех политико-богословских трудов на латинском западе.

На греческом востоке, в частности, в Византии политическое богословие развивалось под эгидой государства и оформилось в концепцию симфонии властей при императоре Юстиниане. Эта концепция доминировала в византийской политической мысли и была воспринята русским Православием через идею «третьего Рима».

Я не ставлю своей целью давать здесь даже обзорный очерк развития политической теологии на западе и политического богословия на востоке в последующее время. Отмечу лишь то, что политическое богословие в Православной Церкви, особенно русской со времени превращения её в часть

[7] В частности, в моем докладе «Политическое богословие свт. Амвросия Медиоланского» на VII Международной патристической конференции «Святитель Амвросий Медиоланский и его богословское наследие» (Москва, 30.09–2.10.2021).

[8] *Арзуманян Р. В.* Центры власти в XXI веке. Взаимоотношения между политическим и религиозным на современном этапе. М., 2015. С.17.

государственного аппарата в XVIII в. развивалось в направлении обоснования необходимости поддержки самодержавия, и это развитие поднялось до уровня полноценной политико-богословской концепции лишь на рубеже XIX–XX веков в славянофильских трудах А.А. Киреева и Д.А. Хомякова[9]. В политической теологии католицизма вплоть до эпохи буржуазных революций господствовал тезис о приоритете духовной власти над светской. Кроме того, начиная с XVI века начинает развиваться протестантская теология, причем разные направления ориентировались на различные модели соотношения духовной и светской сфер жизни: от теократии в кальвинизме до отстранённости от мирских проблем в баптизме.

В XIX веке наблюдался кризис католицизма и его политических концепций отчасти из-за произошедшего в ходе буржуазных революций отделения церкви от государства и развития либеральных и атеистических взглядов на общество и светскую власть. С другой стороны, протестантские политические концепции также подвергались критике со стороны атеистически настроенной части общества, а сам протестантизм испытывал дробление на течения и секты, что не способствовало выработке цельной политической теологии. Следствием этого было появление и развитие в конце XIX – начале XX в. различных социальных, политических и правовых теорий и концепций от марксизма до фашизма, которые нередко содержали в себе и религиозный компонент.

На этом фоне произошло второе рождение политической теологии, провозвестником которой принято считать М.А. Бакунина[10], а основоположником в том виде, в котором она в разных вариациях существовала на протяжении всего XX века, считают К. Шмитта. В основе его концепции лежало представление о том, что все современные учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия[11].

В Кембриджском словаре христианской теологии дается следующее определение: «Политическая теология – это теология, которая относится к социальным, экономическим и политическим порядкам, иногда одобряя и оправдывая их, иногда бросая им вызов, а иногда формируя их»[12]. Очевидно, что такая трактовка почти не соотносится с тем, что принято понимать под православными подходами к богословию.

Следует заметить, что после Второй мировой войны в западной политической теологии выделились «дочерние» направления: теология надежды и теология освобождения. Кроме того, в контексте истории последней

[9] *Медоваров М. В.* Учение А.А. Киреева об отношениях государства и Церкви - образец политической теологии конца XIX – начала XX века // Труды Нижегородской духовной семинарии. № 16. 2018. С.423.
[10] *Филиппов А. Ф.* К предыстории «Политической теологии» // «Гефтер» (27 апреля 2015). URL: http://gefter.ru/archive/14981 (Доступ от: 6 ноября 2021).
[11] *Шмитт Карл*. Понятие политического. / Пер. с нем. под ред. А. Ф. Филиппова. СПб, 2016. С.34.
[12] The Cambridge dictionary of Christian theology / edited by Ian A. McFarland ... [et al.]. Cambridge University Press, 2011. P.395.

четверти XX в. стало использоваться выражение «публичная теология», которое относят к теологической проблеме: как использовать богословие для решения общих проблем (например, экономической или военной политики) в плюралистическом обществе. Соответственно, сторонники общественного или публичного богословия стремятся решать вопросы общественного благосостояния с точки зрения, перспективы, основанной на доктринах и символах христианства, даже допуская, что общественность, к которой обращаются, может не разделять приверженность христианской вере[13]. Не удивительно, что в дальнейшем политическая теология стала всё дальше отходить от богословия в сферу философии, политологии, социологии и права, и это привело к тому, что эта дисциплина фактически перестала быть богословской. И сейчас Википедия определяет политическую теологию как направление в политической мысли, посвящённое исследованию связи между богословскими концепциями и политикой. Существует понимание политической теологии как метода, «в основе которого лежит аналогия между составляющими государственно-правовую картину мира понятиями общего учения о государстве и теологическими понятиями, образующими метафизическую картину мира конкретной эпохи»[14]. Можно согласиться с тем, что к настоящему времени смысл, который вкладывается в понятие «политическая теология», «зависит от той сферы знаний, которую представляет тот или иной исследователь»[15].

В России в годы Советской власти и объективно, и субъективно развивать политическое богословие как отрасль богословия вообще вряд ли было возможно. Предпосылки к выделению этой отрасли стали складываться, когда была опубликована социальная концепция Русской Православной Церкви, в которой уделялось специальное внимание и отводилось особое место разделам, посвященных отношению Церкви к государству и политике[16]. Помимо этого, в разных частях документа затрагивались и вопросы отношений с социумом, а также и некоторые другие проблемы, не являющиеся сферой «традиционного» православного богословия. Тем не менее, по прошествии двух десятков лет со времени публикации концепции продвижение в оформлении политического богословия в отдельную отрасль православной теологии оказалось крайне незначительным.

В вышедшем в 2002 году 5-м томе Православной энциклопедии, которая является, пожалуй, самым авторитетным изданием РПЦ, в статье «Богословие» в числе богословских дисциплин политическое богословие не фигурирует.[17]

---

[13] Ibid. P.419.

[14] *Кондуров В.Е.* Политическая теология международного права: грани и границы метода // Социологическое обозрение. 2021. Т.20. № 1. С.50.

[15] *Кондуров В.Е.* Политическая теология Карла Шмитта: дискурс и метод // Труды Института государства и права РАН. 2019. Т.14. № 3. С.52.

[16] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Архиерейский Собор 2000 г. III. Церковь и государство; V. Церковь и политика. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (Доступ от: 8.11.2021).

[17] *Шмалий Владимир*, свящ. Богословие. С.520.

Отчасти это объясняется тем, что под богословием, как наукой, в статье понимается дискурсивная практика «усвоения человеком систематизации и изложения вечных богооткровенных истин, церковного опыта веры и богообщения»[18]. Впрочем, можно заметить, что богообщение предполагает в числе прочего взаимодействие Церкви и государства, а также и божественный план в отношении как человечества в целом, так и отдельных наций, объединенных в рамках различных государств. Тем не менее, в 57-й том Православной энциклопедии включена статья «Политическая теология», и в ней она названа богословской дисциплиной, которая занимается «теологическим осмыслением политических концептов»[19]. Впрочем, статья целиком и полностью посвящена анализу зарубежной политической теологии и не содержит ни святоотеческих, ни русских православных имен и трактовок, а в списке литературы фигурирует только одна русскоязычная публикация (не считая переводов), да и та посвящена К. Шмитту.

Разумеется, энциклопедическая статья в определенной мере отражает общее состояние отечественной богословской науки в этой сфере. Статьи и исследования, посвященные русскому политическому богословию, за последние два десятилетия единичны[20], в отличие от целого ряда публикаций, посвященных западной политической теологии, преимущественно в журналах по философии, социологии, государству и праву[21]. Два года назад была предпринята попытка обозначить проблемное поле политического богословия в довольно объемном сборнике статей[22], некоторые из которых были посвящены православию[23], хотя большинство статей, представленных в сборнике, написаны зарубежными авторами.

Таким образом, можно констатировать, что исследование православного политического богословия к настоящему времени в лучшем случае можно назвать лишь начальной его стадией.

Преподавание православного политического богословия в российских вузах на уровне бакалавриата по направлению «Теология» (48.03.01), как кажется, вообще отсутствует[24], а на уровне магистратуры в некоторых учебных

---

[18] Там же. С.515.

[19] *Шишков А.В*. Политическая теология // Православная энциклопедия. Т.57. 2020. С.162.

[20] В качестве примера, пожалуй, можно назвать лишь исследования М. В. Медоварова о русской политической теологии конца XIX - начала XX века.

[21] Некоторые примеры таких публикаций: *Бачинин В.А*. Социально-политическая теология классики, модерна и постмодерна // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2008. Т.180. С.168–175; *Першин Ю.Ю.* Политическая теология в топологии рационального дискурса // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. 13. Вып. 1. С. 246–253; *Фетисов М.* Политическая теология и секуляризация. О настойчивости одного понятия // Социологическое обозрение. 2018. Т.17 № 3. С.30-55; *Савищенко А.Н.* Политическая теология: в поисках целостности // Медицина. Социология. Философия. Прикладные исследования. 2019. № 2. С.190–195.

[22] Политическое богословие / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2019. – x + 364 с.

[23] Например, Сергей Чапнин. Православие в публичном пространстве: война и насилие, герои и святые; Борис Кнорре, Арсений Куманьков. «Богословие войны» в постсоветском российском православии.

[24] Мне не удалось обнаружить этой дисциплины в учебных планах, которые оказались доступны, как светских, так и духовных учебных заведений

заведениях читается курс политической теологии только в католической и протестантской интерпретации. Например, в аннотации рабочей программы учебной дисциплины Политическая теология, разработанной А.А. Шишковым и включенной в учебный план магистерских программ «Философия и история религии» и «Внешние церковные связи» в ОЦАД, сказано: «Целью курса является знакомство с основными направлениями христианской политической теологии: шмиттеанской политической теологией, христианской демократией, европейской политической теологией, американской публичной теологией, теологией освобождения и постлиберальной теологией»[25]. Правда, ниже следует пояснение, что в курсе также предлагаются к рассмотрению два кейса современной православной политической теологии. Нужно заметить, что политическая теология включена в Перечень направлений научно-богословских исследований, по которым осуществляется подготовка докторантов в ОЦАД[26].

Могу предположить, что ОЦАД является единственным учебным заведением в стране, где преподается и изучается в качестве одного из научных направлений политическая теология, хотя православный компонент в ней сведен к минимуму. Это представляется достаточно очевидным еще и в связи с тем, что в выпущенных Федеральным УМО по теологии Методических рекомендациях по разработке основных образовательных программ подготовки бакалавров и магистров теологии на уровне бакалавриата дисциплина Политическая теология (или богословие) отсутствует, а на уровне магистратуры значится лишь такой предмет, как Государственно-конфессиональные отношения[27].

Однако следует констатировать тот факт, что православное политическое богословие и как наука, и как учебная дисциплина не только имеет право на существование, но и его внедрение в образовательное и научное пространство нужно признать насущно необходимым в силу значимости политической сферы в современном мире; глобальных вызовов, с которыми сталкивается Церковь; сложности процессов, определяющих отношения Церкви и государства, Церкви и социума; важности изучения политических аспектов Священного Писания и святоотеческого наследия для осознания социально-политических явлений XXI века.

Как любая наука, православное политическое богословие должно иметь свое определение, предмет и объект, а также методы исследования.

Если исходить из определения богословия в Православной энциклопедии, то под православным политическим богословием следует понимать

[25] *Шишков А.А.* Рабочая программа учебной дисциплины Политическая теология для магистерской программы «Философия и история религии». URL: https://www.hse.ru/data/2018/09/14/1150111030/program-2204735604-1EAyJdBMYE.pdf (Доступ от: 10.11.2021).
[26] ОЦАД: Наши образовательные программы. URL: http://www.doctorantura.ru/abiturientu/abiturientu (Доступ от: 10.11.2021).
[27] Методические рекомендации по разработке основных образовательных программ подготовки бакалавров и магистров теологии (направленность «Православная теология»). М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С.66, 76.

дискурсивную практику усвоения человеком систематизации и изложения вечных богооткровенных истин, святоотеческого предания и православного церковного опыта относительно социума, государства и права, а также политической сферы земного бытия[28].

Соответственно, объектом изучения политического богословия является государство и право, предметом – отношения, связывающие социум, Церковь и государство с Богом, то есть не столько непосредственная политическая жизнь, сколько постижение замыслов Бога относительно судеб «политических сообществ – народов, государств, цивилизаций, какими они представляются в свете библейских определений»[29].

Политическое богословие, как систему, на мой взгляд, можно графически представить в виде треугольника, на вершине которого находится Бог, а по краям в его основании – православная Церковь и государство. Внутри этого треугольника располагается социум, полностью входящий в государство и частично в Церковь.

Как наука и учебная дисциплина, православное политическое богословие может включать в себя определенные аспекты «традиционных» богословских дисциплин и использовать их методологию. В частности, политические аспекты Священного Писания из библеистики, святоотеческие трактовки политической и правовой сферы из патрологии и патристики, формирование основных моделей отношений Церкви и государства и практика их воплощения из Истории древней Церкви, развитие этих моделей в исторической перспективе из Истории РПЦ, обоснование места и роли Православной Церкви в России из апологетического богословия, соотношение прав человека, его гражданской позиции и христианской нравственности из нравственного богословия, а также современные трактовки государства и права, основанные на социальной концепции РПЦ. Особо следует подчеркнуть, что это политическое богословие должно включать в себя именно православные концепции, трактовки, объяснения.

Литература

1. *Августин Блаженный*. О граде Божьем в 22 книгах. М., 1994.
2. *Арзуманян Р.В.* Центры власти в XXI веке. Взаимоотношения между политическим и религиозным на современном этапе. М., 2015.
3. *Бачинин В.А.* Социально-политическая теология классики, модерна и постмодерна // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2008. Т.180. С.168–175
4. Большой толковый словарь русского языка. / Ред. С.А. Кузнецов. СПб, 1998.

[28] Политическая теология «расшифровывает иероглифы политических событий, переводит их смыслы на язык богословия». См. *Бачинин В.А.* Социально-политическая теология классики, модерна и постмодерна. С.169.
[29] Там же. С.175.

5. *Иванова И.И.* К вопросу о зависимости религиозной философии от теологии. Или богословия? // Credo new. 2004. № 1(37). С.171–189.
6. *Иларион (Алфеев)*, митрополит. Теология в современной России: становление отрасли. Доклад на пленарном заседании первой Всероссийской конференции «Теология в гуманитарном образовательном пространстве». 14 июня 2017 г. URL: http://theology.mephi.ru/content/publications/351-mitropolit-ilarion-teologiya-v-sovremennoj-rossii-stanovlenie-otrasli (Доступ от: 10.11.2011).
7. *Кондуров В.Е.* Политическая теология Карла Шмитта: дискурс и метод // Труды Института государства и права РАН. 2019. Т.14. № 3. С.49–78.
8. *Кондуров В.Е.* Политическая теология международного права: грани и границы метода // Социологическое обозрение. 2021. Т.20. № 1. С.50–68.
9. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
10. *Медоваров М.В.* Учение А.А. Киреева об отношениях государства и Церкви - образец политической теологии конца XIX - начала XX века // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2018. № 16. С.423–434.
11. Методические рекомендации по разработке основных образовательных программ подготовки бакалавров и магистров теологии (направленность «Православная теология»). М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.
12. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Архиерейский Собор 2000 г. III. Церковь и государство; V. Церковь и политика. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (Доступ от: 8.11.2021).
13. ОЦАД: Наши образовательные программы. URL: http://www.doctorantura.ru/abiturientu/abiturientu (Доступ от: 10.11.2021).
14. *Першин Ю.Ю.* Политическая теология в топологии рационального дискурса // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. 13. Вып. 1. С. 246–253.
15. Политическое богословие / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). М.: Издательство ББИ, 2019. x + 364 с.
16. *Савищенко А.Н.* Политическая теология: в поисках целостности // Медицина. Социология. Философия. Прикладные исследования. 2019. №2. С.190–195
17. *Фетисов М.* Политическая теология и секуляризация. О настойчивости одного понятия // Социологическое обозрение. 2018. Т.17 № 3. С.30–55
18. *Филиппов А.Ф.* К предыстории «Политической теологии» // «Гефтер» (27 апреля 2015). URL: http://gefter.ru/archive/14981 (Доступ от: 6.11.2021).
19. *Шишков А.В.* Политическая теология // Православная энциклопедия. В 62 т. Т.57. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2020. С.162–165.
20. *Шишков А.А.* Рабочая программа учебной дисциплины Политическая теология для магистерской программы «Философия и история религии». URL: https://www.hse.ru/data/2018/09/14/1150111030/program-2204735604-1EAyJdBMYE.pdf (Доступ от: 10.11.2021)
21. *Шмалий Владимир*, свящ. Богословие // Православная энциклопедия. В 62 т. Т. 5. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2002. С.515–520.
22. *Шмитт Карл*. Понятие политического. / Пер. с нем. под ред. А. Ф. Филиппова. СПб, 2016.
23. The Cambridge dictionary of Christian theology / edited by Ian A. McFarland ... [et al.]. Cambridge University Press, 2011.

Mikhail Mikhailovich Kazakov
Smolensk State University
Smolensk Theological Orthodox Seminary

Political theology as a branch of theology

Abstract: The purpose of the article is to present the necessity to distinguish political theology as a branch in Orthodox theology. The author examines the features of ancient political theology and the attitude of early Christians to it, the formation of political theology in Christianity after its legalization on the background of emerging models of relations between Church and state. After a brief historical review the article shows the growing process of shifting political theology from sphere of theology to philosophy, political science, sociology and jurisprudence at the end of the XIX - beginning of the XX century. Due to historical reasons political thought in Russian Orthodoxy has not received such development as in the West; therefore, even today political theology is not distinguished and is not taught both in secular and religious educational establishments in Russia. The author concludes that it is necessary to separate Orthodox political theology into a special branch in the modern conditions of global challenges faced by the Church. The article attempts to formulate the definition, subject and object of political theology, as well as outline research methods related to traditional theological disciplines. It is emphasized that this political theology should include precisely Orthodox concepts, interpretations, and explanations.

Keywords: political theology; God, Church, State and society; orthodox political thought

References

Avgustin Blazhennyj. *O grade Bozh'em v 22 knigah* [On the City of God in 22 books]. Moscow, 1994.

Arzumanyan R.V. *Centry vlasti v XXI veke. Vzaimootnosheniya mezhdu politicheskim i religioznym na sovremennom etape* [Centers of power in the XXI century. The relationship between the political and religious at the present stage]. Moscow, 2015.

Bachinin V.A. Social'no-politicheskaya teologiya klassiki, moderna i postmoderna [Socio-political theology of classical, Modern and postmodern]. *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury - Proceedings of the St. Petersburg State Institute of Culture*, 2008, vol.180, pp.168-175.

Bol'shoj tolkovyj slovar' russkogo yazyka [Large explanatory dictionary of the Russian language]. Ed. by S.A. Kuznecov. St. Petersburg, 1998.

Fetisov M. Politicheskaya teologiya i sekulyarizaciya. O nastojchivosti odnogo ponyatiya [Political theology and secularization. About the persistence of one concept]. *Sociologicheskoe obozrenie - The Sociological Review*, 2018, vol.17, no 3, pp.30-55.

Filippov A.F. K predystorii «Politicheskoj teologii» [To the prehistory of "Political Theology"]. *"Gefter"* (April 27, 2015). Available at: http://gefter.ru/archive/14981 (accessed: 6.11.2021).

Ivanova I.I. K voprosu o zavisimosti religioznoj filosofii ot teologii. Ili bogosloviya? [On the question of the dependence of religious philosophy on theology. Or theology?]. *Credo new*. 2004, no. 1(37), pp.171-189.

Ilarion (Alfeev), mitropolit. Teologiya v sovremennoj Rossii: stanovlenie otrasli. Doklad na plenarnom zasedanii pervoj Vserossijskoj konferencii «Teologiya v gumanitarnom obrazovatel'nom prostranstve». 14 iyunya 2017 g. [Theology in Modern Russia: the formation of the branch. Report at the plenary session of the first All-Russian conference "Theology in the humanitarian educational space". June 14, 2017]. Available at: http://theology.mephi.ru/content/publications/351-mitropolit-ilarion-teologiya-v-sovremennoj-rossii-stanovlenie-otrasli (accessed: 10.11.2011).

Kondurov V.E. Politicheskaya teologiya Karla SHmitta: diskurs i metod [Karl Schmitt's Political Theology: Discourse and Method]. *Trudy Instituta gosudarstva i prava RAN - Proceedings of the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences*, 2019, vol.14, no. 3, pp.49-78.

Kondurov V.E. Politicheskaya teologiya mezhdunarodnogo prava: grani i granicy metoda [Political Theology of International Law: Facets and boundaries of the Method]. *Sociologicheskoe obozrenie - The Sociological Review*, 2021, vol.20, no. 1, pp.50-68.

Majorov G.G. *Formirovanie srednevekovoj filosofii. Latinskaya patristika* [Formation of medieval philosophy. Latin Patristics]. Moscow, 1979.

Medovarov M.V. Uchenie A.A. Kireeva ob otnosheniyah gosudarstva i Cerkvi - obrazec politicheskoj teologii konca XIX - nachala XX veka [A.A. Kireev's teaching on the relations between the state and the Church is an example of political theology of the late XIX - early XX century]. *Trudy Nizhegorodskoj duhovnoj seminarii - Proceedings of the Nizhny Novgorod Theological Seminary*, 2018, no. 16, pp.423-434.

Metodicheskie rekomendacii po razrabotke osnovnyh obrazovatel'nyh programm podgotovki bakalavrov i magistrov teologii (napravlennost' «Pravoslavnaya teologiya») [Methodological recommendations for the development of basic educational programs for bachelor's and master's degrees in theology (orientation "Orthodox theology")]. Moscow, 2021.

OCAD: Nashi obrazovatel'nye programmy [OCAD: Our educational programs.]. Available at: http://www.doctorantura.ru/abiturientu/abiturientu (accessed: 10.11.2021).

Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Arhierejskij Sobor 2000 g. [The foundations of the social concept of the Russian Orthodox Church. Bishops' Council 2000]. Available at: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (accessed: 8.11.2021).

Pershin YU.YU. Politicheskaya teologiya v topologii racional'nogo diskursa [Political Theology in the Topology of Rational Discourse]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo - Personality. Culture. Society*, 2011, vol. 13, issue 1, pp. 246–253.

Politicheskoe bogoslovie [Political Theology]. Ed.by A.Bodrov and M. Tolstoluzhenko. Moscow, 2019.

Savishchenko A.N. Politicheskaya teologiya: v poiskah celostnosti [Political Theology: in Search of Integrity]. *Medicina. Sociologiya. Filosofiya. Prikladnye issledovaniya - Medicine. Sociology. Philosophy. Applied research*, 2019, no 2, pp.190-195.

SHishkov A.V. Politicheskaya teologiya [Political Theology]. *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox encyclopedia]. Moscow, 2020, vol.57, pp.162-165.

SHishkov A.V. Rabochaya programma uchebnoj discipliny Politicheskaya teologiya dlya magisterskoj programmy «Filosofiya i istoriya religii» [The working program of the discipline Political theology for the master's program "Philosophy and History of Religion"]. Available at: https://www.hse.ru/data/2018/09/14/1150111030/program-2204735604-1EAyJdBMYE.pdf (accessed: 10.11.2021)

SHmalij Vladimir, svyashch. Bogoslovie [Theology]. *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox encyclopedia]. Moscow, 2002, vol. 5, pp.515-520.

SHmitt Karl. *Ponyatie politicheskogo* [The concept of political]. St. Petersburg, 2016.

The Cambridge dictionary of Christian theology / edited by Ian A. McFarland ... [et al.]. Cambridge University Press, 2011.

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. №1. С. 36–55

УДК 239
Данилов Андрей Владиленович
Белорусский государственный университет

Антропология и богословие иконоборчества

Аннотация: Иконоборчество взаимосвязано с миссионерской деятельностью какой-либо новой религии или же с обновленческим реформаторским движением внутри традиционной религии. Официальное начало иконоборческой политики относится к моменту обнародования эдикта Льва III (730), а ужесточение иконоборческой политики приходится на время правления императора Константина V (752). Введение иконоборчества у мусульман было на 5-9 лет раньше, чем в Византии. Св. Иоанн Дамаскин – наиболее ранний и наиважнейший источник в исследовании иконоборчества. Лев III отделяет прототип от отображения, как причину от ее следствия. Более сложное иконоборческое богословие у Константина V (4 тезиса). Св. Иоанн Дамаскин (природа – энергия) и св. Феодор Студит (природа – форма) строят апологию иконопочитания на типологии синонимии и омонимии у Аристотеля и Порфирия. В религиозной сфере иконоборчество являет себя в двух формах: полное разрушение (уничтожение) и метаморфоза денотата изображения. Иконоборчество опирается на два основания: богословское и этическое. Иконоборчество можно рассматривать как разновидность магического мировосприятия и как процесс секуляризации. Параллельно с образоборчеством ведется и социально-политическая борьба.

Ключевые слова: икона; иконоборчество; иудаизм; христианство; ислам; Иоанн Дамаскин; Феодор Студит; синонимия; омонимия; знак; символ.

«Наше время – не образоборческое,
а без-óбразное».
Гете к Фойгту, от 17 фев.1815 г.
(Sophien-Ausgabe. Bd. XXV. S. 194)

Иконоборческое богословие

Иконоборческое богословие в христианстве

Краткий обзор истории иконоборчества дает возможность перейти теперь к анализу богословия иконоборчества. В качестве основополагающих можно вычленить два вопроса: «Позволительно ли христианам применять изображения для религиозных и богослужебных целей? Допустимо ли благоговейно почитать таковые изображения?»[1] Эти вопросы, однако, многогранны и, соответственно, исторически разнообразно формулируемы и акцентируемы.

Первая иконоборческая формулировка

Св. Иоанн Дамаскин – наиболее ранний и наиважнейший источник в

[1] Schwarzlose, K. Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Amsterdam: Rodopi, 1970. S. 82.

исследовании иконоборчества. Он указывает, что иконоборческая идеология строила свои силлогизмы на следующих ветхозаветных текстах: Исх. 20, 4; Пс. 96, 7 и Иер. 10, 11 (PG 94, 1288D; 1321A; 1324C; 1325C). Первая иконоборческая формулировка исходит от епископа Константина Наколийского (см. «Письма» патриарха Германа). Константин цитирует книгу «Исход» (Исх. 20, 4) и, надо отметить, довольно произвольно и легковесно. Он заменяет глагол «делать», стоящий в Библии, на «иметь». Св. патриарх Герман отвечает ему пассажем из «Премудрости Соломона» (Прем 14) об идолах.

Дефиниция эдикта Льва III

Официально иконоборческое богословие основывается на дефиниции из эдикта Льва III от 17 января 730 г.: «Изображение никогда не может быть одинаковым с прототипом, т.е. с отображаемым. Одно – это изображение, другое – это отображаемое»[2]. Лев отделяет прообраз (прототип) от отображения, соответственно, как причину от ее следствия. Он говорит, что последнее есть нечто совсем иное. Таков первый и еще наивный подход иконоборчества к своему самообоснованию.

Аргументация императора Константина V. Апогей иконоборческого богословия

Идейный наследник Льва – Константин V. Сжато, Георгий Александрович Острогорский дает следующую двухчастную аргументацию императора Константина Копронима против икон: 1) подлинный образ (изображение) должен быть тождественней на нем отображенному предмету; Христос имеет две природы – одну материальную и одну нематериальную; нематериальная природа «неописуема», 2) «подлинная икона Христа – лишь Евхаристия»; Христос Сам, дал ее своим ученикам в Свое воспоминание[3]. Позднее, в «Πεῦσις» (Вопрос) Константин развивает свои еретические взгляды и переходит логически к таинству Причастия, говоря, что евхаристические хлеб и вино – лишь легитимное воспоминание о боговоплощении, а потому в причастии не сокрыто никакого таинства (ср. Реформацию XVI в.). Таким образом сочинения Копронима противоречат предшествовавшей патристической литературе (ср. св. Василий Великий, св. Григорий Назианзин, св. Афанасий Великий, св. Кирилл Александрийский, св. Иоанн Златоуст, св. Григорий Нисский, св. Епифаний Кипрский).

«Πεῦσις» Константина дошла до нас благодаря двум цитирующим ее полемическим работам св. патриарха Никифора, в которых защищается практика иконофилии. Особенный интерес представляет то, что она написана до ороса иконоборческого Иерийского собора 754-го года и являет собой основное иконоборческое сочинение времен византийского спора об иконах. Орос гласит: «всякая икона, сделанная из какого угодно вещества, а равно и

[2] Brock, B. Der byzantinische Bilderstreit // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 35.
[3] Ostrogorsky, G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits. Breslau: M. & H. Marcus, 1929. S. 11–12.

писаная красками при помощи нечестивого искусства живописцев, должна быть извергаема из христианских церквей. Она чужда им и заслуживает презрения». И следует анафематизм: «Кто неизобразимые сущность и ипостась Слова, ради Его вочеловечения, осмелится изображать в формах человекообразных и не захочет разуметь, что Слово и по воплощении неизобразимо, – анафема»[4].

В «Πεῦσις» можно вычленить следующие четыре тезиса. Первый – это credo, гласящее: воплощение простой природы Логоса происходит через Деву Марию. В результате две природы, сливаются в одно неделимое соединение, существуют в одной ипостаси (ὑπόστασις), т.е. две природы в одном Лице (τό πρόσωπον): «δύο φύσεων [τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος] … ἐν ἑνὶ προσώπῳ ὄντα»[5]. Пауль Александер правильно замечает (ср. Острогорский), что данный тезис представляет собой адаптацию аполлинариевского и монофизитского аргументов в изобразительной проблематике[6]. Как Аполлинарий отрицает существование человеческого νοῦς во Христе, то же отвергает и монофизитство, опирающееся на толкование определенных высказываний св. Кирилла Александрийского (V в.): человечество Спасителя преображается в Его божественность, т.е. во Христе существуют лишь божественный Логос и человеческая плоть (ср. Рабула Эдесский и Феодор Мопсуестийский). Второй тезис: образ (εἰκών) только тогда образ, когда он единосущ-омоусиен (ὁμοοῦσιος) с прототипом-первообразом (ἐικονιζομένου). Так Константин V впадает в заблуждение, делая единосущность из тринитарного догмата Никейского Вселенского Собора 325 г. (в Боге одна οὐσία (сущность) и три πρόσωποι (лица)) парадигмой для теории отображения. Итак, Константин требует, чтобы изображению сущностно принадлежало отображаемое и первое не было просто отображением. По Копрониму изображение должно говорить, *что* есть отображаемый энтитет[7], а не то *как* он есть. (В то время как из контекста второй части 82-го правила Трулльского собора следует: символизм изображения заключается не в том, *что* отображается, а в том, *как*). Исходя из сказанного становится ясно – Константин V не отделяет модель действительности от самой действительности. Третий тезис: т.к. Лицо (τό πρόσωπον) Иисуса Христа имеет две природы, а именно – одну материальную и одну нематериальною, то подлинное изображение (икона) должно отображать обе. Четвертый тезис: хотя икона (εἰκών) человеческой плоти (σαρκὸς) и может быть изобразима, невозможно, однако, отобразить Лицо (πρόσωπον) Святой Троицы. Поэтому икона – это только изображение человеческой природы, а не природы божественной. Следовательно, она никакая не икона (изображение). Здесь св. патриарх Никифор очень иронично замечает, что разделение на отображаемую плоть и на неотображаемую человеческую душу, которое

[4] Карташев, А.В. Вселенские соборы. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 595–596.
[5] Gero, S. Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V. Louvain: CorpusSCO, 1977. P. 39–40.
[6] Alexander, P.J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 52.
[7] От лат. ens – существующее, бытийствующее.

присутствует в христологической аргументации Константина Копронима, не мешает ему вновь и вновь чеканить свое изображение на монетах[8].

Дефиниция синода в Иерейе

Монофизитская сущность иконоклазма становится прозрачной в дефиниции иконоборческого синода в Иерейе (754), где Константин V был председательствующим (ср. толкование Михаила Сириянина). Эта позиция совпадает с таковой монофизитов Евтихия и Диоскора Александрийского. Дефиниция синода в Иерейе утверждает: Христос есть один *из* (ἐκ) двух природ (божественной и человеческой) в совершенном союзе обеих. Халкидонский же орос, принятый Вселенской Церковью, гласит: воплотившийся Христос есть один *в* (ἐν) двух природах. В случае Иерейи божественный Логос поглощает человеческую природу Христа (человеческий νοῦς) как свою часть. Божественный Логос не отображаем, поэтому и Христос не отображаем.

Отсутствие единой идеологии

В иконоборчестве слились воедино две враждебные друг другу силы: монофизитство и несторианство. Несторианский иконоклазм строится на дизъюнктивном силлогизме Нестория: кто Христа отображает, впадает в одно из двух заблуждений – или он намеревается отобразить божественную природу посредством иконы, что невозможно, или он этого не желает, что суть ересь[9]. О. Иоанн Мейендорф и о. Георгий Флоровский указывают еще и на оригенистские корни иконоборчества.

Надо отметить, что государственно санкционированное иконоборчество в Византии не имело единой идеологии. Так св. Иоанн Дамаскин пишет, что была и такая группа иконоборцев, которые воевали только с иконами святых, но не выступали против икон Спасителя и Богородицы (PG 94, 1249B).

Западная церковь

Во время византийского спора об иконах на Западе появились «Libri carolini» (791), авторами которых были Алкуин и Теодор Орлеанский. Они пытались найти «via regia» (срединный путь) между иконоклазмом и иконодулией. Там присутствует седая аргументация: если имеются два изображения, но не известно их символическое содержание, тогда невозможно истолковать изображения, где пречистая Дева Мария, а где Венера. Поэтому искусство – это лишь «ars mundana» (светское, мирское искусство) и изображения (иконы) существуют только для воспоминания. Это был первый и основополагающей подступ Западной церкви к каролингскому и последующим средневековым иконоборческим движениям.

Как дополнение к иконоборческому богословию внутри христианства можно представить теорию искусства Савонаролы: «Так как природа стоит к

[8] Gero, S. Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V. Louvain: CorpusSCO, 1977. P. 44.
[9] Pelikan, J. Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. P.73.

Богу ближе, то и ценится она выше, чем искусство; различие, которым принижается значение искусства, суть в том, что оно стремится подражать природе вплоть до полного сходства, однако, не может таковое вполне достичь»[10].

Иконоборческое богословие в исламе

Перейдем теперь к обзору исламского богословия иконоборчества. Прежде всего нужно отметить, что в Коране не содержится «еще никакого намека о запрете на изображения»[11]. Между тем обе ветви ислама – иконоборческие, как сунна, так и шиа. И еще одно замечание: их иконоборчество лишь с большой натяжкой можно обозначить как богословие, так как это в большей степени морально-авторитарные запреты без каких-либо логических обоснований.

Иконоборческое богословие в суннизме

«В сфере сунны принципиально запрещено изображать живые существа (анимализм) или вешать таковые изображения на стены жилых помещений», – пишет выдающийся исламовед Руди Парет[12]. Касательно темы нас интересуют в суннизме два раздела литературных источников: 1) литература предания (арабское Ḥadīt), 2) законодательная литература. Оба источника составлены в своей первой редакции во второй половине IX-го столетия. Их авторами были Бухари и Муслим, умершие соответственно в 870 и 875 гг. Это указывает на то, что официально утвержденные богословские обоснования иконоборчества имеют место в исламе лишь столетие спустя по появлению таковых в христианстве. Запрет на изображения утверждается в исламском богословии только после окончания византийского спора об иконах и победы партии иконофилов. Очень вероятно, что ислам ожидал исхода событий, чтобы затем жестко отграничиться от христианства, но, правда, не от монофизитства.

Примечательны известные разночтения в правовых школах ислама. Особенно это наблюдается в трудах ханафитской школы (ср. у шиитов). Бухари пишет, что изображения уводят людей от Бога. Касательно исламского пророка Мухаммеда он говорит: «Его изображения (tåṣāwīr) постоянно мешают мне во время молитвы»[13]. Позднее Бухари поясняет, что не следует принимать приглашение на свадебный пир (walīma), потому что там присутствуют изображения живых существ[14]. И еще из Бухари: «Он (здесь – Мухаммед) проклял того, кто делает изображения»[15].

Все это показывает, что во времена Бухари иконоборчество еще не было

---

[10] Bredekamp, H. Renaissancekultur als „Hölle“: Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 51.
[11] Paret, R. Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1981. S. 214.
[12] Ibid. S. 226.
[13] Ibid. S. 217.
[14] Ibid. S. 215.
[15] Ibid. S. 216.

прочно укоренено среди исламского населения. Так в Ḥadīt отвергается Божие благословение на изображения: «Ангел не сходит ни в какой дом, в котором находится собака или изображение»[16]. Итак, одинаково прокляты и изображения, и собаки (ср. фигуру проклятой собаки в иудаизме). Так же постоянно суннитская правовая литература сравнивает изображения с деревьями («Изображения подобны деревьям»[17]), чтобы низвести их до уровня неодухотворенного и безблагодатного.

Иконоборческое богословие в шиизме

«Запрет на изображения, – пишут Томас Арнольд и Генрих Глюк, – действует в шиизме (который отклоняет традицию сунны и следует лишь Корану) принципиально так же сурово, как и в суннизме»[18]. Шиа возводит здание своего собственного предания. Существует шиитский канонический сборник, именуемый «Четыре книги». Эти книги цитируют следующих имамов: четвертого имама – Али ибн аль-Хусейна (ум. 712), пятого – Абу Джафара (ум. 733), шестого – Абу Абдаллаха (ум. 765), восьмого – Абу-ль-Хасана ар-Риду (ум. 816) и одиннадцатого – Абу Мухаммада аль-Хасана (ум. 874). У четвертого имама мы не найдем ни одного слова об изображениях. Это также доиконоборческое время у суннитов и христиан. Унижение изображений встречается впервые в высказываниях Абу Джафара. Это уже время иконоборчества Льва III в Византии и суннитского халифа Язида II. Поднимается вопрос о дозволенности или недозволенности иметь около себя изображения во время молитвы. Абу Джафар не против наличия таковых, однако, он принижает значимость изображений: да, позволено, но изображения должны находиться «позади тебя»[19].

Примерно столетие спустя это мнение усиливается вплоть до запрета. На вопрос: «Могу я творить молитву, когда передо мной находятся изображения и я имею их в поле зрения?» Абу-ль-Хасан ар-Рида отвечает: «Нет. Набрось поверх покрывало!»[20] Следовательно, имамы выступают не против изображений как таковых, а против сочетания изображений с молитвой. Речь идет о десакрализации (профанизации) изображения. Когда некий человек спрашивает ар-Риду: «Позволимо ли сидеть на ковре, на котором есть изображения?», тот отвечает: «Персы ценят их высоко, мы же ни во что не ставим»[21], т.е. изображения есть в лучшем случае лишь украшение.

В позднейшем предании эта низкая оценка ужесточается до полного запрета на изображения. Таковой можно найти в книге от 1379-го г. (Тегеран). Он приписывается шестому имаму Абу Абдаллаху, чтобы утвердить свою значимость ссылкой на авторитет седой старины. В тексте описывается речь

[16] Ibid. S. 215.
[17] Ibid. S. 219.
[18] Ibid. S. 226.
[19] Ibid. S. 230.
[20] Ibid. S. 229.
[21] Ibid. S. 226.

архангела Гавриила, обращенная к имаму: «Вы должны очистить ваши дома от украшений, это означает – от отображений образов»[22].

Иконофильское богословие

Св. Иоанн Дамаскин

Чтобы глубже понять иконоборчество, рассмотрим тезисно позицию иконофилии, которая была разработана в Византийской церкви. Впервые богословское обоснование иконопочитания создано трудами св. Иоанна Дамаскина (ок. 650 – до 754). Его логемы тесно связаны с неоплатонической онтологией. Речь идет о теории «μέθεξις» (греч. участие), которая полагает иконе некое участие в действующей силе (агенс-каузальность) ей отображенного. Святость сообщается (передается) иконе производным образом как божественная ἐνέργεια (энергия) или χάρις (благодать, дар, милость). Поэтому такая святость, материально опосредованная символом (иконой), должна религиозно почитаться меньше, чем символизируемое святое («покрытое» символом). Божественной сущности должно оказываться поклонение (ἡ λατρία), а иконе как и другим носителям благодати – почитание (ἡ τιμή)[23]. Почитание никогда не относится к образу (изображению), но к прототипу. Образ (изображение) – это представитель отображенного. Здесь определенно интересно то, что в своих богословских построениях иконофил св. Иоанн Дамаскин и иконоборец Константин V встречаются в одной исходной точке, а именно в философии псевдо-Дионисия Ареопагита. Эта неоплатоническая онтология учит, что в системе ступенчатого бытия низшее отображает соответственно высшее, причем принцип отображаемости содержит в себе принцип бытийной опосредованности: в многоуровневой системе (иерархии) вложенных миров низшее способно отражать высшее (принцип символической опосредованности).

Понятие образа занимает центральное место в неоплатонизме, утверждающем, что отображение должно иметь равную сущность, т.е. быть единосущным (ὁμοούσιος) с прообразом. А это – не что иное, как отправной пункт иконоборческого богословия Константина V, исходя из которого он доказывает невозможность художественного представления (изображения) Бога. Поэтому о. Иоанн Мейендорф согласен, что за иконоборческую теорию образа непосредственно ответственен псевдо-Дионисий[24]. Итак, иконодулия (иконопочиталие) и иконоклазм (иконоборчество) имеют исходными точками своих логических построений постулаты псевдо-дионисиевой философии и мистики.

Св. Иоанн Дамаскин для защиты иконопочитания использует аристотелевские категории синонимии и омонимии. Неоплатонические комментаторы Аристотеля обсуждали их до него. Аристотель в трактате

[22] Ibid. S. 235.
[23] Бычков, В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М.: Искусство, 1977. С.137.
[24] Meyendorff, J. Christ in Eastern Thought. Washington: Corpus Books, 1969. P. 148.

«Категории» первым разделяет предметы на три типа: «одноименные» (ὁμώνυμα), «соименные» (συνώνυμα) и «отыменные» (παρώνυμα). Омонимичными «называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности (logos tes oysias) разная, как, например, dzōon [ζῷον] означает и человека и изображение. Ведь у них только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная, ибо если указывать, что значит для каждого из них быть dzōon, то [в том и другом случае] будет указано особое понятие (logos)». Синонимичными «называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же, как, например, «живое существо» (dzōon) – это и человек и бык. В самом деле, и человек и бык называются общим именем «живое существо» и речь о сущности [их] одна и та же. Ведь если указывать понятие того и другого, что значит для каждого из них быть dzōon, то будет указано одно и то же понятие»[25]. Паронимы – производные имена. Примером омонимии является то, что и человек, и картина называются по-гречески животными. Имя то же самое, но определение бытия сущностей различно, так как определение человека отличается от определения картины. Примером синонимии является то, что человек и бык называются животными. Имя и определение одинаковы для обоих, так как человек и бык-животные. Мы можем предицировать человеческую экзистенцию конкретного человека, как Петр, и кроме того, мы можем предицировать определение человеческой экзистенции: Петр – это разумное животное. Нечто подобное мы найдем и у Феодора Студита. Категории относятся к предметам, а не к именам, так что именно предметы (существа) являются омонимами и синонимами.

Аристотель говорит, что логос сущности (λόγος τῆς οὐσίας), соответствующий наименованию, отличается для омонимов, но одинаков для синонимов. Порфирий различает в этом плане определение и описание. Λόγος τῆς οὐσίας – это определение, в то время как описание может при некоторых условиях быть заменой логоса. Симпликий объясняет, что индивидуумы не могут быть определены, а описания делают высказывание о свойстве ипостаси, в то время как определения определяют сущность. Описания особенно актуальны, когда имена собственные рассматриваются в контексте омонимии и синонимии. Это можно увидеть в примере Порфирия с омонимом Аякс, когда два человека носят это имя: «сын Оилея» и «сын Теламона». То же самое и у Симпликия. Другой довольно интересный пример омонимии, используемый Порфирием, когда и некий человек, и образ человека называются человеком. В этом контексте Порфирий делит омонимы на случайные омонимы и омонимы мысли. Последние он подразделяет на омонимы по подобию, по аналогии и по отношению к единому принципу. Омонимия по подобию рассматривается на примере предикации термина «человек» как «смертное разумное животное» и как «образ человека». Подобный пример омонимии встречается и в логических сборниках христианских богословов.

[25] Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 53.

Между Порфирием и христианскими логическими текстами VII века существует преемственность: омонимия имеет место, когда два предмета имеют только общее название, но вещи различаются. Мы находим развитие этой идеи у Иоанна Дамаскина, а Феодор Студит привнес еще некоторые свои модификации, применив ее для апологии иконопочитания. Иоанн Дамаскин в одном контексте определяет омонимию и синонимию в соответствии с тем, что мы находим у предшествоваших авторов, но он добавляет: «Синоним действительно является предикатом / предицирует (κατηγορία), когда предмет (τό ὑποκείμενον) усваивает (δέχεται) и название (ὄνομα), и определение самого названия (ὅρος αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος), например, когда человек предицируется (κατηγορεῖται) как животное. Человек допускает и название, и определение животного, потому что животное есть одушевленная, чувственная сущность. С другой стороны, омоним является предикатом / предицирует, когда предмет усваивает название, но вовсе не определение, например, когда образ (εἰκών) человека допускает название человек, но не допускает определения человека. Определение человека – разумное животное, смертное, могущее вместить (δεκτικός) интеллект (νόος) и знание (ἐπιστήμη). Но образ не является ни животным, ибо он не одушевлен, ни разумным, ни способное вместить интеллект или знание»[26].

Чтобы понять смысл этого высказывания нам нужны аналогии. Традиционный аристотелевский пример: если животное предицируется двумя предметами, такими как человек и лошадь, то это предикация синонимична: мы говорим «животное» в обоих случаях и можем предицировать определение «животное» обоим в одном и том же смысле. Однако, Иоанн Дамаскин говорит, что когда одно и то же допускает как наименование, так и определение, то предикация является синонимом. Это развитие порфириевой интерпретации Аристотеля. Тогда Иоанн Дамаскин дополняет аристотелевское понимание омонимии: образ/изображение человека допускает наименование «человек», но не определение человека, так как образ/изображение человека не является разумным животным. Если применить это дополнение Дамаскина к иконам, то можно сказать, что имя «Христос» и описание Христа могли бы соотноситься с Самим Христом (синонимично). Когда речь идет об иконе Христа, допустимо сказать, что это «Христос», хотя потребуется некоторое объяснение. Но мы не могли бы описание Христа предицировать иконе. Предикация имени «Христос» иконе, следовательно, была бы омонимичной. Иоанн Дамаскин, однако, не

[26] Joannes Damascenus. Dialectica, XVI // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 580. Ср. русск. перевод: «Сказуемое бывает синонимическим тогда, когда подлежащее принимает и название, и определение самого имени. Например, животное высказывается о человеке, и человек принимает как название, так и определение животного. В самом деле, животное есть субстанция одушевленная, чувствующая, и человек принимает это определение, ибо человек есть субстанция и одушевленная, и чувствующая. Сказуемое бывает омонимическим тогда, когда подлежащее имя принимает, а определения нет. Например, изображение человека принимает название человека, определения же человека не принимает. В самом деле, определение человека таково: животное разумное, смертное, способное к разумению и познанию. Напротив, изображение и не животное (ибо оно не одушевленно), и не разумно, и не способно к разумению и познанию». Иоанн Дамаскин. Философские главы, XVI // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М: Индрик, 2002. С. 78.

использует свою логику при анализе икон и защите иконопочитания. Это делает позднее Феодор Студит.

Св. Феодор Студит

Иконофильская теория образа усиливается позднее благодаря сочинениям св. Феодора Студита[27] (759–826): икона есть производная [παράγωγος], тень [σκιά], отображение [αἰτιατόν] прообраза [ἀρχέτυποσ], причины [ἄιτιον]. Прообраз и отображение различны по природе, сущности [φύσει, κατὰ ὀυσίαν]. Икона представляет собой только форму [σχέσις] прообраза, а не его природу [φύσις], и тем самым она менее являет святость. Таковая отображается настолько, насколько она едина с являющим ее эйдосом [εἶδος]. Что высказывается об отображении, может также быть высказано о прообразе, но не сущностно [οὐ κυρίως], а по созвучности (омонимически) [κατ΄ ὁμώνυμον]. Святое отображается в иконах «по их относительному причастию к божественному, так как и они соучаствуют в благодати и чести»[28].

Феодор Студит прибегает к аристотелевскому определению омонимии. В своем 528 письме к Иоанну Грамматику он говорит: «Далее, определение философии учит нас также, что омонимы – это [те вещи], которые имеют только общее имя, но утверждение о сущности, соответствующей имени, отличается, как [в случае] Христа и изображения». Два объекта, Христос и его образ, являются омонимами, поскольку они имеют общее имя, но не описание, соответствующее имени. Последнее утверждение, однако, имеет определенное ограничение. Между Иоанном Грамматиком и Феодором Студитом существует различие в понятии омонимии. Мы увидим это, если рассмотрим пару цитат из «опровержений» последнего. В «Antirrheticus I» Феодор Студит говорит: «Ибо что бы ни было сказано о причине [ἄιτιον], то же самое во всех отношениях можно сказать и о действии (следствии) [αἰτιατόν], однако в первом случае это сказано по существу (сущностно) [αἰτιατόν], потому что это [истинно] по природе; в то время как во втором случае это не сказано по существу (сущностно) [οὐ κυρίως], потому что это [истинно] омонимичным образом (омонимически) [ὁμωνύμως]»[29].

Если мы суммируем то, что говорит Феодор, мы получим следующее: сказать что-то по существу (существенно) = сказать что-то по природе = сказать что-то синонимично. С другой стороны, сказать что-то не по существу (несущественно) = сказать что-то омонимично. В чем разница между учениями Феодора и Иоанна в этом отношении? Даже если Иоанн говорит об омонимической предикации, он строго следует Аристотелю, когда последний утверждает, что определение сущности не может быть основано на том, что омонимически дано имя. Феодор, вероятно, согласился бы с этим, но то, что он развивает понятие синонимической и омонимической предикации в

[27] Thümmel, H.G. Bilderlehre und Bilderstreit. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1991. S.48.
[28] Theodorus Studita. Antirrheticus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIX. Paris, 1903. Col. 341B.
[29] Ibid. Col. 337B.

направлении, соответствующем его аргументации: можно предицировать как имя, так и все, что говорится, либо синонимично прототипу, либо омонимично производной. Здесь утверждается нечто новое. Пример: скажем, у нас есть два объекта, а именно: Христос и Его икона. Феодор признает, что применение имени Христос к обоим является примером омонимии. Однако, когда мы предицируем (1) имя Христос и (2) все, что говорится о Христе по отношению к самому Христу, то эта предикация синонимична. Но когда мы предицируем (1) имя Христа и (2) все, что говорится о Христе по отношению к иконе, то эта предикация омонимична.

Разница между Иоанном Дамаскиным и Феодором Студитом в том, что первый философски теоретизирует, а интерес второго практический. В то время как Иоанна Дамаскина интересует наименование и определение сущности в области теоретического исследования (или философского богословия), Феодора Студита интересуют не определения в строгом смысле, а прагматические высказывания, имеющие отношение к объектам (главным образом к людям) в нашей практической жизни. Его высказывания скорее предикаты свойств и стохастичности, то есть более описания, чем определения.

Антитеза заключается в говорении сущностно или несущностно, первое – природно, второе – омонимично. И Иоанн Дамаскин, и Феодор Студит связывают синонимию и омонимию с высказыванием чего-либо, то есть с высказыванием о предметах. Однако в другом аспекте их учения они расходятся. Иоанн Дамаскин говорит: определение не может быть основанным, например, на образе. Феодор Студит говорит: все, что можно сказать о причине, то же самое можно сказать и о следствии, но омонимично. В «Antirrheticus II» мы находим следующее, почти параллельное утверждение: «Что бы ни было сказано о прототипе [πρωτότυπος], то же самое [ταῦτα] можно сказать и о производной (деривации) [παράγωγος]; однако в случае прототипа это сказано синонимично [συνωνύμως], потому что это сказано по существу (сущностно) [κυρίως], но в случае производной (деривации) [παράγωγος] это сказано омонимично [ὁμωνύμως], потому что это сказано не по существу (сущностно) [οὐ κυρίως]»[30].

Итак, налицо различение между общими и частными суждениями, между наименованиями и дефинитивными описаниями. Такой подход мы встретим ранее у отцов-каппадокийцев. Дефинитивные описания – это описания, которые применимы только к одному предмету. Именно такие описания наблюдаются у Порфирия. Примером общего понятия может быть человек, а примером единичного понятия может быть Христос (имя) или «распятый на Голгофе» (дефинитивное описание). В трактате «Антирретик I» Феодор Студит говорит о двух энтитетах, а именно о Христе и Его иконе: поскольку с самого начала назван Христос, то логос Его иконы (ὁ τῆς εἰκόνος λόγος) следует (συνείπετο) в соответствии с его отношением к Самому Христу. Феодор

[30] Ibid. Col. 360D.

говорит, что существует столько же ἀποδείξεις (повествований или утверждений) об образе Иисуса Христа, сколько можно сказать о самом Христе (περὶ αὐτοῦ Χριστοῦ εἴρηνται)[31]. То же можно сказать касательно креста: об изображении креста сообщается столько же, как и о самом кресте[32]. Логика такова: все, что говорится о Самом Христе, может быть сказано о Его образе, и все, что говорится о кресте, может быть сказано о его изображении. Это можно проиллюстрировать примером: о конкретном историческом человеке можно сказать – это Христос. Итак, Христос – это особое понятие. Далее можно сказать, что это «родившийся в Вифлееме», «крещеный Иоанном в Иордане», «преобразившийся на горе Фавор» и «воскресший из мертвых в третий день». Все эти высказывания являются дефинитивными описаниями. Согласно терминологическому аппарату Феодора Студита, эти утверждения высказываются по природе, по существу, т.е. синонимично. Однако в практической жизни то же самое можно сказать и об образе. Указывая на изображение Христа, вполне допустимо сказать: «это Христос». Далее, согласно Феодору Студиту, можно также добавить определенные описания, что означает «сказать что-то не по существу» или «сказать что-то омонимичным образом». Такая практика требует, чтобы образ каким-то образом представлял, символизировал собой его прототип.

Прагматическое применение Феодором Студитом определенных описаний к образу является развитием идей, озвученных Порфирием: введение Порфирием описания как альтернативы определению, когда нужно свидетельствовать о чем-то. Симпликий в свою очередь говорит, что частности нельзя определить, но их можно описать. Однако Феодор Студит пошел дальше Порфирия, так как Порфирий только мимоходом упоминает это, в то время как Феодор Студит разработал это как теорию апологии иконы.

Орос об иконопочитании

Так образуются понятийные пары «природа – энергия» (φύσις – ἐνέργεια) у св. Иоанна Дамаскина и «природа – форма» (φύσις – σχέσις) у св. Феодора Студита. Раз отображение обладает своей действительностью в прообразе, то и почитание-поклонение (ἡ προσκύνησις) может направляться лишь на этот прообраз. VII Вселенский Собор в Никее (787 г.), восстановивший иконопочитание, принял эти богословские рассуждения за выражающие взгляд Церкви и назвал икону «носителем благодати». Орос об иконопочитании, возвещенный Собором на 7 заседании, гласит: «…подобно изображению честного и животворящего Креста, полагать во святых Божиих церквах, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы, написанные красками и сделанные из мозаики и из другого пригодного к этому вещества, иконы Господа и Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа, непорочные Владычицы нашей Святой Богородицы, также и

[31] Ibid. Col. 337BC.
[32] Ibid.

честных ангелов и всех святых и преподобных мужей. Ибо, чем чаще через изображение на иконах они бывают видимы, тем более взирающие на них побуждаются к воспоминанию о самих первообразах и к любви к ним и к тому, чтобы чествовать их лобызанием и почитательным поклонением (τιμητικήν προσκύνησιν), не тем истинным по нашей вере служением (λατρείαν), которое приличествует одному только Божескому естеству, но почитанием по тому же образцу (здесь – отображенному), как оно воздается изображению честного и животворящего Креста и святому евангелию, и прочим святыням, фимиамом и поставлением свечей, как делалось это по благочестивому обычаю и древними. Ибо честь, воздаваемая образу (здесь – изображению), восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе (ὁ προσκυνῶν τήν εἰκόνα) поклоняется (προσκυνεῖ) ипостаси изображенного на ней (ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τήν ὑπόστασιν)»[33]. Второй же антииконоборческий Константинопольский собор (842[34]), на котором согласно византийской летописи было учреждено торжество православия, объявил икону и литургию двумя частями богослужения. Акты собора были впоследствии утрачены[35], а летопись скудно сообщает: «восстановлены были святые и честные иконы для почитания и поклонения в храме Божием. Благочестивые же самодержцы со всечестным и святым патриархом Мефодием и бывшими при нем тогда митрополитами и преподобными подвижниками постановили: ежегодно в первое воскресение святого Поста праздновать торжественно в Великой Божией Церкви сей святой и честной праздник, который и празднуется доныне. Иконы одновременно были поставлены и во всех церквах Константинополя»[36].

И еще одно замечание. Патристическое антииконоборческое богословие было направлено не только против христианского иконоклазма, но также и против исламского. Такова позиция сочинений св. Иоанна Дамаскина «О ересях» (De haeresibus) и «Источник знания» (Πηγὴ Γνώσεως). Дамаскин именует оба иконоборчества близнецами.

Систематика иконоборчества

Пропаганда. Идентификация. Конфликт

Перейдем теперь к систематике иконоборческих движений. Когда Аристотель говорит, что искусство обладает функцией пропаганды, тем самым он утверждает, что искусство в своей знаковой системе отображения выражает социальную, культурную и религиозную идентификацию определенных групп.

Итак, искусство концентрирует в себе различающиеся и идентифицирующие опыты человеческих групп. «Человеческий же род, – писал Аристотель, – пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями»[37],

[33] Карташев, А.В. Вселенские соборы. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 632.
[34] Антон Владимирович Карташев говорит о 843 г.
[35] Успенский, Ф.И. Константинопольский собор 842 года и утверждение православия. М: ЁЁ Медиа, 2012. С. 31.
[36] Карташев, А.В. Вселенские соборы. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 665–666.
[37] Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65.

т.е. привносит свой опыт в искусство и в образ мышления (Аристотель. Метафизика, 980в). Поэтому искусство может быть как средством социальных, политических и религиозных, так и личностных конфликтов. В последнем случае можно понимать под образоборчеством борьбу с низкопробно оцененным искусством, недовольство знаковой системой и т.д. Тогда человек разрушает свои законченные произведения как Аполлодор Скиограф (V в. до Р.Х.) или Николай Гоголь.

Иконоборчество как религиозное явление

В религиозной сфере иконоборчество являет себя в двух формах: l) полное разрушение (уничтожение) и 2) метаморфоза отношений изображения. Первую находим мы: а) в иудаизме, б) в византийском споре об иконах (византийское иконоборчество), в) в исламе суннитского направления, г) в средневековых реформационных движениях, вдохновленных цистерцианцами, д) в реформаторских еретических сектах XV-го и XVI-го веков, таких как катары, богомилы, лолларды, гусситы, гумилиаты, фратичелли и т.д., е) у Савонаролы, ж) в Реформации XVI-го столетия. Вторую форму мы встречаем: а) в каролингском споре об иконах, б) в исламе шиитского направления, в) в замене иконографии на живопись в XVII-ом веке.

Одно замечание к метаморфозе отношений. Она обычна на ранних стадиях религий. Так форма скульптурного изображения херувимов в ветхозаветном культе имеет, видимо, месопотамское родословие (ср. древневавилонских karibu и šedu), а христианство I-го и II-го веков дает языческим эллинистическим изобразительным формам новое предметное отношение: скульптурное изображение «Добрый пастырь» относится не к Гермесу Криофору, а ко Христу; сцена «Афина пред Герой» переделывается в «Благовещение» и т.д. Черный камень Каабы остается и дальше для Мухаммеда святыней, но пророк мусульман меняет его предметное отношение (денотат), удалив от камня прежних идолов и построив мечеть Аллаха. Однако, таковое происходит только при первых шагах религии.

Два основания иконоборчества

Иконоборчество опирается на два основания: 1) богословское и 2) этическое. Богословское основание строится на двух предпосылках: бесформенности и внепространственности Божией. Это приводит к двоякому заключению: а) знаки (образы) фетишизируют то, что не имеет ничего общего с Богом; поэтому знаки совращают в идололатрию (идолослужение) или иконодулию (иконослужение), б) человек, сооружающий нечто из знаков, воспринимается более не как творение Божие, но как homo creator, а потому как конкурент Творцу. Данные выводы положены краеугольными камнями иудаистского и христианского основания иконоборчества.

Этическое основание коренится во враждебности к миру и всему мирскому. Речь идет о непризнании за изображениями религиозного

содержания, а также о радикальном требовании бедности, нищеты. Таковые мы находим в исламе, в цистерцианском преобразовательном движении XII – XIII-го веков, в христианских еретических сектах XV-го и XVI-го веков, у Савонаролы и, частично, в Реформации, которая опирается больше на первое основание.

Иконоборчество как магическое восприятие

Итак, иконоборчество возникает как противоположный полюс к изобразительному процессу и почитанию образов и вторично по отношению к ним. Образы (изображения) десакрализируются, удаляются и разрушаются, иногда используются для профанных целей. «Ниспровержение сопровождают надругательство, кощунство и осквернение образов: забрасывание камнями, попрание ногами, пачкание, оплевывание», – систематизирует «Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe»[38]. Причина лежит в принятой за аксиому идентификации образа (изображения) с обозначаемым. Это возвращает к магическим представлениям, т.е. к утверждению о сущностной со-бытийности и равнозначности отображения и первообраза. Здесь скрывается также и психологическая предпосылка таких определенных практик, как протыкание, разрезание, сжигание восковых кукол и т.д. Иконоборчество сродни перверсии-извращению (переворачиванию) ритуала, как, например, в «черных мессах».

Итак, иконоборчество можно рассматривать как разновидность магического мировосприятия. Но и иконопочитание в крайних формах поклонения изображению в ущерб прообразу (см. Успенский, Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – France, 1989. – С. 72-73) принадлежит также к этому ложному восприятию.

Иконоборчество как секуляризация

Иногда иконоборчество являет себя в виде секуляризации – обмирщения, когда разрушается сакральная сила образа (изображения) посредством изменения предметного отношения (денотата). Удаление образов из сакрального пространства изолирует их от культа и, соответственно, от религиозного почитания. Новое предметное отношение представляет собой лишь культурно-эстетическое и, поэтому, музейное.

Бертольд Хинц называет этот процесс «дефункционализацией»[39]. Здесь можно вспомнить о подобном, происходившем в раннехристианской Церкви V-го и VI-го веков. Чтобы защитить культовые постройки, культовые изображения и прочие художественные произведения языческого Рима, они были «десакрализированы, предоставлены для всеобщего пользования,

[38] Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hrsg. H. Cancik, B. Gladigow, K.H. Kohl. Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1993. S. 219.

[39] Hinz, B. Säkularisation als verwerteter „Bildersturm“ // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 115.

признаны за простые украшения» христианской администрацией[40].

Культурологический аспект

Под культурологическим аспектом проблемы понимается следующее: «Изображения – это отображения или символы, участвующие в подразумеваемой (полагаемой) вещи или личности»[41]. Факт (factum) и артефакт (artefactum) находятся в пространстве существования действительностей. Они являются в области человеческого восприятия соответственно как образ сущности и как отображение данного образа. Итак, изображение представляет отображенное и, к тому же, не равносущностно, а как изоморфная модель действительности. Элементы изображения – это представители энтитетов (т.е. того, что бытийствует и осуществляется), а изображение в целом представляет таким образом восприятие отношения энтитетов (отвечает на вопрошание не «что?», а «как?»). Так совмещается (сцепляется) изображение с действительностью, поэтому изображение имеет нечто общее с отображенным, нечто идентичное.

Конкретные формы отображения воспринимаются социальными и религиозными группами, имеющими различные идентификации, различно (истинная форма или ложная форма). Это зависит от менталитетов, знаковых систем и т.д. и состоит в генетическом родстве с языком (см. философия языка), потому «изображения внутри культуры – знаки, обладающие действенной силой»[42].

Образоборчество и политическая борьба

Параллельно с образоборчеством ведется и социально-политическая борьба. Подавление противоположных социальных, политических или вероисповедных направлений может учинить образоборчества и наоборот, там, где сосуществуют друг с другом многие возможности развития, образоборчества остаются без массового базиса. Поэтому Мартин Варнке утверждает, что образоборчество сегодня – это анахронизм[43], однако, следовало бы добавить: в нетоталитарных обществах, где присутствует терпимость к амбивалентности культур.

Источники и литература

1. *Андреев И.Д.* Константинопольские патриархи от времени Халкидонского собора до Фотия. Вып. 1. Сергиев Посад: 2-я типография А.И. Снегиревой, 1895. 287 с.
2. *Аристотель*. Категории // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90.

[40] Cancik, H. Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert // Der Untergang von Religionen / Hrsg. H. Zinser. Berlin: Reimer, 1986. S. 77.
[41] Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hrsg. H. Cancik, B. Gladigow, K.H. Kohl. Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1993. S. 219.
[42] Ibid. S. 220.
[43] Ibid. S. 220.

3. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–368.
4. *Бычков В.В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М.: Искусство, 1977. 199 с.
5. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. Клин: Христианская жизнь, 2002. 679 с.
6. *Кулаковский Ю.* История Византии. Т. III. Киев: Типолитогр. «С.В. Кульженко», 1915. 457 с.
7. *Платон*. Тимей // Платон. Сочинения в четырех томах / пер. С.С. Аверинцева. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. С. 495–588.
8. *Рябушинский В.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. Москва-Иерусалим: Мосты, 1994. 240 с.
9. *Успенский Ф.И.* Константинопольский собор 842 года и утверждение православия. М: ЁЁ Медиа, 2012. 88 с.
10. *Alexander P.J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press, 1958. 287 p.
11. *Barnard L.W.* The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy. Leiden: Brill, 1974. 155 p.
12. *Bredekamp H.* Renaissancekultur als „Hölle“: Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 41–64.
13. *Brock B.* Der byzantinische Bilderstreit // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 30–40.
14. *Cancik H.* Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert // Der Untergang von Religionen / Hrsg. H. Zinser. Berlin: Reimer, 1986. S. 65–90.
15. *Creswell K.A.C.* The Lawfulness of Painting in Early Islam // Ars Islamica. Vol. XI–XII. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1946. P. 159–166.
16. *Feld H.* Der Ikonoklasmus des Westens. Leiden, NY, København, Köln: E.J. Brill, 1990. X, 344 S.
17. *Gero S.* Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V. Louvain: CorpusSCO, 1977. XIV, 191 p.
18. *Gero S.* Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain: Peeters Publishers, 1973. 220 p.
19. *Grabar A.* L’iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris: Collège de France, 1957. 277 p.
20. *Grabar O.* Islam and iconoclasm // Iconoclasm / ed. A. Bryer and J. Herrin. Birmingham: University of Birmingham, 1977. P. 45–52.
21. *Haendler G.* Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt,1958. 168 S.
22. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hrsg. H. Cancik, B. Gladigow, K.H. Kohl. Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1993. 488 S.
23. *Hinz B.* Säkularisation als verwerteter „Bildersturm“ // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 108–130.
24. *Joannes Damascenus*. De haeresibus liber // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 578–790.
25. *Joannes Damascenus*. De sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCV. Paris, 1864. Col. 310–346.
26. *Joannes Damascenus*. Dialectica // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 518–578.
27. *Joannes Damascenus*. Pro sacris Imaginibus Orationes tres // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 1227–1421.

28. *Martin E.J.* A history of the iconoclastic controversy. London: Mimesis International, 1978. 282 p.
29. *Metzler D.* Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike // Bildersturm. Die Zerstörung der Kunstwerke / Hrsg. M. Warnke. München: Hanser, 1973. S. 14–29.
30. *Meyendorff J.* Christ in Eastern Thought. Washington: Corpus Books, 1969. IX, 218 p.
31. *Nikephoros, Patriarch of Constantinople*. Short History / ed. and trans. C. Mango. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1990. XIII, 247 p.
32. *Ostrogorsky G.* Les débuts de la Querelle des Images // Mélanges Charles Diehl: Etudes sur l'histoire et sur l'art de Byzance. T. I: Histoire. Paris, 1930: Librairie Ernest Leroux. P. 235–255.
33. *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits. Breslau: M. & H. Marcus, 1929. 113 S.
34. *Paret R.* Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1981. 271 S.
35. *Pelikan J.* Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. XII, 196 p.
36. *Schwarzlose K.* Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Amsterdam: Rodopi, 1970. VI, 271 p.
37. *Struwe M.* Nationalsozialistischer Bildersturm. Funktion eines Begriffes // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 131–140.
38. *Theodorus Studita*. Antirrheticus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIX. Paris, 1903. Col. 327–436.
39. *Theophanes Homologetes*. Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes / übers. L. Breyer. Graz, Wien, Köln: Styria, 1964. 242 S.
40. *Thümmel H.G.* Bilderlehre und Bilderstreit. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1991. 186 S.

Danilov Andrei Vladilenovich
Theological Institute
of the Belarusian State University

Anthropology and Theology of Iconoclasm

Abstract: Iconoclasm is connected with the missionary activity of a new religion or with the renovationist reform movement within a traditional religion. The official beginning of iconoclastic policy is dated back to the time of the promulgation of the edict of Leo III (730), the toughening up of iconoclastic policy occurs during the reign of Emperor Constantine V (752). The introduction of iconoclasm among Muslims shows up 5–9 years earlier than in Byzantium. St. John of Damascus is the earliest and most important source in the study of iconoclasm. Leo III separates the prototype from the image, as the cause from its consequence. More complex iconoclastic theology relates to Constantine V (4 theses). St. John of Damascus (nature – energy) and St. Theodore the Studite (nature – form) form an apologia for icon worship on the typology of synonymy and homonymy by Aristotle and Porphyry. Iconoclasm manifests itself in two forms in religious sphere: the complete destruction and the metamorphosis of the image denotation. Iconoclasm is based on two

foundations: theological and ethical. Iconoclasm can be considered as a kind of magical worldview and as a process of secularization. Simultaneously with the image struggle, a socio-political struggle is undertaken.

Keywords: icon; iconoclasm; Judaism; Christianity; Islam; John of Damascus; Theodore the Studite; synonymy; homonymy; sign; symbol.

References

Alexander P.J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press, 1958. 287 p.

Andreev I.D. *Konstantinopol'skie patriarhi ot vremeni Halkidonskogo sobora do Fotiya* [Patriarchs of Constantinople from the time of the Council of Chalcedon to Photius]. V. 1. Sergiev Posad: 2. tipografiya A.I. Snegirevoj, 1895. 287 p. (In Russian).

Aristotle. *Kategorii* [Categories] // Aristotle. Sochineniya v chetyrekh tomah [Essays in four volumes]. T. 2. Moscow: Mysl', 1978. P. 51–90. (In Russian).

Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics] // Aristotle. *Sochineniya v chetyrekh tomah* [Essays in four volumes]. T. 1. Moscow: Mysl', 1976. P. 63–368. (In Russian).

Barnard L.W. The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy. Leiden: Brill, 1974. 155 p.

Bredekamp H. Renaissancekultur als „Hölle“: Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 41–64.

Brock B. Der byzantinische Bilderstreit // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 30–40.

Bychkov V.V. *Vizantijskaya estetika. Teoreticheskie problemy* [Byzantine aesthetics. Theoretical problems]. Moscow: Iskusstvo, 1977. 199 p. (In Russian).

Cancik H. Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert // Der Untergang von Religionen / Hrsg. H. Zinser. Berlin: Reimer, 1986. S. 65–90.

Creswell K.A.C. The Lawfulness of Painting in Early Islam // Ars Islamica. Vol. XI–XII. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1946. P. 159–166.

Feld H. Der Ikonoklasmus des Westens. Leiden, NY, København, Köln: E.J. Brill, 1990. X, 344 S.

Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V. Louvain: CorpusSCO, 1977. XIV, 191 p.

Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain: Peeters Publishers, 1973. 220 p.

Grabar A. L’iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris: Collège de France, 1957. 277 p.

Grabar O. Islam and iconoclasm // Iconoclasm / ed. A. Bryer and J. Herrin. Birmingham: University of Birmingham, 1977. P. 45–52.

Haendler G. Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt,1958. 168 S.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hrsg. H. Cancik, B. Gladigow, K.H. Kohl. Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1993. 488 S.

Hinz B. Säkularisation als verwerteter „Bildersturm“ // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 108–130.

Joannes Damascenus. De haeresibus liber // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 578–790.

Joannes Damascenus. De sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum // Patrologia

Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCV. Paris, 1864. Col. 310–346.

Joannes Damascenus. Dialectica // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 518–578.

Joannes Damascenus. Pro sacris Imaginibus Orationes tres // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 1227–1421.

Kartashev A.V. *Vselenskie sobory* [Ecumenical councils]. Klin: Hristianskaya zhizn', 2002. 679 p. (In Russian).

Kulakovskiy Yu. *Istoriya Vizantii* [History of Byzantium]. T. III. Kiev: Tipolitogr. «S.V. Kul'zhenko», 1915. 457 p. (In Russian).

Martin E.J. A history of the iconoclastic controversy. London: Mimesis International, 1978. 282 p.

Metzler D. Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike // Bildersturm. Die Zerstörung der Kunstwerke / Hrsg. M. Warnke. München: Hanser, 1973. S. 14–29.

Meyendorff J. Christ in Eastern Thought. Washington: Corpus Books, 1969. IX, 218 p.

Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History / ed. and trans. C. Mango. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1990. XIII, 247 p.

Ostrogorsky G. Les débuts de la Querelle des Images // Mélanges Charles Diehl: Etudes sur l'histoire et sur l'art de Byzance. T. I: Histoire. Paris, 1930: Librairie Ernest Leroux. P. 235–255.

Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits. Breslau: M. & H. Marcus, 1929. 113 S.

Paret R. Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1981. 271 S.

Pelikan J. Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. XII, 196 p.

Plato. *Timej* [Timaeus] // Platon. *Sochineniya v chetyrekh tomah* [Essays in four volumes] / per. S.S. Averincev. T. 3. CH. 1. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2007. P. 495–588. (In Russian).

Ryabushinskiy V. *Staroobryadchestvo i russkoe religioznoe chuvstvo* [Old Believers and Russian Religious Feeling]. Moscow-Jerusalem: Mosty, 1994. 240 p. (In Russian).

Schwarzlose K. Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Amsterdam: Rodopi, 1970. VI, 271 p.

Struwe M. Nationalsozialistischer Bildersturm. Funktion eines Begriffes // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks / Hrsg. M. Warnke. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 131–140.

Theodorus Studita. Antirrheticus // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. Tomus XCIX. Paris, 1903. Col. 327–436.

Theophanes Homologetes. Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes / übers. L. Breyer. Graz, Wien, Köln: Styria, 1964. 242 S.

Thümmel H.G. Bilderlehre und Bilderstreit. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1991. 186 S.

Uspenskij F.I. *Konstantinopol'skij sobor 842 goda i utverzhdenie pravoslaviya* [The Council of Constantinople 842 and the asseveration of Orthodoxy]. Moscow: YOYO Media, 2012. 88 p. (In Russian).

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. №1. С. 56–73

УДК 993

иерей Владислав Баган
(Баган Владислав Владимирович)
Смоленская православная духовная семинария

Понятие, природа и специфика канонического права в Римско-католической церкви

Аннотация. Представленная статья посвящена исследованию природы и структуры «канонического права», его категориального аппарата и онтологии. Учитывая, что категория «канонического права» существует практически во всех христианских деноминациях, в рамках данной статьи основное внимание будет уделено исследованию понятия, особенностей и направлений церковноправовой области преимущественно в Римско-католической церкви. Такая конкретизация связана с тем, что сфера канонистики лучше всего проработана римско-католическими правоведами, в свою очередь сравнительно-правовой подход может очень полезен для наших исследовательских целей. На основании анализа программных исследований крупнейших зарубежных канонистов XIX – XX вв. была представлена сложная картина существования области канонического права в Римско-католической церкви. «Каноническое право» на сегодняшний момент содержит множество информационных лакун (в сравнении с предыдущими эпохами), а также массу этических дилемм и сложных социальных прецедентов, обусловленных новыми этическими вызовами. Это является нравственным вызовом для дальнейшего развития и изучения канонического права. В статье представлена концепция взаимодействия теологии и науки канонического права. Здесь были затронуты два проблемных поля: онтологическое (теологическая и правовая обусловленность канонического права) и церковно-историческое (история «канонического права» в Римско-католической церкви). Далее отражена сложность указанной проблематики при изучении состояния канонического права на современном этапе. Намечаются контуры неисследованных областей канонического права в целокупной системе богословского знания.

Ключевые слова: каноническое право, церковное право, теология, теория права, традиция интерпретации, компаративистика.

Проблематика места канонического права в системе богословских наук Римско-католической церкви остается до сих пор актуальной. Несмотря на давнюю историю существования сферы церковных канонов и норм, большая часть экспертного сообщества до сих пор затрудняется идентифицировать положение канонического права в системе теологического знания. Продолжительное время каноническое право находилось на стадии теоретического оформления и определяло собственные концептуальные рамки, но только в XX столетии каноническое право стало расцениваться как предмет всестороннего научного анализа. Каждый, кто приступает к изучению системы канонического права, будь то исследователь православного исповедания в России, католической или протестантской конфессиональной направленности в Западной Европе, с удивлением для себя обнаружит многообразие статей,

публикаций, монографий, посвященных означенной теме. Более того, стоит отметить, что уже период в XVII – XVIII вв. с момента начала самостоятельного существования секулярных гуманитарных наук зафиксирован факт заинтересованности в предметной сфере канонического права со стороны светских исследователей. На основании анализа фундаментальных исследований крупнейших зарубежных ученых XIX – XX вв. будет представлена картина функционирования «канонического права» в Римско-католической церкви.

Понятие «каноническое право» в Римско-католической церкви

В первую очередь обратимся к различным вариантам определения понятия «каноническое право» в Римско-католической церкви. В научной литературе приводится множество определений данного термина, рассмотрим некоторые из них.

Самым простым определением канонического права является следующее: каноническое право – это совокупность правил и норм, которыми руководствуется христианское сообщество[1]. В более широком смысле область «канонического права» включает в себя нормы божественного, естественного и позитивного права, включенные в соответствующие церковные кодексы и сборники[2].

В энциклопедическом определении О. Будиньон рассматривает «каноническое право» как свод «норм и постановлений», посредством которых Церковь осуществляет управление паствой, регулирует взаимоотношение между членами Церкви[3]. Далее О. Будиньон поясняет, что некоторые нормы и принципы канонического права могут быть «позаимствованы Церковью из гражданского права», изначально не обладая правомочностью «в церковном сообществе»[4]. По мнению П.Дж. Хейса, «каноническое право» обусловлено системой ценностей, лежащих на стыке теологии и гражданского права[5].

В свою очередь Л. Орси понимает под «каноническим правом» систему норм, выработанных «нормотворческим» органом Церкви[6]. К примеру, в Римско-католической церкви «нормотворческим» органом могут быть Вселенские церковные Соборы, нормы и постановления которых регулируют множество аспектов жизнедеятельности христиан и сообществ; Поместные церковные Соборы, трактующие законотворчество Римского предстоятеля; непосредственно само законодательство Римского понтифика (буллы, энциклики); исторические прецеденты договоров светских властей отдельных

[1] Laschuk A. The Role of Canon Law in the Catholic Tradition and the Question of Church and State. – Hamilton: Cardus Religious Freedom Institute, 2019. P. 4.
[2] Orsy L.M. Canon law / Encyclopædia Britannica // <https://www.britannica.com/topic/canon-law>. – 2019.
[3] См. Boudinhon A. Canon Law // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9.– New York: Robert Appleton Company, 1910
[4] Ibid.
[5] Hayes P.J. Catholic ecclesiastical law // The Encyclopedia of Christian Civilization. First Edition // Ed. by G.T. Kurian. – Hoboken (New Jersey, USA): Blackwell Publishing, 2011. P. 1.
[6] Orsy L. Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation. – Collegeville, 1992. – P. 160.

стран и Ватикана, характеризующие церковно-государственные отношения на конкретных территориях.

Каноническое право, составляющее основу нормативного порядка в рамках Римско-католической церкви, включает в себя различные принципы и правила, регулирующие функционирование Церкви как независимого общества, имеющего свои собственные цели, не совпадающими с целями и задачами политических или общественных организаций[7]. Каноническое право устанавливает порядок внешней жизни Церкви и является правовой артикуляцией религиозной веры. Каноническое право трансформируется сообразно изменениям, происходящим в рамках самой Церкви[8]. Таким образом, каноническое право можно описать как совокупность норм, законов, постановлений, правил, предписаний, обычаев, толкований и иных актов, изданных или, по крайней мере, одобренных компетентным церковным органом для обеспечения надлежащего устройства церковного общества[9].

В практическом смысле под «каноническим правом» в Римско-католической церкви могут понимать ключевой церковноправовой документ, а именно «Кодекс канонического права», корпус юридических норм, изданный в 1983 году[10].

Прежде чем перейти непосредственно к исследованию природы и структуры канонического права в Римско-католической церкви, следует обратиться к терминологическому соотношению категорий «церковного» и «канонического» права. Как хорошо известно, понятия «церковного» и «канонического» права в определенных случаях используются как тождественные термины, но в большинстве случаев имеют смысловые различия и употребляются в разных контекстах.

Западное разделение категорий было вполне объяснимым, учитывая, что Римско-католическая церковь претендовала на государственный статус. Как указывает Огюст Будиньон, западная концепция предполагала, что в «каноническое» право входили все установления, исходящие от Церкви и касающиеся как внутрицерковных, так и гражданских отношений. Каноническое право, имея в своем происхождении голос соборной Церкви, выражает посредством норм и постановлений христианскую богословскую истину и евангельскую этическую ценность[11]. Под «церковным» правом понимались все нормы и постановления касательно церковного предмета, исходящие как от государства, так и от церкви. То есть «церковное право» относится ко всем нормам и постановлениям, принятым в отношении церкви[12].

[7]Kuttner S. Natural Law and Canon Law // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 50. – P. 86.
[8] Rights in The Church // Notes for Canon Law. – 2006. – № 2. P. 2.
[9]Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07-27. P. 1.
[10] Rights in The Church // Notes for Canon Law. – 2006. – № 2. P. 2.
[11] The Principles of Canon Law Common to the Churches of the Anglican Communion. – London: The Anglican Communion Office, 2008. P. 95–96.
[12] Boudinhon A. Canon Law // The Catholic Encyclopedia.Vol. 9. – New York: Robert Appleton Company, 1910.

Соответственно мы видим, что основными характеристиками норм церковного (или канонического) права были аспекты происхождения и объекта. Православный Восток, учитывая тысячелетнюю церковно-государственную симфонию, не знал разделения на церковное и государственное законодательство; западное различие в данном случае не имело значения. Поэтому в дальнейшем в представленной статье мы будем придерживаться традиционного западно-христианского понимания дифференциации церковного и канонического права.

Краткий исторический экскурс «канонического права» в Римско-католической церкви

История канонического права еще не представлено должным образом по разным причинам. Почти двухтысячелетняя история христианства («Дидахе» кон. I в. можно признавать памятником канонического права) предполагает гигантский массив церковноправовых свидетельств, многие из которых еще ждут научной интерпретации. Этот документальный массив канонического права до сих пор по-настоящему не систематизирован. По мнению современного западного исследователя Л. Орси в области каноники, при устоявшихся ныне представлениях о чётком различении богословия и канонического права, «так было не всегда»[13]. В период Вселенских Соборов вплоть до позднего Средневековья эти две дисциплины строго не дифференцировались и еще не обладали статусом законченного научного знания. Более того, данные сферы церковного знания «пересекались и смешивались». Такие разные для современной церковной действительности проблемные поля, как доктринальное вероучение благодати (систематическая теология) и правовые нормы приема согрешивших в лоно Церкви (каноническое право), не рассматривались изолированно, и для святых отцов и учителей Церкви являлись органичной частью одной реальности. Таким образом, можно говорить об едином не дифференцированном доктринальном поле, включавшем теологическую и церковноправовую проблематику.

Уже древнехристианские общины руководствовались некоторыми дисциплинарными нормами, зафиксированными документально и приписываемыми авторству святых апостолов («Апостольские правила»). С IV в. инстанция Вселенских и Поместных церковных соборов стала играть ведущую роль в создании канонов и формировании основ канонического права. С кон. IV в. в Римской Церкви источником канонического права стали папские декреталии. Указанные каноны и декреталии авторитетными специалистами объединялись в особые сборники (например, канонический свод Дионисия Малого (V в.).

В трактате «Этимологии» за авторством Исидора Севильского есть раздел, посвященный каноническому праву. В представленном документе

[13] Örsy L. M. Theology and Canon Law // The Furrow. – 1965, Mar. – Vol. 16. – № 3. – P. 149

анализировался в том числе материал римского права. Римское право и его положении в дельнейшем использовались многие ученые-канонисты при составлении сборников канонического права: Ансельм Луккский, Бонизон Сутрийский, Гинкмар Реймсский, Ив Шартрский. Большое влияние на каноническое право оказало восприятие западноевропейскими правоведами в XI в. «Дигест» Юстиниана I. Таким образом, каноническое право Римско-католической церкви созидалось не только на внутрицерковных источниках (каноны Вселенских и Поместных церковных соборов, или папские декреталии), но и на гражданском римском (и византийском) праве.

«Каноническое право», как и в восточнохристианской традиции, в римско-католической церкви обусловлено дисциплинарными нормами ранней Церкви. Но с периода развитого средневековья (XII в.) «каноническое право» отделилось от теологии. В высших учебных заведениях Болоньи, Парижа и др. дисциплина «канонического права» стала преподаваться отдельно от комплекса богословских наук.

Первой системой «канонического права» стал Декрет болонского монаха монастыря св. Феликса Грациана (сер. XII в.). До появления этого ключевого документа болонские правоведы занимались кодификацией римского права, выявляли связи канонического права со светским, и занялись исследованием канонов Церкви и папских постановлений. Декрет Грациана представляет собой развитую попытку этих исследований, пытавшихся устранить противоречия между различными нормами и постановлениями. Метод, использованный Грацианом, заключался в определении правовых принципов и доказательстве их через привлечение юридических текстов. Декрет Грациана имел теоретическое назначение рассмотреть накопившиеся противоречия в каноническом праве и попытаться устранить их. Целью создания Декрета Грациана была систематизация нормативных церковных документов[14].

Церковноправовой материал разделялся на несколько частей, исходя из источника происхождения: божественное право (выражение божественной воли); естественное право (артикуляция универсальных положений человеческого разума); позитивное право (право, выработанное человеческими сообществами)[15].

Декрет Грациана завершил формальное отделение «канонического права» от теологии. Принятие Декрета Грациана, первого свода «канонического права», придало импульс развитию новой науки «канонического права» с собственной методологией. Система канонического права вскоре стала отдельной отраслью со своими юристами, практиками, учебными заведениями, судами и огромным количеством случаев правоприменения в различных сферах

[14] Boudinhon A. Canon Law // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9.– New York: Robert Appleton Company, 1910.
[15] Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07-27. P. 19.

общественных отношений[16]. Таким образом, «каноническое право» как самостоятельная наука возникло в XII в.[17]

В 1234 г. при папе Григории IX издано собрание декретов в 5-ти книгах, ставшее впоследствии примером систематизации преподавания в университетах и научных работ по «каноническому праву», со следующим делением (iudex, indicium, clerus, connubia, crimen). В дальнейшем университеты классифицировали церковноправовой материал, разделяя его три части: Лица (церковное управление), Вещи (церковное имущество), Действия «церковное судопроизводство). Данная классификация стала доминирующей впоследствии в структуре «канонического права», в дальнейшем дополняясь и обогащаясь. Причем надо отметить, что она ориентировалась на принципы частного права. Отсылки к своду папы Григория IX стали обозначаться как «extravagantes» (каноны, не вошедшие в состав Декрета Грациана). В 1298 году папа Бонифаций VIII внес дополнения к сборнику декретов Григория IX и утвердил их как «Liber Sextus». В 1317 году при Клименте V вышла новая официальная редакция сборника канонического права, т. наз. «Constitutiones Clementinae» (Клементины). В дальнейшем эти и другие сборники вошли в основной документ, который впоследствии стал известен как Corpus iuris canonici» (Корпус канонического права), утвержденный в 1580 году.

Главным методом комментирования юридических текстов было составление глосс, а также учебников канонического права в виде сумм. Особым направлением были «quaestiones disputatae», заключавшиеся в исследовании конкретных проблем канонического права. Каноническое право находилась в тесной связи с гражданским правом, с которым ее соединяла не только рецепция римского права, но и методы исследования.

1917-й год стал началом современного периода развития канонического права Римско-католической церкви и отмечен принятием новой редакции «Кодекса канонического права». Представленный кодекс переработал все предыдущие авторитетные сборники и приобрел вид законченной системы с четкими формулировками. Он состоял из пяти книг: Общие положения; Лица; Вещи; Процедуры; О преступлениях и наказаниях[18]. Одновременно с обнародованием данного кодекса была назначена Папская комиссия по толкованию, обеспечивавшая конвенциальное толкование «канонического права»[19].

В настоящее время действует Кодекс канонического права от 25 января 1983 года[20]. Данный документ был правовым следствием реформ II Ватиканского собора. В 1990 году был принят Кодекс канонов Восточных

[16]Bassett W.W. Canon Law and the Common Law // Hastings Law Journal. – 1978. – Vol. 29. – № 6. –P. 1392.
[17]Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07-27. P. 19.
[18]Gorecki D.M., Wajenberg A. Canon law: history, sources, and a proposed classification scheme // Law Library Journal. – 1982. – Vol. 75. P. 394.
[19]Ibid.
[20] См. Кодекс канонического права. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

Церквей. «Кодекс канонического права» имеет юридическую силу для всех католиков латинского обряда. В свою очередь Кодекс канонов Восточных Церквей направлен на католиков греческого обряда. Нормы «Кодекса канонического права» являются т наз. «нормами прямого действия», они не требуют введения дополнительных норм. Соответственно «Кодекс канонов Восточных Церквей» предполагает каноническое наполнение общих норм «Кодекса канонического права» специфическим правовым содержаниям, свойственным церковно-историческим традициям Восточных Церквей.

Характерные особенности «канонического права» в Римско-католической церкви

В данном параграфе мы обратимся к характерным чертам «канонического права» в Римско-католической церкви.

Многие исследователи сравнивают систему «канонического права» с концепцией естественного публичного права[21]. Как отмечает Джон Кафлин, концепция правового позитивизма в идеале не может быть применима к «каноническому праву», поскольку требует автономии права от любого подхода к человеческой личности или обществу, что не соответствует строгим правилам рационализма. Истинный позитивист избегает ценностей, внешних по отношению к закону, таких как ценности, которые могут быть выведены из религиозной истины[22]. А «каноническое право», как мы знаем, глубоко укоренено в своих источниках – Священного Писания и Предания. Эта детерминированность указывает на дифференциацию источников «канонического права».

О. Будиньон выделяет следующие классификации «канонического права», возможные в рамках канонистики Римско-католической церкви. Происхождение «канонического» источника может подразделять право на «божественное» (свидетельство Божественного Откровения) и «человеческое» (сформулированное лицом, наделенным нормотворческими полномочиями и соотносящимся с «божественным» правом. Форма выражения «канонического права» подразделяет нормы на «писаные» и «неписаные». Также в «Кодексе канонического права» от 25 января 1983 года обозначены нормы как универсального, так и партикулярного характера (соответственно «публичное» и «частное» каноническое право). Дифференциация «публичного канонического права» на «внешнее» и «внутреннее» возможна для «канонического права» любой из христианских конфессий, и не только свойственно Римско-католической церкви. «Внутреннее» право регламентирует взаимоотношения между верующими внутри церковной организации разной степени (община, приход, братство, монастырь, епархия, Поместная церковь). «Внутреннее» право Римско-католической церкви связано с организационной структурой, реализацией иерархически выстроенных отношений,

[21] Kuttner S. Natural Law and Canon Law // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 50. P. 109.
[22] Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07-27. P. 22.

осуществлением властных полномочий. «Внешнее» право определяет взаимоотношения церкви как социального института с другими сообществами – светскими органами и организациями (церковно-государственные отношения) и другими религиозными организациями (межконфессиональные отношения). В конечном счете, «каноническое право» как сложно формируемый исторический феномен юриспруденции, может, как и светское право, выделять отдельные отрасли (семейное право, церковный суд, пенитенциарная система, и пр.)[23]. С. Каттнер указывает, что существование «канонического права» является уникальным феноменом в силу уникальной природы самой Церкви: сообщество, созданное для «надмирных» целей, однако организованное в форме видимой структуры со своими органами управления, нормативными документами, судами, имущественными правами, дипломатическими отношениями. При этом «Церковь несоизмерима со всеми иными формами социального существования»[24].

О. Будиньон считает, что фундаментальным источником «канонического права» является Господь Бог, воля Которого проявляется в природе вещей («естественное божественное право») и в Божественном Откровении («позитивное божественное право»). О подобной дифференциации свидетельствовали еще раннехристианские апологеты. Современные исследователи-правоведы обращают внимание на согласованность «позитивного божественного права» с «естественным божественным правом», последнее не просто не противоречит первому, но и делает его более оправданным и определенным[25]. Природа вещей (замысел Божий) лишь подтверждает свидетельства Божественного Откровения. Соответственно «Позитивное каноническое право» будучи человеческой институцией не должна противоречить принципам божественного и естественного права[26]. Можно говорить о принципе иерархичности «канонического права», по которому «позитивное каноническое право» является актуализацией положений «божественного» и «естественного» канонического права[27]. В каноническом праве, регламентирующем функционирование церковного сообщества, есть фундаментальная часть, «божественное позитивное право», которая находится за пределами естественного права[28]. Церковные нормы призваны не закрепостить христианина, но напротив предназначены помочь членам Церкви достичь «надмирных» целей, а именно Царства Небесного, хотя сами церковные нормы по своему происхождению связаны с «надмирной» сферой лишь опосредованно (через принцип иерархичности)[29]. Более того,

[23] Boudinhon A. Canon Law // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9.– New York: Robert Appleton Company, 1910.
[24] Kuttner S. Natural Law and Canon Law // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 50. P. 88–89.
[25] Boudinhon A. Canon Law // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9.– New York: Robert Appleton Company, 1910.
[26] Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07. P. 20.
[27] Ibid.
[28] Kuttner S. Natural Law and Canon Law // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 50. P. 90.
[29] Ibid. P. 91.

принцип иерархичности обеспечивает взаимосвязанность и взаимозависимость компонентов «канонического права».[30]

Характеристика «канонического права» не ограничивается принципом иерархичности. В частности, «каноническое право» недвусмысленно признает «фундаментальное равенство» всех членов Церкви[31]. «Принцип законности» является основополагающим и неотъемлемым для «канонического права», так как он относится к реализации управленческих полномочий на всех уровнях иерархической структуры Церкви[32]. Центральной характеристикой «принципа законности» является классическое деление власти на законодательную судебную, исполнительные ветви. Данный принцип касается взаимодействия клира (осуществляющие управление церковным сообществом) и паствы (рядовые верующие, в отношении которых это управление осуществляется)[33].

Как известно, «каноническое право» вызревала с учетом исторических обстоятельств[34]. Она пытается отражать социальные, политические, экономические, культурные и церковные изменения[35]. Современный канонист Л. Орси считает, что корпус канонического права будет вовлечен в ряд долгосрочных изменений, происходящих в мире[36]. При этом данные изменения должны сообразовываться с двумя самостоятельными стратегическими направлениями: охранительная функция защиты универсальных религиозных ценностей и этический ответ на вызовы современного светского общества[37]. Таким образом, можно утверждать, что нормы канонического права есть результат исторического развития в контексте изменяющихся условий, но они могут не достигать своих целей в случае утраты своей актуальности и востребованности текущему развитию общества[38]. Опасность оставаться не востребованной и пребывать в социальной изоляции хорошо известна истории Римско-католической церкви. К примеру, в период позднего Средневековья феномен канонического права с институциональной точки зрения выродился в бюрократизированный механизм аппарата папской администрации, заботящийся не о выработке эффективных церковноправовых норм, но лишь действующий в рамках достижения собственных материальных целей[39].

[30] Rights in The Church // Notes for Canon Law. – 2006. – № 2. P. 3.
[31] Ibid.
[32] Daniel W.L. The Principle of Legality in Canon Law // The Jurist: Studies in Church Law and Ministry. – 2010. – Vol. 70. – № 1. P. 29.
[33] Ibid. P. 31.
[34] Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07. P. 20.
[35] Orsy L.M. Canon law / Encyclopædia Britannica // <https://www.britannica.com/topic/canon-law>. – 2019.
[36] Ibid.
[37] Orsy L. Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation. – Collegeville, 1992. P. 189.
[38] Kuttner S. Natural Law and Canon Law // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 50. P. 92.
[39] Ibid. P. 88–89.

Современное состояние «канонического права» в Римско-католической церкви

В настоящее время в Римско-католической церкви действует Кодекс канонического права от 25 января 1983 года. Данный церковноправовой документ является органичной частью всего двухтысячелетнего комплекса церковных норм и постановлений. В конечном итоге, его необходимо трактовать в свете предыдущих кодексов разной степени авторитетности и значения[40].

Большое влияние на современное состояние «канонического права» в Римско-католической церкви оказали документы II Ватиканского собора. В «Sacrae disciplinae leges», провозгласившей новый Кодекс канонического права от 1983 г., Папа Иоанн Павел II указал на необходимость выразить языком канонического права новый образ Церкви, сформулированный в учении II Ватиканского собора о Церкви как о народе Божием и о власти, понимаемой как служение, а также конкретизировать формы участия всех христиан в триедином служении Христа как Священника, Пророка и Царя.

«Каноническое право» отражает иерархическую структуру Римско-католической церкви, обеспечивая организационный порядок и определяя особенности ее функционирования, (к примеру, такие частные положения, как порядок назначения епископов, осуществления полномочий высшими церковными органами, правила приобретения и отчуждения имущества)[41]. «Каноническое право» пытается обеспечивать надлежащее осуществление Римско-католической церковью своих религиозных обязательств[42]. Каноническое право отражает пастырскую, доктринальную и административную философию Римско-католической церкви[43].

Для осуществления своей этической и религиозной миссии Римско-католическая церковь обязана обеспечивать надлежащее функционирование церковных институций (в частности, обеспечение законного и честного управления материальными ресурсами, справедливого урегулирования конфликтов между членами сообщества, защиты прав верующих христиан). Каноническое право не ограничивается соблюдением чисто религиозных требований (например, законное отправление церковных таинств), но также и регулирует типично гражданско-правовые вопросы, связанные с обеспечением и сохранением общих и индивидуальных интересов, сопряженные с деятельностью Церкви именно как сообщества[44].

---

[40]Serritella J.E. The Code of Canon Law and Civil Law // The Catholic Lawyer. – 1984, Spring. – Vol. 29. – № 2. P. 198.

[41] Laschuk A. The Role of Canon Law in the Catholic Tradition and the Question of Church and State. – Hamilton: Cardus Religious Freedom Institute, 2019. P. 7.

[42] Ibid.

[43]Gorecki D.M., Wajenberg A. Canon law: history, sources, and a proposed classification scheme // Law Library Journal. – 1982. – Vol. 75. P. 382.

[44]Kuttner S. Natural Law and Canon Law // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 50. –P. 91–92.

Каноническим правом предусматривается обеспечение функционирования организационной структуры Церкви[45]. Так, Часть II Книги II «Кодекса канонического права» от 25 января 1983 года озаглавлена «Иерархическое строение Церкви» и содержит нормы, касающиеся осуществления верховной власти в Церкви, организационной структуры и полномочий отдельных церквей, а также осуществления определенных должностей в их рамках[46].

В настоящее время выделяют три направления канонического права: «акты универсального характера», изложенные в таких обязательных для любого католика документа, как «Кодекс канонического права»; «территориальные акты», действие которых распространяется на какую-либо конкретную территорию; «институциональные акты», действие которых распространяется на лиц, являющихся членами конкретного религиозного учреждения, независимо от места их проживания.

Первые положения «Кодекса канонического права» (канон 1) ограничивают действительность норм данного документа границами Римско-католической церкви. Сам текст «Кодекса канонического права» (титул 1 книги 1) содержит общие принципы принятия, применения и толкования норм канонического права. Например, в соответствии с Канонами 7-8 «Кодекса канонического права», предусматривается необходимость официального опубликования принимаемых актов канонического права. При этом церковные законы универсального характера вступают в силу через три месяца после опубликования, отдельные акты могут вступать в силу через один месяц после их публикации. Канон 8 «Кодекса канонического права» устанавливает принцип, в соответствии с которым акты канонического права не имеют обратной силы, если иное не предусматривается прямо. В соответствии с Каноном 11, сугубо церковные законы имеют обязательную силу для тех, кто был крещен в Католической церкви или был принят в нее, способны в достаточной мере разумно рассуждать и, если прямо не предусмотрено иное, достиг семилетнего возраста. Канонами 12-13 устанавливаются пределы юрисдикции «Кодекса канонического права». В частности, выделяются следующие категории актов: акты универсального характера, не ограничивающиеся конкретной территорией, действие которых распространяется на всех субъектов канонического права; акты универсального характера, действие которых ограничено определенной территорией; партикулярные акты, действие которых распространяется исключительно на лиц, проживающих на конкретной территории. Также выделяются такие виды актов, как территориальные и персональные.

[45]Laschuk A. The Role of Canon Law in the Catholic Tradition and the Question of Church and State. – Hamilton: Cardus Religious Freedom Institute, 2019. P. 8.
[46] См. Кодекс канонического права. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

«Кодекс канонического права» состоит из 7 книг: Книга I «Общие нормы»; Книга II «Народ божий»; Книга III «Учительское служение Церкви»; Книга IV «Святительское служение Церкви»; Книга V «Имущество Церкви»; Книга VI «Санкции в Церкви»; Книга VII «Процессы»[47]. Структура «Кодекса канонического права» Римско-католической церкви по своему характеру является скорее институциональной, несмотря на наличие первой книги, содержащей в себе некоторые нормы общего характера.

В рамках Римско-католической церкви реализован принцип разделения властей на законодательную, судебную и исполнительную. Законодательная власть в рамках Римско-католической церкви связана с принятием актов[48].

Каноническое право Римско-католической церкви может сказать многое об отношениях между вышестоящими лицами и подчиненными в церковном контексте, а также о способах и формах осуществления власти. Хотя члены религиозных учреждений являются сторонами иерархически выстроенных отношений, действия вышестоящих лиц не могут быть произвольными, должны уважаться права, признанные и регламентируемые каноническим правом[49].

Каноническое католическое право признает три типа лиц: физические лица, принявшие крещение; организации или сообщества, созданные не по решению какого-либо органа (например, Святой престол); юридические лица, предусмотренные каноническим правом для обеспечения выполнения миссии Римско-католической церкви [50].

Как и любая другая правовая система, каноническое право обеспечивает защиту определенных категорий лиц, нуждающихся в этом. К одной из таких категорий относятся несовершеннолетние. Степень их защиты измеряется соответственно возрасту и опыту[51].

Каноническое право устанавливает права, обязанности и способы разрешения споров, возникающих в рамках Римско-католической церкви. Члены Римско-католической церкви (физические и юридические лица) наделены определенными правами и обязанностями, которые четко закреплены в рамках системы канонического права. Для обеспечения надлежащего осуществления таких прав и обязанностей системой канонического права предусмотрена система разбирательств и рассмотрения обращений. Также предусматривается возможность применения определенных санкций[52].

---

[47] См. Кодекс канонического права. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

[48] Hall E.G. Reflections of a Common Law Lawyer on the Canon Law // Studies: An Irish Quarterly Review. – 2013, Spring. – Vol. 102. – № 405. P. 81.

[49] Glyn J.E.A. The right to administrative justice in religious institutes. – 2018. P. 1.

[50] Morrisey F.G., Carter T.S. Canon Law Meets Civil Law in the Operation of Religious Institutes: Outline of Select Issues to Consider / Association of Treasurers of Religious Institutes, 31st Annual Conference Toronto – September 30, 2018 //– 2018. – 16 p. – P. 5.

[51] Martin T. Minors in Canon Law // Marquette Law Review. – 1965, Summer. – Vol. 49. – № 1. – P. 87–107. – P. 87.

[52] Laschuk A. The Role of Canon Law in the Catholic Tradition and the Question of Church and State. – Hamilton: Cardus Religious Freedom Institute, 2019. P. 7–8.

Каноническое право предусматривает возможность налагать различные санкции для защиты соответствующих ценностей в тех случаях, когда того требует благо Римско-католической церкви. Необходимо обеспечивать целостность богослужения и управления, а также ценности особой человеческой и христианской трансцендентности.

Интересно, что в рамках канонического права представлена такая отрасль, как уголовное каноническое право. Р. Доминго отмечает, что с технической точки зрения, каноническое уголовное право корнями уходит в традицию гражданского права, а не уголовного публичного права. Такие элементы и концепции уголовного публичного права, как mens rea, actus reus (элементы состава преступления в англо-саксонской системе права), а также институт строгой ответственности, не имеют отношения к каноническому праву. Вместе с тем, применяются и многие светские принципы и стандарты уголовного публичного права, такие как, например, презумпция невиновности и принцип соразмерности. При этом конкретные правонарушения и наказания отличаются от предусмотренных публичным правом, поскольку цель католической церкви в основном духовная, а не политическая, и ее деятельности направлена на достижение целей Римско-католической церкви как «терапевтической, спасительной, целительной, милосердной и пастырско-ориентированной системы»[53].

Взаимоотношения «канонического права» и теологии в Римско-католической церкви

Сложная картина взаимообусловленности теологии и канонического права может быть описана посредством артикуляции следующих утверждений.

Теология с точки зрения своей доктринальной компоненты является аксиологической и этической доминантой развития канонического права. Теология выступает ценностно-нравственным фундаментом канонического права. Она задает категориальные и догматические рамки для канонического права, и является исходным носителем христианского знания, позволяющим правильно понять и истолковать каноническое право. Теология вырабатывает образец правильной трактовки церковноправовых прецедентов. Каноническое право осуществляет охранительную, защитную функцию теологических оснований, упреждая попытки расшатывания церковных основ и этического порядка, не позволяя силам хаоса нарушать незыблемые устои Церкви. Кроме того, каноническое право осуществляет функцию социальной актуализации вероучительных и этических императивов христианской Церкви. Такое вплетение церковных оснований в социальную ткань государства и общества осуществляется с помощью действия церковноправовых норм. Таким образом, каноническое право выступает способом формализации теологических

[53] Domingo R. Penal Law in the Roman Catholic Church // Ecclesiastical Law Journal. – 2018. – Vol. 20. P. 5.

императивов и репрезентации их в доступной для понимания пользователей нормативной форме.

Каноническое право, как юридическая наука, хотя и является дисциплиной, отдельной от теологии, однако в целом достаточно тесно с ней связано. Каноническое право функционирует как своего рода мост между теологией и нормами чисто практического характера, опираясь на практические причины и юридическую методологию для разработки внешнего языка для закона, выражающего его внутреннее богословское значение[54]. В тех случаях, когда каноническое право касается вопросов исключительно светского характера, оно связано с религиозной доктриной, разделение между ними невозможно[55]. Хотя каноническое право тесно связано с теологией, нравственностью и верой, его цель заключается не в том, чтобы определять то, как следует думать верующим, а скорее – в том, как они должны действовать[56].

Как указывает Л. Орси, теология и каноническое право представляют собой разные дисциплины, и в то же время органически связаны в силу следующих факторов и особенностей. Теология утверждает церковные таинства, каноническое право обеспечивает организацию церковного сообщества, в котором совершаются таинства. Каноническое право функционирует в строго определенных рамках, в то время как теология безгранично занимается изучением положений Веры. Теология и каноническое право обладают собственными специфическими герменевтическими правилами, хотя пользуются идентичной терминологией. Теология и каноническое право являются результатов внутреннего стремления Церкви к более глубокому пониманию церковной жизни. Решения, предлагаемые каноническим правом, вытекают из видения ценностей, предусматриваемого теологией. Соответственно в рамках теологии возможно оценивать каноническое право[57].

Теология является аксиологическим и этическим ориентиром становления канонического права. Она выступает ценностно-нравственным фундаментом системы канонического права, и задает содержательные рамки, удерживая христианскую Церковь от обмирщения, воздействия мирской социальной напряженности, сохраняя церковный организм от влияния «модных трендов», идеологических установок и современных культурных тенденций. Теология конструирует понятийные и содержательные рамки канонического права, и является исходным носителем этического и вероучительного субстрата. Она вырабатывает методологию оптимальной интерпретации церковноправовых прецедентов. Сложность природы и онтологии канонического права обусловливается трудностью исторического погружения в

[54]Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07. P. 23.
[55] Perciaccante M. Courts and Canon Law // Cornell Journal of Law and Public Policy. – 1996. – Vol. 6. – № 1. P. 174.
[56] Rights in The Church // Notes for Canon Law. – 2006. – № 2. P. 2.
[57] Orsy L. Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation. – Collegeville, 1992. – P. 173.

канонические истоки христианской Церкви. Древность канонического права предопределяет специфическую многоступенчатость толкования, прежде всего с точки зрения телеологического и историографического аспектов. Теология образует концептуальные рамки онтологии канонического права, поэтому вникнуть в сущность и природу этой области можно только с помощью терминологического инструментария теологии. Некоторые авторы рассматривают каноническое право, как по существу теологическое, а дисциплину канонического права как богословскую субдисциплину. Каноническое право реализует охранительную миссию теологических основ, не позволяя расшатывать церковные основы и социальный миропорядок посредством оградительных церковноправовых норм и правил. Причем каноническое право по сути своей осуществляет контроль что называется «в режиме реального времени», достраивая церковноправовую систему сообразно вновь возникающим вызовам современности. Каноническое право занимается социализацией доктринальных и нравственных установок христианской Церкви. Данный процесс происходит с помощью введения и функционирования церковноправовых норм. Система канонического права осуществляет формализацию теологических императивов и репрезентацию их в доступной для понимания пользователей нормативной форме.

Заключение

Римско-католическая церковь представляет собой историческую институцию со сложной иерархической структурой, деятельность которой, а также отдельные категории отношений между лицами, к ней относящимися (относящими себя), подлежат специальному нормативному регулированию в рамках системы т. наз. «канонического права». «Каноническое право» на сегодняшний момент содержит множество информационных лакун (в сравнении с предыдущими эпохами), а также массу этических дилемм и сложных социальных прецедентов, обусловленных новыми этическими вызовами. Это является нравственным вызовом для дальнейшего развития и изучения канонического права.

Теологическая обусловленность канонического права является незыблемым утверждением. Теология является аксиологической и этической доминантой существования канонического права; она задает категориальные и содержательные его рамки, парадигму для оптимальной интерпретации церковноправовых прецедентов. Каноническое право осуществляет функцию социальной актуализации вероучительных и этических императивов Церкви с помощью действия церковноправовых норм. Каноническое право осуществляет охранительную миссию христианских основ веры.

Таким образом, в представленной статье были затронуты два проблемных поля: онтологическое (понятие, природа и специфика канонического права канонического права; взаимодействие и взаимообусловленность теологии и

канонического права) и церковно-историческое (генезис и современное состояние канонического права в Римско-католической церкви).

Литература

1. Антонио М. Абате (О. Р.) - Положение о браке в новом каноническом законодательстве. М.: Паолине, 2000. 463 с.
2. Джероза Л. Каноническое право в католической церкви / Либеро Джероза; Пер. с ит.- Г. Вдовина. - М.: Христиан. Россия, [1999]. - 379 с.
3. Казбекова Е. В. Вклад Иннокентия IV в развитие канонического права XIII в.: (На мат-ле Новелл) // СВ. 2003. Вып. 64. С. 105-126.
4. Казбекова Е. В. Новеллы папы Иннокентия IV (1243-1254) и их воздействие на каноническое право: Канд. дис. / ИВИ РАН. М., 2004
5. Каноническое право о народе божием и о браке / Сост. священник И. Юркович. - 2. изд., испр. - М. : Истина и Жизнь, 2000. – 622.
6. Кодекс канонического права. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 621 с.
7. Формирование понятий ius publicum и ius privatum в каноническом праве // Древнее право = Jus antiquum. М., 2005. Вып. 2(16). С. 133–142.
8. Bassett W.W. Canon Law and the Common Law // Hastings Law Journal. – 1978. – Vol. 29. – № 6. – P. 1383–1419.
9. Boudinhon A. Canon Law // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. – New York: Robert Appleton Company, 1910.
10. Code of Canon Law: A Text and Commentary. NY., 1985.
11. Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07-27. – 26 p.
12. Daniel W.L. The Principle of Legality in Canon Law // The Jurist: Studies in Church Law and Ministry. – 2010. – Vol. 70. – № 1. – P. 29–85.
13. Domingo R. Penal Law in the Roman Catholic Church // Ecclesiastical Law Journal. – 2018. – Vol. 20. – 22 p.
14. Glyn J.E.A. The right to administrative justice in religious institutes. – 2018. – ii; 45 p.
15. Gorecki D.M., Wajenberg A. Canon law: history, sources, and a proposed classification scheme // Law Library Journal. – 1982. – Vol. 75. – P. 381–402.
16. Hall E. G. Reflections of a Common Law Lawyer on the Canon Law // Studies: An Irish Quarterly Review. – 2013, Spring. – Vol. 102. – № 405. – P. 81–94.
17. Hayes P.J. Catholic ecclesiastical law // The Encyclopedia of Christian Civilization. First Edition // Ed. by G.T. Kurian. – Hoboken (New Jersey, USA): Blackwell Publishing, 2011. – 6 p.
18. Kuttner S. Natural Law and Canon Law // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 50. – P. 85–116.
19. Kuttner S. The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages. L., 1980.
20. Laschuk A. The Role of Canon Law in the Catholic Tradition and the Question of Church and State. – Hamilton: Cardus Religious Freedom Institute, 2019. – 21 p.
21. Martin T. Minors in Canon Law // Marquette Law Review. – 1965, Summer. – Vol. 49. – № 1. – P. 87–107.
22. Örsy L. M. Theology and Canon Law // The Furrow. – 1965, Mar. – Vol. 16. – № 3. – P. 149–153.
23. Orsy L.M. Canon law / Encyclopædia Britannica // <https://www.britannica.com/topic/canon-law>. – 2019.

24. Orsy L. Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation. – Collegeville, 1992.
25. Perciaccante M. Courts and Canon Law // Cornell Journal of Law and Public Policy. – 1996. – Vol. 6.– № 1. – P. 171–209.
26. Rights in The Church // Notes for Canon Law. – 2006. – № 2. – 16 p.
27. Serritella J.E. The Code of Canon Law and Civil Law // The Catholic Lawyer. – 1984, Spring. – Vol. 29. – № 2. – P. 195–206.
28. The Principles of Canon Law Common to the Churches of the Anglican Communion. – London: The Anglican Communion Office, 2008. – 128 p. – P. 95–96.

Priest Vladislav Bagan (Bagan V. V.)
Smolensk Theological Orthodox Seminary

The concept, nature and specificity of canon law in the Roman Catholic Church

Abstract: Presented article is devoted to the study of the nature and structure of “canon law”, its categorical apparatus and ontology. Considering the category of “canon law” exists in almost all Christian denominations, the article is focused on the study of church law field concept, features and directions in the framework of the Roman Catholic Church mostly. This specification is due to the fact that the sphere of canonistics is best elaborated by Roman Catholic legal scholars and the comparative-legal approach can be very useful for our research purposes. Analysis of the studies belonged to the most significant foreign canonists of the 19th-20th centuries allowed to represent complex picture of the canon law field in the Roman Catholic Church. Nowadays "Canon Law" contains many information gaps (in comparison with previous eras), as well as a lot of ethical dilemmas and complicated social precedents conditioned by new ethical challenges. This means a moral challenge for the further development and study of canon law. The article presents the concept of interaction between theology and the science of canon law. Two problem areas are touched upon here: ontological (the theological and legal conditionality of canon law) and ecclesiastical-historical (the history of "canon law" in the Roman Catholic Church). Also this article shows the complexity of the issue relating to canon law state study at the present stage. The contours of unexplored areas of canon law outline in an integral system of theological knowledge.

Keywords: canon law, ecclesiastical law, theology, legal theory, tradition of interpretation, comparative studies.

References

Antonio M. Abate (O. P.) - Regulation on marriage in the new canon law. Moscow: Paoline, 2000.463 p.

Djeroza L. Canon law in the Catholic Church / Libero Djeroza; Per. with it.- G. Vdovin. - M .: Christian. Russia, [1999]. - 379 p.

Kazbekova EV The contribution of Innocent IV to the development of canon law in the 13th century: (On the Mat-le Novell) // SV. 2003. Issue. 64.S. 105-126.

Kazbekova EV Novels of Pope Innocent IV (1243-1254) and their impact on canon law: Cand. dis. / IVI RAS. M., 2004

Canonical law about the people of God and about marriage / Comp. priest I. Yurkovich. - 2nd ed., Rev. - M.: Truth and Life, 2000 .-- 622.

Code of Canon Law. - M .: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2007 .-- 621 p.

Formation of the concepts ius publicum and ius privatum in canon law // Ancient law = Jus antiquum. M., 2005. Issue. 2 (16). S. 133-142.

Bassett W.W. Canon Law and the Common Law // Hastings Law Journal. – 1978. – Vol. 29. – № 6. – P. 1383–1419.

Boudinhon A. Canon Law // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. – New York: Robert Appleton Company, 1910.

Code of Canon Law: A Text and Commentary. NY., 1985.

Coughlin J.J. Canon law // Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper. – 2007. – № 07-27. – 26 p.

Daniel W.L. The Principle of Legality in Canon Law // The Jurist: Studies in Church Law and Ministry. – 2010. – Vol. 70. – № 1. – P. 29–85.

Domingo R. Penal Law in the Roman Catholic Church // Ecclesiastical Law Journal. – 2018. – Vol. 20. – 22 p.

Glyn J.E.A. The right to administrative justice in religious institutes. – 2018. – ii; 45 p.

Gorecki D.M., Wajenberg A. Canon law: history, sources, and a proposed classification scheme // Law Library Journal. – 1982. – Vol. 75. – P. 381–402.

Hall E. G. Reflections of a Common Law Lawyer on the Canon Law // Studies: An Irish Quarterly Review. – 2013, Spring. – Vol. 102. – № 405. – P. 81–94.

Hayes P.J. Catholic ecclesiastical law // The Encyclopedia of Christian Civilization. First Edition // Ed. by G.T. Kurian. – Hoboken (New Jersey, USA): Blackwell Publishing, 2011. – 6 p.

Kuttner S. Natural Law and Canon Law // Natural Law Institute Proceedings. – 1950. – Vol. 50. – P. 85–116.

Kuttner S. The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages. L., 1980.

Laschuk A. The Role of Canon Law in the Catholic Tradition and the Question of Church and State. – Hamilton: Cardus Religious Freedom Institute, 2019. – 21 p.

Martin T. Minors in Canon Law // Marquette Law Review. – 1965, Summer. – Vol. 49. – № 1. – P. 87–107.

Örsy L. M. Theology and Canon Law // The Furrow. – 1965, Mar. – Vol. 16. – № 3. – P. 149–153.

Orsy L.M. Canon law / Encyclopædia Britannica // <https://www.britannica.com/topic/canon-law>. – 2019.

Orsy L. Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation. – Collegeville, 1992.

Perciaccante M. Courts and Canon Law // Cornell Journal of Law and Public Policy. – 1996. – Vol. 6.– № 1. – P. 171–209.

Rights in The Church // Notes for Canon Law. – 2006. – № 2. – 16 p.

Serritella J.E. The Code of Canon Law and Civil Law // The Catholic Lawyer. – 1984, Spring. – Vol. 29. – № 2. – P. 195–206.

The Principles of Canon Law Common to the Churches of the Anglican Communion. – London: The Anglican Communion Office, 2008. – 128 p. – P. 95–96.

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. №1. С.74–89

УДК 243+249

Протоиерей Андрей Мельничук
(Мельничук Андрей Александрович)
Смоленская православная духовная семинария

Особенности развития Иерусалимского Типикона в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв.

Аннотация: в настоящей статье будет представлен историко-литургический анализ существования Иерусалимского Типикона («неосавваитский» устав) в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв. Типикон, являясь прикладным отражением богослужебной традиции христианской Церкви, может развиваться и меняться в силу исторических событий по разным пастырским и богословским причинам. Иерусалимский Устав на протяжении XVI – XVII вв. приобрел множество литургических вариаций. Славянская редакция Иерусалимского Типикона существенно отличалась от греческого первоисточника, представляя собой масштабную адаптацию. Иерусалимский Устав приобрёл ряд значительных дополнений за авторством русских литургистов. Адаптация Иерусалимского Типикона под литургические нужды славян являлась неофициальным и единовременным актом. Издание 1695 года завершило процесс длительного исправления Иерусалимского Типикона. Несмотря на длительность и отсутствие систематичности исправлений Иерусалимский Устав прочно укрепился в литургической жизни Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Иерусалимский Типикон, Студийский Устав, богослужение, литургика, Богослужебный устав.

Типикон является одной из ключевых книг православной литургической традиции. Средневековые монашествующие переписчики книги Древней Руси называли Церковный Устав «боговдохновенным»[1], сравнивая его со Священным Писанием и отмечая решающее значения Типика для ортодоксального богослужения. Благодаря предписаниям и рекомендациям Типикона регулировался весь массив православных богослужений. Церковный Устав осуществлял важную функцию передачи неизменного духа и смысла церковных служб с самых древних времен существования христианской Церкви. Дело в том, что Устав в силу разных причин (пастырских или богословских) способен видоизменяться, но дух христианского богослужения остается неизменным. Историческая перспектива способна приоткрыть завесу некоторого непонимания, возникающего при знакомстве с текущей литургической традицией.

История богослужебного Устава на Руси самобытна и продолжительна. В представленной статье будет дан исторический анализ функционирования Иерусалимского Типикона (Устав преп. Саввы Освященного, или т. наз.

[1] Скабалланович М. Н., проф. Толковый Типикон. Киев, 1910. С. 1.

«неосавваитский» устав) в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв. Хотя тысячелетняя история Православия в России связана с последовательным господством двух типов Устава (студийский и «неосавваитский»), она отмечена множеством всевозможных литургических вариаций. Хронологический период XVI – XVII вв. интересен тем, что именно в эту эпоху осуществляется процесс окончательного закрепления в богослужебной практике Иерусалимского Устава. Главной задачей данной статьи является рассмотрение сложного исторического контекста появления на Руси Иерусалимского Устава и его многочисленных литургических вариаций.

Дореволюционные отечественные литургисты открыли отдельное исследовательское направление, связанное со спецификой существования богослужебного Типикона в Русской Православной Церкви. Концепция развития Иерусалимского Типика за авторством выдающегося отечественного литургиста профессора МДА И.Д. Мансветова (1843 – 1885 гг.), отраженная в фундаментальных монографиях[2], до сих пор не устарела. Среди дореволюционных исследователей следует выделить также научные изыскания проф. А.А. Дмитриевского[3], проф. М.Н. Скабаллановича[4], архиеп. Сергия (Спасского)[5], прот. М. Лисицына[6], Н. Одинцова[7], Г. Воскресенского[8]. В двадцатом столетии богатую традицию отечественных литургистов продолжили свт. Афанасий (Сахаров)[9], проф. Н. Д. Успенский[10], священник Б. Даниленко[11], католический исследователь византийского богослужения о. Мигель Арранц[12]. В настоящее время ведущим специалистом в области истории церковного Типикона является А.М. Пентковский[13].

---

[2] См. Мансветов И. Д., проф. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882; Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885.

[3] См. Дмитриевский А. А., проф. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков. // Православный собеседник. Казань, 1882. №1; Дмитриевский А. А., проф. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. 1.

[4] Скабалланович М. Н., проф. Толковый Типикон. Киев, 1910; Скабалланович М. Н., проф. Из подготавливаемого к печати продолжения Толкового Типикона. // Пастырское чтение. Киев, 1917. №29.

[5] Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока: В 3 т. Владимир, 1901. Т. 1.

[6] Лисицын М., прот. Первоначальный славяно-русский типикон. Спб., 1911.

[7] Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения древней Руси до XVI века. Спб., 1881.

[8] Воскресенский Г. Славянские рукописи, хранящиеся в заграничных библиотеках: Берлинской, Пражской, Венской, Люблянской, Загребской и двух Белградских. Спб., 1882.

[9] Афанасий (Сахаров), свт. О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. Спб., 1995.

[10] Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №18; Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №19.

[11] Даниленко Б., свящ. Окозрительный устав в истории богослужения Русской Церкви. Мюнхен, 1990.

[12] Арранц М. Око Церковное. Рим, 1998.

[13] Пентковский А. М., доц. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия. Литургические труды свт. Алексия, митр. Киевского и всея Руси. // Символ. Париж, 1993. №29; Пентковский А. М., доц. Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы. // ЖМП. 2001. №4; Пентковский А. М., доц. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности. // ЖМП. 2001. №2; Пентковский А. М., доц. Студийский Устав и уставы студийской традиции. // ЖМП. 2001. №5; Пентковский А. М., доц. Типикон патриарха Алексея Студита в Византии на Руси. М., 2001; Пентковский А. М., доц. Церковные Уставы древней Руси и некоторые проблемы изучения памятников письменности традиционного содержания. / Круглый стол: 1000-летие христианизации Руси. // Советское славяноведение. М., 1998. №29.

Типикон (греч. τυπικόν, от τύπος – тип, образ, τάξις – порядок) в рамках восточно-христианской литургической традиции осуществляет функцию регламентации церковных богослужений. Церковный Устав упорядочивает и систематизирует весь богатейший массив христианских служб и молитвенных последований. Недаром свят. Афанасий (Сахаров) называл православный Типикон «высокохудожественным произведением, сложным механизмом тонкой работы»[14], ведь он развивался и формировался на протяжении долгого времени, осуществляя детальный подбор всего того, что соответствует духу христианской молитвы. По мнению М.Н. Скабаллановича, последняя мелочь в Церковном уставе «имеет связь с целым, есть камень в одном величественном здании нашего богослужения»[15]. Церковный Устав как набор правил отражает регламентацию богослужения в конкретном хронотопе (определенное время и место). Тем самым, развитие конкретной богослужебной традиции можно увидеть на основании историко-литургического анализа последовательных изменений Типикона. Поэтому исследование функционирования Иерусалимского Типикона в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв. не просто дает информацию об определенной литургической книге, но предоставляет возможность взглянуть шире на состояние всей системы богослужения. Лишь через обращение к истории формирования Типикона мы способны знать Типикон, по выражению М.Н. Скабаллановича, «как свои пять пальцев»[16]. Церковный Устав – сложнейшая по содержанию и структуре книга, включающая в себя разнородный материал литургического, дисциплинарного, этического характера. Он не просто регламентирует богослужение, но осуществляет регулирование монашеской жизни и общехристианского поведения. Нас в представленной статье более всего интересует литургическая составляющая Иерусалимского Типикона и то, как установления последнего формировали богослужение в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв.

Откуда же такое благоговейное почитание Типикона, учитывая его позднейшее происхождение и не гимнографический характер? Ведь по сути Типикон – собрание правил, регулирующих богослужение, но он не является гимнографической частью самого богослужения. Такой литургический авторитет Типикона связан со спецификой православного богослужения. Типикон имеет громадное прикладное назначение, так как дает разрешение проблемы правильной контаминации трех богослужебных кругов (суточный, седмичный, годичный). Далее известно, что в православной литургике годичный богослужебный круг имеет сложную систему подвижных и неподвижных празднований. По этой причине Типикон регламентирует совмещенное использование богослужебных книг неподвижного (Минея) и подвижного (Триодь, Октоих) круга православных служб.

[14] Афанасий (Сахаров), свят. О поминовении усопших по уставу православной церкви. Спб., 1995. С. 22 .
[15] Скабалланович М. Н., проф. Из подготавливаемого к печати продолжения Толкового Типикона. // Пастырское чтение. 1917. №29. С. 29.
[16] Там же.

Православное богослужение образовывалось плавно и на протяжении продолжительного периода времени. В начале появилось отправление служб суточного круга (вечерня, 3, 6, 9 часы, утреня), которые были позаимствованы из иудейской литургической традиции освящать храмовой молитвой каждую часть суток. Далее ввиду особого литургического почитания «дня Господня» (воскресенье) появились особенности седмичного круга богослужений. В конце концов раннее почитание ежегодного праздника Воскресения Христова (христианская Пасха) сформировало особый триодный богослужебный цикл (Святая Четыредесятница, Страстная и Светлая седмицы, Пятидесятница и др.). Завершение формирования христианской литургической системы ознаменовалось созданием локальных месяцесловов с неподвижными памятями евангельских, общецерковных событий и святых.[17] С течением времени появилась необходимость в стройном регулировании сложного комплекса служб суточного, триодного и месяцесловного круга. Эту роль систематического регулятора правильного совершения богослужения и стал выполнять Типикон. Именно поэтому общее развитие православной литургики можно рассматривать с точки зрения формирования церковного Типикона. Отсюда можно сделать следующее заключение: чтобы понять состояние богослужения в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв., необходимо знать состояние богослужебного Типикона на текущий момент времени.

XV столетие было ознаменовано началом нового богослужебного порядка в Русской Православной Церкви, и связано оно с утверждением Иерусалимского Устава взамен Студийского[18]. Иерусалимский Устав отражал особенности литургической жизни палестинских монастырей в классическую эпоху их истории. Этот Типикон восходит к деятельности преп. Саввы Освященного, наместника палестинской Лавры (нач. VI в.).[19] На протяжении пяти столетий в Русской Православной Церкви господствовали студийские порядки, а именно Студийский Типикон (в Алексеевской редакции), введенный впервые преп. Феодосием в Киево-Печерской Лавре в XI веке. Также распространение получил Устав Великой Церкви Константинопольской. Эти богослужебные регуляторы заняли прочное место в богослужебной жизни Русской Православной Церкви на продолжительный период времени[20]. Следы влияния этих уставов видны и в современной структуре богослужений Русской Православной Церкви. Некоторые богослужебные традиции ушедших в небытие Уставов сохранились и поныне. К примеру, Типикон Великой Церкви предписывал вносить в начале утрени в притвор запрестольный крест и зажигать перед ним три свечи и затем вносить его иерею в храм. Этот обычай оказал влияние на богослужебную традицию в Русской Православной Церкви начинать пасхальную утреню в притворе. Первые случаи использования

[17] Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 1.
[18] Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения древней Руси до XVI века. Спб., 1881. С. 179.
[19] Архиеп. Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока: В 3 т. Владимир, 1901. С. 169. Т. 1.
[20] Подробнее см. Лисицын М., прот. Первоначальный славяно-русский типикон. Спб, 1911. С.33.

Иерусалимского Типикона в Русской Православной Церкви датируются XIII столетием. До первого употребления данного Устава известна практика использования палестинских Миней, соотносящихся с Иерусалимским Типиком[21]. Иерусалимский Типикон пришел на Русь уже в Константинопольской редакции, то есть без палестинских самобытных богослужебных особенностей, но при этом обладая авторитетом за свою строгость и имея опыт распространения на Православном Востоке.[22] Иерусалимский Типикон пришел на Русь в тот момент, когда здесь крепко утвердилась основная литургическая традиция Студийского устава. Особенно это ощущалось в социо-экономических и религиозных центрах Руси (Москва, Новгород, Троице-Сергиева Лавра, Соловецкий, Кирилло-Белозерский, Валаамский монастыри). Богослужебные книги, отредактированные по палестинской литургической традиции, вступали в противоречие со служебной практикой, основанной на регламентации Студийским Уставом. Возникала ситуация богослужебных нестыковок, что вынуждало русских церковных иерархов обращаться за объяснениями к восточным патриархам. Таким образом, ввиду продолжительного процесса смены церковного устава богослужение в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв. утратило свою стройность. Типикон в русской редакции увеличивался по причине добавления локальных богослужебных особенностей, отраженных в «обиходниках», то есть уставах отдельных монастырей и соборов.

Дополнение Иерусалимского Устава в Русской Православной Церкви XVI – XVII вв. осуществлялось по двум причинам: гимнографическая деятельность отечественных литургистов, добавлявших службы местным русским святым, и использование целого массива вводных статей церковного содержания. Русские «излагатели», базируясь на общей структуре греческого устава в Иерусалимской редакции, вносили изменения и дополнения, сообразуясь с местной литургической практикой. Редакции подверглись все части (общая, месяцесловная, триодная) Иерусалимского Типикона. Более всего приближенной к греческому первоисточнику была «общая» часть, а самой изменяемой оказалась «месяцесловная». Сравнительная стойкость «общей» части основывалась на неизменности структуры нормативного вида богослужения. Применение их к местным церковным обычаям изъяснялось в месяцеслове, триоди и дополнительных статьях. Однако даже в эту неизменяемую уставную часть вносились дополнения. В частности, проф. И.Д. Мансветов приводит пример главы, где приведены указания совершения вечерни и утрени накануне праздников «в особых обителях, где не бывает всенощного бдения»[23].

[21] Дмитриевский А. А., проф. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков. // Православный собеседник. Казань, 1882. №1. С. 282.

[22] Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №19. С. 4.

[23] Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 282–283.

Расширение первоначального уставного месяцеслова связано с особенностями религиозной политики Русского государства в XVI в. Месяцеслов Иерусалимского Устава в русской редакции обогатился множеством новых памятей. Такое подновление месяцесловной части Типикона является следствием подъема национального сознания на Руси, изменением взаимоотношений Русской Церкви с Греческими. Возвышение местных святых было частью укрепление русской государственности. XVI в. был временем завершения Московской централизации, когда некогда крупные и сильные княжества в лице славных городов (Киев, Новгород, Псков, Тверь, Суздаль) присоединялись к Москве и подчинялись центральной церковной власти. Так, местночтимые святые древних русских городов торжественно устанавливались на Московских соборах 1547 – 1549 гг. как всероссийские. В XVII веке состав славяно-русских памятей увеличивается еще более, появляются особые сборники: «На Руси, по воле Божией, явился ряд столь же великих святых, как и греческие… Если бы все эти памяти собрать и расположить по дням месяца, возможно было бы во весь год русским святым»[24]. Таким образом, складывался месяцесловный круг местночтимых святых, который имел значение лишь для русской литургической традиции. В Иерусалимском Уставе русской редакции XV – XVI вв. уже появляются ряд местночтимых святых с литургическим маркерами, обозначающими их праздничное достоинство. При обозначении характера празднования конкретного местночтимого святого русские литургисты руководствовались соответствующей греческой практикой наделения праздничным достоинством. Однако данная стратегия не осуществлялась единообразно. Степень важности праздника местночтимых святых варьировался в русской богослужебной эортологической системе от малых (шестеричная, славословная) до средних (полиелейная, бденная) праздников. Можно сказать, что четкие критерии, которыми бы руководствовались отечественные литургисты при назначении того или иного праздника, отсутствовали. Хотя мотив обращения к греческой практике объясним и понятен.

Далее возникали ситуации, когда новые памяти местночтимых святых попадали на дни устоявшихся праздничных богослужений по Минеи. В частности, память св. митрополита Петра 27 декабря совпадала с богослужением предпразднства Рождества Христова. Учитывая не единичность подобных случаев «Марковы главы» расширялись за счет дополнительных статей с соответствующими разъяснительными указаниями. Подобные дополнения разделов Иерусалимского Типикона возникали чаще всего в тех монастырях, где памяти местночтимых святых праздновались наиболее торжественно и возникал вопрос оптимального совмещения. Впоследствии представленные дополнения стали частью «Марковых глав» Иерусалимского Типикона русской редакции.

[24] Из послесловия к святцам (по рукописи МДА №201). Там же. С. 287.

Особое место в процессе дополнения Иерусалимского Типикона славянской редакции XVI – XVII вв. занимала регламентация «храмовых»[25] («престольных») праздников. Опять же регулирование отправления «храмового» богослужения основывалось на дополнениях к «Марковым главам». В некоторых случаях «храмовые» указания соединялись с «Марковыми главами» и составляли их продолжение. Поэтому иногда с этой целью в Типиконе делались прямые ссылки на подходящие статьи из «Марковых глав». Для примера приведем следующее указание: «Если день храмового святого случится после Святой недели, в таком случае указывается, как основание, устав службы великомученику Георгию и Иоанну Богослову»[26].

В отправлении «храмовых» праздников русские литургисты основывались на богослужебные традиции русских монастырей и соборных храмов. На Руси усилиями почитаемых обителей сформировались специфические чинопоследования богослужений: особо торжественные обстановки архиерейского и игуменского служения, дополнительные церковные обряды (звоны, молебны, крестные ходы, панихиды с приливками и коливом, водосвятия). Как эти локальные литургические традиции воплощались в регулирующих рамках Иерусалимского Типикона объяснялись в монастырских «обиходниках» и уставах соборной службы. В этой дополнительной уставной литературе мы видим опыт последовательной интерпретации Иерусалимского Типикона в условиях локальных церковных порядков, русского быта и обряда[27].

Местные русские дополнения в Иерусалимский Типикон не ограничивались месяцесловной частью. Коррекция касалась и общей сферы богослужебной практики. Так появились т. наз. «руководительные статьи», наиболее важные из которых: «о останцех устава и нужных потребах церковных»; «цветы, взятые из устава на весь год» и как продолжение этой статьи «указ всегодищного устава»[28]. В них находятся указания «…о нужных потребах церковных во все лето, о праздниках и о евангелиях и о четыредесятницы и о пятидесятницы, избранно преподобными и богоносными отцы о праздникох владычных и богородичных, о великих святых, о нихже в типицех сокращенно реша, то зде распространиша ясно и изложиша»[29]. Здесь помещаются статьи из общей части устава и несколько дополнений к ним русского содержания. Служебные заметки по месяцеслову собраны отдельно и озаглавлены как «указ всегодищного устава». Спецификой этого раздела является то, что заметки располагаются не по дням месяца, а по однородным памятям. При этом записывается не вся служба, а только главные обрядовые особенности. Также делаются указания о соединении служб святым с праздниками триодными и храмовыми. Иногда приводятся отличия

[25] Там же. С. 290.
[26] Там же. С. 291.
[27] Там же.
[28] Там же. С. 292.
[29] Там же.

монастырской службы от приходской и даже других монастырей. Приводятся выдержки из монастырских «обиходников». Правила о столе применяются к нашему столовому обиходу. Подобные замечания простираются на службы Великого поста и Пятидесятницы. Основанием вышеописанных заметок являются общепризнанные церковные установления. В дальнейшим к ним стали присовокуплять извлечения позднейших литургистов. Злоупотребления возникали в ситуации, когда вносились анонимные литургические статьи, не имеющие подкрепления церковного авторитета. Представленные статьи и извлечения чаще всего даже не были знакомы с русскими литургическими традициями и особенностями местного праздничного месяцеслова. Иерусалимский Типикон славянской редакции XVII в. ввиду непомерного увеличения своего состава фактически превратился в некую «справочную книгу», большая часть статей которой имела «лишь отдаленное отношение к выполняемым задачам»[30]. К сожалению, на тот момент у русских литургистов отсутствовал систематический план адаптации Иерусалимского Типикона к нуждам и реалиям местной литургической традиции. Происходило бессистемное смешение первичных и фундаментальных принципов с вещами второстепенными. Однако далеко не все опыты адаптации Иерусалимского Типикона к отечественным литургическим реалиям можно признать неудачными. Существовали систематические и целенаправленные попытки обработки Иерусалимского Устава. К таким примерам относятся устав Скитский и «Окозрительный устав» святителя Геннадия Новгородского.

В русской монастырской традиции существовали как и общежительные обители, так и «особные» монастыри с несколькими насельниками. Последние имели собственный устав и по дисциплинарным установлениям были схожи с греческими «келлиотами». Русские «особные» монастыри ориентировались на сборники восточных келейных правил, на основании которых впоследствии был принят т. наз. «Скитский устав». Скитский типикон имеет анонимное происхождение и составлен на основании контаминации Афонского келейного правила (принесён игуменом Досифеем Киево-Печерским в XIII в.[31]) и Иерусалимского Типикона. Самые ранние списки Скитского устава восходят ко второй половине XV века. Стоит отметить строгость предписаний указанного келейного правила: «Правило св. Горы» предписывало ежедневное чтение половины Псалтири, 600 молитв Иисусовых с 300 или 500 поклонами. Неграмотным монашествующим позволялось заменять чтение Псалтири правилом, состоявшим из произнесения 7000 молитв Иисусовых. «Скитский устав» предполагал отправление богослужения без наличия певцов и предстоятелей в священном сане. Акцент делался на чтении кафизм и канонов.[32] Такая уставная регламентация предполагала возможность отправления богослужения в одиночку посредством чтения псалмов, молитв,

[30] Там же. С. 293–294.
[31] Скабалланович М. Н., проф. Толковый Типикон. Киев, 1910. С. 440–441.
[32] Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №19. С. 58–59.

канонов. «Скитский устав» был достаточно популярен и использовался отдельными монашествующими общинами наряду со славянскими адаптациями Иерусалимского Устава. В том случае, если насельники скита отправляли богослужения суточного круга по Часослову, они уже обращались к предписаниям Иерусалимского Типикона и пользовались общепринятыми богослужебными книгами (Минея, Октоих), опять же адаптируя богослужение под одиночное отправление. Фактически «Скитский устав» получил свое окончательное оформление в период завершения перехода Русской Церкви от Студийского к Иерусалимскому Типикону.

Вкратце обратимся к содержанию «Скитского устава». Данный типик состоит из 3 разделов: вводная часть, изложение общей службы, чинопоследование одиночного келейного правила. Вводная часть начинает с важного напоминания для насельников скита о том, что исполнение общежительных соборных уставов последними необязательно. В этой рекомендации автор «Скитского устава» апеллирует к опыту древних отцов[33]. Далее автор переходит к изложению чинопоследования общей службы. Описание начинается с разъяснения последования всенощного бдения. Два раза в неделю (четверг и воскресенье) полагалось отправление бдения. Если на неделе случался великий праздник, то бдение с четверга переносилось на него. Бдению предшествовала малая вечерня. Среди особенностей отправления всенощного бдения стоит отметить преобладание чтение Псалтири над пением. К примеру, отсутствовал 103 псалом, стихиры на «Господи воззвах» и на стиховне, вход с кадилом на «Свете Тихий». Эти части богослужения заменялись чтением девяти (по три) кафизм, между которыми помещались каноны: Богородице, Иисусу Сладчайшему и Св. Троице[34]. Такие требования совершенно логичны и объяснялись отсутствием у насельников скита хора или певцов, а также стремлением к более продолжительному всенощному бдению. Заключительный раздел «Скитского устава» посвящен изложению одиночного келейного правила. В эту часть также включено последование для неграмотных и статьи дисциплинарного содержания. Преобладание чтения псалтири и канонов – главная особенность «Скитского устава». Однако еще одной специфической чертой типикона для насельников скита являлось богослужение без священника. Отсюда отсутствие светильничных и утренних священнических молитв, чинопоследования литии и входа на «Свете Тихий». Впрочем, «Скитский устав» оговаривает особенности богослужения при наличии священнослужителей[35].

Далее обратимся к изложению содержания «Окозрительного Устава» архиепископа Геннадия Новгородского. Его литургический опыт можно

[33] Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 300–301.
[34] Подробнее см. Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №19. С. 58–59.
[35] Подробнее см. Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 304.

рассматривать как новую веху адаптации Иерусалимского Типикона под русские литургические традиции. Формирование «Окозрительного Устава» связано с объективными сложностями перехода Русской Православной Церкви от Студийского к Иерусалимскому Типикону. Если Студийский Устав довольно единообразно регламентировал русское богослужение повсеместно до конца XV века[36], то Иерусалимский Типикон вносил в литургическую практику «разнотиповость служб суточного круга»[37]. Напомним, что к XVI в. Иерусалимский Устав становится главным регулятором богослужения в Русской Православной Церкви. Но этот переход от устава к уставу был довольно непростым. Как уже было отмечено выше, Иерусалимский Типикон испытывал трудности ввиду глобальных изменений в разделе месяцеслова и наполнения последнего множеством местночтимых святых. «Окозрительный устав» святителя Геннадия Новгородского был систематической попыткой упростить пользование общим уставом, решить возникавшие затруднения, касающиеся служб великих праздников, и столкновения нескольких памятей в один день. Более того, свят. Геннадий пытался сделать комфортным и понятным пользование Храмовых и Марковых глав. Автор «Окозрительного Устава» систематизировал праздники и памяти, классифицируя их и отмечая особым знаком. Таким образом, появились две части Окозрительного устава. Первая часть состояла из глав «Окозрительного Устава», или собрания знаков, с соответствующими к ним служебными указаниями. В качестве примера можно привести 47 главу Типикона «О знамениях владычних и богородичных праздников, и святых» (их указано пять). В уставе же архиеп. Геннадия обозначено 42 знака. Знаки изображены под числами, соответствующими памятям каждого дня года.[38] Вторая часть именуется: «устав избра́н по знаменем», или «святцы» (собственно месяцеслов). Способ пользования знаками объясняется следующим образом: «аще узриши в святцех у Христова праздника или у нарочитого святого… каково знамя, и ты такова знамени ищи в сем уставе и по тому знамени пой празднику, аще что скажет устав».[39] Основанием для уставной деятельности архиеп. Геннадия послужило деление праздников на три категории (большие, малые и средние) Никоном Черногорцем, затем – Марковы и Храмовы главы, русские церковные обычаи, а также, по всей вероятности, опыт литургистов прошлых лет. Но свое распространение устав архиеп. Геннадия Новгородского получил только спустя целое столетие, а точнее в XVII веке.[40]

Введение в XVI в. книгопечатания ознаменовало новую эпоху в жизни Церкви. Неисправность переписываемых от руки книг заставляла церковное

[36] Дмитриевский А. А., проф. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. 1. С. III.
[37] Даниленко Б., свящ. Окозрительный Устав в истории богослужения Русской Церкви. Мюнхен, 1990. С. 36.
[38] См. Даниленко Б., свящ. Окозрительный устав архиеп. Геннадия Новгородского: Диссертация на соискание ученой степени канд. Богословия. Загорск, 1989. С. 81.
[39] Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 308.
[40] Там же.

руководство искать новые пути распространения богослужебной литературы. Всему этому как нельзя лучше удовлетворяло книгопечатание, благодаря которому в Москве в течение XVII столетия вышло семь изданий Типикона. Во всех изданиях имелось в виду установление единообразия в совершении последований суточного круга богослужения и служб периода пения Постной и Цветной Триоди, а также установление для всей Русской Церкви единого месяцеслова. При единстве целей издания, однако, ни у высшего священноначалия, ни у справщиков, на которых как на знатоков богослужения возлагалась ответственность за доброкачественность издаваемого текста, не существовало единого критерия для определения «уставности». Для примера, главный справщик первого издания 1610 года, при Патриархе Гермогене, уставщик Троице-Сергиева монастыря Лонгин Шишелев при редактировании Устава основывался на богослужебной практике своей обители, богатой собственными литургическими традициями. В 1633 году при патриархе Филарете вышло второе издание, в основу которого были положены рукописные типиконы Иерусалимского Устава. В результате пользования различными источниками, Типиконы 1610 и 1633 годов оказались во многом противоречащими один другому. Патриарх Филарет полагал устранить эту противоречивость и ввести единообразие радикальным способом. Вскоре после выхода из печати Типикона 1633 года последовало распоряжение патриарха изъять повсеместно Типикон 1610 года и сжечь его. Такие меры были приняты[41] вследствие неисправностей в тексте, главным образом, из-за несоответствия возгласов молитв их содержанию (молитвы Одному Лицу Святой Троицы оканчивались возгласом с обращением ко всей Святой Троице) и прибавления в водосвятной молитве к словам «Духом Святым» слов «и огнем»[42]. Не прошло и года со времени выхода из типографии Устава 1633 года, как было предпринято и окончено в печати новое издание – в 1634 г. По существу, оно представляло собой повторение второго[43].

Спустя несколько лет после смерти патриарха Филарета, в 1641 году, при патриархе Иоасафе, выходит в свет четвертое издание Типикона. Его издатели «отказались от сделанного их ближайшими предшественниками и обнаруживают поворот к Уставу 1610 года»[44]. В Типикон были внесены указания о том, как совершать службы в русских монастырях. А относительно приходских храмов есть предписания Устава об отправлении богослужения при отсутствии месячных миней. «Даже в редакции текста справщики устава 1641 года следовали во многих местах чтению устава 1610 года, предпочитая его более правильному в некоторых случаях тексту издания 1633 года»[45].

[41] Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №19. С. 63.
[42] Скабалланович М. Н., проф. Толковый Типикон. Киев, 1910. С. 491.
[43] Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 320.
[44] Там же.
[45] Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 322.

Следующее издание, вышедшее десять лет спустя при патриархе Иосифе в 1651 году, мало чем отличалось от предыдущего.[46]

Патриарх Никон не успел осуществить исправление Типикона. И шестое издание вышло только в 1682 году, при патриархе Иоакиме.[47] В нем справщики следовали «во всем греческим уставом, и минеом и славянским правленым часословом и трефолою (Праздничная Минея), львовскому и славянским уставом и Филаретову (изд. 1633 г.)». Издательство во Львове 1632 года одобрено четырьмя восточными патриархами. Наибольшее предпочтение отдавалось филаретовскому изданию, так как оно «во многих указах и чинах паче согласно с греческими и славянскими... списками».[48]

Издание 1682 года, по сравнению с предшествующими, представляет собой первый опыт последовательного пересмотра и исправления Типика на основании выработанного определенного плана[49]. Вновь были исключены, внесенные в Типикон 1641 года, указания на особенности службы Троице-Сергиевой Лавры и других монастырей. Устранены все статьи русского происхождения (например, «чин целования плащаницы», отсутствовавший «в греческих минеях»), из месяцеслова – до 50-ти памятей русских святых. В литургических отделах удалены выражения с содержанием двукратной (сугубой) аллилуйи. Изменены предписания устава о каждении храма. Также исключены два замечания, касающиеся пения «Да исправится» на литургии в праздник Благовещения и чтения воскресного Евангелия на Рождество Богородицы. Если праздник Рождества Богородицы выпадает в воскресение, в этом случае, после великого славословия, на утрени читалось воскресное евангельское зачало – так предписывает Устав 1641 года.[50]

Следующее издание Типикона последовало в 1695 году при патриархе Адриане. В этом издании незначительные исправления коснулись, главным образом, месяцеслова. Были восстановлены памяти ряда русских святых, изъятые в издании 1682 года. Кроме того, многим святым к общим тропарям были приложены особые (также и кондаки). В то же время были исключены памяти преподобных Евфросина Псковского (14 мая) и Николая Кочанова, Христа ради юродивого, Новгородского (27 июля).[51] Издание 1695 года завершило процесс исправления нашего Типика. Дальнейшие издания, вплоть до последнего – 1877 года включительно, ограничивались небольшими изменениями в тексте и корректурными поправками.[52] Современный русский

[46] Скабалланович М. Н., проф. Толковый Типикон. Киев, 1910. С. 491.
[47] Там же. С. 491.
[48] Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №19. С. 63.
[49] Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 323.
[50] Там же. С. 332, 326–334.
[51] Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №19. С. 63.
[52] Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик) его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885. С. 356.

Типикон, за исключением небольшого числа строк, является перепечаткой издания 1695 года. Типикон сохранил довольно много указаний, утративших в настоящее время всякое практическое значение, не говоря уже о некоторых весьма трудных для понимания местах, требующих комментария ученых литургистов.[53]

В начале двадцатого столетия многие видные русские иерархи и литургисты, затем Предсоборное Совещание и, наконец, Всероссийский Поместный Собор РПЦ 1917-1918 гг. сделали немало конструктивных предложений для урегулирования богослужения. Затрагивался и вопрос о новой редакции Типикона и о разумных сокращениях богослужения, исходя из того, что Типикон является не столько правилом и нормой, сколько идеалом и образцом богослужения, а также из того, что многие предписания Устава, касающиеся богослужения монастырского не всегда и не везде исполнимы, особенно в приходской практике. В настоящее время вопрос остается открытым.

Итак, Типикон, являясь прикладным отражением богослужебной традиции христианской Церкви, может развиваться и меняться в силу исторических событий по разным пастырским и богословским причинам. В данной статье мы проследили процесс утверждения Иерусалимского Типикона в литургическом пространстве Русской Православной Церкви, который происходил в XVI – XVII вв. Доминирование Иерусалимского Богослужебного Устава объясняется многочисленными церковно-политическими мотивами и литургической целесообразностью. Тем не менее, путь утверждения Иерусалимского Типикона в рамках литургической традиции Русского Православия был нелегким. Иерусалимский Устав за продолжительный период утверждения на Руси приобрел множество литургических вариаций. В итоге, как было показано в статье, славянская редакция Иерусалимского Типикона существенным образом отличалась от греческого первоисточника, представляя собой масштабную и глобальную адаптацию. Более того, Иерусалимский Устав приобрёл ряд значительных дополнений за авторством русских литургистов. Адаптация Иерусалимского Типикона под литургические нужды славян являлась не официальным и единовременным актом. Это был длительный и интуитивный процесс, спровоцированный снизу деятельностью частных лиц разной степени компетентности и инициированный местными литургическими традициями. До середины XVII в. церковная власть не придавала еще должного значения литургическому единообразию, предоставляя известные свободы монастырям и приходским храмам в использовании многообразных редакций Типикона. Несмотря на указанную длительность и отсутствие систематичности Иерусалимский Устав прочно укрепился в литургической жизни Русской Православной Церкви, сохраняя свое господствующее положение и доныне.

[53] Амвросий (Орантский), еп. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 279.

Литература.

1. Амвросий (Орантский), еп. Древнерусские иноческие уставы / Сост. Суздальцева Т. В. - М.: Север. паломник, 2001. 292 с.
2. Арранц М. История Византийского Типикона ("Око Церковное") / Иеромонах Михаил Арранц, Юрий Рубан; Санкт-Петербургский гос. ун-т, Филологический фак. ЦППК ФЛ, Каф. повышения квалификации по филологии. - Санкт-Петербург: Нева, 2003.
3. Афанасий (Сахаров), свт. О поминовении усопших по уставу Православной Церкви / Епископ Афанасий (Сахаров). - СПб.: Сатисъ, 1995. 233 с.
4. Воскресенский Г. Славянские рукописи, хранящиеся в заграничных библиотеках: Берлинской, Пражской, Венской, Люблянской, Загребской и двух Белградских. Спб., 1882.
5. Даниленко Б., свящ. Окозрительный устав архиеп. Геннадия Новгородского: Диссертация на соискание ученой степени канд. Богословия. Загорск, 1989.
6. Даниленко Б., свящ. Окозрительный устав в истории богослужения Русской Церкви. Мюнхен, 1990.
7. Дмитриевский А. А., проф. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков. // Православный собеседник. Казань, 1882. №1.
8. Дмитриевский А. А., проф. Богослужение в русской церкви в XVI веке: Ист.-археол. исслед. Алексея Дмитриевского. Ч. 1. – Казань: тип. Имп. ун-та, 1884. - 24.
9. Лисицын М., прот. Первоначальный славяно-русский типикон: Ист.-археол. исслед. / Прот. М. Лисицын. - Санкт-Петербург: тип. В.Д. Смирнова, 1911. - [4], XV, 387 с.
10. Мансветов И. Д., проф. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882.
11. Мансветов И. Д., проф. Церковный Устав (типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885.
12. Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения древней Руси до XVI века. Спб., 1881.
13. Пентковский А. М., доц. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия. Литургические труды свт. Алексия, митр. Киевского и всея Руси. // Символ. Париж, 1993. №29.
14. Пентковский А. М., доц. Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы. // ЖМП. 2001. №4.
15. Пентковский А. М., доц. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности. // ЖМП. 2001. №2.
16. Пентковский А. М., доц. Студийский Устав и уставы студийской традиции. // ЖМП. 2001. №5.
17. Пентковский А. М., доц. Типикон патриарха Алексея Студита в Византии на Руси. М., 2001.
18. Пентковский А. М., доц. Церковные Уставы древней Руси и некоторые проблемы изучения памятников письменности традиционного содержания. / Круглый стол: 1000-летие христианизации Руси. // Советское славяноведение. М., 1998. №29.
19. Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока: В 3 т. Владимир, 1901. Т. 1.
20. Скабалланович М. Н., проф. Из подготавливаемого к печати продолжения Толкового Типикона. // Пастырское чтение. Киев, 1917. №29.
21. Скабалланович М. Н., проф. Толковый Типикон. Киев, 1910.
22. Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №18.
23. Успенский Н. Д., проф. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. // Богословские Труды. 1978. №19.

Archpriest Andrey Melnichuk (Melnichuk A. A.)
Smolensk Orthodox Theological Seminary

Features of the development of the Jerusalem Typicon in the Russian Orthodox Church of the 16th-17th centuries

Abstract: this article presents a historical and liturgical analysis of the existence of the Jerusalem Typikon (“neo-Sabbaite” rule of church services) within the Russian Orthodox Church of the 16th – 17th centuries. Being an applied reflection of the Christian Church liturgical tradition the Typikon could develop and change due to historical events and for various pastoral and theological reasons. The Jerusalem Typikon acquired a lot of liturgical variations during the 16th-17th centuries. As a large-scale adaptation The Slavic edition of the Jerusalem Typikon differs significantly from the Greek original. It received a number of considerable additions by the authorship of Russian liturgists. The adaptation of the Jerusalem Typikon for the liturgical needs of the Slavs was not an official and one-time act. The 1695 year edition completed the long process of correcting. Despite the process duration and the lack of systematic corrections, the Jerusalem Typikon has gain a firm root in the liturgical life of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Jerusalem Typikon, Studite Typikon, church service, liturgy, liturgical rules.

References

Ambrose (Orantsky), Bishop Old Russian monastic charters / Comp. Suzdaltseva T.V. - M.: Sever. pilgrim, 2001. 292 p.

Arrants M. History of the Byzantine Typikon ("Eye of the Church") / Hieromonk Mikhail Arrants, Yuri Ruban; St. Petersburg State. un-t, Faculty of Philology. TsPPK FL, Dept. advanced training in philology. - St. Petersburg: Neva, 2003.

Athanasius (Sakharov), St. On the commemoration of the dead according to the charter of the Orthodox Church / Bishop Athanasius (Sakharov). - St. Petersburg: Satis, 1995. 233 p.

Voskresensky G. Slavic manuscripts stored in foreign libraries: Berlin, Prague, Vienna, Ljubljana, Zagreb and two Belgrade. SPb., 1882.

Danilenko B., priest The observant charter of the archbishop. Gennady Novgorodsky: Dissertation for the degree of Candidate. Theology. Zagorsk, 1989.

Danilenko B., priest. Intuitive charter in the history of worship of the Russian Church. Munich, 1990.

Dmitrievsky A. A., prof. Divine service in the Russian Church for the first five centuries. // Orthodox interlocutor. Kazan, 1882. No. 1.

Dmitrievsky A. A., prof. Worship in the Russian Church in the 16th century: Ist.-Archeol. research Alexey Dmitrievsky. Part 1. - Kazan: type. Imp. un-ta, 1884. - 24.

Lisitsyn M., prot. The original Slavic-Russian typikon: Ist.-archeol. research / Prot. M. Lisitsyn. - St. Petersburg: type. V.D. Smirnova, 1911. - [4], XV, 387 p.

Mansvetov I. D., prof. Metropolitan Cyprian in his liturgical activity. M., 1882.

Mansvetov I. D., prof. Church Charter (type), its formation and fate in the Greek and Russian Churches. M., 1885.

Odintsov N. The order of public and private worship of ancient Russia until the XVI century. SPb., 1881.

Pentkovsky A. M., Assoc. From the history of liturgical transformations in the Russian Church in the third quarter of the 14th century. Liturgical works of St. Alexia, Mr. Kiev and all Russia. // Symbol. Paris, 1993. No. 29.

Pentkovsky A. M., Assoc. Constantinople and Jerusalem liturgical regulations. // ZhMP. 2001. No. 4.

Pentkovsky A. M., Assoc. Liturgical reforms in the history of the Russian Church and their characteristic features. // ZhMP. 2001. No. 2.

Pentkovsky A. M., Assoc. The Studio Rules and the Rules of the Studio Tradition. // ZhMP. 2001. No. 5.

Pentkovsky A. M., Assoc. Typicon of Patriarch Alexei Studit in Byzantium in Russia. M., 2001.

Pentkovsky A. M., Assoc. Church Statutes of Ancient Russia and some problems of studying written monuments of traditional content. / Round table: 1000th anniversary of the Christianization of Russia. // Soviet Slavic Studies. M., 1998. No. 29.

Sergius (Spassky), archbishop Complete Menologions of the East: In 3 volumes. Vladimir, 1901. Vol. 1.

Skaballanovich M. N., prof. From the continuation of the Explanatory Typikon, which is being prepared for publication. // Pastoral reading. Kyiv, 1917. No. 29.

Skaballanovich M. N., prof. Explanatory Typicon. Kyiv, 1910.

Uspensky N. D., prof. The rite of the all-night vigil in the Orthodox East and in the Russian Church. // Theological Works. 1978. No. 18.

Uspensky N. D., prof. The rite of the all-night vigil in the Orthodox East and in the Russian Church. // Theological Works. 1978. No. 19.

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2022. №1. С. 90–103

УДК 21/29
Иерей Олег Ребизов
(Ребизов Олег Георгиевич)
Смоленская православная
духовная семинария

Книга Иова и «Вавилонская теодицея»

Аннотация**.** В статье показана значимость изучения вопроса о страдании человека в произведениях народов древнего Ближнего Востока в процессе реконструкции представлений и Боге и человеке у народов восточного Средиземноморья во II – I тыс. до н.э. Определено отсутствие влияния представлений народов Древнего Ближнего Востока на библейскую Книгу Иова. В статье проанализированы отрывки ближневосточных произведений, повествующих о страдании человека. Автор проводит компаративистский анализ библейской книги Иова и соответствующей ближневосточной литературы страдания, выделяя в боговдохновенном ветхозаветном произведении силу древнееврейского монотеизма, поэтическую и драматическую глубину, а также интеллектуальную ценность и этическую высоту. Отечественная сфера библейских исследований находится на стадии своего формирования, поэтому подобные компаративистские опыты имеют большое значение для последующего развития ветхозаветной библеистики и библейского богословия.

Ключевые слова: древний Ближний Восток; дидактическая литература, вавилоняне; Книга Иова.

Литература, в которой поднимались вопросы о причинах и последствиях страдания людей, была достаточно широко распространена в странах древнего Ближнего Востока. Египтяне, ханаанеи, ассирийцы и вавилоняне оставили после себя целый ряд подобных произведений. В данной связи важным вопросом является их влияние на библейскую ветхозаветную традицию и, прежде всего, книгу Иова. Проанализировать данный вопрос можно на примере одного из известнейших произведений древней Месопотамии – «Вавилонской теодицее».

«Вавилонская теодицея» – принятое в науке название аккадской поэмы, написанной, вероятно, (Э)сагил-ки(ни)-убиббом, царским советником или жрецом – заклинателем. Написана она в XI в. до н.э[1]. Поэма состоит из двадцати семи (или двадцати пяти) одиннадцатистрочных строф; каждая строка в строфе начинается с одного и того же клинописного знака, а все знаки вместе образуют акростих: «Я –(Э)сагил-ки(ни)-уббиб, заклинатель, чтящий бога и царя».

Поэма написана как диалог между неким страдальцем, сетующим на несправедливость, царящую в мире, и утешающим его другом, который приводит в ответ традиционные возражения и объяснения божественной справедливости. В ученых кругах данная поэма пользовалась известностью на протяжении тысячи лет: произведение сохранилось в десяти – двенадцати

[1] История древнего Востока: в 2-х ч. Ч.1. / Под. ред. И.М. Дьяконова. – М.: Наука, 1983. С.475

списках, происходящих из Вавилона, Ниневии, Ашшура и Сиппара.

Самые древние таблички с текстом «Теодицеи» были найдены в библиотеке Ашшурбанапала и датируются серединой VII в. до н.э., а самые поздние относятся к селевкидскому или даже парфянскому времени (конец IV – I вв. до н.э.). Сохранился также поздневавилонский хронологический комментарий к поэме, в котором объясняются вышедшие из употребления слова и выражения[2]. Сохранность текста оставляет желать лучшего: несколько строф повреждены очень сильно, а три утрачены полностью.

По поводу авторства следует отметить следующее: автором этого сочинения, согласно литературному «каталогу» библиотеки ассирийского царя Ашшурбанапала (668–635 гг. до н.э.), считалось другое лицо, а (Э)сагил-ки(ни)-уббиб, скорее всего являлся заказчиком поэта[3].

На «Вавилонской теодицее», очевидно, сказалось влияние древнего жанра диалогов-споров.

Разговор с другом начинает страдалец. Он недоумевает, почему боги оставили его без пропитания, без своего покровительства, хотя он остался сиротой:

«Успех мой минул, прошла удача,

Сила ослабла, кончилась прибыль,

Тоска и беда затмили мой облик.

Хлеба с полей для еды не хватает,

Сикеры, живящей людей, недостает для питья мне,

Наступят ли вновь дни счастья?»

Друг отвечает, что благочестие и почитание богов вернет ему благополучие:

«Лоснится богач – кто его осчастливил?

Служащий богу в делах удачлив.

Чтящий богиню копит богатство…

Что неотступно желаешь, –получишь:

Прежняя сень по молитве вернется,

Примиренная богиня возвратится по просьбе;

Те, кто тебя не прощали, сжалятся над тобою.

Разумения справедливости ищи постоянно».

[2] Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад. Сост. В.К. Афанасьева, И.М. Дьяконов. – М.: Алетейя, 2000. С.416

[3] История древнего Востока: в 2-х ч. Ч.1. / Под. ред. И.М. Дьяконова. – М.: Наука, 1983. С.475

Страдалец оспаривает мудрость друга примерами из жизни природы и человеческого общества:

«Дикий осел, онагр, что травой набивает утробу,

Внимал ли толкователю божественных истин?

Лев свирепый, что добрую плоть пожирает,

Жертву принес ли, чтоб успокоить гнев богини?»

«Идут дорогой успеха те, кто не ищет бога,

Ослабли и захирели, молившиеся богине…

(…) богач, что имущество приумножает,

Драгоценного золота отвесил Мами?» [4]

Друг продолжает защищать божественный миропорядок: он считает, что регулярное исполнение ритуалов, покорность гражданским властям – всего этого достаточно для благополучия человека, да и волю богов смертные познать не могут:

«Точно средина небес, мысли богов далеко;

Слово из уст богини не разумеют люди.

Верно понять решение богов заказано человекам,

Замыслы их для людей недоступны…

Богача, что имущество в кучи сгребает,

Царь на костре сожжет до срока».

Далее страдалец обращает внимание на общественные беспорядки, царящие в стране:

«В жалкое рубище одет царевич –

В роскошный наряд облачен сын бедняка…

Кто солод стерег – золотом владеет.

Кто мерой червонное мерил – тяжкую ношу таскает.

Кто ел одну зелень – пожирает обед вельможи,

А сыну почтенного и богатого – дикий плод пропитанье!»

После очередных возражений друга страдалец продолжает указывать на примеры беззакония, царящего в мире:

«…Отец по каналам волочит лодку,

А сын его взрослый разлегся в постели.

[4] Мами – богиня-прародительница, создательница людей

Старший брат бежит, как пес, по дороге –

Младший ликует – своего погоняет мула…

Что получил я от бога, которому поклонялся?

Пред теми, кто ниже меня, я склоняюсь,

Презирают меня и последний, и богатый, и гордый».

В конце поэмы друг признает, что боги ответственны за несправедливость, царящую на земле:

«Царь богов Нарру[5], человеков создавший,

Зулуммар[6] великий, добывший их глину,

Царица, лепившая их, владычица Мами,

Красивую речь человечеству дали:

Наделили его навсегда неправедностью и ложью.

Доброе дерзко говорят о богатом:

Царь-де, на его стороне богатство;

Малому человеку вредят, точно вору,

Творят ему мерзость, убить замышляют».

Последнее слово предоставляется страдальцу, и он говорит следующее:

«Был я послушен, учен, богомолен,

Но поддержки и подмоги ни на мгновенье не видел,

Боги, что бросили меня, да подадут мне помощь!

Богиня, что отвернулась, да возымеет милость!

Пастырь, солнце людей, как бог пасет (человеков)».

Собственно, диалог заканчивается, оставляя решение вопроса без ответа. Ответственность за порочное поведение людей при этом возлагается на богов. При этом несколько важных вопросов остаются без ответов. Является ли окончательным ответом то, что боги несправедливы? Если да, то какую ответственность несут люди за свои действия? Некоторые считают, что автор видит проявление греховности людей в социальной несправедливости, в том, что люди живут несообразно с теми ролями, которые они занимают в обществе: «в традиционном обществе складывается устойчивая система социальных ролей, жестоко регламентирующая поведение каждого индивида в зависимости от его положения в этом обществе. Каждый человек занимает отведенное ему место и должен соответственно поступать»[7]. Текст, хотя и заканчивается

[5] Нарру − бог Эллиль или Энлиль, верховный бог шумерского пантеона
[6] Зулуммар − бог Эа, бог мудрости и подземного мира
[7] Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. – М.: Наука, 1983, С. 123

просьбой страдальца к богам помиловать его, оставляет в целом пессимистическое впечатление. Вероятно, автор жил в эпоху социальных и нравственных настроений и катаклизмов, чем и можно объяснить достаточно необычный для древней Месопотамии интерес к проблемам общества, а не какого-либо отдельного человека.

В Масоретской Библии книга о страдающем праведнике именуется אִיּוֹב (Ийóв)[8], а в Септуагинте – Ιωβ (Иов)[9], по имени главного действующего лица.

Данное имя встречается в Эль-амарнской переписке (ок. 1350 г. до н.э.) и египетских текстах-проклятиях (ок. 1800 г. до н.э.). Последние происходят из Египта эпохи Среднего царства (XIX – XVIII вв. до н.э.). «Тексты проклятий» – этим названием ученые пользуются для обозначения надписей, сделанных на глиняных сосудах и фигурках, обозначавших непокорных воле фараонов правителей городов Леванта. В обоих случаях имя Иов употреблено по отношению к племенным вождям Палестины и ее окрестностей.

Большинство современных библеистов считает, что указать на человека, написавшего кн. Иова, не представляется возможным[10]. Иудейское предание и некоторые христианские писатели (напр. Ориген) считали автором книги Моисея. Другие древние толкователи (св. Григорий Богослов, св. Иоанн Златоуст и др.) считали ее автором Соломона.

«Автор книги известен нам только по этому своему шедевру… В высшей степени вероятно, что он жил в Палестине, но, возможно, путешествовал на чужбину и даже жил там…какое-то определенное время»[11]. Во всяком случае, можно сказать, что автор – несомненно израильтянин, гениальный поэт, вероятно много страдавший сам и желавший поделиться своим опытом с окружающими его людьми.

Обычно книгу Иова разделяют на части следующим образом: 1) пролог (1.1–2.13), описывающий процветание Иова и Божественное испытание его; 2) плач Иова (3 гл.); 3) диалог Иова с его друзьями (4–27 гл.), распадающийся на три цикла (3–14 гл.;15–21 гл.;22–27гл.); первый и второй циклы включают в себя речи Елифаза, Вилдада и Софара к Иову и ответы страдальца каждому из них. В третьем цикле отсутствует речь Софара; 4) поэма о премудрости (28 гл.); 5) жалоба Иова (29–31гл.), где он пытается доказать свою невиновность; 6) речи Елиуя (32–37 гл.); 7) речи Бога (38.1–42.6); 8) эпилог книги (42.7–17).

Большинство современных ученых относят книгу к периоду после переселения в Вавилон, примерно к V – IV вв. до н.э. Возможно, что основной слой пролога и эпилога (1:1-21; 42:12-17) возник еще в допленную эпоху.

[8] Biblia Hebraica, edidit Rud. Kittel. Wűrttembergishe Bibelanstalt Stuttgart, 1935. P.1105
[9] Septuaginta. Idest Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Vol II. Wűrttembergishe Bibelanstalt Stuttgart, 1935. P.271
[10] Толкование на кн. Иова // Символ. – Париж, 1981, № 5. С. 116
[11] Введение в Ветхий Завет. Книги Товита, Иудифи, Есфири, книги Маккавейские, книги Премудрости, книга Иова // Альфа и Омега. – М., 1995, № 4 (7). С.58

Следы древности явно присутствуют в прозаических прологе (1–2 гл.) и эпилоге (42.7–17) книги. События, происходящие здесь, относят к патриархальному периоду, а Иов представляет собой типичный образ библейского патриарха времен Книги Бытия. Но более вероятно то, что это произошло вскоре после возвращения из плена. Иов и все другие персонажи Книги – не израильтяне и действие разворачивается не в Палестине, а за ее пределами, – по мнению одних, в Сирии, а, по мнению других, – в Идумее (Евсевий Кесарийский, блаж. Иероним), на границах с Аравией. Такой богословский прием с его универсально-монотеистической тенденцией вписывается в богословское наполнение эпохи после Вавилонского плена.

Отметим, что неоднократно предпринимались попытки соотнести сюжет кн. Иова с какими-то конкретно историческими событиями и персонажами. Однако ни одна из этих попыток не представляется убедительной. Во всяком случае, Иов – не израильтянин, что очень необычно для библейской литературы. Эпилог сирийской версии кн. Иова отождествляет его с Иовавом, царем Эдома (Быт. 36.33–34).[12]

Исследователи отмечают текстологические особенности данного произведения: «язык Книги Иова очень необычен; он изобилует… неожиданными, порой загадочными сравнениями и метафорами, а также иноязычными словами арамейского или, по некоторым гипотезам, эдомитского происхождения. В нем довольно много речений, которые больше ни разу не встречаются в сохранившихся древнееврейских текстах и смысл которых приходиться угадывать из контекста»[13].

Произведение написано по существу как длинный поэтический диалог (3.1–42.6), который предваряется и завершается прозаическими рассказами (гл.1–2; 42.7–17).

Пролог описывает благочестие и счастье Иова и те жестокие испытания, которым подверг его сатана с дозволения Бога. Потеряв все свое богатое имущество, детей и здоровье, Иов преодолевает испытания, показывая праведность и бескорыстие. Не совершив греха, Иов по неизвестным причинам повергнут в пропасть скорби и нищеты. Так возникает основная проблема книги: почему страдают люди вообще и праведники в частности? Услышав о бедствиях Иова, к нему приходят его друзья: Елифаз, Вилдад и Софар. Между ними и Иовом происходит диалог, который занимает большую часть книги (гл.3 – 31). Друзья выражают свое мнение по поводу случившегося, а Иов отвечает каждому из них. Все это вмещается в три цикла рассуждений (гл. 4 – 27).

Несчастья обрушиваются на Иова тем сильнее, чем на нем меньше вины. Его друзья говорят Иову: в чем ты сам наставлял других? В том, что счастье

[12] Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи, Кн. Экклезиаста, Кн. Иова / Ред. М.Г. Селезнев – М.: РБО, 2001. С.87
[13] Книга Иова. Перевод и прим. С.С. Аверинцева. // Мир Библии. – М., 1993, № 1. С.63

является непременной наградой добродетели и что Бог наказывает праведников только для того, чтобы дать праведнику еще больше счастья на этой земле.

Главной темой книги является вопрос о страдании человека. В ней не только рассуждения о происхождении и причинах страдания, не только попытки найти ему оправдание, но и предложение принять правильную позицию в труднейшей ситуации. Сам Иов и его друзья предлагают различные точки зрения на поднятые вопросы.

Критерий, по которому трое друзей Иова рассматривают страдание, есть традиционная, человеческая мудрость. Если человек страдает, а Бог праведен, это значит, что человек в чем-то согрешил. Страдание есть следствие греха. В этой ситуации грешник призван обратиться к Богу, удалиться от зла и таким образом получить прощение за свое преступление. Это – традиционная теория временного воздаяния: кто делает добро – счастлив, кто делает зло – сам виновен в своем несчастье.

Елифаз считает, что благочестивый человек не должен протестовать против Божественных испытаний и сомневаться в Божественной справедливости. Блажен тот человек, которого наказывает Бог и который терпеливо переносит все испытания. Вилдад убеждает Иова в том, что Господь никогда не допускает несправедливости. Софар упрекает Иова за то, что тот осмеливается говорить с слишком большой уверенностью о своей невиновности и о несправедливом его осуждении. Человек не должен испытывать промысел Божий, ибо мудрость Господа бесконечна. Грешный человек должен только каяться и покоряться воле Божьей. Только тогда Господь простит его и даст ему мир и счастье. Видя, что Иов не соглашается с их доводами, друзья начинают обвинять его в предполагаемых беззакониях. Так, в своей третьей речи (22 гл.) Елифаз прямо обвиняет Иова: ты согрешил, ты, наверное, тяжко согрешил, – за это тебя и постигли такие тяжкие удары.

За такие нападки Иов называет своих друзей «жалкими утешителями»(16.2), ибо они «не зная тайны страданий, признают бедствие его (Иова) не испытанием добродетели, но наказанием за грехи, и не только содержат это в мыслях, но не стыдятся даже укорять его (Иова) самим несчастием, тогда как надлежало бы облегчить скорбь словами утешения, если бы Иов страдал за грехи»[14]. Иову особенно горько, что друзья, прекрасно знавшие его добродетели, теперь не верят ему, только усиливая тяжесть испытания. Страдалец иронизирует над своими друзьями, которые полагают, что мудрость принадлежит только им. Иов знает, что Бог управляет вселенной, признает всемогущество Бога и ничтожность человека и все то, чему пытаются «научить» его Елифаз, Вилдад и Софар.

На обвинения друзей Иов отвечает, не отрицая своей нравственной слабости, но вместе с тем и отказываясь принять упрощенное объяснение,

[14] Григорий Богослов, свят. Собрание творений в 2-х т. Т.1. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 381–382

которое он сам прежде распространял (12 гл.)[15]. Страдалец считает, что соотношение между тяжестью греха и тяжестью страдания, праведностью и благополучием в жизни, не представляется столь простым, как считают его друзья. Иов живо осознает, что он не совершил такого греха, за который постигли бы его такие страшные наказания. Существующая реальность не соответствует жесткой схеме воздаяния.

Перед лицом возникшей проблемы предпринимается попытка видоизменить традиционную доктрину воздаяния. Автором ее является новый действующий персонаж книги – Елиуй. Его размышления заключены в четырех речах и находятся в 32–37 главах книги. Он подробно раскрывает мысль Елифаза, высказанную в 5.17. Страдание – это предупреждение Божье и способ воспитания; оно делает человека лучше и помогает ему выполнять свой долг. Болезнь – это одно из средств, через которое Бог приводит людей к покаянию и очищению их от гордости. Если человек не принимает несчастья и восстает, он оказывается перед выбором: или обратиться или погибнуть. Советы мудрецов или вдохновение Божье могут убедить человека изменить свое отношение к несчастью; если он этого не сделает, страдание разрушит его.

Однако автор дает понять, что даже это мудрое объяснение не может решить проблему. Такое мнение поддерживается поэмой о Премудрости, помещенной в 28 гл. кн. Иова.

Поэма эта часто рассматривается как более позднее добавление[16]. Однако у нас нет достаточных оснований приписывать эту часть другому автору. Тон этой поэмы сильно отличается от тона диалогов. Он гораздо спокойнее. Но тон речи может меняться в зависимости от различных обстоятельств, что вполне могло произойти и здесь. До сих пор Иов лишь упоминал о тайне Божьей правды и управления – теперь перед нами разворачивается широкая картина ее.

Гимн описывает трансцендентность Божественной Премудрости, которая недоступна человеку и один Бог знает путь к ее достижению. Ничто, кажется, не ускользает от ума человека, кроме Премудрости. Она не обретается ни на земле, ни в первичной бездне. Никакой ценой невозможно купить ее: «не равняется с нею золото и кристалл (брильянт), и не выменяешь ее на сосуды из чистого золота. А о кораллах и жемчуге и упоминать нечего, и приобретение премудрости выше рубинов» (28.17–18). Один Господь Бог знает, где сокрыта Премудрость, и Он обращался к ней, когда устанавливал законы мира. Премудрость – вдохновительница дел Божьих в начале творения; она отлична от мудрости человека. Премудрость Бога есть первообраз мудрости человека, конечная цель последней. Мудрость человека заключается в том, чтобы бояться Бога: «страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла – разум» (28.28).

[15] Буйе Л. О Библии и Евангелии. – Брюссель: Жизнь с Богом,1988. С.112
[16] Ла Сор У.С. Обзор Ветхого Завета / Ла Сор У.С., Хаббард Д.А., Буш Ф.У. – Одесса: Богомыслие, 1998. С.520

Поэма о Премудрости является предвестием речей Бога. Иов в конце диалога с друзьями подводит итог: отныне он прекрасно знает, что не какие бы то ни было рассуждения с людьми могут просветить его, а только беседа с Богом: «Вот мое желание, пусть Вседержитель отвечает мне…» (31.35). Отметим, что именно тот человек, который как будто бы обвиняет Бога в своих несчастьях, в то же время и уповает на Него (19.25–27). Только Вседержитель способен разрешить вопросы, поднятые в кн. Иова. Человеческая мудрость оказалась неспособной разрешить их.

Явление Бога Иову в гл. 38 – 41 не дает положительного ответа на проблему. Господь разворачивает перед Иовом картины мироздания, которые указывают на беспредельную мощь и мудрость Создателя. Все пути Творца направлены на благо мира, сколь бы загадочным оно не казалось людям. Все существа получают бытие от Бога. Не должно ли это навести на размышления о благости Его Промысла? Человек не должен себя оправдывать, обвиняя Бога. Признать это тем более необходимо слабому человеку, который не способен хотя бы управлять даже некоторыми живыми существами на земле и в воде, не говоря уже о нечто большем.

Господь дает понять Иову, что человек в его современном греховном и смертном состоянии неспособен понять действий Промысла Божия. Иову остается только принять волю Божью, раскаиваясь в своей дерзости – желании понять ее (42.1–6). И он делает это со смирением, тем самым еще больше возвышая свою праведность. В конце концов, он принимает волю Господа, не понимая причины своих страданий.

Тем не менее, смысл страданий праведника отчасти становится понятен читателю, который видит, как Иов становится более совершенным в познании мира, человека и самого себя.

Отметим, что в речах Господа к Иову содержится ясно и четко выраженное учение о сотворении мира Яхве. Здесь присутствует явный контраст с космогониями египтян и жителей Древней Месопотамии. Книга Иова показывает, что Бог Творец – один. Он «сгустил воздух из облака, и повелел им носить дождевые воды…Посмотри на весну и на цветы всякого рода…Кто сотворил их?»[17] – Господь.

Иов узнал через непередаваемый духовный опыт, что Бог находится по ту сторону человеческих представлений о правде и справедливости, а отношение человека к Богу не может определяться понятиями морального наказания и вознаграждения. Иов теперь отказался от своих прежних мнений: он знает, что он творение Господа и приемлет в смирении и уповании то, что вся его жизнь будет направляться Богом, Который является ее источником.

В сочетании с прологом и поэтической частью страдание предстает

[17] Кирилл Иерусалимский, свят. Огласительные и тайноводственные поучения. – М.: Синод. типография, 1900. С.116–117

испытанием в этимологическом смысле этого слова: доказательством веры, преданности Богу без миража личной выгоды. И, добавим, вообще без всякой выгоды, временной или вечной, потому что учение о загробном воздаянии не входит в круг идей книги Иова[18].

В прозаическом эпилоге (42.7–17) Иов получает как бы компенсацию: богатство его удваивается, восстанавливается его доброе имя и семья. Иов получает еще сто сорок лет жизни. Мнение о правде и справедливости друзей Иова осуждается: они рассуждали о самой сущности благочестивой мудрости «не так верно», как Иов (42.8). Таким образом, традиционная точка зрения о справедливости и воздаянии окончательно преодолена.

Не все, однако, в убеждениях друзей Иова было ложным. Воздаяние – не автоматический закон, осуществляемый на земле, но вера в него – не заблуждение. Книга показывает, что не все в окружающем мире так просто. В самом деле, часто праведник страдает, а нечестивый торжествует. Ответы на вопросы об этом следует искать у Божественной Премудрости, а не у людей. В книге Иова последнее слово Премудрости выражается в признании тайны, двойной тайны мира и Бога, тайны, которая мучительна, пока мы смотрим на мир, но она же и утешает, просвещая сердца, коль скоро Бог Сам лично открывается нам и к нам нисходит. [19]

Книга Иова находится в тесном соприкосновении со следующими произведениями мудрых Древнего Ближнего Востока: «Муж со стенаньем…», «Владыку мудрости хочу я восславить», «Вавилонская теодицея» из Месопотамии и египетским произведением «Беседа разочарованного со своим духом».

Книга Иова намного выше ее ближайших предшественниц по последовательности, с которой рассматриваются проблемы человеческого страдания, по объему многогранного исследования этого вопроса, по силе и четкости открытого нравственного единобожия, по характеристике главных действующих лиц, по высоте ее поэзии и ее драматическому воздействию на читателей и по интеллектуальной ценности, с которой она рассматривает вопросы человеческого существования.

Отметим, что книга Иова значительно превосходит все свои ближневосточные аналоги по литературным характеристикам. Сюжет книги выстроен по определенной схеме. Главный диалог, середина произведения, обрамлен плачем (3 гл.) и жалобой Иова (гл. 29–31), давая ему первое и последнее слова в разговоре с друзьями. Речи Елиуя и Яхве нарушают симметрию, чтобы привлечь внимание к своему вмешательству и, таким образом, подчеркнуть неспособность основных персонажей найти решение проблемы.

[18] Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. – М.: Путь, Милан: Христианская Россия, 1995. С.242

[19] Буйе Л. О Библии и Евангелии. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С.112

Литературоведы не жалеют превосходных степеней, описывая художественные достоинства книги Иова. Она представляет собой удивительную смесь почти всех видов литературы, встречающихся в Ветхом Завете. С невероятным умением автор вплетает в ткань произведения несколько десятков легко узнаваемых литературных форм: это и притчи, и гимны, и прозаические повествования, и поучения, и риторические вопросы, и описание видений и т.д.[20]

Кроме того, книга Иова совершеннее и полнее рассматривает проблему человеческого страдания, чем ближневосточные трактаты из Месопотамии и Египта. В «Вавилонской теодицее» делается попытка ответить на этот важный вопрос, но безрезультатно. Данная поэма оставляет решение вопроса без ответа, в целом производя пессимистическое впечатление. Автор поэмы оставляет без решений множество вопросов: виноваты ли боги в несчастьях людей? В чем, может быть, виноваты сами люди? и т.д.

Бог Ветхого Завета и Его религия глубоко чужды пессимизму. Книга Иова учит преодолевать все страдания, обрушившиеся на человека – чему же может научить «Вавилонская теодицея»? Как велик Бог книги Иова, Который спускается с блистающих вершин духовного мира к маленькому смертельно больному человеку, сидящему в прахе и пепле и презираемому почти всеми. Господь Бог не гнушается личным общением с этим прокаженным и почти всеми забытым человеком. Бог ценит жизнь и одного человека. Этого мы не можем встретить, как бы не искали, в «литературе мудрых» древнего Ближнего Востока. Господь дозволяет сатане испытать Иова, но все это служит только к большому прославлению праведника и его духовному просветлению. Бог возвращает Иову все его достояние, потерянное некогда им, и даже в двойном размере.

Иов «помогает» израильской мысли оторваться от утилитарного представления о праведности, которого слишком часто придерживалась «литература мудрых». Вести себя хорошо и соблюдать Божьи предписания, для того, чтобы быть счастливым на земле, – мудрость весьма близорукая[21].

В кн. Иова подчеркивается великое значение человека и его нравственности в глазах Творца мира, превосходящее мировоззрения египтян, шумеров, аккадцев и др. народов, окружавших Израиль.

Так, Бог знает о делах человеческих и взвешивает их на весах правды (31.6). Он ограничивает вред, наносимый людям злыми духами, которые на самом деле вообще не имеют власти над этим миром. В этой связи отметим, что учение об ангелах книги Иова значительно отличается от представлений окружавших Израиль народов о добрых и злых духах. У египтян, шумеров и аккадцев духи играют роль божеств, хотя и второстепенных, а кн. Иова ясно

[20] Ла Сор У.С. Обзор Ветхого Завета / Ла Сор У.С., Хаббард Д.А., Буш Ф.У. – Одесса: Богомыслие, 1998. С.524−527

[21] Толкование на книгу Иова // Символ. – Париж. – № 5, 1981. С.148

показывает их глубокое отличие от Единого истинного Бога.

Достаточно высоко и нравственное учение книги. В книге разоблачаются воровство (21.14), прелюбодеяние (24.25), убийство (24.14), притеснение бедных (31.13–18) и т.д. В этой связи выделяется 31 глава книги, которую называют еще апологией Иова; в этой главе содержится возвышенное учение о нравственности, близкой к морали Нагорной Проповеди. Так, Иов был настолько целомудрен, что избегал прелюбодейных помыслов (31.1), лжи и обмана (31.5–6), уважительно относился к слугам и служанкам (31.13), покровительствовал бедным, вдовам и сиротам (31.16–22), был чужд корыстолюбия и не гонялся за богатством (31.24–25), доброжелательно относился к врагам (31.29–31), благочестие и нравственность Иова не были показными (31.33–34).

В книге Иова мы видим учение о том, что всякая мудрость восходит к Богу и была доступна людям лишь потому, что они творения Божьи, способные получить Его откровение. Более того, лишь глубоко верующий человек, боящийся Бога, может стать мудрым. Мудрость, основанная на человеческом умении или искусности, – дар Божий, часть установленного Им миропорядка. Но без страха Божьего и послушания Ему мудрость обречена на поражение из-за гордости и самонадеянности. Частью страха Божьего у израильских мудрецов было почитание установленного Богом миропорядка, который царит в жизни, награждая разумные суждения и поведение и налагая наказание на глупость. Учения о страхе Божьем, открывающим путь к мудрости, мы не найдем в трактатах ближневосточных мудрецов.

Вопросы, поднятые Книгой Иова, – это вопросы жизни и смерти для каждого человека. Нет веры в Бога, говорит нам эта Книга, без нравственной борьбы и духовной оставленности. Каждый человек совершает изнурительное паломничество, которое пролегает через страх, смятение и ведет к спокойствию, поклонению и любви к Богу.

Отмеченные выше многочисленные различия в богословии, этике, тоне и настроении между кн. Иова и ее предполагаемыми ближневосточными параллелями столь очевидны, что они указывают не на зависимость кн. Иова от этих более ранних литературных памятников, а на уникальность библейского произведения, превзошедшее все написанное на данную тему в произведениях мудрецов древнего Ближнего Востока.

Литература

1. Буйе Л. О Библии и Евангелии / Пер. с франц.– Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – 231 с.
2. Введение в Ветхий Завет. Книги Товита, Иудифи, Есфири, книги Маккавейские, книги Премудрости, книга Иова // Альфа и Омега – М., 1995, № 4 (7). С. 43 – 60
3. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Кн. Экклезиаста. Кн. Иова / Ред. М.Г. Селезнев. – М.: РБО, 2001. – 174 с.
4. Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. – М.: Путь, Милан:

Христианская Россия, 1995. – 315 с.
5. Григорий Богослов, свят. Собрание творений: в 2 т. Т.2. – М. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 688 с.
6. Кирилл Иерусалимский, свят. Огласительные и тайноводственные поучения. – М.: Синод. типография, 1900. – 366 с.
7. Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / пер. с аккад. Сост. В.К. Афанасьева, И.М. Дьяконов. – М.: Алетейя, 2000. – 456 с. +40 с. вкл.
8. Книга Иова. Перевод и прим. С.С. Аверинцева. // Мир Библии – М., 1993, № 1 (1) С. 37–64
9. Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. – М.: Наука, 1983. – 207 с.
10. Ла Сор У.С. Обзор Ветхого Завета / Ла Сор У.С., Хаббард Д.А., Буш Ф.У. – Одесса: Богомыслие, 1998. – 615 с.
11. Толкование на книгу Иова // Символ – Париж, 1981, № 5. С. 114–149
12. Biblia Hebraica, edidit Rud. Kittel. Wűrttembergishe Bibelanstalt Stuttgart. 1935. – 1434 p.
13. Septuaginta. Idest Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Vol II. Wűrttembergishe Bibelanstalt Stuttgart. 1935. – 941 p.

Priest Oleg Rebizov (Rebizov O. G.)
Smolensk Orthodox Theological Seminary

The Book of Job and the Babylonian Theodicy

Abstract: The article shows the importance of studying human suffering issue in the works of the authors of Ancient Near East in the course of reconstructing the ideas about God and man among the people of the Eastern Mediterranean in the 2nd - 1st millennium BC. It is also determined that these ideas had no influence on the biblical Book of Job. The article analyzes excerpts from Middle Eastern works that tell about human suffering. The author conducts a comparative analysis of the biblical book of Job and the corresponding Middle Eastern literature of suffering, highlighting the power of Hebrew monotheism, poetic and dramatic depth, intellectual value and ethical height in the God-inspired Old Testament work. The domestic sphere of biblical studies is at the stage of its formation; therefore, Such comparative experiment is of the greatest importance for the subsequent development of Old Testament biblical studies and biblical theology since sphere of biblical studies is now only at the stage of its early formation in Russia.

Keywords: Ancient Near East, Book of Job, Babylonians, didactic literature.

References

Buye L. About the Bible and the Gospel / Per. from French - Brussels: Life with God, 1988. - 231 p.

Introduction to the Old Testament. The books of Tobit, Judith, Esther, the books of Maccabees, the books of Wisdom, the book of Job // Alpha and Omega - M., 1995, No. 4 (7). pp. 43 – 60

Old Testament. Translation from Hebrew. Parables. Book. Ecclesiastes. Book. Job / Ed. M.G. Seleznev. - M.: RBO, 2001. - 174 p.

Galbiati E., Piazza A. Difficult Pages of the Bible. Old Testament. - M.: Way, Milan: Christian Russia, 1995. - 315 p.

Gregory the Theologian, St. Collection of creations: in 2 volumes. V.2. - M. - Minsk: Harvest, M.: AST, 2000. - 688 p.

Cyril of Jerusalem, St. catechetical and occult teachings. – M.: Synod. printing house, 1900. - 366 p.

When Anu created the sky. Literature of ancient Mesopotamia / transl. from Akkad. Comp. VC. Afanasiev, I.M. Dyakonov. - M.: Aleteyya, 2000. - 456 p. +40 s. incl.

Book of Job. Translation and approx. S.S. Averintseva. // World of the Bible - M., 1993, No. 1 (1) S. 37-64

Klochkov I.S. Spiritual culture of Babylonia: man, destiny, time. – M.: Nauka, 1983. – 207 p.

La Sor U.S. Review of the Old Testament / La Sor W.S., Hubbard D.A., Bush F.W. - Odessa: Bogomyslie, 1998. - 615 p.

Interpretation of the book of Job // Symbol - Paris, 1981, No. 5. S. 114-149

Biblia Hebraica, edited by Rud. kittel. Wűrttembergishe Bibelanstalt Stuttgart. 1935. - 1434 p.

Septuaginta. Idest Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Vol II. Wűrttembergishe Bibelanstalt Stuttgart. 1935. - 941 p.

Исторические исследования

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. №1. С. 104–115

УДК 94

Протоиерей Георгий Урбанович (Урбанович Юрий Язепович)
Смоленская православная духовная семинария

Римская административная система в I–II вв. в произведениях античных авторов и по материалам археологических исследований

Аннотация: Изучение книг Нового Завета и произведений раннехристианских авторов невозможно без знания и понимания особенностей административной и экономической жизни Римского государства. В статье анализируются литературные свидетельства античных авторов, результаты археологических раскопок на руинах римских городов, эпиграфические надписи, демонстрирующие связь политики, экономики, религии и гражданственности в греко-римском мире. Эллинистические традиции благотворительного служения чиновников всех рангов на благо полиса были приняты и расширены римлянами в рамках всего Pax Romana. К началу римского правления государственная служба становится неотделимой от исполнения «литургических» обязанностей, рассматривается как жертвенное служение Отечеству и приобретает сакральные черты. Римское понимание патриотизма распространяется на все провинции, формирует новую знать, воспринимающую идеи служения на всех политических, социальных и религиозно-культурных уровнях.

Ключевые слова: эллинизм, чиновник, административное служение, литургическая деятельность, римский мир, благотворительность, благодеяние, обещание, финансирование.

В течение II–I вв. до Р.Х. эллинистические полисы и царства постепенно входят в орбиту интересов римского государства. Римляне, осваивая новые территории, всячески поддерживали и укрепляли местные административные структуры, привнося в греческую жизнь латинскую ясность и строгость.

В имперский период в грекоязычных регионах сохранились почти все эллинистические именования административных служений. Из обихода постепенно ушло слово архонт, имевшее очень широкое значение – оно было вытеснено не менее широким латинским magister (от magis – больше, в большей степени), а муниципальные службы получили название магистрата (magistratus). В свою очередь, более крупные административные образования,

которых не было в эллинистических структурах, имели уже чисто латинские обозначения – praefectura, provincia[1].

Для усиления контроля над бывшими эллинистическими государствами и полисами вводились новые должности. Логисты (Logistai) обычно рассматриваются как аналоги римских кураторов – они контролировали состояние общественного имущества и финансовую деятельность не только греческих городов, но и городских советов, герусий и других общественных организаций. Надписи из Ефеса и Афродисиаса говорят о статусе логистов – это были высшие римские чиновники в должности императорских легатов, сопоставимые по полномочиям с проконсулами или асиархами, но ответственные напрямую перед императором. Это служение не было постоянным, но определялось самим императором по мере необходимости (возможная причина – недоверие местным чиновникам), логистом всегда назначался надежный, проверенный человек[2].

В эллинистический период в городах было служение епимелета (контроль за государственными землями), которое римляне, скорее всего, расширили и приспособили для собственных интересов. Письма Плиния (10.47) свидетельствуют, что он контролировал все финансовые вопросы своей провинции, но говорят также и о том, что соседняя Апамея ожидала его инспекции и публичной проверки счетов[3].

Плутарх подтверждает (Наставления. 19, 815a), что римская власть вмешивалась в жизнь греческих городов, когда они сами не справлялись с внутренними распрями, фракционной борьбой и соперничеством «первых людей»[4].

Римляне предпочитали оставаться не вовлеченными в местные дела и распри и старались назначать доказавших свою преданность и честность греков для подобных миссий. Логисты выбирались из местных чиновников высшего ранга – азиархов в Азии, ликиархов в Ликии и вифиниархов в Вифинии, но ими проверялась не своя, а соседняя провинция. Можно сказать, что служение логиста было вершиной карьеры для провинциального чиновника и знаком особого благоволения со стороны императора.

Дион Хризостом (Речи. 45.8; 48.9), характеризуя взаимоотношения римской власти и греческих городов, сравнивает их с наставниками и школьниками. Сохранилось немало свидетельств о том, как греческие города или высокопоставленные чиновники какого-то греческого полиса обращались в случае внутренних разногласий к римской власти, как высшему и надежному

[1] Magistra´tus // A Dictionary of Greek and Roman Antiquities. London, 1890. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=magistratus-cn (доступ от 23.09.2021).
[2] *Dmitriev S.* City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor. Oxford, 2005. P. 189–190.
[3] *David M.* Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ. Princeton, 1950. P. 597.
[4] *Плутарх*. Наставления о государственных делах. URL:https://royallib.com/read/plutarh/sochineniya.html#2592237 (доступ от 20.11.2021).

правосудию. Фиатиры обращаются к проконсулу П. Корнелию Сципиону по поводу споров о «священном фонде»; по словам Цицерона, жители Сицилийского города Алайсы, просили римский сенат разрешить их разногласия относительно выборов в городской совет, то же было в Вифинии во время правления Плиния. Священнослужитель Аскен из Сардиса обратился к проконсулу Асии Аррию Антонину с жалобой на местные власти, которые отказались отдавать ему деньги за религиозную церемонию. Он просил проконсула вмешаться и отдать приказ чиновникам выплатить «то, что полагалось, по обычаю». При всей своей национальной гордости и независимости, греки рассматривали римлян как «старших братьев», к которым при необходимости можно и нужно обращаться по всем спорным вопросам[5].

Иринархи – «миротворцы» – должность появляется в I веке, упразднена в 409 г. императором Гонорием. Иринарх назначался проконсулом из кандидатов от всех городов провинции. Должность иринарха-миротворца была очень престижной, ответственной и финансово обременительной литургией, поэтому на неё избирался и самый уважаемый и достаточно богатый человек, т.к. порой мирить стороны приходилось за свои деньги. Иринарх должен был постоянно быть связан с первыми людьми во всех городах провинции. Элий Аристид категорично отказался от этой должности ввиду её обременительности[6].

В провинциальной административной системе иринарх занимал второе место после проконсула, он должен был решать все имущественно-земельные конфликты богатых людей «миром» до суда, а в крайних случаях мог прибегать к силовому решению вопроса. Иринарх выступал посредником в конфликтных ситуациях между проконсулом и местными элитами, мог участвовать в выездных сессиях губернатора вместе с ним. В обязанности иринарха входила также защита сельских территорий от грабежей, воровства и бандитизма, ловля беглых рабов.

Можно не сомневаться в том, что и в эллинистические времена были служения, подобные логистам или иринархам, но римляне наполнили их конкретным содержанием и властными полномочиями. То, что касалось благотворительных и жертвенных служений, осталось в греческом транслитерированном эквиваленте. Латинский язык стремится к точности определений, а термины литургия, эпимелия или гипересия невозможно наполнить точным юридическим содержанием. Порой для греческого архе в литургическом значении использовалась специальная фраза honor municipalis со значением «долг перед государством и отечеством», гипересия (служение) могло заменяться термином officium – в одном из писем Плиния к Траяну (10.43.2) говорится о посольствах как officium publicum (общественное

[5] *Дион Хризостом.* Речи. URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/45*.html (доступ от 23.08.2021).
[6] *Элий Аристид*. Священные речи. Москва, 2006. С. 72–73.

служение), т.к. в греческом мире посольства осуществлялись благотворительно, как литургия[7].

Историки античности многократно пытались унифицировать греческие и римские официальные служения, но убедительных решений быть не может, т.к. римляне выстраивали свои административные схемы в провинциях, опираясь на уже существовавшие там эллинистические традиции и именования. Даже такие однозначные римские должности, как префект или прокуратор, меняли свое содержание в зависимости от региона и поставленных задач. Для малоазийских провинций Римской империи В. Чапотом было предложено деление всех городских служений на магистерские и литургические[8].

Однако, и здесь оказалось невозможно привести все к единому знаменателю: порой должности архонтов – секретарей и стратегов исполнялись литургически, а служения гимназиархов, ефебеархов и агонофетов включались в число бюджетных. Тем более, как греки, так и римляне приветствовали совмещение должностей, и архонт-асиарх мог быть гимназиархом или священнослужителем. В документах римского периода порой встречаются ограничения – сколько и каких литургических должностей может совмещать государственный чиновник[9].

Литургическое служение чиновников, замыкавшееся в эллинистический период пределами своего города и союзных полисов, в римское время приобрело совершенно иные, имперские масштабы. Благодетелями городов выступали не только архонты-магистры, но и высшие имперские власти: Август «благоволил» знаменитому святилищу Артемиды в Ефесе регулярным пожертвованием земель; Луций Вителлий внес свой вклад в аграрный фонд Милета; Флавий Дамиан, секретарь из Ефеса, украсил город на доходы от своего служения, частные бенефициары отказывались принимать плату за какой-либо труд[10].

Здесь нужно понимать, что подобная массовая общегосударственная благотворительность была частью административной системы. Только так можно было сохранить свое служебное положение или претендовать на более достойное место. При этом, как и в эллинистические времена, любой кандидат на какую-либо должность давал обещания вложения своих средств, продвижения каких-то проектов, снижения цен и т.д. Это формировало конкурентное поле для чиновников всех рангов, а в условиях грандиозного строительства, которое охватило всю империю в I–III вв., подобный гражданственный карьеризм получал всемерную поддержку.

---

[7] *Плиний Младший*. Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/6/pisma-plinija-mladshego-panegirik-imperatoru-trajanu/1 (доступ от 10.09.2021).

[8] *Chapot V.* La Province Romaine Proconsulaire d'Asie. Paris: Librairie Émile Bouillon, 1904. P. 240–254. URL: https://www.mediterranee-antique.fr/Fichiers_PdF/ABC/Chapot/Province_romaine_Asie.pdf (доступ от 14.09.2021).

[9] *Домиций Ульпиан*. Об обязанностях проконсула // Вестник древней истории. 1985. № 4 (175). С. 231–232.

[10] *Dmitriev S.* City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor. P. 116–117.

Иринарх Клавдий Север украсил статуями свой родной город Кесария в соответствии с обещаниями; Т. Флавий Менандр, получив должность секретаря в Ефесе, построил в городе водопровод согласно предвыборным обещаниям. Памфилия Арета, жрица Деметры в Пергии, построила по обещанию храм Домициану в своем родном селении, но самым простым и легко проверяемым обещанием было внесение денежных пожертвований чиновниками в казну городов. Деньги поступали в организованные фонды поддержки гимназии, театра, дорог, строительных работ и т.д. и контролировались казначейством[11]. Во времена императора Траяна назначение чиновника за обещания и проверка исполнения обещаний уже становятся нормой.

Очевидно, что не все данные обещания исполнялись, тогда проконсул от имени императора или сената мог потребовать от назначенного чиновника внесения обещанной суммы, а также мог контролировать расходование средств (Плиний. Письма. 10.39): «… они строят термы на те деньги, которые булевты, приданные совету по твоей милости, или уже внесли за свое вступление, или соберут по нашему требованию. Боюсь, что там будут плохо использованы общественные деньги, а здесь то, что дороже всяких денег: твой дар»[12].

Добровольная и нерегламентируемая благотворительность (литургическая деятельность) чиновников из восточных областей в римские времена становится обязательной нормой для всех кандидатов, назначаемых на городские должности. Прагматичные римляне определили обязательный взнос в городскую казну для каждой категории чиновников, это называлось summa honoraria, или summa legitima и было, скорее всего, общим правилом по всей империи. Summa honoraria не просто выставлялась к оплате, а преподносилась как древний обычай и добровольное пожертвование в греческом смысле: «на моей совести» (επι μια ϑιλοϑυμια). Документ из Римской Испании, lex coloniae Genetivae Iuliae, известный также как lex Ursonensis, демонстрирует, что государственные или налоговые средства покрывали лишь некоторую часть расходов в городах, находящихся под римской администрацией. От каждого городского чиновника требовалось предоставить фиксированную сумму денег из его собственных средств – это был институционализированный, постоянный источник формирования городского бюджета[13].

Переписка проконсула Вифинии Плиния и императора Траяна (10.113) красноречиво говорит о формировании этой финансовой политики: «Я не могу издать общего распоряжения о том, должны или нет определенную сумму вносить за декурионат все, кто становится декурионами в любом вифинском городе. Я считаю наиболее верным следовать местным городским законам, но я

[11] Ibid. P. 151.
[12] *Плиний Младший*. Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/6/pisma-plinija-mladshego-panegirik-imperatoru-trajanu/1 (доступ от 10.09.2021).
[13] *Dmitriev S.* City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor. P. 152.

действительно думаю, что те, кого приглашают в декурионы, будут стараться выделиться своими взносами»[14].

Император Антонин Пий, установив число членов совета для городов Верхней Македонии в количестве 80 человек, прописал, что каждый сверхштатный чиновник должен внести в казну города 5000 драхм[15].

Тем не менее, в восточных провинциях Римской империи расценки за вступление в должность никогда не были «жесткими», император Траян писал, что уважает местные законы. Это позволяло богатым гражданам по-прежнему совершать литургии и вкладывать гораздо больше средств в казну города, чем это могло бы быть прописано, ожидая получить при этом и высокую должность, и памятную статую в городе. Следуя эллинистической традиции литургического служения и желая как-то особо отметить своими благодеяниями отдельные города, римские правители занимали официальные должности в городских муниципалитетах. Август дважды становился стефанефором в Милете, Марк Антоний был гимназиархом в Афинах, Александрии и Тарсе, Агриппина – гимназиархессой в Митилине. Некоторые римские чиновники высшего ранга занимали должности в провинциальных городах "вечно" (aionios) – это подразумевало, что они финансировали содержание какого-то муниципального отдела до конца своей жизни, при этом ни разу там не появляясь. Для маленьких городов это было очень престижно – иметь почетным директором гимназии или театра статусного римского сенатора и оплаченные расходы на десятилетия вперед.

Детские и юношеские служения в римский период также развивали эллинистические традиции и были направлены на воспитание гражданственности. Надписи из городов заполнены упоминаниями о тех, кто «с раннего возраста проявлял свое рвение к служению Отечеству». При римлянах для юношества резко возросла возможность проявить свои способности, т.к. увеличилось количество направлений социальной деятельности на благо города, но начиналось это детское служение всегда в рамках отцовского (семейного) служения. Это могли быть гимназиархия, агораномия, иринархия, священнослужение, где родители несли благотворительное литургическое служение и от имени своих детей. Клавдий Галис, как гласит надпись, «построил с помощью жены и детей храм и термы в своем городе за свой счет» и т.д.[16].

В имперский период значение слова литургос было расширено, теперь оно означало не только благотворительный поступок, но и малую социальную среду-семью, где дети воспитываются в деятельной любви к отечеству и им можно будет в перспективе доверять государственное служение по причине

[14] *Плиний Младший*. Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/6/pisma-plinija-mladshego-panegirik-imperatoru-trajanu/1 (доступ от 10.09.2021).
[15] *Oliver J.H.* Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri. Philadelphia: American Philosophical Society, 1989. P. 322.
[16] *Ramsay W.M.* Cities and Bishoprics of Phrygia. Oxford, 1897. P. 461.

«хорошей наследственности». Римская пропаганда со времен Октавиана Августа ставила семейные ценности на первое место и патриотическое воспитание было главной задачей государства. Англоязычные историки античности называют этот феномен «domestication of public life» – «одомашнивание общественной жизни», т.е. забота о государстве начинается с заботы о семье[17].

Это возвышение семейно-гражданственных ценностей в глазах граждан империи подтверждалось тем, что жены императоров получали титул Mater Castrorum, и это обязывало их оказывать финансовую поддержку из своих средств конкретным военным лагерям и легионам. Хвалебные надписи римского периода, в отличие от греческого, прославляют не отдельных благодетелей, а целые семьи. Известный оратор и философ Дион Хризостом отказался от памятника в свою честь в родном Прусе указав (Речи. 44.3, 46.3), что город уже сделал это, почтив всю его семью[18].

В надписях появляется и новая фраза «благодетель по происхождению», указывающая на укоренение в обществе семейно-патриотических ценностей и выведения литургической традиции на государственный уровень. Подобных прославлений: «деды – отцы – матери – дети» в римский период было множество и это формировало у молодежи определенные идеальные карьерные модели семейно-государственного служения. Городская жизнь наглядно показывала подрастающему поколению примеры прошлого и настоящего – чтобы жить достойно в великой державе, надо быть великодушным, гореть желанием помогать своему городу и следовать традициям своей семьи. Ссылки на предков были одновременно и поощрением, и оправданием для продвижения в общественной жизни с юношеского возраста. Надо сказать, что это административно-литургическое бремя порой было очень тяжелым. Дион утверждал, что его дед потратил все свое состояние на щедрость по отношению к родному городу Пруса, Ульпиан описывал случаи (Об обязанностях. Кн. IV), когда чиновники, в связи с обязательной благотворительной деятельностью, были вынуждены брать ссуды и долги[19].

К концу II века в римских провинциях сформировалась новая знать – nobiles, которых порой называли «первые семьи», они заслужили свое первенство многопоколенческой литургической деятельностью на благо городов и, разумеется, имели преимущества при получении должностей, в том числе, и в обход возрастного ценза.

Отдельно следует сказать о женских служениях. В римском мире статус женщин был несравненно выше, чем в эллинистическом. Прежде всего, упоминание в памятных списках выдающихся мужей теперь делается в

[17] *Dmitriev S.* City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor. P. 165.
[18] *Дион Хризостом.* Речи. URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/45*.html (доступ от 23.08.2021).
[19] Цит. по: *Домиций Ульпиан*. Об обязанностях проконсула. С. 231–232.

семейном контексте – с женой, а порой еще и с отцом и матерью. Известным женщинам начинают присваивать почетные звания: «дочь города», «мать города», «мать городского совета», устанавливать статуи и хоронить в публичных местах – все это в греческом мире было невозможно.

Женщины могли нести целый ряд почетных административных служений. В начале I в. до н.э. Фила, дочь Аполлония и жена Фессала, стала первой женщиной, занявшей стефанефорию в Приене. Коскония Миртон трижды избиралась на стефанефорию в Смирне. В Магнезии Юлиана, дочь Евстрата и жена первосвященника Азии Алкифрона, была не только первой первосвященницей Азии, но также стефанефором и гимназиархом. Коккея Попиллиана в Кларосе и Флавия, дочь Мосхоса в Фокее, были пританами (членами городского совета), женщины-пританы упоминаются также в надписях из Пергама, Фиатир и Ефеса[20].

Порой среди историков возникали сомнения – могла ли женщина в связи с существовавшими в античности социальными нормами занимать руководящие посты в градоуправлении? Для женщин, скорее всего, были закрыты «чисто мужские», исполнительские руководящие посты – стратег, иринарх, советник, глава администрации, казначей и агораномос, во всяком случае упоминаний о женщинах на этих должностях не найдено. При этом надо понимать, что, вступив в официальную должность, женщина-чиновник несла всё финансово-литургическое обременение, связанное с государственной службой. Благодеяния и щедрость чиновниц неоднократно встречаются в надписях, но всегда или почти всегда в контексте семейной традиции служения отечеству, где также поступают отец, муж и дети. Во всяком случае, государственная деятельность матери или жены резко повышала общий статус этой римской семьи и давала детям дополнительные преференции. Со II века становится популярным и поддерживаемым городами административное «сослужение» мужей и жен в тех сферах, где это было возможно: агонофесия, гимназиархия, стефанефория, пританея, священнослужение.

Практика предоставления женщинам возможности административного служения воспринималась римским обществом неоднозначно. Если в городах Малой Азии и Египта это было практически нормой, то на западе империи это встречалось гораздо реже. Общественное мнение было решительно против вмешательства женщин в политику или военные дела (это касалось, прежде всего, семей императоров и сенаторов): любой подобный акт сопровождался критикой со стороны современников. Самый известный пример такой критики – выступление в Сенате А. Цецины Севера, который, представив свидетельства недолжного поведения жен чиновников в провинциях («…они выступают перед воинами, прибирают к рукам центурионов – и вот недавно женщина распоряжалась упражнениями когорт, боевыми учениями легионов»), предложил губернаторам отправляться на службу в провинцию без своих жен.

[20] *Dmitriev S.* City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor. P. 203–216.

Выступление Цецины Севера не было поддержано сенаторами (Тацит. Анналы. 3.33), но чиновникам было вменено в обязанность нести личную ответственность в случаях неправомерного поведения жен[21]. Общим для востока и запада в этом вопросе было то, что благочестие и благотворительность римских должностных лиц всегда рассматривались как семейное дело. Можно сказать, и о том, что практически все эти должности были почетно-литургическими, не были связаны с исполнительской властью, и требовали от семей постоянной благотворительности и значительных финансовых вложений в городские бюджеты[22].

Вложение денег в экономику или сельское хозяйство рассматривалось как государственная добродетель. Август и его ближайшие преемники заботились об украшении городов храмами, портиками, гимназиями и другими общественными зданиями. После землетрясения 17 г. н.э. Сардис получил субсидию в 10 млн сестерциев и освобождение от налогов на 5 лет, льготы получили Филадельфия, Тмол, Аполлонида и другие города[23]. Расширялись, обустраивались и выходили на новый уровень экономического развития и некоторые старые города – Ефес, Смирна и Лаодикия.

Самым лёгким и коротким путём приобретения известности и положения для богатого человека было вложение средств в так называемые «домашние города». Археологические раскопки свидетельствуют, что уровень жизни в больших и малых городах отличались незначительно, это, собственно, и называлось термином «урбанизация» – везде должно быть также хорошо, как в Риме. Один благодетель финансировал постройку в провинциальном городе терм (центров досуга и отдыха), другой – брал на себя долгосрочные расходы по обеспечению их горячей водой, кто-то спонсировал выступления музыкантов, танцоров и гладиаторов на сценах театров. Однако наиболее уважаемы были те, кто вкладывал средства в постройку монументальных зданий – храмов, гимназий и библиотек. Эти акты великодушия вызывали даже некое соперничество среди «спонсоров» – каждый стремился вложить в город денег больше, чем его предшественник. Количество найденных памятных надписей о дарениях и пожертвованиях, выбитых на мраморе и граните, так велико, что, по мнению историков, эти частные щедроты составляли основу бюджета городов. Города в знак благодарности ставили своим благодетелям статуи, давали им почётные титулы, а порой даже переименовывались[24].

Римляне использовали тягу местных архонтов к почестям, должностям и различного рода прославлениям (Дион, 44.3; 46.3), предлагая им за литургическую деятельность статуи, почетные надписи и римское

[21] *Тацит Публий Корнелий*. Анналы. Малые произведения. История. М., 2011. С. 121.
[22] *Fishwick D.* The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Leiden, 1991. P. 165–166.
[23] *Тацит Публий Корнелий*. Анналы. Малые произведения. История. С. 87.
[24] *Урбанович Г., прот.* Семь церквей апокалипсиса. Смоленск, 2011. С. 17–18.

гражданство[25]. Важной демаркационной линией, которая отделяла знатные семьи друг от друга, было получение римского гражданства. Здесь было две возможные линии: первая – оказание реальной помощи римлянам, например, финансирование какой-то римской военной кампании или очень серьезный материальный вклад в какой-либо проект (возможно, семья ап. Павла); вторая – для достаточно богатой и преуспевшей на административном поприще греческой семьи породниться путем заключения брака с представителями сенаторского сословия[26].

Римское гражданство открывало для греческого архонта новые перспективы. На рубеже I–II веков в восточных провинциях формируется новая знать местного, восточного происхождения, но уже с римскими именами и римским гражданством. Именно так римляне осуществляли свою административную, юридическую и культурную экспансию, обеспечивая тем самым политическую стабильность и общее римское господство на огромных территориях.

Литература

1. *Дион Хризостом.* Речи. URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/45*.html (доступ от 23.08.2021).
2. *Домиций Ульпиан*. Об обязанностях проконсула // Вестник древней истории. 1985. № 4 (175). С. 221–233.
3. *Плиний Младший*. Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/6/pisma-plinija-mladshego-panegirik-imperatoru-trajanu/1 (доступ от 10.09.2021).
4. *Плутарх*. Наставления о государственных делах. URL: https://royallib.com/read/plutarh/sochineniya.html#2592237 (доступ от 20.11.2021).
5. *Тацит Публий Корнелий*. Анналы. Малые произведения. История. М.: Изд-во АСТ, 2011.
6. *Элий Аристид*. Священные речи. Москва: Ладомир, 2006.
7. *Урбанович Г., прот.* Семь церквей апокалипсиса. Смоленск: Смоленская правосл. духовная семинария, 2011.
8. Magistra´tus // A Dictionary of Greek and Roman Antiquities. London, 1890. URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=magistratus-cn (доступ от 23.09.2021).
9. *David M.* Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ. Princeton: Princeton University Press, 1950.
10. *Dmitriev S.* City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor. Oxford: Oxford University Press, 2005.
11. *Fishwick D.* The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. Leiden: Brill, 1991.
12. *Oliver J.H.* Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri. Philadelphia: American Philosophical Society, 1989.
13. *Chapot V.* La Province Romaine Proconsulaire d'Asie. Paris: Librairie Émile Bouillon, 1904. URL: https://www.mediterranee-antique.fr/Fichiers_PdF/ABC/Chapot/Province_romaine_Asie.pdf (доступ от 14.09.2021).

[25] *Дион Хризостом.* Речи. URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/45*.html (доступ от 23.08.2021).
[26] *Ramsay W.M.* The Social Basis of Roman Power in Asia Minor. Aberdeen, 1941. P. 6–11.

14. *Ramsay W.M.* Cities and Bishoprics of Phrygia. Oxford: Oxford University Press, 1897.
15. *Ramsay W.M.* The Social Basis of Roman Power in Asia Minor. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1941.

Archpriest Georgy Urbanovich (Urbanovich Yu.Ya.)
Smolensk Orthodox Theological Seminary

Roman administrative system in I–II centuries in the works of ancient authors and in the materials of archaeological research

Abstract: Study of the books of the New Testament and the works of the early Christian authors is impossible without knowledge and understanding of the peculiarities of the administrative and economic life of the Roman state. The article analyzes the literary evidence of ancient authors, the results of archaeological excavations on the ruins of Roman cities, epigraphic inscriptions demonstrating the connection of politics, economics, religion and citizenship in the Greco-Roman world. The Romans adopted and expanded through the Pax Romana the Hellenistic traditions of charitable service of all-ranks officials for the benefit of the polis. By the beginning of Roman rule, public service becomes inseparable from the performance of "liturgical" duties and considered as selfless devotion to the Fatherland and acquires sacred features. The Roman sense of patriotism forms through all provinces a new nobility that perceives the ideas of service at all political, social, religious and cultural levels.

Keywords: Hellenism, official, administrative service, liturgical activity, Roman world, charity, benevolence, promise, financing.

References

Dion Khrizostom. *Rechi* [Speeches]. Available at: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/45*.html (accessed: 23.08.2021).

Domitsii Ul'pian. Ob obiazannostiakh prokonsula [On the duties of the proconsul]. *Vestnik drevnei istorii – Bulletin of ancient history*, 1985, no. 4 (175), pp. 221–233.

Plinii Mladshii. *Pis'ma* [Letters]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/6/pisma-plinija-mladshego-panegirik-imperatoru-trajanu/1 (accessed: 10.09.2021).

Plutarkh. *Nastavleniia o gosudarstvennykh delakh* [Instructions on State Affairs]. Available at: https://royallib.com/read/plutarh/sochineniya.html#2592237 (accessed: 12.09.2021)

Tatsit Publii Kornelii. *Annaly. Malye proizvedeniia. Istoriia* [Annals. Small pieces. Story]. Moscow, 2011.

Elii Aristid. *Sviashchennye rechi* [Sacred Speeches]. Moscow, 2006.

Urbanovich G., prot. *Sem' tserkvei apokalipsisa* [Seven churches of the apocalypse]. Smolensk, 2011.

1890. Magistra´tus. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London, 1890. Available at: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=magistratus-cn (accessed: 23.09.2021).

David M. *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ.* Princeton, 1950.

Dmitriev S. *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Oxford, 2005.

Fishwick D. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden, 1991.

Oliver J.H. *Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri*. Philadelphia, 1989.

Chapot V. *La Province Romaine Proconsulaire d'Asie*. Paris, 1904. Available at: https://www.mediterranee-antique.fr/Fichiers_PdF/ABC/Chapot/Province_romaine_Asie.pdf (accessed: 14.09.2021).

Ramsay W.M. *Cities and Bishoprics of Phrygia*. Oxford, 1897.

Ramsay W.M. *The Social Basis of Roman Power in Asia Minor*. Aberdeen, 1941.

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. №1. С. 116–125

УДК 93/94
Беспалёнок Елена Дмитриевна
Смоленский государственный университет

Вяземские купцы Болотины и Михаил Кириллов (Флоровский): к истории храмостроительства в XVIII веке

Аннотация: Статья решает задачу рассмотрения на уровне микроистории развития купеческих династий в России XVIII века, формирования купеческого сословия и его менталитета, межличностных связей, а также купеческого храмостроительства как весьма характерного явления российской истории XVIII века. Исследование проведено на основе комплексного изучения данных из архивных документов, хранящихся в фондах Российского государственного архива древних актов – приходо-расходные книги Вяземской таможни второй половины XVII века, а также судебные дела из фонда Главного магистрата. Дополнительно были исследованы метрические книги второй половины XVIII века, хранящиеся в фонде Консистории Государственного архива Смоленской области. В центре внимания статьи – представители вяземской купеческой династии Болотиных, которые были типичными российскими купцами XVIII века, а также тесно связанный с Болотиными купец М. Кириллов. Одним из важнейших результатов их совместной деятельности стало строительство Вяземского Входо-Иерусалимского храма в Вязьме.

Ключевые слова: купечество, купеческая династия, торговое предпринимательство, преемственность капиталов, менталитет, бургомистр, купеческое храмостроительство, межличностные связи, городская верхушка.

XVIII век был временем активного формирования купеческого сословия в России. Частью этого процесса было складывание купеческих династий. Формирующееся купеческое сословие обладало особым менталитетом, созревавшим в ходе активной предпринимательской деятельности, в условиях неопределенности и риска. Многие купцы, принадлежавшие к купеческой элите, становились крупными вкладчиками в строительство православных храмов. Определенную роль в развитии этого явления играли межличностные связи купцов.

Традиция возведения храмов складывалась у русских купцов еще с древних времен. Купцы воздвигали храмы как благодарность Господу за успех в торговой деятельности или за спасение при нападении разбойников. Современные отечественные историки рассматривают благотворительность и храмостроительство, по словам профессора А.В. Семеновой, как одну из «отличительных черт предпринимательской практики купечества, напрямую связанной с православием»[1]. Профессор Н.В. Козлова обратила внимание на

[1] *Семенова А.В.* Национально-православные традиции в менталитете русского купечества в период становления предпринимательства. // История предпринимательства в России / Книга первая. От средневековья до середины XIX века. М., 2000. С. 434.

представление российских купцов об успехе предпринимательской деятельности как награде за «добрые дела» от Бога. Немаловажным, по мнению историка, «было и наставление «святоотеческого писания» о возможности получения прощения душе того человека, чье богатство, «ащели и неправедне собранное», но будет праведно употреблено»[2].

Цель этой работы – исследовать историю развития старинной вяземской купеческой династии Болотиных во второй половине XVII и в XVIII веке, способы формирования их семейных капиталов. В статье также анализируется, что связывало с этой семьей купца Михаила Кириллова, кем был этот купец и кем стали его потомки. Здесь также поставлен вопрос о возможных мотивах участия купцов Болотиных вместе с Михаилом Кирилловым в храмостроительстве.

В основу исследования положен анализ данных из архивных документов, хранящихся в фондах Российского государственного архива древних актов. Документы XVII века, содержащие данные о предках купцов Болотиных и Михаила Кириллова, – это в основном приходо-расходные книги Вяземской таможни второй половины этого столетия. Сведения о купцах Болотиных и Михаиле Кириллове, живших в XVIII веке, содержатся в судебных делах фонда Главного магистрата, ревизских сказках первой и второй ревизий, а также в Ведомости, составленной в Вяземском магистрате по запросу Комиссии о коммерции в 1764 году. В комплексе с этими материалами были изучены метрические книги второй половины XVIII века, хранящиеся в фонде Консистории Государственного архива Смоленской области.

Свидетельством того, что купцы Болотины и Михаил Кириллов с его потомками были связаны между собой, является совместное строительство ими каменного здания храма. Это была Входо-Иерусалимская церковь, в приходе которой жили многие известные своим богатством вяземские купцы. Храм был построен в 1714–1716 годах. Это была каменная двухэтажная церковь во имя Входа Господня в Иерусалим – вверху, в нижнем этаже – во имя святых мучеников Флора и Лавра. Нередко вязьмичи называли храм Флоровским. Данные о жертвователях на постройку храма в разных изданиях различаются. Например, в «Кратком описании церквей Смоленской епархии», составленном А. Санковским, лаконично говорится, что «церковь устроена... вяземскими купцами Кирилловым и Болотиным»[3]. Более подробные сведения о храмостроителях привел в своем труде И. Сперанский: «Вяземские купцы Михаил Кириллович Флоровский и Яков Кириллович с детьми Болотиных»[4].

---

[2] *Козлова Н.В.* «Душу свою грешную строить и поминать…»: Забота о душевном спасении и благотворительность по духовным купцов и разночинцев Москвы XVIII века// Города Европейской России конца XV – первой половины XIX века: Материалы международной научной конференции 25–28 апреля 2002 г., Тверь – Кашин - Калязин. В 2 чч.: Ч. 2. Тверь: ТГУ, 2002. С. 349.

[3] *Санковский А.В.* Краткое описание церквей Смоленской епархии. Вып. 1. Смоленск, 1898. С. 155.

[4] *Сперанский И.П.* Деятели Смоленского края на пользу церкви, общественной благотворительности, науки и народнаго образования. Смоленск, 1899. С. 675.

Вероятно, эти авторы опирались на разные источники. В сохранившемся в Смоленском областном архиве рукописном документе «Статистические сведения о родившихся, вступивших в брак и умерших по Входоиерусалимской церкви гор. Вязьмы с 1735 по 1820 год» содержится копия записи XVIII века, сделанная в XIX веке: «Строителями современнаго Входоиерусалимского храма, по летописным записям, были Вяземские купцы – Кириллов и Болотин, больших подробностей об именах и отчествах ктиторов не сохранилось». Их фамилии, и опять без имен, названы также в этом документе среди прихожан храма 1740-50-х годов[5]. Однако, как известно, существовал и другой документ, опубликованный во второй половине XIX века, – «Ведомость Вяземского Духовного правления 1774 года о церквах города Вязьмы и уезда». «Оная церковь построена тоя церкви вкладчиками и приходскими людьми, Вяземскими купцами: Михайлою Кирилловым, сыном Флоровским, да гостиной сотни Яковом Кирилловым с детьми Болотиных», – говорилось в этой публикации документа второй половины XVIII века[6].

В архивных источниках XVIII века – ревизских сказках, метрических книгах и других документах, – действительно, имеются записи о Михаиле Кириллове сыне Флоровском и его потомках, а также о купцах гостиной сотни Болотиных. Однако среди этих Болотиных в Вязьме первой четверти XVIII века не было Якова Кирилловича. При этом до 1720 года в Вязьме жили два брата Яков и Кирилл Вонифатьевы дети Болотины с взрослыми, или почти взрослыми, сыновьями: у Якова – Андриан и Евсигней, у Кирилла – Стефан, Григорий и Ефим. Все они, действительно, могли участвовать своими средствами в возведении храма. Таким образом, в позднейшей интерпретации записи о строителях храма, по всей вероятности, была сделана ошибка. Первоначально содержание записи о Болотиных могло быть следующим: «Яков и Кирилл с детьми Болотины».

Братья Яков и Кирилл Болотины принадлежали к богатейшей верхушке города Вязьмы. Их отцом был вяземский пушкарь Вонифатий (Юфан) Корнильев сын. Он, также как и другой вяземский пушкарь Евсигней Фокин сын Веленин, записался в гостиную сотню. В 60–70-х годах XVII века он был одним из самых предприимчивых людей Вязьмы. Как свидетельствуют приходо-расходные книги Вяземской таможни, он продавал железные сохи, сковороды, косы «немецкие», семена луковые и огуречные, «москотильный товар», соль и другие товары. Так, в январе 1667 года Вонифатий Корнильев вместе с вяземским посадским человеком С.А. Пенезевым явил 200 сох, 320 палиц, 30 сковород – на сумму 44 рубля с полтиной. В 1669 году он привёз 100 сох-лемешей, 100 палиц, 100 сковород – на сумму 34 рубля, а для самой таможни – стопу бумаги ценой в 1 рубль. С мая по октябрь 1673 года Вонифатий Корнильев четыре раза являл на таможне в Вязьме партии разных

[5] Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 48. Оп. 2. Д. 1058. Л. 2 об.

[6] Ведомость учиненная Вяземским Духовным правлением в 1774 г. о церквах города Вязьмы и уезда // Смоленские епархиальные ведомости (СЕВ). 1872. № 8. С. 350.

товаров – соли, «кос немецких, москотильного товару, сельдей, кумачей, пороху, сандалу, ладану, квасцов» – всего на сумму более 80 рублей. В 1674 году он привозил луковые и огуречные семена, свинец и москотильный товар. Начиная с середины 70-х годов XVII века, пушкарь Вонифатий Корнильев чаще всего стал торговать солью. Самая крупная оптовая партия соли, явленная им на вяземской таможне в 1675 году, была оценена в 280 рублей[7]. Так, посредством успешного торгового предпринимательства, формировались капиталы купеческой династии.

Может возникнуть сомнение в том, являлся ли в действительности Вонифатий Корнильев отцом братьев Болотиных, так как в таможенных книгах не указывалось его фамильное прозвище. Это можно объяснить следующим образом. Во-первых, купцы Болотины, в отличие от некоторых других вязьмичей, например, Анисима Фокича Коноплина, не назывались «новоприбылыми посадскими людьми», то есть их отец был коренным жителем Вязьмы. А во-вторых, пушкаря, часто торговавшего, а потому хорошо знакомого с людьми, служившими на таможне, да еще носившего редкое для Вязьмы имя, не было необходимости называть по фамилии. К тому же практика записи торговых людей только по имени и отчеству была обычной для небольших городов второй половины XVII века. С другой стороны, редкое отчество и крупные капиталы купцов Якова и Кирилла Вонифатьевых детей Болотиных, вступивших в гостиную сотню, не могли возникнуть ниоткуда. Таким образом, можно сделать вывод о том, что именно пушкарь Вонифатий Корнильев был отцом купцов Болотиных.

Ко времени проведения первой ревизии, то есть к 1722 году, Якову Вонифатьевичу Болотину исполнилось уже 57 лет, его сыну Андриану – 27, Евсигнею – 18. Я.В. Болотин сообщал в своей «сказке»: «А промышляю я, Иаков, с детми своими пенкою, воском и другими товары к Российским портам в Санкт-Питербурх. И в доме своем имею кожевной завод. Делают юхотной красной воловой товар. А на том заводе работники бывают времянные поденно и понеделно и помесечно, с пашпортоми и з записми»[8]. Таким образом, все временные работники Якова Вонифатьевича Болотина трудились на законных основаниях.

В 1720 году Кирилл Вонифатьев сын Болотин с женой и тремя сыновьями, а также с купленным работником, по указу Петра I, был «взят в Москву к суконной фабрике в компанейщики»[9]. Затем дело Кирилла Вонифатьевича Болотина перешло одному из его сыновей – Ефиму. О нем в сказках первой ревизии говорилось: «по определению и по промемории Московской губернии ис канцелярий ревизий Гостиной сотни содержател в Москве суконной фабрики Ефим Кирилов сн Болотин 35 (лет)», а в деле из

[7] Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 137. Оп. 1 (Вязьма). Кн. 27. Л. 50–50 об.; Кн. 28. Л. 30 об., 71 об.; Кн. 31. Л. 8, 14; Кн. 33. Л. 2, 13 об.–14, 98 об., 108; Кн. 36. Л. 64 об.–65.
[8] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 764. Л. 376–377.
[9] Там же. Л. 385.

фонда Главного магистрата за 1744 год он был упомянут как выбывший из Вязьмы в Москву с 1732 года: «Гостиные сотни Ефим Кирилов сн Болотин. Ныне имеетца при суконной фабрике компанейщиком»[10]. Впоследствии владельцем суконной мануфактуры в Москве стал внук Кирилла – Алексей Ефимов сын Болотин. Можно сделать вывод о вполне успешном развитии этой ветви предпринимателей Болотиных.

Предпринимательское дело оставшейся в Вязьме ветви рода Болотиных также развивалось относительно успешно. После смерти Якова Вонифатьевича и его сына Андриана, что произошло до 1748 года, торговый промысел перешел в руки внуков Якова Болотина – Антипа и Евсигнея Андриановых детей[11]. Братья вели раздельное хозяйство. Антип, записанный во вторую гильдию, торговал на внутреннем рынке России в разных городах и уездах. Наиболее удачливым продолжателем дела прадеда и деда был Евсигней. В 1760 году вяземское купечество выбрало его на должность бургомистра Вяземского магистрата. Исполнение обязанностей бургомистра городового магистрата было почетным делом, но оно же и ограничивало возможности выбранного купца в его предпринимательской деятельности. Главный магистрат далеко не всегда давал согласие на отъезд бургомистра из города по торговым делам. К тому же бургомистр служил «без всякого от купечества снабдения». Вести торговлю в таких условиях было сложно. Еще более затрудняло предпринимательство отсутствие у купца сыновей, как это и было у Евсигнея Андриановича Болотина. При этом у него имелось три дочери от двух браков, что становится известным из судебного дела по иску старшей дочери купца о разделе имущества после его смерти[12]. В 1764 году Евсигней Болотин, будучи купцом первой гильдии, занимался, главным образом, торговым промыслом. Оборотный капитал его, вместе «со взятьем на вексели» составлял до трех тысяч рублей. Никаких промышленных предприятий он не держал. Торговал Евсигней Андрианович Болотин внутри страны, скупая пеньку разных сортов, лен, мед, воск, яловичьи кожи, хлеб «разного урожая» в городе Вязьме у приезжавших крестьян, а также в других городах и уездах. Затем он перепродавал эти товары российским купцам из разных городов. При этом Е.А. Болотин не отправлял товары ни к Рижскому, ни Санкт-Петербургскому портам[13]. Это отчасти объясняет, почему Евсигней Болотин, будучи вяземским бургомистром, подписал в 1763 году доношение от вяземского купечества с отказом поддержать инициативу смолян об учреждении должности консула в Польше для содействия торговавшим там российским купцам. В ответе на запрос правительства по этому поводу, вязьмичи указали, что «из вяземскаго купечества по случаю некоторыя немногия купцы и то временно торги свои в Полшу производили». Такой ответ был мотивирован, по всей видимости, еще и нежеланием вяземских купцов тратить деньги на жалование консулу. Во всяком

[10] Там же. Л. 169 об.–170; Ф. 291. Оп. 1. Д. 465. Л. 2 об.
[11] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 776. Л. 163 об., 192.
[12] РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 16500.
[13] РГАДА. Ф. 397. Оп. 1. Д. 445/11. Л. 2, 11.

случае, бургомистр Евсигней Болотин стоял на защите интересов вяземского купечества[14].

Как уже было отмечено, пребывание в должности бургомистра не способствовало развитию предпринимательства купца. Из доношения бургомистра Евсигнея Болотина в Смоленский губернский магистрат в 1766 году следовало, что он, находясь в должности бургомистра по выбору с 1760 года «беспорочно, и оттого, будучи безотлучным и не имея никакой к торговым промыслам свободы, паче ж находясь одинаким, лишился торгового своего промысла». Евсигней Андрианович Болотин объяснял также и провал в деле отдачи денег купцам в долг под векселя: «К тому же последовало мне во оные годы несчастие по случаю обезавшегося с вяземскими купцами Иваном Чертолиным з братьями, тоже Екимом Рыбниковым и Васильем Дудовым и протчими немало торга, в котором заключается немалая сумма... о чем доволно значит у здешняго учрежденного публичного натариуса»[15]. Иначе говоря, из-за проблем в торговле должники бургомистра не смогли с ним расплатиться. Этот долг оставался и после смерти Е.А. Болотина. Евсигней Андрианович Болотин умер в декабре 1769 года в возрасте 53 лет.

По словам его старшей дочери, от первого брака, Анисьи Евсигнеевой дочери Скворцовой, «после родителя ее осталось денег наличных и в надежных векселях до 16 тысяч рублев». Об этом Анисья вспоминала в 1771 году в своей челобитной по поводу спора её с мачехой о наследстве, оставшемся от её деда по материнской линии – Ивана Фокича Веленина, купца первой гильдии и гостиной сотни. Овдовев и будучи бездетной, Анисья жила у своего отца, Евсигнея Андриановича Болотина. При жизни отца она боялась спросить его об имуществе, оставшемся после смерти матери. «В прошлом же 769-м году в майе месяце, – сообщала Анисья, – выдана вторично в замужество с прежним же моим дедовским наследственным приданым, не толко без всякого ево родителского награждения, но и наследственное дедовское движимое в немалой сумме имение осталось, по власти родителской, в ево же руках. А и недвижимым всем же по самую смерть владел же он, родитель мой, и что мне, нижайшей, за малолетством и за ево родителскою властию просить при жизни ево было не можно, то и принужденною нахадилась все то терпеливо сносить»[16]. С одной стороны, здесь весьма показательно отношение к дочерям в купеческих семьях. С другой стороны, ясно обнаружились характерные черты купца – властность и скупость. Примечательно, что скупость не распространялась на церковные пожертвования, так как они совершались купцами, прежде всего, для спасения своей души.

Купцы Болотины, типичные представители городской верхушки Вязьмы, общались главным образом с равными себе людьми. Об этом свидетельствуют

[14] РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 11573. Л. 93.
[15] РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 13528. Л. 1, 10.
[16] РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 16500. Л. 1 об., 33 об.

материалы метрических книг вяземских церквей. Среди кумовьев Болотиных нередко встречаются купцы-храмостроители и члены их семей, то есть купеческая элита города. В 1765 году Антип Андрианов сын Болотин вместе с женой смоленского купца-храмостроителя Андрея Федоровича Сисоева Матроной Логиновной, был восприемником при крещении дочери вяземского купца-храмостроителя Лаврентия Парфеновича Гайдукова[17]. Затем в 1769 и 1770 годах Антип Адрианович Болотин стал крестным отцом еще двух детей Лаврентия Парфеновича Гайдукова[18]. А жена Лаврентия Парфеновича Гайдукова – Ксения Петровна – была крестной матерью дочери Евсигнея Болотина Праскевы[19]. В 90-х годах XVIII века вдова Евсигнея Андриановича Болотина Пораскева Карповна стала восприемницей при крещении детей у купца П.С. Колесникова вместе с сыновьями еще одного вяземского купца-храмостроителя М.И. Лютова – Герасимом и Михаилом[20].

Примечательно, что в 70-х годах XVIII века «купецкая вдова» Пораскева Карпова дочь Болотина стала крестной матерью троих детей «дьячка» Входо-Иерусалимской церкви Иоанна Иоаннова. Этих детей крестил священник Иоанн Иоаннов, внук храмостроителя Михаила Кириллова Флоровского. Он же был крестным отцом этих детей, которым, по всей вероятности, он приходился еще и дедом[21]. Таким образом, связь между семьями храмостроителей Болотиных и Кирилловых (Флоровских) сохранялась на протяжении десятилетий после совместного строительства храма.

История семьи Кирилловых (Флоровских) самым тесным образом связана с историей храма Флора и Лавра (или Входо-Иерусалимского). Даже фамильное прозвище семья получила по церковному приходу. Упоминаний об отце Михаила Флоровского – вяземском посадском человеке Кириле Фроловском[22], жившем в Вязьме в XVII веке, в материалах приходо-расходных книг Вяземской таможни практически не встречается. Но в смоленской таможенной книге есть одна запись о его торговой деятельности. Из нее следует, что вязьмитин Кирила Фроловский в октябре 1678 года «явил 30 скотин рогатых на 35 рублей»[23]. Следовательно, он занимался скупкой скота у крестьян и перепродавал его мясникам. Но, более вероятно, что его предпринимательство состояло из разных видов деятельности. Не случайно его сын занимался винокурением.

Во время первой ревизии 66-летний Михаил Кириллов сообщал о своих занятиях: «Кормлюсь винокуренным малым промыслом. Отдаю [вино] на подряд в разные городы». Винокуренный завод Михаила Кириллова располагался на пустоши Борисовой. У Михаила Кирилловича Флоровского

[17] ГАСО. Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 212. Л. 1.
[18] Там же. Л. 58, 63 об.
[19] ГАСО. Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 225. Л. 5.
[20] ГАСО. Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 221. Л. 133 об., 140.
[21] ГАСО. Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 296. Л. 48, 77, 86
[22] Написание фамилии и имени в XVII и XVIII веках различалось. – (Примечание авт.)
[23] РГАДА. Ф. 145. Оп. 1. Кн. 12. Ч. 2. Л. 420.

было три взрослых сына – Прокофий, Василий и Иван. Причем о последнем отец не без гордости сообщал: «Да при мне ж во дворе моем живет приходцкой нашей церкви диакон – сын мой родной Иван»[24].

В последующие годы Иван Флоровский женился и был рукоположен в священники. В образцах записей за 1744 год в упоминавшемся архивном документе «Статистические сведения... по Входоиерусалимской церкви» имеется «рукоприкладство», то есть подпись, «Флоровского попа Ивана Михайлова»[25]. Его сын Иван также служил в своей церкви.

Другие потомки Михаила Кирилловича Флоровского не были известны в Вязьме как купцы, даже средней руки. Таким образом, в тандеме строителей Входо-Иерусалимского храма Михаил Кириллов сын Флоровский, не очень богатый купец, но тяготевший к церкви ревностный прихожанин, скорее всего, был идейным вдохновителем весьма состоятельных жертвователей Болотиных.

Любимая вязьмичами Входо-Иерусалимская церковь с приходом советской власти была закрыта. В ее здании были помещены склады, а с 1933 года устроен клуб. В дальнейшем храм был снесен[26].

Эта история вяземских купцов-храмостроителей показывает, как складывались условия, необходимые для развития храмостроительства. С одной стороны, это было формирование значительных денежных средств стараниями нескольких поколений успешных предпринимателей, образец чего показала династия Болотиных, с другой – это была духовная составляющая, которую в рассмотренном случае внес в тандем храмостроителей Михаил Кириллов. Рассмотренный пример показывает, как проявлялись черты купеческого менталитета, в том числе – духовность. Купцы-храмостроители воздвигали храмы в благодарность Богу и заботились о «строительстве своей души».

Источники и литература

1. Ведомость учиненная Вяземским Духовным правлением в 1774 г. о церквах города Вязьмы и уезда // Смоленские епархиальные ведомости (СЕВ). 1872. № 8.
2. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 212.
3. ГАСО. Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 221.
4. ГАСО. Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 225.
5. ГАСО. Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 296.
6. ГАСО. Ф. 48. Оп. 2. Д. 1058.
7. ГАСО. Ф. 2361. Оп. 1. Д. 67.
8. *Козлова Н.В.* «Душу свою грешную строить и поминать…»: Забота о душевном спасении и благотворительность по духовным купцов и разночинцев Москвы XVIII века// Города Европейской России конца XV – первой половины XIX века: Материалы международной

[24] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 764. Л. 387.
[25] ГАСО. Ф. 48. Оп. 2. Д. 1058. Л. 2.
[26] ГАСО. Ф. 2361. Оп. 1. Д. 67. Л. 13.

научной конференции 25–28 апреля 2002 г., Тверь – Кашин - Калязин. В 2 чч.: Ч. 2. Тверь: ТГУ, 2002. С. 349–359.
9. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 137. Оп. 1 (Вязьма). Кн. 27.
10. РГАДА. Ф. 137. Оп. 1 (Вязьма). Кн. 28.
11. РГАДА. Ф. 137. Оп. 1 (Вязьма). Кн. 31.
12. РГАДА. Ф. 137. Оп. 1 (Вязьма). Кн. 33.
13. РГАДА. Ф. 137. Оп. 1 (Вязьма). Кн. 36.
14. РГАДА. Ф. 145. Оп. 1. Кн. 12. Ч. 2.
15. РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 465.
16. РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 11573.
17. РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 13528.
18. РГАДА. Ф. 291. Оп. 1. Д. 16500.
19. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 764.
20. РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 776.
21. РГАДА. Ф. 397. Оп. 1. Д. 445/11.
22. *Санковский А.В.* Краткое описание церквей Смоленской епархии. Вып. 1. Смоленск: Паровая типо-лит. Я.Н. Подземского, 1898.
23. *Семенова А.В.* Национально-православные традиции в менталитете русского купечества в период становления предпринимательства. // История предпринимательства в России / Книга первая. От средневековья до середины XIX века. М., 2000. С. 433–439.
24. *Сперанский И.П.* Деятели Смоленского края на пользу церкви, общественной благотворительности, науки и народнаго образования. Смоленск: Паровая типо-лит. Я.Н. Подземского, 1899.

Bespalenok E. D.
Smolensk State University

Vyazma's merchants Bolotins and Mikhail Kirillov (Florovsky): on the history of temple building in the 18th century

Abstract: The article provides research of the development of merchant dynasties, the formation of the merchant class and its mentality, interpersonal relations, distinctive phenomenon of merchant temple building at history micro-level in 18th century in Russia. The study was carried out on the basis of a comprehensive study of data from archival documents stored in the Russian State Archive of Ancient Acts - income and expense books of the Vyazma's customs of the second half of the 17th century, as well as court cases from records of the Main Magistrate. Additionally, the registries of the second half of the 18th century from the Consistory of the State Archives of the Smolensk Region were examined. The article focuses on the representatives of Bolotins, typical for 18th century Russian merchant dynasty from Vyzma, and on the merchant M. Kirillov, closely associated with the Bolotins. One of the most important results of their collaboration was the construction of the Vyazemsky Entry-Jerusalem Church in Vyazma.

Keywords: merchants; merchant dynasty; trade entrepreneurship; continuity of capitals; mentality; burgomaster; the construction of temples by merchants; interpersonal relationships; urban elite.

References

Vedomost' uchinennaya Vyazemskim Duhovnym pravleniem v 1774 g. o cerkvah goroda Vyaz'my i uezda []. Smolenskie eparhial'nye vedomosti (SEV). 1872. № 8. (A statement issued by the Vyazemsky Spiritual Board in 1774 about the churches of the city of Vyazma and the district // Smolensk Diocesan Bulletin (SEV). 1872. No. 8).

Kozlova N.V. «Dushu svoyu greshnuyu stroit' i pominat'…»: Zabota o dushevnom spasenii i blagotvoritel'nost' po duhovnym kupcov i raznochincev Moskvy XVIII veka// Goroda Evropejskoj Rossii konca XV – pervoj poloviny XIX veka: Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii 25-28 aprelya 2002 g., Tver' – Kashin - Kalyazin. V 2 ch. Tver': TGU, 2002. CH. 2. S. 349-359. (Kozlova N.V. "To build and remember your sinful soul ...": Concern for spiritual salvation and spiritual charity of merchants and commoners of Moscow in the 18th century // Cities of European Russia at the end of the 15th - first half of the 19th centuries: Materials of an international scientific conference on April 25-28, 2002, Tver - Kashin - Kalyazin. At 2 pm Tver: TSU, 2002. Part 2. P. 349-359).

Sankovskij A.V. Kratkoe opisanie cerkvej Smolenskoj eparhii. Smolensk, 1898. (Sankovskiy A.V. Brief description of the churches of the Smolensk diocese. Smolensk, 1898).

Semenova A.V. Nacional'no-pravoslavnye tradicii v mentalitete russkogo kupechestva v period stanovleniya predprinimatel'stva. // Istoriya predprinimatel'stva v Rossii / Kniga pervaya. Ot srednevekov'ya do serediny XIX veka. M., 2000. S. 433-439. (Semenova A.V. National-Orthodox traditions in the mentality of the Russian merchants during the formation of entrepreneurship. // History of Entrepreneurship in Russia / Book One. From the Middle Ages to the middle of the 19th century. M., 2000.S. 433-439).

Speranskij I. Deyateli Smolenskogo kraya na pol'zu cerkvi, obshchestvennoj blagotvoritel'nosti, nauki i narodnago obrazovaniya // SEV. Smolensk, 1899. (Speransky I. Figures of the Smolensk Territory for the benefit of the church, public charity, science and public education // SEV. Smolensk, 1899).

Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. №1. С. 126–140

УДК 37

Урбанович Любовь Николаевна
Смоленская православная духовная семинария

К вопросу об условиях формирования «благорасположенной к детям среды» на православном приходе в контексте новой парадигмы

Аннотация. В статье определены и описаны как общие условия, которые влияют на формирование «благорасположенной среды», так и специальные, к которым отнесен церковно-литургический компонент. Выделены и проанализированы различные формы вовлеченности детей в церковно-литургическую практику – «детские» литургии, участие в церковном хоре, помощь священнослужителям в алтаре и другие. Отмечены положительные моменты и обозначены возможные риски. Особое внимание уделено активному участию детей в богослужении и факторам, влияющим на формирование личного опыта молитвенного проживания литургии. В работе сделан акцент на занятиях образовательного цикла «Введение в храм» как важном компоненте в формировании представлений о православной церковной традиции. Подчеркивается приоритетность развития живой веры у детей и чувства сопричастности к духовной традиции Православной Церкви.

Ключевые слова: приходское попечение о детях, «благорасположенная среда», воскресная школа, «детская» литургия, православное просвещение детей, воцерковление детей.

Отправной точкой («точкой входа») и приоритетной задачей в деле приходского попечения о детях на современном этапе в нормативных документах Синодального отдела по религиозному образованию и катехизации РПЦ (*далее* – СОРОИК) определено создание благоприятных условий – *«благорасположенной к детям среды»*[1]. Действительно, среда – это один из главных факторов формирования личности человека. Но, «среда человека – это не просто его окружение, а то окружение, которое он воспринимает, на которое

[1] Дорожная карта первоочередных мер (комплексных предложений) по формированию и развитию благоприятных условий для духовного просвещения детей в приходских общинах Русской Православной Церкви. – М., 2018. С. 7.

реагирует, с которым вступает в контакт и взаимодействует»[2]. Введенный термин «благорасположенная к детям среда» в указанном документе не имеет конкретного определения, но приводятся пояснения, из которых следует, что эта «среда любви и святости»[3]. В рамках данной работы позволим внести свои представления о благоприятной среде для организации приходского попечения о детях и условиях, которые эту среду создают.

В педагогической литературе трактовка термина «среда» представлена широко и разнообразно: «образовательная среда» (Б.Д. Эльконин, В.В. Рубцов, В.А. Ясвин, В.И. Слободчиков и др.), «воспитывающая среда» (В.Ю. Ромайкин, И.И. Черкасова), «развивающая среда» (Н.Н. Ярошенко), «культурно-образовательная среда» (О.Н. Бондарева, М.А. Харламова), «духовно обогащённая образовательная среда» (Э.В. Киричевская), «духовно-ориентированная педагогическая среда» (С.И. Белова), «православно ориентированная среда», «духовно-нравственная среда» (И.Н. Емельянова) и др.

Не вдаваясь в понятийные тонкости и отличительные особенности терминов «среда», «окружение» и «уклад», предлагаем в настоящей статье под средой понимать совокупность материальных, пространственно-предметных и социально-психологических компонентов (Е.А. Климов, В.И. Слободчиков, В.А. Ясвин и др.), которые будучи взаимосвязаны, создают благоприятное событийное пространство и оптимально благополучные условия для духовного попечения о детях, воцерковления и православного просвещения на приходе.

Благоприятная среда на приходе, как нам представляется, должна включать в себя как общие, так и специальные компоненты. К общим составляющим следует отнести инфраструктуру и материальную базу, педагогические условия, эмоционально-психологический фон и социально-коммуникативный компонент – межличностное взаимодействие и иерархия отношений.

Инфраструктура и материальная часть среды включает наличие специально организованных помещений, удобных для занятий и досугового времяпрепровождения, а также материально-техническое обеспечение. Отметим, что наряду с традиционными средствами обучения (книжные учебные комплекты, наглядные пособия и др.) необходимы и своевременны мультимедийные установки, аудио-видеоматериалы, различные электронные средства, а также активно развивающиеся средства виртуальной реальности (VR). Благодаря которым, например, специальной гарнитуре (VR очки) учащиеся могут совершить виртуальную экскурсию к Иерусалимскому храму

[2] Новикова Л.И. Школа и среда. – М.: Знание, 1985. С. 16.
[3] Дорожная карта первоочередных мер (комплексных предложений) по формированию и развитию благоприятных условий для духовного просвещения детей в приходских общинах Русской Православной Церкви. – М., 2018. С. 7.

времен царя Соломона и погрузиться в атмосферу эпохи[4]. Современное занятие предполагает и наличие специальных серверов (облачных хранилищ), где будут размещаться интерактивные уроки, полезные аудио-видеоматериалы, изучая которые воспитанники смогут эффективно извлечь информацию о каком-то библейском событии или аспекте вероучения. Как полагают преподаватели воскресных школ и подтверждают воспитанники, вероятность заинтересовать общением через сайт или сетевую группу возрастает, а «участие в воскресной школе может из периодически эпизодического – от воскресенья до воскресенья, плавно перейти в повседневную жизнь воспитанника»[5].

Справедливости ради отметим, что вопрос об использовании электронных средств обучения вызывает спорные мнения в православной педагогической и родительской среде. Риски цифровой зависимости, опасения о физическом, психическом и духовном здоровье детей, страх взрослых перед уровнем погружения детей в цифровую реальность и недостаточная компетентность самими родителями и педагогами в освоении и использовании новых цифровых технологий создают определенные препятствия для включения электронных дополнений в учебный процесс воскресной школы. Однако, принимая во внимание, что современный ребёнок – это цифровой ребёнок, для которого естественно находить информацию в интернет-пространстве, то для взрослого появляется риск оказаться несовременным, а, значит, неинтересным для сегодняшних детей. В связи с вышеизложенным, мнение о том, что материальная составляющая для воскресной школы не имеет принципиального значения, представляется ошибочным. Нужны финансовые вложения, чтобы создать условия, соответствующие тенденциям времени, которые «позволили бы педагогам чувствовать себя более уверенно в своем служении»[6].

Разговор об инфраструктуре и материально-технических условиях будет некорректен без учета особенностей и возможностей каждого конкретного прихода. Взяв за основу территориальный фактор, условно можно выделить несколько типов приходов:

1) Городские приходы при кафедральных соборах и крупных храмах, где есть финансовые, материально-технические, кадровые ресурсы для полноценной реализации рекомендуемых СОРОИК программ и учебно-методических комплектов, а также достаточное число воспитанников, посещающих занятия в воскресных школах, которых можно распределить по возрастным группам.

2) Городские приходы т.н. «малокомплектных» храмов или вновь построенные, в которых приходская жизнь и деятельность находится в стадии

[4] Какой может быть воскресная школа будущего? [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://voskreska.org/interesnoe/3180-kakoj-mozhet-byt-voskresnaya-shkola-budushchego (дата обращения: 10. 11. 2021)
[5] Там же.
[6] Там же.

становления. Как следствие в таких приходах наблюдается недостаток и финансовых, и материальных ресурсов, и малое количество прихожан, чтобы строго распределить воспитанников на возрастные группы.

3) Приходы, удаленные от города, в сельской местности или в местах малых поселений, испытывающие серьезный дефицит в кадрах, финансах, материально-техническом обеспечении. Среди прихожан наблюдается высокий процент пожилых людей, а редко приходящие дети часто оставлены без внимания и попечения в силу имеющихся объективных причин.

В связи с вышеизложенным проблема создания современной, отвечающей потребностям детей и уровню развития общества, инфраструктуры и материально-технической базы для осуществления учебно-воспитательного процесса в воскресной школе разных типов, будет решаться неодинаково.

Под педагогическими условиями организации приходского попечения о детях, в первую очередь, следует понимать хорошо подготовленный и воцерковленный педагогический коллектив, осуществляющий просветительскую и воспитательную деятельность. По словам митрополита Антония Сурожского, преподавать должны те, кто «может им (*детям – Л.У.)* передать свою веру, – не только головные, умственные знания на религиозные темы, но горение собственного сердца и понимание путей Божиих»[7]. Важными составляющими педагогических условий следует считать стиль педагогического взаимодействия и содержательно-методическое обеспечение учебно-воспитательного процесса (программы, учебно-методические комплексы, методические разработки, конспекты, формы и методы организации приходского попечения). В рамках настоящей работы мы уделим особое внимание только одному виду занятий воскресного дня для детей и родителей с кратким методическим сопровождением.

Особую роль в создании «благорасположенной к детям среды» на приходе выполняет эмоционально-психологический климат и социально-коммуникативное взаимодействие. Социально-коммуникативная часть среды представлена многообразием и характером взаимоотношений между священнослужителями, церковными сотрудниками, прихожанами, детьми, родителями, педагогами, их моделями поведения, особенностями личного опыта духовной жизни. Создание православной детско-взрослой общности на приходе, включающей всю семью в литургическую и внелитургическую жизнь общины помогает и взрослым, и детям «найти своё место в Церкви»[8], обеспечивает органичное личностное развитие и духовное возрастание в церковной общине.

[7] Антоний Сурожский, митр. Воспитание детей в вере [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/deti/antonijj-surozhskijj-vospitanie-detejj-v-vere (дата обращения: 10. 11. 2021)

[8] Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе 2017 г. // PATRIARCHIA.RU: официальный сайт Московского Патриархата. 2005. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/5072836.html (дата обращения: 4.11.2021).

Неоспоримым является факт, что в атмосфере мира и любви дети лучшим образом способны ощутить Бога. Создание на приходе доброжелательной атмосферы, общение в духе миролюбия и принятия всех членов общины, взаимопомощь и неконфликтность – первостепенное условие эффективной воспитательной и просветительской работы на приходе. Главная роль в создании благоприятной эмоционально-психологической атмосферы принадлежит священнику, настоятелю прихода. Именно он своим личным примером, тактом, культурой поведения, уважением к прихожанам и сотрудникам, ревностью о благочиннии и благолепии в Доме Божьем задает тон взаимоотношениям на приходе и закладывает основы живой и плодотворной среды.

Сложным моментом до сегодняшнего дня остается вопрос о поведении детей в храме, а точнее, о принятии «возрастными» прихожанами наличия «детского шума» во время службы. Резкие высказывания, грубые замечания, некорректные одергивания детей способны «отучить» детей от храма, богослужения, стать препятствием на пути воцерковления детей. И тогда никакие, даже самые интересные воскресные занятия, не смогут исправить первых детских неприятных впечатлений и тяжёлых воспоминаний о присутствии в храме.

К специальной части «благорасположенной среды» приходского попечения о детях следует отнести церковно-литургический компонент, который предполагает активную вовлеченность детей и взрослых в евхаристическое общение, участие в богослужениях и в жизни церковной общины.

В качестве наиболее распространенных и показательных форм участия детей в богослужении отмечают пение в детском церковном хоре, чтение, помощь мальчиков в алтаре, «присмотр за свечами» и т.п.[9] Анализ литературы и интернет-материалов по данной теме показывает, что нет однозначного мнения о полезности использовании таких форм включения детей в «церковную активность». Одни авторы полагают, что чем бы ребёнок ни занимался, что бы ни делал в храме, он в любом случае получает благодатное освящение, например, по мнению преп. Паисия, «даже скучая присутствовать в храме – это уже плыть на церковном корабле»[10].

Священник и православный психолог Андрей Лоргус подмечает возможный риск такого отношения к восприятию благодати Божьей, как некоему «излучению, напитавшись которым, дети словно батарейки

[9] Размышления о современном православном обучении и воспитании в воскресных школах [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:http://devora.pravorg.ru/razmyshleniya-o-sovremennom-pravoslavnom-obuchenii-i-vospitanii-v-voskresnyx-shkolax/(дата обращения:28.10.2021)

[10] Сапрыкина А. Дети на литургии: как объяснить детям литургию. Материнские заметки [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://pravoslavie.ru/135460.html (дата обращения:27.10.2021)

заряжаются»[11]. Такой подход, по мнению прот. А. Лоргуса, никакого отношения не имеет ни к духовному развитию детей, ни к их катехизации, ни к приобщению к молитве и участию в богослужениях.

В указанных видах детской «церковной активности» (пение в детском церковном хоре, чтение, помощь мальчиков в алтаре, «присмотр за свечами» и пр.) тоже видятся определенные существенные риски. «Основная неправда этого метода заключается в том, что он подменяет главную цель вторичной и побочной»[12]. Это своего рода форма времяпрепровождения, а не участие в общей молитве[13].

Мотивы включения детей в такие виды активности часто далеки от духовного попечения о детях. Например, желание занять детей делом, чтобы они не мешали взрослым молиться, но в этом случае это, скорее не забота о детях, а «религиозный эгоизм» взрослых. Или ожидание родителей, чтобы служба «в делах» прошла незаметно, и дети не устали, увлеченные возложенным на них «послушанием». Но возложенные на детей обязанности могут стать и причиной появления чувства превосходства над другими, некой избранности, и утраты ощущения благоговения в Святом месте, вместе с тем и вызвать зависть одних детей к другим, например, к тем, которые находятся в алтаре.

Кроме указанных рисков следует обратить внимание, что невключенность в общее дело – Литургию, а лишь совершение механических внешних действий (крестное знамение, поклоны, произнесение молитв) без всякого усилия внимания, по мнению протоиерея Василия Зеньковского. «уже не столько выражают внутренний мир, сколько становятся самостоятельной областью, за которой следует (а иногда и вовсе не следует) внутреннее побуждение»[14].

Опасения взрослых, что, если детей во время богослужения не занять «церковной активностью», то они ничего не поймут и не приобретут, напрасное. Как писал протоиерей Александр Шмеман: «В детстве у нас есть возможность понимать, не умом, но всем существом, что нет большей радости на земле, чем быть в Церкви, принимать участие в церковных богослужениях, вдыхать благоухание Царства Небесного»[15].

Нет сомнений в том, что взрослым необходимо уделять особое внимание объяснению действий и смысла Литургии. «Когда дети научатся хоть немного

[11] Лоргус А., прот. Дети в церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://prichod.ru/aktualniye-voprosy/14594/ (дата обращения:05.11.2021)
[12] Зеньковский В. В., прот. О религиозном воспитании в семье [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://azbyka.ru/deti/o-religioznom-vospitanii-v-seme-prot-vasilij-zenkovskij (дата обращения: 10. 11. 2021)
[13] Лоргус А., прот. Дети в церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://prichod.ru/aktualniye-voprosy/14594/ (дата обращения:05.11.2021)
[14] Зеньковский В. В., прот. О религиозном воспитании в семье [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://azbyka.ru/deti/o-religioznom-vospitanii-v-seme-prot-vasilij-zenkovskij (дата обращения: 10. 11. 2021)
[15] Шмеман А., прот. Дети и Церковь[Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/deti-i-tserkov/ (дата обращения:21.10.2021)

понимать литургию, будет шанс во время богослужения думать о происходящем в храме, чаще обращать душу и сердце к Богу… Тогда богослужение само собой будет учить наших детей»[16].

Как наиболее приемлемый и положительный пример включения детей в богослужение называется «детская» Литургия. Это условное название, т.к. Литургия не может быть детской, поскольку нет богослужений, специально созданных для детей, с упрощением форм и смыслов. На так называемой «детской» Литургии священник объясняет ход службы, священнодействия и смыслы, а сами дети являются активными участниками – поют, читают, прислуживают в алтаре, помогают церковным служащим.

В рамках настоящей статьи лишь ограничимся упоминанием о существующей в православной среде полемике по поводу целесообразности и полезности такой службы. В своей статье «Литургия для детей в современной приходской практике Русской Православной Церкви» священник Олег Мумриков отмечает несколько положительных аспектов.

Во-первых, ее воспитательное значение – приобретения духовного молитвенного и нравственного опыта. Во-вторых, социализирующий фактор – приобретение положительного опыта общения со сверстниками, прихожанами, духовенством. И в-третьих, дидактическую составляющую – проникновение в смысл молитвословий и песнопений, проповедь священника, обращенная непосредственно к детской целевой аудитории[17].

Принимая во внимание истину и опыт Церкви, что Литургия едина, вечна и неизменна, более актуальным является вопрос об осмысленном молитвенном участии детей на каждой Литургии. Как точно подмечено, «дети могут духовно расти только вместе со взрослыми, но при условии, что старшие всегда внимательны к ним и вовлекают их в службу»[18].

Такое вовлечение детей в активное участие во время богослужения требует от взрослых определенных богословских знаний, педагогических навыков, личного опыта литургического переживания, такта и бережного отношения к личным духовным чувствам ребёнка. На вопрос, как практически это осуществить, дать однозначный и универсальный ответ непросто, но выразить мнение считаем допустимым. Пения ектений, Трисвятого, Символа веры, молитвы «Отче наш», «Достойно есть», чтение молитв перед и после причастия всем храмом помогают присутствующим и взрослым, и детям почувствовать себя не слушателями и зрителями, а сопричастниками общего дела. В подтверждении правомерности такого подхода можно привести пояснения из древнейшего памятника христианской письменности

[16] Сапрыкина А. Дети на литургии: как объяснить детям литургию. Материнские заметки [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://pravoslavie.ru/135460.html (дата обращения:27.10.2021)

[17] 11. Мумриков О. А. Литургия для детей в современной приходской практике Русской Православной Церкви // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2015. Вып. 2 (37). – С. 26.

[18] Таинство детства. Дети и богослужение [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: http://pravoslavie.by/page_book/deti-i-bogosluzhenie (дата обращения:01.11.2021)

«Постановления апостольские» (подписаны именем святителя Климента Римского, составлены не позднее IV века). «На каждое из этих возглашений диакона народ, как мы прежде сказали, пусть говорит: Господи, помилуй, – и прежде всех дети»[19].

Принимая во внимание психологические особенности детей – способность быстро переключать внимание, отвлекаться, уставать от однообразности важно продумать, как организовать включенность в богослужение в самые ответственные литургические моменты. И здесь мы также найдем ответ в Постановлениях апостольских. «Между тем дети пусть станут к амвону, и при них пусть стоит иной диакон, чтобы они не производили беспорядка»[20]. В современных условиях на месте диакона могут быть родители и педагоги воскресной школы, которые своим благоговейным присутствием и молитвенной настроенностью помогут осознать важность священнодействия, совершаемого в алтаре.

В помощь детям-школьникам в понимании богослужения может быть предложена специальная книга с текстом Литургии. Текст перед глазами помогает узнать в пении хора слова, отследить не всегда отчетливый возглас священника в алтаре. В помощь родителям и педагогам воскресных школ подготовлена замечательная книга многодетной мамы и педагога Анны Сапрыкиной, которая может быть предложена детям на Литургии. В книге описан каждый момент богослужения, предлагается наглядное объяснение того, что именно в этот момент происходит в алтаре, а также приводятся краткие объяснения незнакомых слов и иллюстрации параллельных сюжетов Священной истории. Как замечает автор, «с этой книжкой ребенок может просто следить за ходом богослужения, изредка отвлекаясь на объяснения. А может, наоборот, только отслеживать момент службы по тексту, а также разглядывать картинки, читать объяснения»[21].

Неотъемлемым сопровождением участия детей в церковном богослужении следует считать внебогослужебные беседы и занятия, раскрывающие красоту, смысл, историю и значение богослужений в жизни православного христианина. Наиболее приемлемыми, на наш взгляд, формами таких занятий являются занятия не в классной комнате, а в самом храме при участии священнослужителя и педагога. Сошлемся на авторитетное мнение митрополита Антония Сурожского: «дети должны узнать о Христе, они должны узнать об апостолах, они должны узнать о ранней Церкви, о Церкви вообще, о богослужении и т. д. Но это надо делать так, чтобы это было для ребенка

[19] Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. – М.: Дар, 2007. С. 88.
[20] Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. – М.: Дар, 2007. С. 98.
[21] Сапрыкина А. Дети на литургии: Как объяснить детям литургию: Материнские заметки [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://www.stranamam.ru/post/14641139 (дата обращения: 10. 11. 2021)

откровением и радостью, а не еще одним «уроком», который надлежит выучить»[22].

В данной статье поделимся некоторыми размышлениями и методическими находками занятия из цикла «Введение в храм» для разновозрастной группы юных прихожан (от 5 до 11 лет). Одной из первых тем в данном цикле предлагается тема «Евангелие – самая главная Книга». Остановимся на основных принципах, методах и приёмах, которые положены в основу организации интерактивного занятия.

1. Опора на личный опыт ребенка. На первом этапе занятия можно попросить детей поделиться своей радостной новостью, которую получили в течение недели или с нетерпением ожидают. Этот этап уместно провести в притворе храма, чтобы дети смогли поделиться своими радостными событиями, ожиданиями, не нарушая благоговейной тишины в храме. Таким образом, соблюдается принцип последовательности и однозначности – в храме и во время службы, и без неё необходимо вести себя особым, соответствующим месту и случаю, образом.

2. Связь личного опыта с евангельским событием. Обращение к новой или уже к известной некоторым детям информации, что более 2 000 лет назад весь мир получить Радостную Весть – родился Иисус Христос, Спаситель всех людей.

3. Актуализация имеющих знаний об этом Великом Событии в истории человечества. Беседа с детьми о рождении Иисуса Христа по примерным вопросам: Что вам известно о рождении Христа? В какой Книге об этом событии можно почитать? Беседу можно провести в динамичном темпе в аудитории, если она расположена рядом с храмом.

4. Встреча с новым знанием. Демонстрация Евангелия, введение нового слова «Евангелие» и его значения – «Благая Весть». В этой части занятия возможно приобщение детей к личному духовному опыту педагога через сообщение о «семейном» Евангелии и его ценности лично для самого педагога и его семьи.

5. Осмысление и расширение полученных знаний. На этом этапе занятия следует переход в храм и рассмотрение иконы Благовещения, расположенной на Царских вратах, и включение в беседу священника. Обращается внимание детей на связь слов «Евангелия» и «Благовещение», предлагается вспомнить и рассказать, рассматривая икону, о событии, которое на ней изображено.

6. Связь полученных знаний с литургической традицией Церкви. На данном этапе следует вспомнить, что во время Литургии выносится и читается Евангелие. Такое Евангелие имеет особое название – «Богослужебное Евангелие», которое лежит на Святом Престоле. При резерве времени священник или помогающий на занятии диакон может прочитать евангельский текст, описывающий события Благовещения.

[22] Антоний Сурожский, митр. Воспитание детей в вере [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/deti/antonijj-surozhskijj-vospitanie-detejj-v-vere (дата обращения: 10. 11. 2021)

7. Связь полученных исторических знаний с православной молитвенной традицией. Дети наизусть, кто знает, или по тексту читают молитву «Богородице Дево» перед иконой Благовещения. Педагог может предложить выучить эту молитву тем, кому она неизвестна.

8. Закрепление и контроль полученных знаний уместно провести в классе или притворе, не нарушая норм благоговейного поведения в храме. Целесообразным на данном этапе считаем приём «Вопрос другу», когда дети вытягивают карточку с подготовленным вопросом и выбирают из группы того, кто будет на него отвечать. Примерный перечень вопросов может быть следующий: Что означает слово «Евангелие»? Кто получил Радостную Весть о рождении Спасителя? Кто принес Радостную Весть Деве Марии? В каком городе это было? Когда Церковь празднует Благовещение? Почему Евангелие – Главная Книга христиан?

Организация взаимопроверки с применением приёма «Вопрос другу» активизирует мыслительную деятельность, повышает заинтересованность воспитанников в изучаемом материале и создает доброжелательный настрой, т.к. нет опасения перед взрослым не ответить и боязни что-то не знать или что-то не запомнить.

Чтобы занятие оставило в памяти ребёнка добрые воспоминания и светлые чувства, а также был повод обращения к изученному материалу, важно тему «опредметить», например, вручить подарок воспитанникам в виде маленького календаря с иконой Благовещения. Впоследствии на занятиях будет происходить обращение к календарю при нахождении дат празднуемых событий и, таким образом, постепенно, без ненужного зазубривания и натаскивания даты праздников и значимых событий Православной Церкви будут запоминаться естественным образом.

9. В качестве дополнительного задания на добровольной основе может быть предложено семейное чтение фрагмента Евангелия о благословении детей и рассмотрение иллюстраций на данный сюжет с подготовкой мини-сообщения. Независимо от выполненного или невыполненного семейного задания уместно следующее занятие начать с этой работы.

Резюмируя вышеизложенное, хотелось бы обозначить образовательный и воспитательный потенциал занятия для детей в храме.

1. Сама обстановка храма и особый настрой воспитанников во время занятия создают «благорасположенную среду» для восприятия не только умом, но всем существом смысла Благой Вести. Как точно подмечено, «ребёнок мыслит чувствами» (М. М. Манасеина), поэтому важно обогатить, эмоционально-чувственную сферу ребёнка, используя все каналы восприятия – зрительные, слуховые, обонятельные, осязательные. Свет мерцающих лампад, запах масла и свечей, аромат ладана, лики на иконах, предметы, к которым можно

прикоснуться, плавные, благоговейные движения. священнослужителей оставляют неизгладимый след в душе ребёнка

2. Интерактивный характер, смена местонахождения, различные формы и приёмы взаимодействия (полилог, диалог, беседа, рассказ, активное слушание, чтение наизусть, наглядность, «вопрос к другу», молитва) способствуют формированию активной позиции воспитанников на занятии, повышают их внимание и заинтересованность.

3. Интегрированный характер занятия – связь событий истории Священного Писания с литургической и молитвенной традицией с элементами языкознания и иконографии, а также личным жизненным опытом воспитанников и религиозным опытом педагогов – имеет неоспоримое преимущество, т.к. формирует целостное восприятие преподаваемого материала. «Всё, что находится во взаимной связи, должно преподаваться в такой же связи»[23]. Особо отметим, обращенность к личному жизненному, читательскому или духовному опыту детей – это сегодня приоритетная задача каждого занятия в воскресной школе. То, что преподносится должно иметь непосредственное отношение к жизни ребёнка, иметь отклик на его потребности, запросы, ожидания.

4. Важным ресурсом таких занятий является включенность родителей, которые присутствуют на занятиях, помогают как педагогу, так и детям своим активным участием и поддержкой, подают пример детям, предупреждая формирование ошибочного представления, что научение вере и жизни с Богом необходимо только детям, а взрослым это уже не нужно. Нередко такие выводы детей впоследствии, когда они достигают уже возраста «не-дети», приводят к уходу из Церкви.

К специальным элементам «благорасположенной к детям среды» в условиях прихода следует отнести участие в церковных событиях в жизни общины – присутствие на крещении детей, венчании прихожан, молебнах на особые случаи (новый учебный год, новый год, о болящих, путешествующих и др.), вовлечение в общеприходские дела (именины, празднуемые события – День отца, День матери, День защиты детей, День жен-мироносиц и др.), оказание социальной помощи пожилым людям (волонтерство, благотворительные акции и пр.). Согласимся с транслируемой точкой зрения, что «давно пришло время посмотреть на присутствие детей в Церкви комплексно, во всех гранях их жизни на приходе»[24].

Подведем итог. Проведенная работа позволила выделить и охарактеризовать как общие условия, которые влияют на формирование «благорасположенной среды», так и специальные, к которым отнесен церковно-литургический компонент, предполагающий активную вовлеченность детей и взрослых в молитвенное общение и в жизнь церковной общины. Приведены и

[23] Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения. М., 1955. С. 287.
[24] Иеромонах Геннадий Войтишко [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://pravoslavie.ru/119036.html (дата обращения: 10. 11. 2021)

проанализированы различные формы вовлеченности детей в церковно-литургическую практику – «детские» литургии, участие в церковном хоре, помощь священнослужителям в алтаре и другие, отмечены их положительные моменты и обозначены возможные риски. Особое внимание уделено молитвенно-евхаристическому участию детей в богослужении и факторам, влияющим на формирование личного опыта проживания литургии. В работе сделан акцент на занятиях цикла «Введение в храм», как важном вспомогательном компоненте в формировании не только представлений о православной церковной традиции, но и чувства сопричастности к данной традиции и развития живой веры и ощущения Божественного присутствия в личной жизни каждого человека.

Безусловно, занятиями цикла «Введение в храм» не ограничивается деятельность воскресной школы по формированию «благорасположенной к детям среды». Особого рассмотрения и анализа на предмет полезности и целесообразности заслуживают творческие и игровые формы и задания в рамках воскресных просветительских занятий. Отметим, к сожалению, наблюдается увлеченность формой в ущерб смысловому и ценностному содержанию, что способно привести к нежелательным, а, возможно, и к негативным воспитательным последствиям. Тиражирование некоторых форм, методик и заданий «инновационного подхода» диакона И. Кокина в рекомендованном учебно-методическом пособии «Приходская школа под ключ» нуждаются в осмысление и всесторонней оценке. Но эта тема требует дальнейших размышлений, изысканий и поиска оптимальных вариантов решения сложных вопросов приходского попечения о детях в условиях современных реалий и приглашает к конструктивному диалогу единомышленников.

Литература

1. Антоний Сурожский, митр. Воспитание детей в вере [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/deti/antonijj-surozhskijj-vospitanie-detejj-v-vere (дата обращения: 10. 11. 2021)
2. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе 2017 г. // PATRIARCHIA.RU: официальный сайт Московского Патриархата. 2005. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/5072836.html (дата обращения: 4.11.2021).
3. Дорожная карта первоочередных мер (комплексных предложений) по формированию и развитию благоприятных условий для духовного просвещения детей в приходских общинах Русской Православной Церкви. – М., 2018. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://pravobraz.ru/dorozhnaya-karta-pervoocherednyx-mer-kompleksnyx-predlozhenij-po-formirovaniyu-i-razvitiyu-blagopriyatnyx-uslovij-dlya-duxovnogo-prosveshheniya-detej-v-prixodskix- (дата обращения: 10. 11. 2021)
4. Зеньковский В. В., прот. О религиозном воспитании в семье [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://azbyka.ru/deti/o-religioznom-vospitanii-v-seme-prot-vasilij-zenkovskij (дата обращения: 10. 11. 2021)

5. Иеромонах Геннадий Войтишко [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://pravoslavie.ru/119036.html (дата обращения: 10. 11. 2021)
6. Какой может быть воскресная школа будущего? [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://voskreska.org/interesnoe/3180-kakoj-mozhet-byt-voskresnaya-shkola-budushchego (дата обращения: 10. 11. 2021)
7. Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения. М., 1955. –655 с. с 287.
8. Кравцова М.В. Дети и Бог. Мысли о детской вере. М.: Лепта, 2012. – 240 с.
9. Куломзина С. С. Что значит молиться Богу? М., 2002. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:http://azbyka.ru/tserkov/lyubov_i_semya/vera_i_deti/5g12_8-all.shtm (дата обращения: 10. 11. 2021)
10. Лоргус А., прот. Дети в церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://prichod.ru/aktualniye-voprosy/14594/ (дата обращения:05.11.2021)
11. Мумриков О. А. Литургия для детей в современной приходской практике Русской Православной Церкви // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2015. Вып. 2 (37). – С. 23–29.
12. Новикова Л.И. Школа и среда. – М.: Знание, 1985. – 80 с.
13. Размышления о современном православном обучении и воспитании в воскресных школах [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:http://devora.pravorg.ru/razmyshleniya-o-sovremennom-pravoslavnom-obuchenii-i-vospitanii-v-voskresnyx-shkolax/(дата обращения:28.10.2021)
14. Сапрыкина А. Дети на литургии: как объяснить детям литургию. Материнские заметки [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://pravoslavie.ru/135460.html (дата обращения:27.10.2021)
15. Сапрыкина А. Дети на литургии: Как объяснить детям литургию: Материнские заметки [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:https://www.stranamam.ru/post/14641139 (дата обращения: 10. 11. 2021)
16. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. – М.: Дар, 2007. – 1024 с.
17. Таинство детства. Дети и богослужение [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: http://pravoslavie.by/page_book/deti-i-bogosluzhenie (дата обращения:01.11.2021)
18. Шмеман А., прот. Дети и Церковь[Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/deti-i-tserkov/ (дата обращения:21.10.2021)

Urbanovich Lyubov Nikolaevna
Smolensk Orthodox Theological Seminary

On the question of the conditions for the formation of a "benevolent environment" for children in an Orthodox parish in the context of a new paradigm

Abstract: The article presents and characterizes general conditions for creation of a "child-friendly environment" and special conditions connected with church-liturgical component. Various forms of involvement of children in church liturgical practice are identified and analyzed - "children's" liturgies, participation in the church choir, assistance to clergymen at the altar, and others. Positive aspects and potential problems are identified. Special attention is paid to the active participation of children in the divine service and to the factors influencing the development of personal inner experience of praying during liturgy. The work focuses on the classes of the educational cycle "Introduction into Church" as an important component of the presentation of ideas about the Orthodox Church tradition. The article emphasizes the priority of childrens' development of living faith and a sense of belonging to the spiritual tradition of the Orthodox Church.

Keywords: parish care of children, "benevolent environment", Sunday school, "children's" liturgy, Orthodox enlightenment, churching of children.

References

Anthony of Surozh, Metropolitan Raising children in the faith [Electronic resource]. Access mode: URL: https://azbyka.ru/deti/antonijj-surozhskijj-vospitanie-detejj-v-vere (date of access: 10.11.2021)

Report of His Holiness Patriarch Kirill at the Bishops' Council in 2017 // PATRIARCHIA.RU: official website of the Moscow Patriarchate. 2005. [Electronic resource]. Access mode: URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5072836.html (date of access: 4.11.2021).

3. Roadmap of priority measures (comprehensive proposals) for the formation and development of favorable conditions for the spiritual enlightenment of children in the parish communities of the Russian Orthodox Church. - M., 2018. [Electronic resource]. Access mode: URL: https://pravobraz.ru/dorozhnaya-karta-pervoocherednyx-mer-kompleksnyx-predlozhenij-po-formirovaniyu-i-razvitiyu-blagopriyatnyx-uslovij-dlya-duxovnogo-prosveshheniya-detej-v-prixodskix- (date of access: 10. 11. 2021)

Zenkovsky V. V., prot. On religious education in the family [Electronic resource]. Access mode: URL: https://azbyka.ru/deti/o-religioznom-vospitanii-v-seme-prot-vasilij-zenkovskij (date of access: 10.11.2021)

Hieromonk Gennady Voitishko [Electronic resource]. Access mode: URL: https://pravoslavie.ru/119036.html (date of access: 10. 11. 2021)

What could be the Sunday school of the future? [Electronic resource]. Access mode: URL: https://voskreska.org/interesnoe/3180-kakoj-mozhet-byt-voskresnaya-shkola-budushchego (Date of access: 10.11.2021)

Comenius Ya. A. Selected pedagogical works. M., 1955. -655 p. from 287.

Kravtsova M.V. Children and God. Thoughts on children's faith. M.: Lepta, 2012. - 240 p.

Kulomzina S. S. What does it mean to pray to God? M., 2002. [Electronic resource]. Access mode: URL: http://azbyka.ru/tserkov/lyubov_i_semya/vera_i_deti/5g12_8-all.shtm (date of access: 10.11.2021)

Lorgus A., prot. Children in the church [Electronic resource]. Access mode: URL: https://prichod.ru/aktualniye-voprosy/14594/ (date of access: 11/05/2021)

Mumrikov O. A. Liturgy for children in modern parish practice of the Russian Orthodox Church // Vestnik PSTGU. Series IV: Pedagogy. Psychology. 2015. Issue. 2 (37). – P. 23–29.

Novikova L.I. School and environment. - M.: Knowledge, 1985. - 80 p.

Reflections on modern Orthodox teaching and upbringing in Sunday schools [Electronic resource]. Access mode: URL: http://devora.pravorg.ru/razmyshleniya-o-sovremennom-pravoslavnom-obuchenii-i-vospitanii-v-voskresnyx-shkolax/(Accessed: 10/28/2021)

Saprykina A. Children at the liturgy: how to explain the liturgy to children. Maternal notes [Electronic resource]. Access mode: URL: https://pravoslavie.ru/135460.html (date of access: 10/27/2021)

Saprykina A. Children at the liturgy: How to explain the liturgy to children: Maternal notes [Electronic resource]. Access mode: URL: https://www.stranamam.ru/post/14641139 (date of access: 10. 11. 2021)

Collection of ancient liturgies, Eastern and Western. Anaphora Eucharistic Prayer. – M.: Dar, 2007. – 1024 p.

Mystery of childhood. Children and worship [Electronic resource]. Access mode: URL: http://pravoslavie.by/page_book/deti-i-bogosluzhenie (date of access: 11/01/2021)

Schmemann A., prot. Children and the Church [Electronic resource]. Access mode: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/deti-i-tserkov/ (date of access: 21.10.2021)

Теологический вестник
Смоленской православной духовной
семинарии. 2022. №1. С. 141–157

УДК 17
Иерей Максим Мищенко
(Мищенко Максим Александрович)
Смоленская православная
духовная семинария

Критика общества потребления в ранних трудах Жана Бодрийяра: этико-религиозная оценка

Аннотация: представленная статья является анализом критической теории «общества потребления» французского мыслителя Жана Бодрийяра (1929 – 2007). В своей аналитике автор обратился к двум фундаментальным монографиям Бодрийяра «Система вещей» (1968) и «Общество потребления» (1970). Жан Бодрийяр в своем творчестве представил комплексную теорию функционирования современной системы «общества потребления». Лейтмотивом «Системы вещей» является неклассическая идея: современный субъект конституируется и самоопределяется в зависимости от того, как устроены, потреблены, наделены значениями потребительские вещи. Вторая главная работа Бодрийяра, «Общество потребления», предлагает довольно расширенную трактовку потребления. Бодрийяр задается специфической целью расколдовывания принципа потребления. Потребление для Бодрийяра есть некий общественный институт, осуществляющий функцию принуждения и базирующийся на культурном коде различий вещей-знаков. Французский мыслитель в ходе интерпретации бесконечного характера феномена «потребления», которое является причиной «раздробления жизненного проекта» и «нехватки реальности», невольно призывает к критике «консюмеризма» новых союзников. Таковыми могут быть религиозные философы, критикующие состояние крайнего «обмирщения» и обезбоженности современного «общества потребления».

Ключевые слова: христианская теология, христианство, этика, общество потребления, Бодрийяр, постструктурализм, постмодернизм.

Двадцатое столетие (научно-технический прогресс, две мировые войны, ядерная угроза, экологическая опасность) создало перед христианским богословием ряд практически не решаемых этических дилемм. НТП (научно-технический прогресс), дав возможность выжить миллиардам, позволил тоталитарным режимам расправиться с миллионами невинных жертв. Христианская теология была во всеоружии в тот момент, когда необходимо критиковать такие явные проявления Зла, как геноцид, война, тоталитаризм, атеистические гонения. Тем не менее динамика развития современной науки и НТП принесли больше благих плодов, оказав положительное воздействие на резкий демографический подъем и общее улучшение уровня жизни большей части населения планеты. НТП стал инициатором появления такого феномена как «общество потребления». «Общество потребления» в целом рассматривается как проявление Блага, учитывая тот масштаб материальной пользы, приобретенной множеством людей в рамках современных рыночных

отношений. В данном случае перед христианской теологией появляются новые мировоззренческие вызовы, от выполнения которых зависит успех самопрезентации христианства в современном мире. Христианская церковь должна идти не по пути социального или мировоззренческого изоляционизма, спрятав себя в коконе традиционализма ветхозаветных и античных норм, но, напротив, отвечать на все этические и идеологические запросы общества. Но есть ли необходимость использовать скальпель богословской и этической критики в препарировании такого по видимости позитивного современного явления как «общество потребления»? Ответ положительный.

К сожалению, большая часть предыдущих опытов критики современного светского социума (в частности, «общества потребления») со стороны теологии основывалась на принципе механистической рецитации святоотеческого наследия в области онтологии, этики, аскетики. Такой принцип довольно не релевантен, когда дело касается специфических областей биоэтики, экологии, маркетинга, политической экономии и др. Примитивное моралистическое осуждение «общества потребления» на основании фундаментальных императивов древнехристианской аскетики не будет по-настоящему эффективным и действенным для гражданского общества. Такая интеллектуальная стратегия будет восприниматься последним как выстрел в пустоту, как бой с тенью, в конечном итоге, как нечто эфемерное. Тем не менее, универсальные этические положения христианства, имея уникальный возвышенный характер и высокую степень абстракции, не могут устареть или прийти в негодность, полностью лишившись сферы применения. В данном случае необходимо искать пути диалога со светским обществом через использование концептуальных положений и категориального аппарата современной философии и социальной теории, как во времена античности это сделали христианские апологеты. Если обратиться к критике современного «общества потребления», среди секулярных интеллектуалов последних нескольких десятилетий выделяется персона французского мыслителя Жана Бодрийяра (1929 – 2007).

Жан Бодрийяр в своем творчестве представил комплексную теорию функционирования современной системы «общества потребления». Цель представленной статьи – исследование социальной теории французского мыслителя Ж. Бодрийяра в контексте его критического анализа феномена «общества потребления». Также в данной работе намечаются контуры потенциального использования концептуальных положений и категориального аппарата Жана Бодрийяра христианской теологией в полемике с апологетами современного секуляризма.

Критика «общества потребления» в творчестве Жана Бодрийяра.

В отечественной исследовательской литературе, несмотря на значительную популярность и широкую известность французского мыслителя, немного научных монографий, посвящённых концептуальным особенностям и

теоретической специфике Жана Бодрийяра. За прошедшие два десятилетия стоит упомянуть всего несколько следующих диссертационных исследований В.А. Франц, М.А. Емельяновой, Ю.О. Папушиной, О.А. Печенкиной, Н.А. Казарьян.[1] Однако многими российскими исследователями, публицистами, философами планомерно используется критическая теория Жана Бодрийяра: А. Дугин, С. Кургинян, С. Кара-Мурза и пр. Условно корпус текстов французского мыслителя делят на «раннюю» критическую теорию потребления и «поздние» исследования «симуляции» как принципа функционирования информационного, или постиндустриального, общества. Учитывая, что теория «симуляции» имеет самостоятельный концептуальный вес, в представленной статье сфокусируемся на аналитике ранних текстов Жана Бодрийяра, значимых для понимания его представлений об обществе потребления. В число указанных работ входят: «Система вещей» (1968)[2] и «Общество потребления. Его мифы и структуры» (1970)[3].

Первые фундаментальные монографии Бодрийяра («Система вещей» (1968) и «Общество потребления» (1970)), ориентированные на концептуальные наработки структурализма К. Леви-Стросса, семиологии Р. Барта, фрейдомарксизма Франкфуртской школы, структурного психоанализа Ж. Лакана и пр., сосредоточены на радикальной критике современного общественного быта и настоящего феномена «потребления товаров и вещей». Эпигонские по сути работы, широко заимствующие категориальный аппарат структурализма, психоанализа, марксизма, фактически предвосхищают будущую постмодернистскую критику «общества потребления». Важно отметить, что указанные работы еще следовали академическим стандартам французских монографических исследований. По факту «Система вещей» и «Общество потребления» являлись социологическим анализом, пытавшимся преодолеть узкие дисциплинарные рамки социологии. Объектом детального критического анализа становится интегрированная потребительская система капитализма и его скрытая идеология «универсального потребления». Можно сказать, что бодрийяровская «Система вещей» является калькой с именитой работы Р. Барта «Система Моды»[4] и его специфической методологии «грамматики одежды», однако это не совсем так. Взор Бодрийяра также обращен на труд американского социолога Д. Рисмена «Одинокая толпа» и несколько подзабытую работу французского антрополога М. Мосса «Дар». Таким образом, бодрийяровская методика зиждилась на тройственном

[1] Творчество Ж. Бодрийяра сегодня является объектом многих социально-философских, социологических и политологических исследований. См., например: Папушина Ю.О. Социологический анализ потребления в работах Ж. Бодрийяра: авто-реф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2009; Емельянова М.А. Семиотика искусства в зеркале французского постструктурализма: Барт и Бодрийяр: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2009; Франц В.А. Концепция симуляции в политической философии Ж. Бодрийяра: автореф. дис. . канд. полит. наук. Екатеринбург, 2011; Печенкина О.А. Этика симулякров Жана Бодрийяра: анализ постмодернистской рецепции этического: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2006; и др.

[2] См. Бодрийяр Ж. Система вещей: [Пер. с фр.] / Жан Бодрийяр. - М.: Рудомино, 1995; М.: «Рудомино», 2001.

[3] См. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. Е. А. Самарской. М.: «Республика»; «Культурная революция», 2006.

[4] См. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. - М., 2003.

фундаменте влиятельных авторских стратегий: Ролан Барт разработал концептуальный инструментарий, интерпретирующий семиотический материал («грамматика моды»); Дэвид Рисмен зафиксировал семиотические структуры повседневности («на уровне субъекта и жизненного опыта»); Марсель Мосс ввел концепт «символического обмена», будущей бодрийяровской панацеи, исправляющей корневые недостатки стратегии «потребления». В «Обществе потребления», продолжающем концептуальную линию «Системы вещей», Бодрийяр проводит сравнительный анализ между первобытной культурой «символического обмена» и постиндустриальным социумом, охваченным «симуляцией». Вспомним, что в «Системе вещей» уже употребляется главный концепт «позднего» Бодрийяра – «симулякр» (в частности, «симулякр натуральности»). Бодрийяр осуществляет критическое препарирования феномена «потребления», заимствуя идею Р. Барта о господстве фальшивой натуральности и историчности в обществе консюмеризма.

Обратимся к первому полноценному исследованию Ж. Бодрийяра, к монографии «Система вещей». «Система вещей» обозначает собой начало интеллектуальной карьеры Бодрийяра. Эта одна из самых цитируемых и известных работ французского исследователя, несмотря на то, что его специфический метод и стиль письма в этом труде находится еще в зачаточном состоянии. Эта еще и одна из немногих бодрийяровских монографий, написанная в строгом академическом русле. Авторская позиция в «Системе веще» кажется наиболее продуманной и проработанной. Но это уже и не классический социологический анализ. Бодрийяр начал свое движение в фарватере концепции структурализма, выводя за исследовательские скобки проблематику субъекта, и пытаясь заменить таковую анализом объекта, вещи как формы, образа и принципа «общества потребления». Более того, французский мыслитель снимает классическую бинарную оппозицию субъекта и объекта. В исследовательском поле Бодрийяра происходит смещение проблематики от субъекта к объекту, семиотическим структурам. Лейтмотивом «Системы вещей» является неклассическая идея: современный субъект конституируется и самоопределяется в зависимости от того, как устроены, потреблены, наделены значениями потребительские вещи.

Бодрийяр, вдохновляясь исследовательскими наработками Р. Барта и А. Лефевра, обращается к тематике повседневности и современного буржуазного быта. Объектом исследования становится комплекс вещей и предметов, составляющих быт среднестатистического западноевропейского горожанина. Бодрийяр представляет детальное описание буржуазной среды, формирует каталог «функциональности» вещей, выстраивает целую «систему предметов и гаджетов», однако здесь еще не достает экспериментального подхода и критической мощи, свойственных «позднему» Бодрийяру. При поверхностном чтении возникает ощущение, что критическая аргументация «Системы вещей» недалеко отходит от консервативного снобизма и неприятия динамичным развитием современных технологий. Но при детальном изучении

данной монографии уже проглядываются занимательные траектории мысли, свойственные радикалистскому подходу «позднего» Бодрийяра. Работу можно разделить на три неоднородных части. Первый раздел является фактически калькой с бартовской работы «Система моды» и сфокусирован на конструировании «грамматики вещей», ему свойственна эмпиричность и описательность. Второй раздел можно рассматривать как некое невнятное и психоаналитическое прочтение социо-психологических процессов, связанных со стратегией «потребления». Это часть находится под интеллектуальным влиянием фрейдомарксистских (модный концептуальный синтез в 1960-70-е гг.) интерпретаций. И третий, самый концептуальный, раздел делает определенные заключения в отношении процедуры «потребления», осуществляющей идеологическую и интегрирующую роль в глобальной системе капитализма. Эта заключительная часть наиболее интересна для нас с точки зрения формулирования «новой этики» капитализма.

Жан Бодрийяр начинает свои размышления с довольно проницательного замечания о скоротечности изменений в области технологий и бытовых вещей. Если ранее, в доиндустриальные времена, такие культурные артефакты, как египетские пирамиды и готические соборы выглядели чем-то незыблемым, мимо которых проходили мириады людских поколений, то в настоящее время, напротив, человечество, как устойчивая и стабильная величина, наблюдает за быстротечной сменой технологий и предметов потребления. Бодрийяр фиксирует стремительно уменьшающуюся продолжительность функционирования и краткосрочность «жизни» вещей. Вещи становятся все более доступными, они высоко оцениваются, о них по-отечески заботятся, но все это происходит за предельно короткий временной отрезок. В вещи, как это происходило в доиндустриальное время, не вкладывается экзистенциальных смыслов и значений, напротив, наблюдается фиксация на их потреблении, использовании, функционировании. Более того, акцент делается на постоянной смене идентичных по функциональности предметов. Как отмечали ранее фрейдомарксисты, если человек находит душу в своем любимом автомобиле, то это будет по сути «переходная» душа, ведь через несколько лет она должна будет переместиться в новое авто.

Далее Бодрийяр противопоставляет видимую «иррациональность» желаний субъекта и функциональную «рациональность» вещей. Возникает парадоксальная ситуация, когда желания и эмоциональные состояния субъекта обнаруживаются через функционализм «системы вещей». Человеческие влечения (насилие, либидо) структурируются посредством знаков, интегрируются в потребительскую систему. «Влечения» («Trieb» по Фрейду), в частности агрессивность и эротическая вожделение, семиотически закодированы и нанесены на «карту» соответствующих вещей. «Влечения» поощряются все той же потребительской системой и приобретают определенный культурный код; к примеру, агрессия прочитывается через кинематографические образы экшен-боевиков, а либидо – посредством

клишированных мизансцен из фильмов «для взрослых». Таким образом, уже не биологические потребности и влечения определяют специфику культурного кода, но, напротив, происходит обратное взаимодействие.

Жан Бодрийяр реализует критику феномена «потребления», заимствую идею Ролана Барта[5] о господстве фальшивой натуральности и историчности в обществе консюмеризма. Реальные История и Природа подменяются идеологическими обманками, условными знаками историчности и природности. Для примера, в повседневной жизни настоящая Природа подменяется природностью загородного комфортного окружения, а История замещается знаками историчности, ностальгическим включением в общую современную и технологическую обстановку раритетных и старинных предметов.

Аналитика взаимодействия субъекта с системой вещей приводит Ж. Бодрийяра к идее о т. наз. «идеологической интеграции», которая осуществляются предметами потребления в современном обществе. Субъект индивидуализируется («персонализация») в настоящее время не через экзистенциальные характеристики, а посредством совершения конкретного выбора между вещами, изображениями, знаками. Таким образом, персонализация – это процесс рационального вовлечения, активных инвестиций в «систему вещей», а не ее преодоления. Личностные эмоции и желания конкретного индивида переносятся в семиотическую плоскость, получая статус и форму знака. Современная персонализация, преодолев традиционные методы идентификации через социальные (классовая или кастовая дифференциация), религиозные (конфессиональная принадлежность), культурные («высокая» или «низкая», субкультуры) критерии, стала регулироваться «системой вещей» и знаков.

Итак, потребление является специфической стратегией поведения в рамках «общества изобилия», когда использование вещей и предметов не ограничивается их последующим функциональным применением, либо символической маркировкой, отсылающей к обозначению богатства или престижа. Бодрийяр утверждает, что традиционная оппозиция производства и потребления, как активного и пассивного состояния поведения, в настоящий момент преодолена. Современное потребление – не пассивный модус поведения, но «систематическая деятельность и универсальный отклик на внешние воздействия, на нем зиждется вся система нашей культуры»[6]. Современное потребление реализуется с помощью интенсификации процессов выбора, контроля, организации, обновления вещей. Интеграция в современное общество зависит как раз от степени вовлечения в процедуры потребления. Потребление рассматривается Бодрийяром как «деятельность систематического манипулирования знаками»[7]. Область потребления является некоей

[5] См. Барт Р. Мифологии. — М.: Издательство М. и С. Сабашниковых, 2004.
[6] Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Рудомино», 2001. С. 212–213.
[7] Там же. С. 213.

специфической сферой бизнеса, в которой человек осуществляет инвестиции времени, денег, смыслов в «систему вещей». В самом акте покупки («волшебство покупки») Бодрийяр видит бессознательное приятие всей социальной системы позднего капитализма. Знаменитый императив, предписывающий «стать (или быть) самим собой», принимает новую форму осуществления: проецирование личностных интенций и желаний на предметы потребления. Личностная свобода, как свобода выбора и обладания максимальным спектром вещей, нивелирует мотивацию к устроению нового социума, примиряя «потребителя одновременно с самим собой и со своей группой»[8]. Потребитель – по-настоящему идеальное социальное существо. Надо понимать, что подобная нравственная перспектива вносит раскол в религиозную этику традиционных обществ. Типичный покупатель в процессе перманентного потребления полностью детерминирован обществом как целостной системой.

Типичный потребитель вращается вокруг «экзистенциальных» концептов, скрытых под скорлупой «системы вещей»; покупатель стремится к постоянно ускользающему идеалу-образцу («последний писк моды»), опережает время с помощью покупки в кредит, присваивает себе время и пространство, коллекционируя вещи. Потребление стремится к преодолению границ, оно не имеет предела насыщения, так как в конечном итоге апеллирует уже не к вещам, а знакам, культурному коду.[9] В процедуре потребления наиболее иллюстративны и значимы два феномена: кредит (сжатие времени) и реклама (деформация пространства). К бодрийяровскому описанию этих явлений мы и обратимся.

Кредит, наряду с выбором товара, «персонализацией», рекламной легендой, является важным компонентом «стратегии желания» или мотивации покупки. Кредит осуществляет возможность для потребителя «опережающего пользования вещами во времени»[10]. Если ранее покупатель, будучи в рамках буржуазной этики, ради покупки товара должен был экономить, то в настоящий момент наблюдается феномен «предшествующего будущего», когда потребление опережает производство и оплату. Образуется этика «опережающего потребления». Подобный этический подход существенно отличается от мелко буржуазного накопительства, мораль убегания вперед, ускоренного потребления и перманентной инфляции, в силу которой деньги копить бессмысленно. «Новая этика потребления» означает и новое принуждение, по аналогии с феодальными отношениями, когда некоторая часть труда принадлежит помещику. Однако Бодрийяр поясняет, что описанная система основывается на скрытом «сообщничестве» производителя и потребителя, составляющем закрытый цикл: «обязанность покупать, чтобы общество продолжало производить, а сам он мог работать дальше, дабы было

[8] Там же. С. 203.
[9] Там же. С. 213.
[10] Там же. С. 170–171.

чем заплатить за уже купленное»[11]. Я участвую в производстве, чтобы потреблять, и потребляю – чтобы производить. Система вещей существует на основании диалектики производства и потребления. Каждый член общества является потребителем и производителем. Гражданин получает кредит формальной свободы, владея потребительским товаром, и самостоятельно кредитует общество, отчуждая от себя собственное время в будущем. Стратегия кредитования несет себя печать новой социальной формации. В отличие от доиндустриальных феноменов «крепостничества и ростовщичества» кредит осуществляет функцию катализатора процессов потребления, множителя задач производства[12].

Система вещей получает свою окончательную завершенность и автономию в рекламе. Последняя призвана не просто информировать о достоинствах вещи или продать определенный товар, но по большей части она пытается инкорпорировать в умы потребителей ценностный образ общества, «одаривающего» своих членов материальными благами. Реклама, будучи предельно коннотативной, имеет двойственный характер. Рекламное сообщение является и дискурсом о вещи, и самой вещью, которую также активно потребляют в качестве предмета культуры. Стоит отметить, что денотативная информация (завлекающий нарратив, внушающий покупателю сфокусироваться на определенном бренде товара), которая заложена в рекламном сообщении, способна к само нейтрализации: «рекламный дискурс разубеждает не меньше, чем убеждает»[13]. Потребитель способен к сопротивлению и неприятию рекламного сообщения, однако это ведет в конечном счете к еще большей чувствительности чарам «рекламного императива»[14].

Реклама использует не логику аргументов и фактов, но построена на эффекте вовлеченности в Миф. Французский мыслитель в данном случае опирается на концепцию «мифологии» Ролана Барта. У Жана Бодрийяра этот эффект «мифотворчества» именуется «логикой Пер-Ноэля» (французский аналог Деда Мороза) и предполагает следующее этическое утверждение: «Мы в нее не верим, и однако она нам дорога»[15]. Сила рекламы состоит в эффекте вовлечения. Причем в рекламе мистифицируется не какая-то конкретная информация (к примеру, виртуальные преимущества определенного товара), но та универсальная забота, которая на нас направлена. Товар получает определенные преференции не из-за своих качеств, но по причине особого отношения к аудитории, посредством специфической включенности в общественные процессы. Реклама ретранслирует вещам некую «теплоту», персонализирует их, несмотря на серийный и производственный характер большинства бытовых предметов. Вещь таким образом не ограничивается

[11] Там же. С. 175.
[12] Там же. С. 177.
[13] Там же. С. 180.
[14] Там же.
[15] Там же.

своим функциональным назначением, но апеллирует к дополнительным, коннотативным смыслам. Вещь передает некую психическую энергию, оперирует образами любви и заботы в отношении к владельцу. Через обладание вещами потребитель реализует себя, как значимая персона, личность, себя актуализирующая. Реклама осуществляет важную социо-психологическую функцию: «изобилием товаров устраняется дефицит, широкой рекламой устраняется психическая неустойчивость»[16].

Потенциальный покупатель находится под влиянием зрелищности и театральности рекламы. Реклама посредством интенсивной заботы снимает с потребителя груз психического напряжения, соответственно сам благодарный покупатель в ответ интериоризует принципы консюмеризма. Классический буржуазный принцип «владения» подменяется современным принципом «потребления». Отношения в рамках системы потребления подменяют собой личностные отношения. Реклама – самый демократичный и доступный продукт, так как мы получаем его вместе с вещью «в дар». Бодрийяр, иллюстрирую данный тезис, упоминает ряд исторических и психологических аналогий: архаичный ритуал дарения, либо состояние ребенка, надеющегося на благодеяния родителей. Психоаналитический пример процесса «инфантильной неразличимости» возводит к ситуации ребенка, не различающего «мать от ее даров»[17]. В процедуре воздействия рекламы на покупателя в частности и в производимом эффекте потребления в целом затрагиваются глубинные психические процессы. Реклама посредством инфантильной регрессии приводит потребителей к социальному консенсусу и «непроизвольному усвоению смыслов социальной среды»[18].

Реклама в настоящий момент является частью глобальной структуры производства и потребления, она воспроизводит основные положения господствующего политического дискурса. Наблюдается некая социо-психологическая реверсия: «общество всецело приспосабливается к вам, так и вы сами интегрируетесь в него»[19]. Но это обратимость не в чистом виде: если под запросы потребителя подстраивается сугубо воображаемая инстанция (мифологический посыл рекламы), то сам потребитель вынужден встраиваться в реальный экономический и общественный строй (институты капитализма)[20]. Реклама является неуловимой инстанцией, она эфемерно приспосабливается к запросам потребителя. В этом смысле функцией рекламного сообщения становится принцип чистой демонстрации, видимости: «показать, но не отдаться». В рекламе отсутствует иллюзорное удовлетворение или практическое опосредование. Реклама не образует своего языка, который бы соотносился с референтом, но создает свою простую грамматику, примитивный языковой код, где закодированные сообщения отсылают к иным сообщениям,

[16] Там же. С. 185.
[17] Там же.
[18] Там же. С. 190.
[19] Там же. С. 191.
[20] Там же.

создавая замкнутый цикл. «Вещи образуют не особый язык, а всего лишь спектр различительных признаков»[21]. К примеру, демонстрация социального статуса реализуется посредством «стэндинга», то есть общественная характеристика строится на основании рекламных сообщений. Подобная виртуализация действительности является следствием эволюции потребления, которое из первичного удовлетворения физиологических потребностей стало «активным модусом отношения» не только к вещи, но и к социуму.

Реклама подменяет собой традиционные этические установки и социальные идеологии. Социальный контроль осуществляется что называется в «софт»-режиме, то есть используя более гибкие и мягкие технологии воздействия: «реклама не механически несет в себе ценности этого общества, она более тонко «протаскивает» общественный строй»[22]. В частности, покупатель интегрируется в жизнь современного общество через сам факт совершения жеста потребления. Образ «конкурентной среды» раннего капитализма сменяется парадигмой «личностного самоосуществления» позднего (постиндустриального) капитализма. Общество потребления впервые дает возможность каждому получить свободу и полноценно ее реализовать. Таким образом, создается новая этика, структурируется новый культурный код. Потребление становится аналогом этического акта: «реклама берет на себя моральную ответственность за все общество в целом, заменяя пуританскую мораль гедонистической моралью чистого удовлетворения»[23].

Итак, «Система вещей» углубила классическую критику капитализма (марксизм), выявив механизм эксплуатации и эффект отчуждения не только в области производства, но и на стадии потребления. До Бодрийяра и фрейдомарксистов считалось, что сфера потребления – это островок свободы и самореализации. Однако расширение перспективы Бодрийяром показало, что потребление также является локусом эксплуатации человеческой личности. Так, французский мыслитель углубляет критику политической экономии материального производства, обращаясь к более обобщенной «политической экономии знака». Дальнейшее развитие получили заложенные в «Системе вещей» идеи симулятивной реальности, утопии символического обмена и смерти, а также метафоры «соблазна», «нулевой степени», «зеркала», «короткого замыкания», «метастатического размножения».

Вторая главная работа Бодрийяра, «Общество потребления»[24], предлагает довольно расширенную трактовку потребления. Наряду с «Системой вещей» это одна из самых известных монографий Бодрийяра. Французский мыслитель использует несколько методологий (марксистская, семиотическая) для критики «общества потребления». В ранних монографиях Бодрийяр задается

[21] Там же. С. 206.
[22] Там же. С. 193.
[23] Там же. С. 201.
[24] См. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры // Пер. с фр., послесл. и примем. Е. Л. Самарской. - М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.

специфической целью – расколдовывания принципа потребления. Автор подразумевает в этой интеллектуальной процедуре выявление двух комплексов смыслов: 1) набор значений, составляющий целостную мифологическую картину для потребителя и состоящий из идеологических императивов (реклама); 2) стратегия правящего класса, реализующего общественный контроль массового сознания на основании потребительских установок.

Бодрийяр в работе «Общество потребления. Его мифы и структуры» приходит к неутешительным выводам о том, что принцип потребления не содействует социальному прогрессу, не способен привести к большему равенству, чем это было в классовом (кастовом) обществе, и нивелировать дискриминацию, классовое угнетение. Напротив, «общество потребления» направлено на поддержание классовых различий и системы социальных привилегий. Бодрийяр развенчивает несколько социо-экономических мифов: технический прогресс ведет к богатству и товарное изобилие способствует усилению демократических институтов. Усиление экономики, по мнению Бодрийяра, фактически создает структурную бедность, низший класс (исключенное меньшинство). Причем это меньшинство не исчезнет, насколько экономика не была бы развита. «Общество изобилия» приводит как к структурному богатству, так и к структурной нищете. По Бодрийяру, любой социум построен на принципе дифференциации и общественной дискриминации, дифференцированном распределении и использовании общественных благ. В этом смысле французский философ уже далеко отходит от классического марксизма. Динамика социального развития строится на неравенстве и игре различий. Однако, несмотря на данное фундаментальное утверждение, с помощью которого можно оправдать текущее положение дел, Бодрийяр остается последовательным критиком «общества потребления» и капитализма. Капитализм не демонизируется Бодрийяром и не именуется «кровожадным», стремящимся выстраивать систему социальных привилегий и жесткого общественного контроля. По Бодрийяру, создание и потребление нового автомобиля является более эффективным средством общественного контроля, чем строительство новой общественной больницы. Современный низший класс (маргинальный срез общества) демонстрирует то, что происходит с людьми, которые не играют по правилам «общества потребления». Мысль Бодрийяра пытается проникнуть в глубину категорий роста и богатства, производства и потребления, чтобы дать «подлинный анализ социальной логики потребления». За социальной идеологией с ее концептами равенства, справедливости, технологического прогресса, прячется «реальное» господство неравенства.

Потребление имеет несколько измерений и аспектов: нормативный и престижный.[25] Потребление, для Бодрийяра, есть некий общественный институт, осуществляющий функцию принуждения и базирующийся на

[25] Там же. С. 133.

культурном коде различий вещей-знаков.[26] Классическая теория потребления предполагала гедонистическую трактовку этого феномена. Бодрийяр идет дальше. Для него потребление – некое социальное обязательство гражданина перед системой.[27] Гедонистические интерпретации потребления (комфорт, свобода, удовольствия от потребления предметов) являются иллюзией и мифотворчеством, чтобы облегчить выполнение этого гражданского долга. Таким образом, систематическое потребление является неким перевоплощением пуританской этики и дисциплины с акцентом на долженствовании. Типичный потребитель современного общества будто бы обязан «быть счастливым, влюблённым, расхваливающим, соблазняющим, участвующим, эйфорическим, динамичным»[28]. Принуждение к счастью и удовольствию эквивалентно принуждению к труду в традиционной этике. Таковы конструирование досуга как разновидности груда, культивирование необходимости всё время чем-то заниматься, пропаганда работы над телом под знаком моды и пола[29]. Характерными чертами «потребления» являются: «универсальная любознательность» – стремление всё попробовать, ничего не упустить; принуждение к отличию, осуществлению своей личности в товаре; провозглашение потребностей топливом для экономики, включение потребностей и потребителей в систему производства[30].

Консюмеризм, элементы которого присутствовали в любом экономически развитом обществе, особенно в его высших слоях, становится все более массовым явлением в эпоху современного индустриального капитализма в условиях быстро развивающегося высокотехнологического производства и роста уровня доходов населения. Производители, заинтересованные в расширении рынка и увеличении дохода, постоянно предлагают обществу новые потребительские товары и с помощью рекламы активно воздействуют на массовое сознание, формируя желание приобрести их. Наиболее очевидными внешними чертами современного «общества потребления» являются быстрое технологическое устаревание предметов потребления, тенденция к замене их новыми задолго до материального износа, «вездесущность» рекламы, определенная тенденция к расточительству, присутствующая уже не только в высших слоях общества, но и в широких народных массах. Критика современного «общества потребления» – важный элемент культурной жизни развитых капиталистических стран с 1960-х гг., один из определяющих мотивов «молодежных бунтов» 1960-х – 1970-х, общественных движений левой части политического спектра. Критический взгляд на «общество потребления» основан на представлении о том, что это новая, более совершенная форма экономического угнетения, осуществляемая с помощью рекламы и средств массовой информации, которые распространяют идеологию консюмеризма,

[26] Там же. С. 108.
[27] Там же. С. 109.
[28] Там же. С. 110.
[29] Там же. С. 187.
[30] Там же. С. 110–113.

сведение личности к роли винтика в структуре навязанного ей производства и потребления, систематическое усыпление людей с помощью иллюзорного благополучия (достигнутого, как считают многие, за счет развивающихся стран). Ряд движений за образ жизни, альтернативный потребительскому, возник и в христианской среде. Об этом мы поговорим в следующей части статьи. С христианской точки зрения, ошибочность «общества потребления» заключается в игнорировании духовной природы человека и ценностей, не принадлежащих сфере рынка. Консюмеризм втягивает человека в ловушку поверхностного и ложного удовольствия и препятствует подлинному личностному росту.

Религиозно-этический анализ потребления.

Социальный, культурный, политический контекст меняется из года в год, причем в эпоху постмодерна это происходит быстротечно. Так вот задача современного христианского богословия следующая: четко и осмысленно реагировать на социальную повестку, пытаться включиться в современное поле дискурсов и идеологий. Но это должна быть реакция не отживших идеологем. Механическое выведение античных или средневековых этических положений – это, выражаясь современным языком, работа в режиме «экономии энергии». Современный мир не ждет от нас голых и сухих императивов, безапелляционно предписывающих то или иное поведение. Современный мир идет на диалог, ему необходима четкая и продуманная позиция, усилия богословской рефлексии, аргументированно защищающей какой-то социальный путь или этическое направление. Стереотипные теологические работы строятся на объективистском подходе в отношении современной мысли; существует некий современный светский дискурс, который оценивается с точки зрения близости или отдаленности к классической формуле Христианской этики или философемы. Такой подход отличается примитивностью и схематичностью. Он не реинтерпретирует христианский дискурс, не обогащает его, но с высокого постамента грозно отправляет стрелы критики на современную мысль.

Чем же научный дискурс Жана Бодрийяра может обогатить современное христианское богословие? Необходимо понять, насколько Жан Бодрийяр, как актуальный современный мыслитель, может быть полезен христианской ортодоксии. Ответ простой: социальная критика Бодрийяром современного общества, будучи острой и фундаментальной, может быть очень полезна для интеллектуальной полемики Церкви и светского общества. Вряд ли Жан Бодрийяр подойдет для построения новой христианской этики, ведь его мысль – радикальная, самобытная, провокативная. Однако в общественных прениях Церкви с постатеистическим обществом (которое, к сожалению, не стало более религиозным), как ранняя форма (марксистская и семиологическая), так и поздняя (метафизическая) Бодрийяра могут быть весьма полезны, помогая развенчивать многие иллюзии и мифы современного социума.

В религиозно-нравственном анализе бодрийяровских текстов наиболее весомы, как уже было отмечено выше, его суждения в отношении феномена потребления. Потребление представляется как систематическая тотально идеалистическая практика, которая выходит за рамки социальных отношений, распространяясь на все регистры истории, коммуникации и культуры. У потребления нет пределов. Нарастающее потребление в современности обусловлено не психологической необходимостью или социальной маркировкой престижа, статуса, страты. Потребление, чтобы оставаться тотальной практикой или экзистенциальным принципом, должно либо превзойти себя, либо бесконечно повторяться. А сам жизненный проект, будучи раздроблен, разочарован и включен в знаковую систему, вновь и вновь возникает и отменяется в постоянно процессе обновления вещей. Поэтому мечтать об «умеренном» потреблении или же о создании какой-то нормализующей сетки потребностей – наивно-абсурдный морализм.

Бесконечно-систематический процесс потребления проистекает из императива поиска неуловимой целостности, лежащего в глубине жизненного проекта. В своей идеальности вещи/знаки эквивалентны друг другу и могут неограниченно умножаться; они и должны это делать, дабы ежеминутно восполнять нехватку реальности. Собственно говоря, потребление неистребимо именно потому, что основывается на некотором дефиците.[31] Здесь Бодрийяр в процессе объяснения систематичной бесконечности феномена «потребления» через «дефицит реальности» невольно призывает новых союзников. К критике общества «консюмеризма» может присоединиться религиозное сообщество, ведь под «раздроблением жизненного проекта» и «нехваткой реальности» можно понимать «обезбоженность», богоборчество, крайний секуляризм современного западноевропейского мира. При отсутствии понимания и ощущения божественного, забвении интереса к предельным метафизическим проблемам, экзистенциальным дилеммам, отвержении метафорической и символической коммуникации, стандартный обыватель низвергается в бездну потребительства.

Нынешняя свобода, по Бодрийяру, – это свобода владеть вещами/знаками. Быть свободным в обществе потребления означает лишь свободно проецировать желания на произведенные товары и впадать в «успокоительную регрессию в вещи». Нет индивидуальных желаний и потребностей, есть машины производства желаний, заставляющие наслаждаться, эксплуатирующие наши центры наслаждения. А такая свобода воистину эфемерна и никаким образом не связана с тем феноменом «полного произвола» и вседозволенности, на тему который, например, так ярко размышлял Достоевский. Итак, нынешний обыватель отходит от веры Бога не из-за внутренних сомнений и неуверенности, а во имя иллюзорных принципов бесконечно-систематического процесса потребления вещей-знаков.

[31] Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Рудомино», 2001. С. 218.

Более того, в современном «обществе потребления» религиозность расценивается, как специфический сегмент экономической структуры, как интеллектуальный потребляемый продукт в ряду других продаваемых семиотических систем (занятное развлечение на серьезные темы), как дешевую панацею (духовную и материальную) среди множества «целебных» вещей-знаков. Церковные феномены (таинства, ритуалы, вероучение, мораль и т. д.), имеющие огромную и богатейшую историю, призванные быть средством для личностного совершенствования каждого человека, низводятся в разуме современного обывателя до статуса модной вещицы, имеющей эквивалент в этом мире беспредельного потребления.[32]

В христианстве правильная жизнь отождествляется с существованием личности в общине. Человек осуществляется, устанавливая правильные отношения с Богом и ближним. Хлеб необходим, но «не хлебом единым жив человек». Новый Завет говорит о согласии, братстве и взаимной поддержке среди первых христиан. Межличностная общность приобретает сейчас новое значение как альтернатива и обособлению, и безличному коллективизму, к которому склонны индустриальные общества.[33] Технология невероятно расширила ассортимент доступных нам продуктов потребления. Она обеспечила миллионам людей такой уровень благополучия и комфорта, который раньше был доступен немногим. В то же время она усилила нашу озабоченность материальными благами и создала новые запросы, которые кажутся поистине ненасытными. Чтобы обеспечить спрос, промышленность тратит миллионы на рекламу, апеллируя к своекорыстию и положению в обществе, которое дают деньги. Стремление «быть не хуже соседа» становится навязчивой идеей, которая управляет нашей жизнью. Задача христианства состоит в том, чтобы материальные блага не завладели всем нашим вниманием. Критика потребительства и материализма окажется действенной, только если мы покажем, что можно понимать по-другому человеческое самоосуществление и приверженность социальной справедливости в мире неравенства.

Для Бодрийяра потребление суть некая господствующая поведенческая стратегия, систематическая тотально идеалистическая практика. Потребление в настоящий момент доминирует над отношениями человека с вещами и межиндивидуальными реляциями. Потребление распространяет свое влияние на все регистры культуры, общества, коммуникации. Потребление не является психологическим феноменом, но тотальным системным феноменом, поэтому надеется на оптимизацию потребления или создание «умеренной» сетки потребностей не представляется возможным. Потребление не уничтожимо, так как основано на принципе «дефицита» и его снятия. Французский мыслитель в

[32] Подробнее на данную тему см.: Философия 20 века. // Энциклопедия. Минск, Современный литератор, 2002. С. 396.

[33] Барбур Й. Этика в век технологии. М.: Издательство Библейско-богословского института Св. Апостола Андрея, 2001. С. 60–61.

ходе интерпретации бесконечного характера феномена «потребления», которое является причиной «раздробления жизненного проекта» и «нехватки реальности», невольно призывает к критике «консюмеризма» новых союзников. Таковыми могут быть религиозные философы, критикующие состояние крайнего «обмирщения» и обезбоженности современного «общества потребления». Критику потребления стоит считать удачной, в случае альтернативной интерпретации человеческого самоосуществления и приверженности социальной справедливости в мире неравенства. Универсальный и продуманный подход в критики «общества потребления», как симулятивной среды, окружения знаков и подобий, сделала в дальнейшем Жана Бодрийяра одним из главных теоретиков-постмодернистов.

Литература

1. Барбур Й. Этика в век технологии. М.: Издательство Библейско-богословского института Св. Апостола Андрея, 2001.
2. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. - М., 2003. - 512 с.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Рудомино», 2001. 220 с.
4. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры // Пер. с фр., послесл. и примем. Е. Л. Самарской. - М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
5. Емельянова М.А. Семиотика искусства в зеркале французского постструктурализма: Барт и Бодрийяр: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2009.
6. Папушина Ю. О. Социологический анализ потребления в работах Ж. Бодрийяра: автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2009.
7. Печенкина О. А. Этика симулякров Жана Бодрийяра: анализ постмодернистской рецепции этического: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2006.
8. Философия 20 века. // Энциклопедия. Минск, Современный литератор, 2002.
9. Франц В. А. Концепция симуляции в политической философии Ж. Бодрийяра: автореф. дис. канд. полит. наук. Екатеринбург, 2011.

Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko M. A.)
Smolensk Orthodox Theological Seminary

Criticism of the consumer society in the early works of Jean Baudrillard: ethical-religious evaluation

Abstract: the presented article is an analysis of the French thinker Jean Baudrillard’s (1929 - 2007) critical theory of the "consumer society". The author refers to Baudrillard's two fundamental monographs, “System of Objects” (1968) and “Consumer Society” (1970). Jean Baudrillard in his works developed the complex theory of the functioning “consumer society” in the modern world-system. The keynote of The System of Objects is a non-classical idea: the modern subject is constituted and self-determined depending on the way consumer products are arranged, consumed and endowed with signs. Baudrillard's second major work, The Consumer Society, offers a rather

extended interpretation of consumption. Baudrillard sets himself the specific goal of deconstruction the principle of consumption. For Baudrillard, consumption is a kind of social institution of repression and based on the cultural code of differences in objects-signs. The French thinker unwittingly attracts new allies for criticism of the "consumerism" in the course of interpreting the endless nature of the phenomenon of "consumption", which is the cause of the "fragmentation of the project of life" and the "lack of reality". Religious philosophers who criticize the state for extreme "secularization" and godlessness of the modern "consumer society" may be such allies.

Key words: Christian theology, Christianity, ethics, consumer society, Baudrillard, poststructuralism, postmodernism.

References

Barbour J. Ethics in the age of technology. M.: Publishing House of the Biblical Theological Institute of St. Andrew the Apostle, 2001.

Bart R. System of Fashion. Articles on the semiotics of culture. - M., 2003. - 512 p.

Baudrillard J. The system of things / Per. S. N. Zenkina. Moscow: Rudomino, 2001. 220 p.

Baudrillard J. Consumer society. His myths and structures // Per. from French, afterword and accept. E. L. Samarskaya. - M.: Republic; Cultural Revolution, 2006. - 269 p.

Emelyanova M.A. Semiotics of art in the mirror of French post-structuralism: Barthes and Baudrillard: author. dis. ... cand. philosophy Sciences. Belgorod, 2009.

Papushina Yu. O. Sociological analysis of consumption in the works of J. Baudrillard: author. dis. ... cand. sociological Sciences. M., 2009.

Pechenkina OA The ethics of Jean Baudrillard's simulacra: an analysis of the postmodern reception of the ethical: author. dis. ... cand. philosophy Sciences. Tula, 2006.

Philosophy of the 20th century. // Encyclopedia. Minsk, Modern Writer, 2002.

Franz V. A. The concept of simulation in the political philosophy of J. Baudrillard: author. dis. cand. polit. Sciences. Yekaterinburg, 2011.

Сведения об авторах

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Роман Владимирович), кандидат богословия, кандидат юридических наук. Смоленская православная духовная семинария, ректор. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: seminary@e4u.ru

Казаков Михаил Михайлович, доктор исторических наук. Смоленский государственный университет, профессор кафедры теории и истории государства и права. Россия, 21400, Смоленск, ул. Пржевальского, 4. e-mail: mmkaz@yandex.ru

Данилов Андрей Владиленович, доктор философии, кандидат богословия. Белорусский государственный университет, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии. Республика Беларусь, г. Минск, пр. Независимости, 24. e-mail: danilov_andrei@hotmail.com

Иерей Владислав Баган (Баган Владислав Владимирович), кандидат богословия, кандидат юридических наук. Смоленская православная духовная семинария, первый проректор. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: seminary@e4u.ru

Протоиерей Андрей Мельничук (Мельничук Андрей Александрович), кандидат богословия. Смоленская православная духовная семинария, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: seminary@e4u.ru

Иерей Олег Ребизов (Ребизов Олег Георгиевич), кандидат богословия. Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по учебной работе. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: rebizrat@yandex.ru

Протоиерей Георгий Урбанович (Урбанович Юрий Язепович), кандидат богословия, Смоленская православная духовная семинария, профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, Смоленск, ул. Тимирязева, 5. e-mail: urbanus-m@yandex.ru

Беспалёнок Елена Дмитриевна, кандидат исторических наук, доцент. Смоленский государственный университет. Россия, 21400, Смоленск, ул. Пржевальского, 4. e-mail: edbespalenok@mail.ru

Урбанович Любовь Николаевна, кандидат педагогических наук. Смоленская православная духовная семинария, доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: urbanus-l@yandex.ru

Иерей Максим Мищенко (Мищенко Максим Александрович), аспирант Московской духовной академии. Смоленская православная духовная семинария. Помощник ректора по научной работе, старший преподаватель кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. e-mail: makekaresus@yandex.ru

Information about the authors

Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor (Tupikin Roman Vladimirovich), candidate of theology, candidate of legal sciences. Smolensk Orthodox Theological Seminary, rector. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: seminary@e4u.ru

Kazakov Mikhail Mikhailovich, doctor of Historical Sciences. Smolensk State University, Professor of the Department of Theory and History of State and Law. Russia, 214000, Smolensk, st. Przhevalsky, 4. e-mail: mmkaz@yandex.ru

Danilov Andrey Vladilenovich, doctor of Philosophy, candidate of Theology Belarusian State University, Head of the Department of Religious Studies. Institute of Theology. Republic of Belarus, Minsk, Independence Avenue, 24. e-mail: danilov_andrei@hotmail.com

Priest Vladislav Bagan (Bagan Vladislav Vladimirovich), candidate of Theology, candidate of Law, First Vice-Rector. Smolensk Orthodox Theological Seminary, First Vice-Rector. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: seminary@e4u.ru

Archpriest Andrei Melnichuk (Melnichuk Andrei Alexandrovich), candidate of theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary, associate Professor of the Department of Theological and Church-Historical Disciplines. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: seminary@e4u.ru

Priest Oleg Rebizov (Rebizov Oleg Georgievich), candidate of Theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: rebizrat@yandex.ru

Protopriest George Urbanovich (Urbanovich Yury Yazepovich), candidate of Theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary. e-mail: urbanus-m@yandex.ru

Bespalenok Elena Dmitrievna, candidate of Historical Sciences, assistant professor. Smolensk State University. Russia, 214000, Smolensk, st. Przhevalsky, 4. e-mail: edbespalenok@mail.ru

Urbanovich Lyubov Nikolaevna, candidate of Pedagogical Sciences, associate Professor of the Department of Humanities and Natural Science Disciplines of the Smolensk Orthodox Theological Seminary. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: urbanus-l@yandex.ru

Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko Maxim Alexandrovich), post-graduate student of the Moscow Theological Academy. Smolensk Orthodox Theological Seminary. assistant to the rector for scientific work, senior lecturer at the Department of Theological and Church-Historical Disciplines. Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5. e-mail: makekaresus@yandex.ru

Информация

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

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

В этой связи ключевыми направлениями журнала являются исследования, входящие в область теологических и исторических наук. Подобный выбор обусловлен как актуализацией и развитием новой специальности «Теология», так и традиционными направлениями, связанными с яркими представителями древней Смоленской кафедры. Среди них – богослов и просветитель преподобный Авраамий Смоленский, философ и историк епископ Гедеон Вишневский, основатель семинарии в Смоленске. Среди выпускников Смоленской семинарии – выдающиеся учёные: основоположник отечественного почвоведения Василий Васильевич Докучаев, историк-краевед Иван Иванович Орловский; филолог, учёный-богослов архимандрит Макарий (Глухарев), который за свои просветительские труды был прославлен в 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
Сайт: http://theologyjournal.ru