



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

*Журнал выходит 2 раза в год
Основан в 2025 году*

Православный **ТЕОЛОГ**

№ 2(2), 2025

**Саратов
2025**

*По благословению митрополита Саратовского
и Вольского Игнатия*

*Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р26-524-0550*

**Журнал ведет прием статей
по следующим научным специальностям:**

5.11 Теология

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



ISSN 3033-5671 (Print)
ISSN 3033-6155 (Online)

Все материалы журнала доступны по лицензии
Creative Commons «Attribution-NonCommercial» 4.0
Электронная версия журнала размещена по адресу:
<https://сарпдс.рф/zhurnal-pravoslavnyy-teolog/>
© Издательство Саратовской
православной духовной семинарии, 2025



Religious organization — faith-based educational organization
of higher education «Saratov Orthodox Theological Seminary
in Saratov Diocese of the Russian Orthodox Church»

*The journal is published 2 times a year
Founded in 2025*

Orthodox theologian

№ 2(2), 2025

**Saratov
2025**

*With the blessing
of Metropolitan of Saratov and Volsk
Ignatiy*

*Recommended for publication by the Publishing Council
of the Russian Orthodox Church
IC P26-524-0550*

The journal accepts scientific articles in the scientific specialties:

5.11 Theology

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



ISSN 3033-5671 (Print)
ISSN 3033-6155 (Online)

Journal content is licensed under a Creative Commons
Attribution-Noncommercial 4.0 International License
Site: <https://sarndc.pf/zhurnal-pravoslavnyy-teolog/>
© Publishing house of the Saratov Orthodox
Theological Seminary, 2025

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

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

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР, ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

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

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

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

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

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

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

иеромонах Герман (Лытус Андрей Сергеевич), кандидат богословия, проректор по воспитательной работе, старший преподаватель кафедры церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

священник Вячеслав Патрин, PhD, кандидат богословия, директор Центра подготовки церковных специалистов Волгоградской епархии Русской Православной Церкви (Россия, Волгоград);

священник Сергей Постнов, преподаватель кафедры богословия Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

инокиня Лонгина (Петрова Кристина Юрьевна), младший научный сотрудник Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

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

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

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Желудкова Мария Алексеевна, редактор научного отдела Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

EDITOR-IN-CHIEF:

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

SCIENTIFIC EDITOR, CHAIRMAN OF THE EDITORIAL BOARD:

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

EDITORIAL BOARD:

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

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

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

Archpriest Anatoly Strakhov, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Biblical Studies at Saratov Orthodox Theological Seminary (Saratov, Russia);

Hieromonk Herman (Andrey Lytus), Candidate of Theology, Vice-Rector for Educational Work, Senior Lecturer at the Department of Church History at Saratov Orthodox Theological Seminary (Saratov, Russia);

Priest Viacheslav Patrín, Candidate of Theology, PhD, Director of the Center for Training Church Specialists of the Volgograd Diocese of the Russian Orthodox Church (Russia, Volgograd);

Priest Sergey Postnov, Lecturer at the Department of Theology of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Saratov, Russia);

Nun Longina (Kristina Petrova), junior research fellow of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

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

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

EXECUTIVE SECRETARY OF THE JOURNAL:

Zheludkova Mariia, editor of the Scientific Department of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Теоретическая теология

Маслов Алексей Анатольевич

Негативная теология: проблема метода познания
божественного в богословском дискурсе 9

Священник Никита Константинович Горбик

Безрелигиозное христианство как метафизическая основа
феномена внеконфессиональной религиозности 27

Высоцкий Владимир Зиновьевич

Материальное обеспечение ветхозаветного священства 41

Священник Владимир Владимирович Петриченко

К вопросу о важности герменевтического метода С.С. Аверинцева
в подходе к изучению культуры 50

Дмитриев Вячеслав Вячеславович

Понимание смирения в церковном и светском мировоззрении 60

Раздел II. Историческая теология

Хавронюк Сергей Васильевич

Библейское богословие войны 74

Мальшев Сергей Геннадьевич

Рабство на Древнем Ближнем Востоке 83

Раздел III. Практическая теология

Священник Сергей Валентинович Лобанов

Церковнославянский язык в богослужении: история и современность 93

Иеромонах Феофан (Кричуняк Илья Дмитриевич)

Украинский церковный кризис: жизнь в условиях политизации религии 103

Священник Дмитрий Николаевич Пышкин

Христианство в современном кинематографе 114

Священник Кирилл Сергеевич Андриенко

Образ священнослужителя в современном российском кино 125

Священник Олег Вячеславович Грушин

Роль воскресных школ в деле патриотического воспитания 139

CONTENTS

I. Theoretical Theology

Aleksey Maslov

Negative Theology: The Problem of the Method of Knowing
the Divine in Theological Discourse 9

Priest Nikita Gorbik

Non-Religious Christianity as the Metaphysical Basis
of the Phenomenon of Nonconfessional Religiosity 27

Vladimir Vysotsky

Material Support for the Old Testament Priesthood 41

Priest Vladimir Petrichenko

On the Importance of the Hermeneutic Method
of S.S. Averintsev in the Approach to the Study of Culture 50

Vyacheslav Dmitriev

Understanding Humility in the Church and Secular Worldviews 60

II. Historical Theology

Sergey Khavronyuk

Biblical Theology of War 74

Sergey Malyshev

Slavery in the Ancient Near East 83

III. Practical Theology

Priest Sergey Lobanov

Church Slavonic Language in Divine Service: History and Modernity 93

Hieromonk Feofan (Il'ya Krichunyak)

The Ukrainian Church Crisis: Life in the Context
of the Politicization of Religion 103

Priest Dmitriy Pyshkin

Christianity in Modern Cinema 114

Priest Kirill Andrienko

The Image of a Clergyman in Modern Russian Cinema 125

Priest Oleg Grushin

The Role of Sunday Schools in Patriotic Education 139

Раздел I. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ



Научная статья

УДК 234.23

Для цитирования:

Маслов А.А. Негативная теология: проблема метода познания божественного в богословском дискурсе // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 9–26.

Маслов Алексей Анатольевич,

магистрант Саратовской православной
духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
majority@mail.ru

Негативная теология: проблема метода познания божественного в богословском дискурсе

А.А. МАСЛОВ

Аннотация: В статье раскрывается сущность апофатического (отрицание свойств) и аферетического (абстрагирование от свойств) методов в рамках негативной теологии. Приводится историческая справка о развитии данных методов в контексте философской и теологической мысли Запада и Востока, в том числе в трудах нехристианских мыслителей. Отмечается неправомерное и ошибочное использование методов познания, разработанных в негативной теологии, современными протестантскими мыслителями Запада (К. Барт, Д. Бонхёффер, С. Макфэг, В. Ойльмюллер). Анализируется возможность богословского дискурса на основе апофатического и аферетического методов как возможности/невозможности находиться в рамках теологического дискурса. Кроме того, в ходе анализа позиций участников паламитских споров XIV века (святитель Григорий Палама и Варлаам Калабрийский) отмечается особая важность данного события как поворотного момента в расхождении западной и восточной гносеологических традиций в понимании познаваемости/непознаваемости Бога.

Ключевые слова: современное кино, образ священнослужителя, христианство, кинематограф, негативная теология, богопознание, апофатический метод, аферетический метод, православная гносеология, модернизированный протестантизм.

Негативная теология — тема сложная и неоднозначная. Сложная, потому что связана не только с проблематикой метода апофатики, который, по мнению святителя Григория Паламы, в согласии с Писанием призван свидетельствовать о Боге в смысле Его познаваемости, «что Он и есть, и Его нет»¹, — но и с вытекающими из нее проблемами теодицеи и кенозиса. Неоднозначная, потому что методами негативной теологии сегодня активно пользуются протестантские теологи: в их ошибочной интерпретации данного метода христианские догматы приобретают формулировки и представления, далекие не только от учения Православной Церкви, но и вообще от христианства, тяготеющие более к язычеству (пантеизм) и атеизму («смерть Бога»). Использование метода апофатики для обоснования так называемых имманентных теологий с их кенотически уничижительным отношением к христианскому Богу и гносеологически ошибочным восприятием Бога как абсолютно непознаваемого — не ново для богословского дискурса. В истории западной и восточной Церквей было событие, которое можно считать если не точкой отсчета в формировании западной парадигмы модерна, то, по крайней мере, событием, которое красной линией отделило гносеологию западного христианства от гносеологии восточного христианства. В этой статье, помимо прочего, мы попытаемся дать богословскую оценку спора Варлаама Калабрийского со святителем Григорием Паламой применительно к проблематике метода познания божественного и его оснований.

«Православная энциклопедия» дает следующее определение негативной теологии: «апофатическое (отрицательное) богословие [от греч. ἀποφάσκω — отрицать] в узком смысле метод дискурсивного богопознания, при котором в описании свойств Бога, как абсолютно трансцендентного творения, исключаются все тварные атрибуты, а также указывается на необходимость употребления превосходных степеней в используемых категориях (например, “сверхблагость”)²».

¹ Григорий Палама, свт. Второе послание относительно Варлаама // Учение о Едином в античности и средневековье: антология текстов. СПб., 2002. С. 601.

² Шмалин В., священник. Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/75768.html?ysclid=mbj1z5sntl272312338> (дата обращения: 06.06.2025).

Метод познания в рамках негативной теологии основывается на отрицании (апофатический метод: постижение Бога через называние того, что не есть Он) и абстракции (аферетический метод: переход от сложного к простому, к сущности, первичному путем отсеечения вторичного).

Классическим примером негативной теологии (в силу того, что многие богословы, в том числе и христианские, взяли за основу своего апофатического богословия именно данный пример) можно считать апофатику священномученика Дионисия Ареопагита³ в части того, «как подобает восходить ко всеобщей и все превосходящей Причине и Ее воспевать»⁴. В частности, святой Дионисий описывает и предлагает следующий гносеологический прием восхождения умом к Богу: «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведасть; и чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изимая все облегчающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту»⁵. Таким образом, описание объекта познания в случае его принципиальной непознаваемости возможно только за счет отсеечения атрибутов этого объекта (а не приписывания положительных атрибутов) или возведения их на уровень высокой степени абстракции в процессе абстрагирования от свойств объекта гнозиса⁶.

Негативная теология как решение проблемы божественного, а значит и проблемы предмета теологии, активно использовалась

³ В данной статье под различными наименованиями Дионисия Ареопагита (святой, священномученик, Псевдо-Дионисий, Ареопагит) подразумевается автор Корпуса сочинений Дионисия Ареопагита.

⁴ Дионисий Ареопагит // Корпус сочинений с приложением толкований преподобного Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 403.

⁵ Там же.

⁶ См.: Карпенко И.А. Негативная теология: от античности к Витгенштейну // Онтология негативности: сб. науч. трудов. М., 2015. С. 226-227.

христианскими богословами Климентом Александрийским, Псевдо-Дионисием Ареопагитом, святителем Григорием Богословом, преподобным Иоанном Дамаскиным, святителем Григорием Паламой⁷, святителем Григорием Нисским, преподобным Максимом Исповедником и преподобным Симеоном Новым Богословом. Однако апофатическим методом также пользуются и в других религиозных традициях, например, в индуизме (понятие «неги неги» — «ни то, ни это»⁸), в буддизме («безответные вопросы»⁹), в конфуцианстве и даосизме (понятие «дао»¹⁰ и принцип «недеяния»¹¹). Нужно понимать, что перечисленные понятия рационально непостижимы: то, что за ними кроется, не может быть ни проговорено, ни помыслено, но оно все-таки есть, и его возможно приоткрыть с помощью апофатики.

Кроме того, методы негативной теологии развивали античные философы Альбин (Алкиноя, II век) и Плотин (III век). А. Карпенко пишет: «Альбин называет четыре способа постижения Бога: катафатический (утверждение), аналогии (сравнения), трансцендентности (аферетический метод абстракции) и негативный (апофатический метод отрицания)»¹². Однако отметим, что методы негативной теологии также получили распространение и в современной западной философии (Л. Витгенштейн, Ж. Батай), и в протестантской теологии (К. Барт, П. Тиллих, С. Макфаг, В. Ойльмюллер).

Как правило, христианские богословы и западные мыслители (которые работают на базе христианской культуры) в области негативной теологии берут за основу своих исследований сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, который с определенной очевидностью отдавал предпочтение в процессе гнозиса именно «отъятиям» (апофатика), а не «прибавлениям» (катафатика)¹³. Отметим: несмотря

⁷ См.: Карпенко И.А. Указ. соч. С. 226.

⁸ См.: Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. М., 1996. С. 80–81.

⁹ См.: Философия буддизма: энциклопедия. М., 2011. С. 777.

¹⁰ См.: Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 107.

¹¹ См.: Там же. С. 42.

¹² См.: Карпенко И.А. Указ. соч. С. 228–229, 232.

¹³ См.: Дионисий Ареопагит. С. 403.

на то что западные мыслители опираются на богословие Ареопагита, их интерпретации лежат за пределами восточной христианской парадигмы с ее антиномиями и догматами. Возьмем как пример знаковое, а возможно, и поворотное событие в развитии гносеологии всего западного мира — паламитские споры XIV века. Именно тогда святитель Григорий Палама, обосновав возможность познания Бога посредством нетварных энергий, провел разделительную черту между традиционной православной гносеологией и гносеологией, которая станет впоследствии доминирующей в мышлении западных богословов.

Важно отметить, что и святой Григорий Палама, и Варлаам Калабрийский пользовались апофатическим методом и ссылались на Псевдо-Дионисия. Однако святитель Григорий в этих спорах выразил, вслед за преподобным Иоанном Дамаскиным, христианскую антиномию: «...Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно — беспредельность и непостижимость в Нем — постижимо»¹⁴ — и объявил, что Бог познаваем, но не через Его сущность, а через Его энергии, то есть «сущее окрест Него». Более того, святитель Григорий Палама говорит, что «сущее окрест Бога» не только познаваемо, но и доказуемо и подлежит исследованию (Божественная же природа остается непостижимой). Заметим, что Григорий Палама в основание апофатического метода положил восточное учение о нетварных Божественных энергиях, тогда как Варлаам Калабрийский в основание негативного метода положил западное учение о тварных божественных энергиях.

Кроме этого отметим, что в православной гносеологии апофатические определения свойств Бога удобно сочетаются с катафатическими определениями, тем самым создавая условия для богословских антиномий, которые заложены практически во все христианские догматы (например, в догмат о единосущии Троицы и в догмат о двух природах во Христе). Поэтому вполне нормальной картиной можно считать ситуацию, когда, например, преподобный Максим Исповедник

¹⁴ Карпенко И.А. Указ. соч. С. 239.

в трактате «Различные богословские и домостроительные главы» в первой главе говорит о том, что «смысл и образ бытия (Святой Троицы), что и какова Она есть совершенно недоступны для сущи»¹⁵, а в трактате «Главы о любви» (в 25 главе) пишет, что Бог является «по естеству благим и бесстрастным»¹⁶. Наличие в христианском богословии таких антиномий и противоречий становится гносеологически и эмпирически возможным именно благодаря учению о нетварных энергиях, которое святитель Григория Палама обосновал в диспуте с Варлаамом Калабрийским. Тогда как Варлаам, а в лице его и все западное богословие, учением о тварности божественных энергий обосновывает лишь дискурсивное (рациональное), а не опытное (мистическое) познание Бога, тем самым отвергая реальное соединение с Богом (обожение), которое не может произойти в процессе соединения твари (человека) с тварью (тварные божественные энергии).

Еще одним важным моментом является тот факт, что Варлаам, как об этом пишет святитель Григорий, неправильно понимает святого Дионисия Ареопагита, так как последний, оставаясь на позициях апофатики, ни в коей мере не отвергает возможности богопознания¹⁷. Более того, святой Григорий Палама говорит, что Ареопагит в своем трактате «О божественных именах» утверждает, что цель богопознания и богословия — выразить словом не сверхсущностную сущность (Бога), так как она непознаваема и невыразима, но «воспеть сущностотворное выступление ко всем сущим Богоначального Сущностоначала», ведь, по слову Паламы, «не сама сущность или природа должна именоваться, но именно сущностотворное исхождение Божие и энергия»¹⁸. Варлаам же, выборочно ссылаясь на Псевдо-Дионисия в части непознаваемости Бога, исходит из принципа «подоб-

¹⁵ Максим Исповедник, прп. Различные богословские и домостроительные главы // Избранные творения. М., 2004. С. 343.

¹⁶ Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Избранные творения. М., 2004. С. 139.

¹⁷ См.: Григорий Палама, свт. Второе послание относительно Варлаама. С. 603.

¹⁸ Григорий Палама, свт. Собеседование православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феохимом, или О божественности и о том, что в ней причаствуемо, а что не причаствуемо // Трактаты. Краснодар, 2007. С. 210.

ное познаётся подобным» и утверждает, что Бог абсолютно непознаваем ни по сущности, ни по сущности «окрест Него», так как тварное (то есть чувственное и умопостигаемое) как неподобное нетварному Богу не может познать Его¹⁹.

Таким образом, на поле паламитских споров, как справедливо отмечает профессор А.Л. Дворкин, столкнулись реализм западной томистической мысли и мистический реализм восточного монашества. Варлаам, принадлежавший двум культурам, западной и восточной, хоть и боролся с томизмом, построенном на аристотелевом методе, но противостоял и мистицизму восточных исихастов, так как, будучи номиналистом, считал, что человеку доступно лишь символическое представление о Боге, а не реальное общение с Ним²⁰ (собственно, на этом принципе и будет основано отношение протестантов к сакральному, в том числе к Евхаристии).

В конечном итоге Варлаам Калабрийский приходит к выводу, что следствием невозможности опытного познания Бога неминуемо должна стать невозможность применения в богословии аподиктических (доказательных) силлогизмов, что оставляет место лишь для диалектических (вероятностных) силлогизмов, тем самым ставя крест на богословии как доказательной науке²¹ и возводя любые доказательства, относящиеся к божественному, в ранг паралогичных²² и не заслуживающих доверия²³. В этом контексте в XX веке

¹⁹ См.: Елиманов В.Е. Гносеологические и ноологические основания учения Варлаама Калабрийского о богопознании и видении умного света // Вопросы теологии. 2024. Т. 6. № 1. С. 73–74, 76–77.

²⁰ См.: Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/ocherki-po-istorii-vselenskoj-pravoslavnoj-tserkvi/ (дата обращения: 06.06.2025).

²¹ См.: Елиманов В.Е. Указ. соч. С. 74–76.

²² Паралогизм (от греч. *paralogismos* — неправильное, ложное рассуждение) — непреднамеренная логическая ошибка, связанная с нарушением законов и правил логики. Паралогизм следует отличать от софизма — ошибки, совершаемой намеренно, с целью ввести в заблуждение оппонента, обосновать ложное утверждение и тому подобное.

²³ См.: Канаева Э.Ю. Богословский метод Варлаама Калабрийского и его критика свт. Григорием Паламой // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 1 (81). С. 50–68.

не случайно прозвучат иронические слова британского социолога и теолога Дэвида Мартина о социологии религии, перефразируя которые применительно к теологии, можно заключить следующее: в секулярный век западная теология является лишь академическим пережитком, существующим за счет несуществующего предмета изучения²⁴. Такое мировоззрение, конечно, является преувеличением, однако отражает те последствия, к которым привел метод апофатического номинализма Варлаама Калабрийского.

Итак, обратим внимание на следующий момент: Варлаам считает, что только посредством интеллектуального познания тварного мира (то есть научной, дискурсивной деятельности) можно получить точные и объективные апофатические знания о Боге. В.Е. Елиманов, исследуя гносеологические и ноологические основания учения Варлаама Калабрийского о богопознании, говорит, что Варлаамов метод предполагает следующую схему познания: «...приобретая знания об устройстве и законах вселенной, богослов заключает, что причиной всего сотворенного является Бог. Далее, используя метод аналогии... он приходит к осознанию того, что Бог совершенно иной по отношению к миру. Наконец, используя знания о физических свойствах тварного мира, он отрицает наличие всех этих физических свойств у нетварного Бога и, таким образом, приобретает апофатическое знание о Нем, которое является точным и объективным»²⁵. Этот гносеологический метод Варлаама Калабрийского в дальнейшем лег в основание «естественной теологии» и «западной парадигмы модерна», базирующихся лишь на разуме и опыте человека. Актуальность данного метода познания Бога основывается исключительно на активной деятельности ума по сбору сведений о тварном мире, что необходимо приводит к потребности в приобретении знаний в области естественных наук: чем больше исследователь соберет знаний о мире, тем больше он приобретет апофатических определений о Боге²⁶.

²⁴ См.: Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М., 2019. С. 36-37.

²⁵ Елиманов В.Е. Указ. соч. С. 91-93.

²⁶ См.: Там же.

Однако этот метод, по слову святителя Григория Паламы, в сущности, есть не что иное, как агностицизм, и больше подходит для язычников²⁷. Более того, этот метод в своем отрицании возможности богопознания через «сущее окрест Бога» по сути является философским номинализмом²⁸. Собственно, ошибочное применение апофатического метода в дальнейшем сначала убьет метафизику и приведет к «смерти Бога» (Ф. Ницше), а потом убьет и человека как субъекта (М. Фуко), так как в изменившейся схеме мироздания центральное место займет не Бог, а человек, — и чтобы этому человеку познать самого себя, восходя по лестнице высокой абстракции, ему придется секуляризовывать себя самого и пространство своего бытия, отсекая все, что является второстепенным (значит, и Бога, а вслед за этим и собственную душу с личностью, которые теперь перешли в разряд непонятного и мало-значительного).

В этом плане показательны то, как протестантские мыслители пользуются методами негативной теологии, беря за основу, как и Варлаам Калабрийский, учение священномученика Дионисия Ареопагита, а также западное учение о тварных божественных энергиях (которое из римского католицизма перешло в протестантизм). Так, один из самых известных протестантских теологов XX века, основатель диалектической теологии Карл Барт как никто другой из современных ему теологов осознавал значимость апофатического метода. Барт писал: «Мы находимся глубже в “нет”, чем в “да”»²⁹. Однако Барт, провозгласив полную непознаваемость Бога, приводит апофатический метод в теологии к своему пределу — к отсечению (секуляризации) Бога от религии. Вот что пишет Т.П. Лифинцева по этому поводу: «Барт с пророческим пафосом заявит, что религиозный опыт, религиозные чувства, потребности и переживания, человеческая религиозность как таковая существуют помимо Бога, ибо он не нужен для успешного

²⁷ См.: Канаева Э.Ю. Богословский метод Варлаама Калабрийского и его критика свт. Григорием Паламой. С. 4-6.

²⁸ См.: Климков О.С. Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 81. С. 30-31.

²⁹ Барт К. Послание к Римлянам. М., 2005. С. 446.

функционирования религии»³⁰. Более того, для Карла Барта религия, по сути, стала синонимом неверия и последним пристанищем (заботой) для безбожного человека³¹.

Оппонент Карла Барта по дискуссии о целесообразности «естественной теологии», протестантский теолог и философ Пауль Тиллих, прокладывая путь к «антропологическому повороту» в протестантской теологии XX века, считал, в отличие от Барта, что Бог открывается человеку не только посредством Откровения (по Барту — только в Откровении), но и посредством существования в посястороннем мире, во всех сферах онтического бытия человека³². Такая гносеологическая позиция неминуемо приводит Тиллиха к пониманию религии как субстанции культуры, а культуры — как формы религии и, как следствие, приводит его к устранению дуализма между ними³³.

Диспут Барта и Тиллиха в некоторой степени напоминает диспут Варлаама Калабрийского и святителя Григория Паламы, и его можно было бы даже назвать продолжением старого спора в новых реалиях (например, в реалиях экзистенциальной философии с ее понятийным аппаратом) за некоторыми исключениями: Барт, принимая учение о сверхъестественной тварной благодати (*gratia creata*), считает Бога абсолютно непознаваемым, различие же между миром и Богом, по его мнению, является качественным и бесконечным³⁴; а Тиллих, хоть и отвергает учение о тварной благодати, утверждает, что познание Бога возможно, но только посредством символов и соединиться с Богом, а значит и спастись, в таком случае человек может лишь символически³⁵,

³⁰ Лифинцева Т.П. Теология кризиса Карла Барта: «Оправдание верой» // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2009. № 8 (63). С. 7.

³¹ См.: Саирсингх К. Антропология Карла Барта и его концепция зла // Богословие личности. М., 2013. С. 252.

³² См. Лифинцева Т.П. Карл Барт и Пауль Тиллих: оправдание верой или сомнением? // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. № 8 (79). С. 7.

³³ См.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 266.

³⁴ См.: Лифинцева Т.П. Карл Барт и Пауль Тиллих: оправдание верой или сомнением? С. 6.

³⁵ См.: Васильев А., свящ. Методы академической теологии: pro et contra // Вопросы теологии. 2024. № 3. Т. 6. С. 438–439.

причем в этом процессе важную роль играет культура посясто-
роннего мира.

Представительница же феминистского направления протестант-
ского модерна, так называемой экотеологии, С. Макфаг, используя
апофатический метод познания Бога и говоря о неизвестности того,
что есть Бог в Себе, делает вывод о метафоричности имен Божиих, тем
самым легитимизируя модель Бога как Матери (в противовес модели
Бога как Отца). В данной модели идея творения заменяется на идею
рождения, здесь Бог уже не дух, но нечто физическое, а его творе-
ние — только лишь физическое событие³⁶. Теология Макфаг не пре-
тендует на оригинальность метода, она всего лишь одно из явлений
в ряду «имманентных теологий», которые тем или иным способом
(в данном случае — посредством апофатического метода) борются
с иерархичностью «трансцендентных теологий», с монархичностью
Бога, господствующего и управляющего миром извне, и требуют
веры в Бога как «имманентного микропроцесса»³⁷. По сути, экотео-
логия Макфаг есть попытка укрепить связь человека с землей (Вар-
лаамов пантеизм), попытка, которая является лишь продолжением
того процесса схождения души человека с Небес на землю, который
начался с эпохи Возрождения.

Еще один представитель протестантского модернизма XX века,
В. Ойльмюллер, на основе апофатического метода пересматривает
концепцию теодицеи. По его мнению, после тех катастроф, которые
постигли человечество в первой половине XX века, после того как
христианство на Западе в ситуациях, когда надо было вести себя имен-
но по-христиански, выступило на стороне зла и несправедливости,
а также вследствие молчаливого бездействия трансцендентного Бога,

³⁶ См.: Катасонов В.Н. Образ человека в философии и богословии XX столетия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 2 (30). С. 74–76.

³⁷ См.: Юстарт К. Проблема имманентности в теологии и будущее имманентных теологий: перевод главы из книги Кристин Юстарт «Theology After Deleuze» // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/@blood_and_slobber-problema-immanentnosti-v-teologii-i-budushee-immanentnyh-te?ysclid=meqsm8bwt7315183807 (дата обращения: 25.08.2025). Загл. с экрана.

в теологическом дискурсе можно говорить только лишь о «бессильном Боге», а традиционные ответы на вопросы теодицеи нужно рассматривать исключительно как ошибочные³⁸.

О «бессильном способе бытия Бога», но в применении к проблематике кенозиса говорит и другой протестантский теолог, Дитрих Бонхёффер. В своем труде «Спротивление и покорность» он констатирует, что «Бог дозволяет вытеснить себя из мира на крест, Бог бессилен и слаб в мире»³⁹. Однако Бонхёффер размышляет в кенотических смыслах также и о человеке — и, в частности, пишет о следовании за Христом следующее: «Человек сжигает мосты и идет вперед. Вызванный должен “выступить” из прежнего существования...» — и далее описывает в апофатических терминах то, во что заброшен ученик Христа, а именно «в полную необеспеченность», «в область совершенно необозримого и случайного», «в область бесконечных возможностей»⁴⁰. Немецкий теолог отмечает, что здесь «нет ничего, кроме связи с Иисусом Христом», таким образом ставя Бога в центр картины мира «вызванного». Но какой это Бог? По сути, это Бог не трансцендентный, Он умалился до Бога посястороннего мира. В своих письмах Бонхёффер пишет: «Наша задача — найти Бога в том, что мы познаём, а не в том, что мы не познаём... Бог должен познаваться не на пределах наших возможностей, а в гуще жизни»⁴¹. Собственно, этот мыслитель лишь следовал за Ницше, провозгласившим «смерть Бога» и кенотически уничижившим Его (а в некоторой степени и уничтожившим)⁴², переведя Его из категории трансцендентной в категорию имманентную и тем самым сделав Бога «жителем» посястороннего мира.

Томас Альтицер, другой представитель теологии «смерти Бога», предложил более радикальный вариант решения этого вопроса, интерпретировав Крестную смерть как самоуничтожение Бога: «Бог

³⁸ См.: Катасонов В.Н. Указ. соч. С. 76–78.

³⁹ Бонхёффер Д. Спротивление и покорность. М., 1994. С. 264.

⁴⁰ Бонхёффер Д. Хожение вслед. М., 2002. С. 26.

⁴¹ Бонхёффер Д. Спротивление и покорность. С. 233.

⁴² См.: Там же. С. 238.

больше не трансцендентный дух и не Господь Вседержитель»⁴³, отныне Он только некая функциональность Любви⁴⁴. В своем знаменитом труде «Смерть Бога» Альтицер пишет: «Разумеется, что до тех пор, пока Бог познается в своей первоначальной форме как вечное и неизменное Бытие, он не может быть познан в своей воплощенной форме как Бытие, жертвующее собой или себя отрицающее»⁴⁵. Апофатика Альтицера, основанная на гегелевской абсолютной негативности (которая, в свою очередь, основана на Ареопагите) предполагает тот факт, что в кенотическом самоумалении Бога, в Его воплощении Он перестал существовать как потусторонний, трансцендентный Бог, ведь «Бог, став плотью, подверг себя самого отрицанию»⁴⁶.

Это стремление западных теологов и философов, основавших новую апофатику на Ареопагите и Ницше, при этом неправильно их интерпретировав⁴⁷, как-то умалить, унижить Бога, кенотически Его самоуничтожить и растворить в повседневности, приблизить к человеку, при этом не имея возможности познавать Бога через нетварные божественные энергии (благодать), станет в XX веке повсеместным. Западные богословы откажут Богу не только в трансцендентности, в славе и всеилии, но и в неизменчивости, трансформировав и умалив Его Божественность (Г. Томазиус)⁴⁸, хотя еще апостол Павел говорил о принципиальной неизменяемости Бога, о невозможности полной трансформации сакрального в посястороннее. Православное понимание данной проблематики прекрасно изобразил преподобный Симеон Новый Богослов в антиномии о даре божественного

⁴³ Цит. по: Рожковский В.Б. Развитие религиозной мысли в Западной Европе в XX веке в контексте христианской идеи кеносиса // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. 2015. № 10 (50). С. 39-41.

⁴⁴ См.: Там же.

⁴⁵ Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М., 2010. С. 47.

⁴⁶ Там же. С. 49.

⁴⁷ См.: Гуревич П., Спирина Э. Наука в горизонте апофатики // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 1. С. 13; Катасонов В.Н. Указ. соч. С. 78.

⁴⁸ См.: Малышев А.В. Русская кенотическая христология конца XIX — начала XX века: генезис и проблематика: автореф. дис. ... канд. теологии: 5.11.1. М., 2022. С. 23.

«великого и неопустошенного к нам опустошения»⁴⁹. В парадоксе этой антиномии заключается весь смысл православного кенотического богословия, в котором умаление Бога (до познаваемости человеком) не унижает, но, наоборот, через меньшую природу человека возвеличивает большую природу Бога, при этом не заключая Его в рамки тварного бытия.

Таким образом, неправильное использование методов негативной теологии протестантскими теологами и западными философами, их спекуляции на тему того, что человек не знает и, возможно, никогда не узнает Бога в Его непреступной сущности, а гносеология в этом случае только условна и приблизительна (даже с учетом познаваемости «сущего окрест Бога»), не только нивелировали догматические проблемы (такие как теодицея, кенозис, Боговоплощение и прочее), но, вследствие искажения этой гносеологии, привели к уничтожению Бога, Его растворению и в конечном итоге к переводу Его из плоскости трансцендентной в поле имманентное, где теперь происходит вынужденный поиск естественнонаучных знаний о посястороннем мире для познания некогда потустороннего Бога и где ныне довлеют лишь идеи и концепции.

Взгляд западных мыслителей через призму негативной теологии на познание Бога, конечно, ничего общего не имеет с тем отрицательным богословием, которое разрабатывал Псевдо-Дионисий Ареопагит. Более того, их «отрицательная» теология в корне отличается от православной гносеологии, смысл которой В.Н. Лосский выразил следующим образом: «...богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. И именно потому, что Бог первым нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в Своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно и своим умом, чьего-либо присутствия»⁵⁰. И хотя Карл Барт, так же, как и Лосский,

⁴⁹ Цит. по: Мефодий (Зинковский С.А.), иером. Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 224–225.

⁵⁰ Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 455.

вывел Бога (отличного от всего сущего) за пределы какого-либо теоретизирования⁵¹ (при том что считал, опять же как и Лосский, что Бог первым идет навстречу человеку в его гносеологическом поиске трансцендентного), он с трудом мог помыслить Бога как Личность⁵². Однако ключевая разница даже не в этом, а в том, что ни Барт, ни вся плеяда талантливых западных теологов и философов не имеют никакого понятия о феномене обожения, вытекающего из представлений православной гносеологии о нетварных божественных энергиях, которые, в свою очередь, являются основанием апофатического метода в восточном богословии и вокруг которых формируются все центральные положения православной антропологии и сотериологии. Великая заслуга святителя Григория Паламы заключается в том, что он посредством апофатического метода обосновал возможность обожения для всех христиан: способность не только говорить Богу в молитве «Ты», но познавать Его и в конечном итоге соединиться с Ним.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

I. ИСТОЧНИКИ

1. Григорий Палама, свт. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. 256 с.
2. Григорий Палама, свт. Учение о Едином в античности и средневековье: антология текстов. СПб.: Алетейя, 2002. 668 с.
3. Дионисий Ареопагит // Корпус сочинений с приложением толкований преподобного Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 463 с.
4. Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М.: Паломникъ, 2004. 493 с.

II. ЛИТЕРАТУРА

5. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / пер. с англ. Ю.Р. Селиванова; под ред. В.Ю. Кузнецова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2010. 224 с.
6. Барт К. Послание к Римлянам / пер. с нем. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.

⁵¹ См.: Гуревич П., Спирина Э. Указ. соч. С. 9.

⁵² См.: Сапронов П.А. Бог в богословских построениях К. Барта // Слово Богослова [Электронный ресурс]. URL: <https://teolog.info/theology/bog-v-bogoslovskikh-postroeniyakh-k-bart/?ysclid=mbnytcdjyn476487989> (дата обращения: 06.06.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.

7. Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность / пер. с нем. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
8. Бонхёффер Д. Хожжение вслед / пер. с нем. Г.М. Дашевского; отв. ред. С. В. Тищенко. М.: РГГИ, 2002. 226 с.
9. Васильев А., свящ. Методы академической теологии: pro et contra // Вопросы теологии. 2024. № 3. Т. 6. С. 430–446.
10. Гуревич П., Спирина Э. Наука в горизонте апофатики // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 1. С. 6–25.
11. Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/ocherki-po-istorii-vselenskoj-pravoslavnoj-tserkvi/ (дата обращения: 06.06.2025). Яз. рус.
12. Елиманов В.Е. Гносеологические и ноологические основания учения Варлаама Калабрийского о богопознании и видении умного света // Вопросы теологии. 2024. Т. 6. № 1. С. 63–102.
13. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь / под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. 576 с.
14. Канаева Э.Ю. Богословский метод Варлаама Калабрийского и его критика свт. Григорием Паламой // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 1 (81). С. 50–68.
15. Карпенко И.А. Негативная теология: от античности к Витгенштейну // Онтология негативности: сборник научных трудов / отв. ред. Е.Г. Драгалина-Черная. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2015. С. 226–243.
16. Катасонов В.Н. Образ человека в философии и богословии XX столетия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 2 (30). С. 67–78.
17. Климов О.С. Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 81. С. 30–40.
18. Лифинцева Т.П. Карл Барт и Пауль Тиллих: оправдание верой или сомнение? // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. № 8 (79). С. 5–12.
19. Лифинцева Т.П. Теология кризиса Карла Барта: «Оправдание верой» // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2009. № 8 (63). С. 5–11.
20. Лосский В.Н. Боговидение / пер. с фр. В.А. Решиковой; сост. и вступ ст. А.С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. 759 с.
21. Малышев А.В. Русская кенотическая христология конца XIX — начала XX века: генезис и проблематика: автореф. дис. ... канд. теологии: 5.11.1. М., 2022. 253 с.
22. Мефодий (Зинковский С.А.), иером. Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 218–227.
23. Рожковский В.Б. Развитие религиозной мысли в Западной Европе в XX веке в контексте христианской идеи кеносиса // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. 2015. № 10 (50). С. 36–41.
24. Саирсингх К. Антропология Карла Барта и его концепция зла // Богословие личности / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2013. С. 249–269.

25. Сапронов П.А. Бог в богословских построениях К. Барта // Слово Богослова [Электронный ресурс]. URL: <https://teolog.info/theology/bog-v-bogoslovskikh-postroeniyakh-k-bart/?ysclid=mbnytdcjyn476487989> (дата обращения: 06.06.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
26. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / пер. с англ. М.: Юрист, 1995. 479 с.
27. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 310 с.
28. Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом НИУ ВШЭ, 2019. 240 с.
29. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. 1045 с.
30. Шмалин В., свящ. Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия / под ред. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 3. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 134–140. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/75768.html?ysclid=mbj1z5snt1272312338> (дата обращения: 06.06.2025). Яз. рус.
31. Юстарт К. Проблема имманентности в теологии и будущее имманентных теологий: перевод главы из книги Кристин Юстарт «Theology After Deleuze» // ВКонтакте [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/@blood_and_slobber-problema-immanentnosti-v-teologii-i-buduschee-immanentnyh-te?ysclid=meqsm8bwt7315183807 (дата обращения: 25.08.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.

Статья поступила в редакцию 11.06.2025.

Article

UDC 234.23

For citation:

Maslov A. Negativnaya teologiya: problema metoda poznaniya bozhestvennogo v bogoslovskom diskurse [Negative theology: The problem of the method of knowing the divine in theological discourse] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2(2). pp. 9–26.

Aleksey Maslov,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
majority@mail.ru

Negative Theology: The Problem of the Method of Knowing the Divine in Theological Discourse

A. MASLOV

Abstract: The article describes the essence of apophatic (negation of characteristics) and aphaeretic (abstraction from characteristics) methods used in negative theology. The author provides a historical background of the development of such methods within philosophical and theological works of Western and Eastern thinkers including

non-Christian ones. The author notes inappropriate and erroneous use of the methods of inquiry developed in the field of negative theology by Western Protestant thinkers of the 20th century (K. Bart, D. Bonhoeffer, S. McFague, W. Oelmüller). The author analyzes the possibility of theological discourse based on apophatic and aphaeretic methods as a possibility or impossibility of staying within the framework of theological discourse. In addition, the authors analyses the positions of parties of Palamite debates of the 14th century (Saint Gregory Palamas and Barlaam of Calabria) and stresses out their particular importance as a pivotal point in divergence of Western and Eastern epistemological stances on the concept of knowability or unknowability of God.

Keywords: negative theology, knowledge of God, apophatic and aphaeretic methods, Orthodox gnosiology, modernized Protestantism.

The article was submitted 11.06.2025.

Научная статья

УДК 211.5

Для цитирования:

Горбик Н.К., свящ. Безрелигиозное христианство как метафизическая основа феномена внеконфессиональной религиозности // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 27–40.

Священник Никита Константинович Горбик,
магистрант Саратовской православной
духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
gorbik_nikita@mail.ru

Безрелигиозное христианство как метафизическая основа феномена внеконфессиональной религиозности

Священник Н.К. ГОРБИК

Аннотация: Статья посвящена анализу метафизического основания феномена внеконфессиональной религиозности. Выявлено, что возможным историческим и, как следствие, метафизическим основанием для появления исследуемого внерелигиозного феномена может служить историко-логическая последовательность образования следующих философских и богословских идей: «смерть Бога» как философская концепция и умозрительная возможность экзистенциального существования человека без Бога; бонхёфферовское «безрелигиозное христианство» как явленный историко-религиозный этап достижения человечеством «совершеннолетия», которое, в свою очередь, есть онтологический разрыв между экзистенциальным миром личности и религиозной, по Бонхёфферу, так называемой неотмирной верой; и, как итог, внеконфессиональность, что в авторской рефлексии представляет собой абсолютизацию человеческой верификации любого религиозного (псевдорелигиозного) опыта, что, по сути, ставит внеинституционность в один ряд с эзотеризмом. Таким образом, анализируемый феномен не являет догматического понимания вопросов истины, теряя связь с истинно религиозным смыслом.

Ключевые слова: Церковь, внеконфессиональная религиозность, «смерть Бога», «безрелигиозное христианство», Д. Бонхёффер, «совершеннолетие мира», догмат, личность, эзотеризм.

В историческом плане, как думается, одной из первых предпосылок к образованию и дальнейшему развитию внеконфессионального феномена послужила так называемая идея «смерти Бога», которая изначально существовала в качестве литературного, образного явления. Размышления над ним были характерны

для целого ряда авторов XIX века, среди которых особенно выделяются Дж. Элиот, М. Арнольд и Т. Харди¹ — и, конечно, Ф. Ницше. Последний и является автором концепции «смерти Бога», которая стала символическим началом упадка традиционной религиозности в философской мысли. Его обращение к теме «смерти Бога» и к тому, что позже в трудах Ж.-П. Сартра получило название «экзистенциального опыта европейского общества», создало базу, с которой начинали развитие своих идей многие представители «радикальной теологии»². Сам немецкий философ с гордостью провозглашает, что именно он и его современники стали «убийцами» Бога: «Где Бог?! — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! Мы его убили — вы и я! Мы все его убийцы!»³. Впрочем, здесь необходимо сделать оговорку, что Ницше говорит о «Бог» не как о трансцендентной Личности, но как об интеллектуальной, философской и культурной «идеи Бога». При этом необходимо понимать это высказывание в контексте его философии: западная цивилизация, пойдя по пути поклонения рациональному и отвергая любое иррациональное, не могла не прийти к такому итогу. В данном смысловом контексте выражение «смерть Бога» необходимо рассматривать как «...излишнее субъективное произведение человеческого сознания, и тогда его смерть означает для человечества необходимость создавать собственное новое основание для нравственности и представления о смысле жизни»⁴. Именно такая интерпретация понимания идеи «смерти Бога» сделала возможным религиозное общее, институциональное, церковное трансформировать в индивидуальное, личностное, внеконфессиональное псевдорелигиозное.

В результате становится возможным предположить, что концепция «смерти Бога» послужила основой для такого парадоксального

¹ See: Wilson A.N. God's Funeral. A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization. N.Y., 2000. P. 402.

² См.: Гринфилд Т. Безрелигиозное христианство // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 447–452. [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravenc.ru/text/77816.html#part_3 (дата обращения: 01.02.2024).

³ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 592.

⁴ Гринфилд Т. Безрелигиозное христианство.

феномена западной философской и религиозной культуры, как «безрелигиозное христианство»⁵. Возникновение и эволюция данного феномена могут быть исследованы и поняты с точки зрения самых разных перспектив, в первую очередь — богословско-философской и социальной. В итоге множество различных систем и школ, имевших отправной точкой концепцию «смерти Бога», предлагали различное понимание данного термина.

Что касается богословского основания «безрелигиозного христианства», оно преимущественно принадлежит трудам протестантских теологов. К числу такого рода мыслителей, заложивших основы для развития радикальной теологии, можно отнести Карла Барта и Дитриха Бонхёффера⁶. Неоортодоксальная позиция Карла Барта, своей исходной точкой сделавшая средневековое апофатическое представление о Боге как абсолютной непостижимой и неизменимой трансценденции, в итоге привела к представлениям о полной исключенности Божества из любых форм антропологического, пространственного и вообще мыслимого и формулируемого⁷. Итог, к которому приходит К. Барт, звучит примерно так: «Бог есть Бог, ни буквы больше!»⁸. Данное утверждение вызывает вполне логичный вопрос: кем же тогда является Бог для всего человечества? Предположительным ответом, учитывая, что игнорируется Божественная имманентность и делается основной упор на Его трансцендентности, то есть недоступности, следовательно, безучастности Бога по отношению к сотворенному Им миру, может стать утверждение о теистической сущности Бога, — следовательно, для человечества, учитывая такое суждение представителей безрелигиозного христианства, Божественная трансцендентальность, равно как и сам Бог, есть ничто.

⁵ В литературе на иностранных языках данный термин будет выглядеть так: нем. religionsloses Christentum, англ. religionless Christianity.

⁶ See.: The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer. Oxford, 2019.

⁷ См.: Гринфилд Т. Безрелигиозное христианство.

⁸ См.: Жизнь и учение Карла Барта // Слово для тебя [Электронный ресурс]. URL: <http://www.word4you.ru/publications/13229/> (дата обращения: 02.02.2024). Загл. с экрана.

Аналогичное влияние на последующие поколения теологов оказали многочисленные научные труды и работы Д. Бонхёффера⁹. Тяжелая жизнь немецкого лютеранского теолога стала живым отражением его мировоззренческих позиций; так, его детство совпало с катастрофой Первой мировой войны, а юность — с приходом ко власти нацистов. Все эти явления сподвигли и укрепили его в уверенности, что так называемая концепция неотмирности Церкви потеряла свою реальную силу и актуальность, именно поэтому человечество достигло своего, как это называл Бонхёффер, «совершеннолетия»¹⁰. Для немецкого теолога понятие «совершеннолетнего мира» подразумевало необходимость фундаментального разрыва между экзистенциальным миром и «неотмирной» религиозной верой, имевшей своей отличительной чертой появление нерелигиозной теологии и нерелигиозного герменевтического анализа Библии¹¹. Бонхёфферовское понимание безрелигиозного мира в своем «совершеннолетии» заложило основы для последующего развития концепции «безрелигиозного христианства» и теологии «смерти Бога» (нем. «Gott ist tot» или «Der Mensch hat Gott getötet»).

Идея «совершеннолетнего мира» Д. Бонхёффера, переросшая в религию, стала исходным пунктом современной «радикальной теологии»¹². Во многом пророчески звучат его слова о «нерелигиозном христианстве»: «Времена, когда людям можно было что угодно растолковать при помощи слов — богословских или просто благочестивых — прошли, прошло также время погружения в себя, голоса совести, а значит, миновала и пора религии как таковой. Мы движемся к совершенно безрелигиозной эпохе, люди, какими они стали ныне, просто не могут оставаться религиозными»¹³. Именно поэтому

⁹ See: Schlingensiepen F. Dietrich Bonhoeffer 1906–1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance. L., 2010. P. 368, 431.

¹⁰ See: Bonhoeffer D. Thy Kingdom Come. N.Y., 1995. pp. 90–91.

¹¹ См.: Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М., 1994. С. 233; Нырков А., священник. Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен? // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5 (84). С. 38.

¹² See: Cooper J.C. The roots of the radical theology. Glenside, 1967. pp. 24–27.

¹³ Метаксас Э. Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего рейха. М., 2012. С. 525.

«религия» современного постсекулярного общества из-за изменения культурного фона требует внеконфессиональной религиозности, что, по сути, и образует общность «безрелигиозного христианства». Стоит, впрочем, заметить, что для Бонхёффера само понятие религии, религиозности полностью совпадает с формами традиционной, прежде всего католической и протестантской, религиозности, и потому трансформацию он понимает как смерть; более того, религиозный опыт у него сводится к вопросу о словесном, «логическом» социальном взаимодействии.

Протоиерей Александр Мень писал о бонхёфферовской идее «совершеннолетнего мира»: «Я искал новый язык, — говорит Бонхёффер, — новые слова, чтобы сказать им о главном — о евангельском, о вечном. Я тогда понял, что наш старый церковный язык годится только для нас, для узкого употребления, а для мира он недостаточен, мир вступил в другую культурную полосу». Бонхёффер считал, что мир стал совершеннолетним, и поэтому он может обходиться без священного. Я думаю, что он заблуждался. Потому что нельзя называть таким наш мир, который сходит с ума от политических мифов, — ведь он писал это во времена разгула гитлеризма, вскоре после сталинизма — ничего созревшего нет в нашем мире. Но все-таки Бонхёффер был прав — в мире изменился культурный фон, язык надо искать другой»¹⁴. Следует, впрочем, заметить, для протоиерея Александра Менья собственно экзистенциальной проблемы нет — существует только языковая, герменевтическая.

Не меньшее влияние на процессы секуляризации и десакарализации, приведшей к появлению «безрелигиозного христианства», во второй половине XX века имело движение лаицизма, провозглашавшего отказ от традиционных церковных иерархических структур: с одной стороны, мы видим удаление от крайностей противопоставления священства и мирян, с другой стороны — размывание понятия таинства. Большое влияние оказал и формирующийся со второй половины XIX века, со времени формирования философии позитивизма,

¹⁴ Мень А., прот. О себе... Воспоминания, интервью, беседы, письма. М., 2007. С. 189.

сциентизм, подразумевавший признание эмпирического научного метода как единственного релевантного процесса познания.

Одним из первых мыслителей, пытавшихся сформулировать и разрешить интеллектуальные и практические проблемы, связанные с феноменом «безрелигиозного христианства», был англиканский епископ Джон Робинсон¹⁵. Его концепция, изложенная в книге «Быть честным перед Богом», состоит в том, что в связи с окончательным торжеством научного метода постижения и описания реальности традиционный ортодоксальный язык описаний религиозных феноменов и отношений человека и Бога, то есть язык, лежащий вне научных методов описания, стал неадекватен своему предназначению. Кроме того, он отмечает, что стремительное развитие космической отрасли и использование в ней радиотелескопов проиллюстрировали отсутствие Бога.

Стоит, впрочем, заметить, что такого рода аргументация применима исключительно к буквалистской традиции библейской экзегезы, более распространенной в протестантской среде; традиции Православной и Католической Церквей, для которых существенное значение имеет святоотеческое Предание, гораздо более устойчивы к такому прямому противопоставлению науки и веры — основу этих традиций закладывали еще в позднеантичное время отцы, использовавшие научный язык и научные теории своего времени для изложения христианского вероучения без каких-либо затруднений.

Если попытаться выделить общее во всем множестве явлений, объединенных зонтичным термином «безрелигиозное христианство», то мы увидим, с одной стороны, смещение представления о Боге как объективной Личности к имманентному субъективному переживанию «божественного», «священного», с другой — признание социальной и индивидуальной значимости религиозности: «Там, где “Бог Авраама” отступил перед субъективизмом, слово “Бог” превра-

¹⁵ Джон Артур Томас Робинсон (англ. John Arthur Thomas Robinson; 1919–1983 гг.) — британский англиканский теолог и библеист, англиканский епископ Вулвичский. Считается одним из ведущих нелиберальных теологов второй половины XX века.

тилось в метафору, говорящую об одном из видов экзистенциального опыта, в частности об опыте конкретного “я”, или отношения “я” и “других”»¹⁶. Это по своей сути может служить описанием метафизического явления трансформации, а точнее, мутации конфессиональной религии во внеконфессиональную религиозность, где объект, на который направлен язык, подменен на описание индивидуальных переживаний «священного». Что касается представлений об объективном Боге, то они в значительной степени сохранялись благодаря терминологическому аппарату, который содержался в раннехристианской литературе, сохраняющей дух религиозного реализма. Однако впоследствии эти понятия и представления стали считаться символическими или поэтическими выражениями, которые можно использовать, наполняя их новыми необходимыми смыслами и содержанием.

В контексте данной переоценки все аспекты и факторы религиозной веры подвергались пересмотру. Так, Иисус Христос начал рассматриваться как богодухновенный учитель, что снова напоминает ход мысли позднеантичной языческой религиозности. Первостепенное внимание уделялось не Второй Ипостаси Святой Троицы — Христу, имеющему богочеловеческую природу, а просто человеку Иисусу из Назарета. Таким образом, отказ от трансцендентного, «сверхъестественного» Христа привел к тому, что целый ряд основополагающих для традиционного христианства концепций и понятий полностью утратил обязательный и структурирующий характер; например, в области сотериологии искупительная Жертва Христа стала оцениваться, рефлексироваться и переживаться субъективно, или экзистенциально, как обращенная не к человечеству и мирозданию, а только к конкретной личности. Религия как живой диалог с Богом стала пониматься в качестве индивидуальной эзотерической духовной практики, а не как инструмент соединения с Творцом. Все это в результате способствовало абсолютизации человеческой индивидуальности, восприятию ее как источника и одновременно единственного центра верификации любого религиозного опыта, что, по сути,

¹⁶ Гринфилд Т. Безрелигиозное христианство.

можно считать осуществлением эзотерической практики внеконфессиональной религиозности.

Весьма большое историческое наследие «безрелигиозного христианства», рефлексирующее идею «смерти Бога», позволило этой идее перерасти в целое теологическое движение. Уже во второй половине XX века в США данное богословское движение воплотилось в целом ряде самых разнообразных форм. Ключевая проблема, связанная с пониманием всего того, что можно отнести к теологическому движению «смерти Бога», заключается в крайнем полиморфизме внутреннего смысла, значительной степени концептуальной несвязности движений, отсутствии четко артикулированных базовых понятий. Американский протестантский теолог Х. Кокс писал: «выражение “смерть Бога” иногда может обладать различным значением в одном и том же абзаце у одного и того же автора»¹⁷. Это явно свидетельствует о попытке осмыслить данную идею не как некое объективное явление, и даже не через призму предшествующего опыта, а исключительно в контексте личностного восприятия, частного богословского мнения.

Одним из самых известных исследователей с теологических позиций идеи «смерти Бога» является Томас Альтицер (в другой транслитерации — Олтайзер)¹⁸. Согласно его представлению, если «...раньше и был такой Бог, которому было можно и даже необходимо поклоняться, молиться и верить, то сейчас такого Бога нет»¹⁹. После распятия — «самоуничтожения Божества» — произошло онтологическое вселенское изменение. Т. Альтицер пишет: «В Евангелии от Иоанна есть революционное христианское утверждение — Бог есть любовь... Знать, что Бог — это Иисус, значит знать, что сам Бог стал плотью; Бог больше не трансцендентный дух и не Господь Вседержитель, отныне Бог есть любовь»²⁰. Следовательно, «смерть Бога» привела воп-

¹⁷ Cox H.G. On not leaving it to the snake. N.Y., 1967. P. 3.

¹⁸ См.: Боков Г.Е. Философское наследие Фридриха Ницше и теология «смерти Бога» // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 1. С. 67–87.

¹⁹ Altizer T.J.J., Hamilton W. Radical theology and the death of God. Harmondsworth, 1966. P. 14.

²⁰ Altizer T.J.J. The gospel of Christian atheism. Glenside, 1966. P. 67.

лотившееся Второе Лицо Троицы от двойственности Его природы к монотеистическому обезличиванию, от Бога как Личности к «Божественности» как абстрактному принципу.

На протяжении нескольких десятилетий богословское движение «теология смерти Бога» было и оставалось характерным явлением американской религиозной жизни. Даже более поздние его представители продолжали оказывать значительное влияние на развитие американской теологической мысли, сохраняя при этом консерватизм, отказываясь от предыдущего радикализма.

Но все же буквальная степень понимания «смерти Бога» привела к появлению нового богословского осмысления реальности, которое получило название «нонреализм», иначе — утверждение о безобъектности понятия «Бог»: в этой логической системе Бог становится не Тем, Кто реально существует, но конструируемым человеком концептом.

Данное направление в богословии стремилось выразить и пояснить не аллегорическую, а буквальную смысловую сторону понятия «смерть Бога», выраженную в терминах субъективистской интерпретации. Православный богослов американского происхождения Дэвид Харт пишет: «Так исторически сложилось, что на Западе за годы, прошедшие с эпохи Просвещения, в религии стали видеть чисто человеческий феномен. Из этого следует, что наши представления о божественном имеют человеческое происхождение и не предполагают обязательного существования какого-либо бытия “вовне”. Возможно, раньше подобные представления о Боге и имели смысл, но с приходом критического мышления стало очевидно, что они целиком человеческие и по происхождению, и по содержанию»²¹. Нонреалисты отмечают, что практически все стороны существования человека получили научное, натурфилософское объяснение, однако, несмотря на данные обстоятельства, многие не потеряли не соответствующих им религиозных

²¹ Hart A.D. Faith in Doubt: Non-Realism and Christian Belief. Mowbray Bookstore: Mowbray, 1994. P. 11.

убеждений. Возникает весьма закономерный вопрос: отчего люди, несмотря на полную возможность отказаться от религиозности, тем не менее этого не делают? Ответом на вызванное затруднение могут быть две причины: религиозность — это имманентно присущее человеческой природе явление, и религия воспроизводится или интерпретируется как нечто самоценное.

Православная богословская традиция не осталась безучастной к полемике, связанной с «безрелигиозным христианством» и всем, что с ним связано, то есть к понятию «смерть Бога» и нонреализму. В этих феноменах она увидела специфическое западное явление. Богопознание, свойственное протестантской традиции, представляет из себя феномен, зачастую являющийся исключительно индивидуальным, личным, что можно охарактеризовать как следствие многочисленных проявлений в рассматриваемой среде безрелигиозного христианства. Впрочем, такое явление стало вполне закономерным итогом протестантизма как типа религиозности: личное откровение всегда воспринималось в нем как основа, фундамент христианской веры, а единственным способом его верификации признавался и признаётся столь же личный опыт взаимодействия со Священным Писанием.

В свою очередь, традиция православия соблюдала баланс между опытом индивидуальным (например, в форме паламизма) и опытом социальным (выраженным в концепции церковного Предания), что и обусловило столь серьезное различие в религиозном опыте православных и протестантов. По замечанию А. Олшина, «мы имеем различное ощущение Бога и различное понимание того, каким образом Бог открывается в материи и в социальных отношениях»²². Тем не менее следует признать, что в православии такого рода явление, а именно — преобладание индивидуального над общественным как проявление внеконфессионального толка — стало весьма частым. Смысловую максиму таких размышлений можно выразить примерно

²² Allchin A.M. Orthodoxy and the death of God: essays in contemporary theology. L., 1971. P. 17.

так: «Я православный, но верую по-своему». Или: «Бог у меня в душе, и я не нуждаюсь в таинствах Православной Церкви». Впрочем, здесь мы снова сталкиваемся с внеконфессиональностью как явлением постиндустриального общества потребления: такой подход либо свойственен потребителям «сакрального» в рамках наиболее распространенной в данном обществе религиозной практики (что при этом совершенно не мешает обращаться и к другим практикам), либо выступает как маркер национальной и культурной идентичности.

Весьма подробное исследование «теологии смерти Бога» с точки зрения православного богословия было осуществлено современным греческим богословом и философом Х. Яннарасом. В результате сопоставления персоналистских по своему характеру основ этого богословия с догматическим богословием православной традиции он приходит к выводу: богословы Востока неизменно учили, что познаваемость Бога является бесконечным, до конца не исчерпываемым актом. Это давало им основание говорить о разнообразных Божественных свойствах, не абсолютизируя ни одно из них, даже когда речь заходила об их соотношении с явлениями и качествами сотворенного бытия. С данной точки зрения восприятие отсутствия (или «смерти») Бога, на котором основываются фундаментальные представления «безрелигиозного христианства», следует понимать как культурный, а не онтологический опыт²³.

В этом свете феномен внеконфессиональности аналогичным образом можно классифицировать как культурологическое проявление экзистенциальной интенции личности, но не общецерковного, духовно-нравственного императива.

В некотором роде близкие по смыслу к идеям «безрелигиозного христианства» идеи высказал священник Сергей Желудков.

²³ См.: Безрелигиозное христианство // Культура веры. Путеводитель сомневающимся [Электронный ресурс]. URL: <http://religiocivilis.ru/hristianstvo/christ-b/2753-bezreligioznoe-hristianstvo.html?start=9> (дата обращения: 10.02.2024). Загл. с экрана.

Он утверждал возможность так называемого анонимного христианства, существующего как форма пострелигиозного социума вне каких-либо знаний о Христе; «анонимные христиане» могут позиционировать себя и как атеисты, но жить по христианским законам совести и добра.

Концепция «безрелигиозного христианства» подвергалась критике со стороны выдающегося богослова протоиерея Александра Меня. Он утверждал, что данная концепция фундаментально не предлагает ничего нового, и трактовал этот феномен как чисто языковое явление, как несущественную особенность дискурса, где один символ по смежности, схожести заменяется другим, предлагая ложное подобие противоречия одного другому, — подобно тому, как, например, в описании пространственных явлений термин «глубина» можно заменить на термин «высота»²⁴. Данный автор отмечал, что некоторые сторонники «безрелигиозного христианства», отказавшись от церковного и библейского «телесного» языка в описании религиозных явлений по причине его якобы неактуальности и устарелости, в итоге предлагают язык пантеизма, не менее древний. Возможность же существования упомянуто нами выше «анонимного христианства» в отрыве от евангельского опыта и Богочеловечества Христа он считал маловероятной²⁵.

Таким образом, во всем вышеприведенном виден важный метафизический аспект существования феномена внеконфессиональной религиозности, поскольку как факт он существует лишь в границах культурного личностного опыта, не имеющего онтологической связи с Церковью, а следовательно, и с Богом. Данное явление находится вне связи со Христом, евангельской и в целом библейской традицией, хранителем которой является Церковь. Следовательно, внеконфессиональная религиозность теряет догматическое понимание вопросов Истины и в итоге становится явлением внерелигиозным.

²⁴ См.: Гринфилд Т. Безрелигиозное христианство.

²⁵ См.: Там же.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Безрелигиозное христианство // Культура веры. Путеводитель сомневающимся [Электронный ресурс]. URL: <http://religiociviliis.ru/hristianstvo/christb/2753-bezreligioznoe-hristianstvo.html?start=9> (дата обращения: 10.02.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
2. Боков Г.Е. Философское наследие Фридриха Ницше и теология «смерти Бога» // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 1.
3. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / пер. с нем. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
4. Гринфилд Т. Безрелигиозное христианство // Православная энциклопедия / под общ. ред. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 4. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия». С. 447–452. [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravenc.ru/text/77816.html#part_3 (дата обращения: 10.02.2024). Яз. рус.
5. Жизнь и учение Карла Барта // Слово для тебя [Электронный ресурс]. URL: <http://www.word4you.ru/publications/13229/> (дата обращения: 02.02.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
6. Мень А., прот. О себе... Воспоминания, интервью, беседы, письма / сост. Н. Григоренко, П. Мень. М.: Жизнь с Богом, 2007. 301 с.
7. Метаксас Э. Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего рейха / пер. с англ. Л.Б. Сумм. М.: Эксмо, 2012. 672 с.
8. Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К.А. Сва-сьяна; пер. с нем. М.: Мысль, 1996. 829 с.
9. Нырклов А., свящ. Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен? // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5 (84). С. 37–41.
10. Allchin A. M. Orthodoxy and the death of God: essays in contemporary theology. L.: Fellowship of St Alban and St Sergius, 1971. 77 p.
11. Altizer T. J. J. The gospel of Christian atheism. Glenside: The Westminster Seminary Press, 1966. 157 p.
12. Altizer T. J. J., Hamilton W. Radical theology and the death of God. Harmondsworth: Penguin, 1966. 202 p.
13. Bonhoeffer D. Thy Kingdom Come // A Testament to Freedom / ed. by Kelly G. N. Y.: HarperOne, 1995. pp. 90–91.
14. Cooper C. J. The roots of the radical theology. Glenside: The Westminster Seminary Press, 1967. 184 p.
15. Cox H. G. On not leaving it to the snake. N. Y.; L.: The Macmillan company & Collier-Macmillan Limited, 1967. 174 p.
16. Hart A. D. Faith in Doubt: Non-Realism and Christian Belief. Mowbray: Bookstore, 1993. 160 p.
17. Schlingensiepen F. Bonhoeffer D. 1906–1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance. L.: A&C Black, 2010. 439 p.
18. The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer / eds. Mawson M., Ziegler P. G. Oxford: Oxford University Press, 2019. 528 p.
19. Wilson A. N. God's Funeral. A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization. N. Y.: First Ballantine Books Edition, 2000. 438 p.

Статья поступила в редакцию 15.05.2025.

Article

UDC 211.5

For citation:

Gorbik N., priest. Bezreligioznoe hristianstvo kak metafizicheskaya osnova fenomena vnekonfessional'noj religioznosti [Irreligious Christianity as the metaphysical basis of the phenomenon of nonconfessional religiosity] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 27–40.

Priest Nikita Gorbik,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
gorbik_nikita@mail.ru

Non-Religious Christianity as the Metaphysical Basis of the Phenomenon of Nonconfessional Religiosity

Priest N. GORBIK

Abstract: The article is devoted to the analysis of the metaphysical basis of the phenomenon of non-confessional religiosity. It is revealed that a possible historical and, as a consequence, metaphysical basis for the emergence of the studied non-religious phenomenon can be the historical and logical sequence of formation of the following philosophical and theological ideas: the «death of God» as a philosophical concept and a speculative possibility of the existential existence of man without God; Bonhoeffer's «Non-religious Christianity» as a manifested historical and religious stage of humanity's achievement of «coming of age», which in turn is an ontological gap between the existential world of the individual and the religious, according to Bonhoeffer, so-called «otherworldly» faith; and, as a result, non-confessionalism, which in the author's reflection represents the absolutization of human verification of any religious (pseudo-religious) experience, which in essence puts non-institutionality on a par with esotericism. Thus, the analyzed phenomenon does not have a dogmatic understanding of the questions of Truth, losing connection with the truly religious meaning.

Keywords: Church, nonconfessional religiosity, «death of God», «Irreligious Christianity», D. Bonhoeffer, «Coming of age of the world», dogma, personality, esotericism..

The article was submitted 15.05.2025.

Научная статья

УДК 2-23

Для цитирования:

Высоцкий В.З. Материальное обеспечение ветхозаветного священства // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 41–49.

Высоцкий Владимир Зиновьевич,
магистрант Саратовской православной
духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
sarsemi@mail.ru

Материальное обеспечение ветхозаветного священства

В.З. ВЫСОЦКИЙ

Аннотация: Статья представляет собой комплексное исследование системы материального обеспечения священников и левитов в период Ветхого Завета. Показывается, что эта система была не просто механизмом оплаты труда, а глубоко продуманной богословско-экономической моделью, укорененной в идее святости и Завета между Богом и народом Израиля. Основой системы является принцип, изложенный во Второзаконии (18:1–2): колено Левия не получило земельного надела, как другие колена, поскольку его «уделом» стал Сам Бог. Это было не ущемлением, а возвышением статуса, означавшим полную зависимость от Божиего попечения через народ. Классифицируются все источники обеспечения священства: жертвоприношения, плоды земли (начатки и возношение), система десятин, выкуп первенцев и прочие источники. Делается вывод, что ветхозаветная модель обеспечения была целостной системой, демонстрирующей принцип полной посвященности служению и Божией ответственности за обеспечение Своих служителей.

Ключевые слова: ветхозаветное священство, священник, левит, скиния, Иерусалимский храм, десятина, выкуп первенцев, ветхозаветное жертвоприношение.

Материальное обеспечение священства в Ветхом Завете представляет собой не просто систему жалования священникам, а глубоко продуманную богословско-экономическую модель, неразрывно связанную с идеей святости, земли, общины и Завета между Богом и народом Израиля. Эта система была призвана решить несколько ключевых задач: освободить колено Левия от необходимости добывать хлеб насущный мирскими способами, дабы оно всецело посвятило себя служению; символически подчеркнуть, что Бог является истинным Владельцем земли и всех ее

благ; создать устойчивые механизмы социального обеспечения, справедливого распределения ресурсов и поддержания служения в храме.

Богословское обоснование системы материального обеспечения излагается во Второзаконии: *Священникам левитам, всему колену Левиину, не будет части и удела с Израилем: они должны питаться жертвами Господа и Его частью; удела же не будет ему между братьями его: Сам Господь удел его, как говорил Он ему* (Втор. 18:1–2).

Служение священников имело два ключевых аспекта: с одной стороны, на их плечах лежала ответственность за принесение жертв Богу от народа, с другой стороны, священники были самыми привилегированными членами общины, так как только они могли приближаться к Богу. Поскольку священникам (а также левитам) были даны опасные обязанности, Бог дарует им своего рода компенсацию за служение.

В отличие от остальных колен, получивших надель в земле обетованной, колено Левия было лишено земельной собственности. Это было не ущемлением прав, а напротив, возвышением статуса. «Уделом» левитов становился Сам Бог. Это означало, что их материальное существование полностью зависело от Бога и осуществлялось через народ, который, в свою очередь, был обязан делиться своими ресурсами, чтобы показать свое послушание и благодарность Творцу¹.

Материальное обеспечение левитов и священников не было однородным. Оно состояло из нескольких четко регламентированных источников.

Прежде всего это были жертвоприношения (קָרָבָנוֹת)². Жертвы в соответствии с предписаниями закона могли сжигаться полностью (עֹלָה) или частично. Священникам доставались части жертвенных животных, не сжигаемые на жертвеннике. К таким частично сжигаемым жертвам относились мирная жертва, жертва за грех, жертва повинности и хлебное приношение.

¹ См.: Иларион (Троицкий), сщмч. Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // Творения. Т. 2. М., 2004. С. 45.

² См.: Жертвоприношения // Большой библейский словарь. СПб., 2005. С. 448–449.

В мирной жертве (שְׁלֵמִים) жир и внутренности сжигались Богу, грудина и правое плечо отдавались священнику (см.: Лев. 7:28–34), а остальное мясо съедалось принесшим жертву и его семьей в пределах святилища. Это создавало уникальную ситуацию священной трапезы, объединявшей мирян и священников³.

Мясо жертвы за грех (זֵבַח־חַטָּאת) и жертвы повинности (זֵבַח־עֹלָה), считавшееся «святыней великой» (см.: Лев. 6:25–29; 7:1–7), должно было съедаться только священниками в пределах скинии собрания (а позже — храма). Это подчеркивало идею очищения и перенесения вины⁴.

Бескровная жертва, или хлебное приношение (מִנְחָה), отличается от всех жертвоприношений тем, что для ее совершения не требовалось смерти животного. Так же как и всеожжение, эта жертва является добровольной. Основное назначение этой жертвы — обеспечить священников пищей⁵. Таким образом, Господь питал Своих священников пищей со Своего стола подобно тому, как и царь питает своих придворных, и разделял с ними Свою Святость⁶. Хлебные приношения состояли из муки, елея и ладана. Большая часть сжигалась, а остаток отходил Аарону и его сынам. Это была исключительно священническая доля (см.: Лев. 2:1–3, 9–10; 6:14–18). Приношение совершалось без закваски, символизируя чистоту.

Кроме жертвоприношений, священники получали как плату за свое служение плоды земли, которые им отдавали другие евреи. К таким плодам относились начатки урожая (или первинки) и возношения⁷.

Начатки (בִּיכּוּרִים) — это самые первые и лучшие плоды поспевшего урожая (см.: Исх. 23:19; Втор. 26:1–11). Их приносили в корзине в храм во время торжественного ритуала. Этим признавалось то, что весь урожай — от Бога.

³ См.: Жертвоприношения // Большой библейский словарь. С. 450.

⁴ See: Wenham G. The Book of Leviticus. Grand Rapids, 1979. P. 19.

⁵ См.: Добыкин Д.Г. Размышления о книге Левит // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Dobykin/razmyshlenija-o-knige-levit/ (дата обращения: 29.08.2025).

⁶ См.: Там же.

⁷ См.: Лопухин А.П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Т. 1. М., 2009. С. 719.

Возношение (המִוֹרֶת) было не фиксированной десятииной, а скорее, добровольным, но обязательным по сердцу приношением от каждого урожая зерна, вина и елея. Его величина точно не определена, но традиционно устанавливалась в размере около 2% (1/50 часть от урожая). Она отдавалась любому священнику (см.: Чис. 18:11–13).

Еще одним способом обеспечить жизнь священников были десятины (מַעֲשֵׂר), система которых была сложной и многоступенчатой.

Согласно закону Моисееву, Бог повелел платить десятину. Как сказано в Книге Левит (см.: Лев. 27:30–32), десятина была аграрной и взималась с домашнего скота и урожая, а не с заработной платы.

От всего урожая (зерно, плоды, приплод скота) отделялась десятая часть и отдавалась левитам (см.: Чис. 18:21–24). Это называлось первой десятииной (רֵאשִׁוֹן). Такова была основная «зарплата» потомкам колена Левия за работу в скинии. Важно то, что ее получали все левиты, а не только священники.

В первый, второй, четвертый и пятый годы семилетнего цикла (שְׁמִיטָה) отделялась еще одна часть урожая — вторая десятина (שְׁנֵי מַעֲשֵׂר). Владелец должен был съесть ее сам в Иерусалиме, совершая паломничество. Это была не выплата священству, а инструмент духовного и национального единства (см.: Втор. 14:22–27).

В третий и шестой годы семилетнего цикла вторая десятина не отделялась. Вместо нее та же десятая часть урожая отдавалась бедным, вдовам, сиротам и пришельцам (см.: Втор. 14:28–29) и называлась «десятииной бедных» (עֲנֵי מַעֲשֵׂר). Это превращало ее в инструмент социальной защиты. Среди ученых и даже еврейских раввинов ведутся споры о том, была ли эта третья десятина полностью отделена от второй, или же она входила в состав второй десятины и отдавалась бедным на третий и шестой год периода субботаства.

Следует отметить, что первую десятину нужно было отдавать левитским городам, вторую — Иерусалиму, а третья десятина предназначалась для помощи всем нуждающимся *в пределах ваших ворот* (ср.: Втор. 26:12). Эта «бедная десятина» предназначалась для помощи

неимущим, чтобы *Господь, Бог твой, благословил тебя во всех делах рук твоих* (ср.: Втор. 14:29)⁸. Это значит, что каждый год еврейский народ жертвовал от 20 до 30 процентов своего дохода на содержание скинии или храма. В среднем это составляло 23,3%, то есть почти четверть всех доходов. От левитов, в свою очередь, ожидалось, что они отдают «десятую часть из десятины» и отдадут ее священникам (см.: Чис. 18:25–32). Таким образом, священники получали свою долю уже от левитского дохода. На этой системе передачи десятины нужно остановиться подробнее.

В 18-й главе Книги Числа говорится об обязательствах левитов перед священством. Они получали десятину от всех израильтян и, в свою очередь, отдавали ее священникам, как будто это был урожай с их собственных полей и виноградников (см.: Чис. 18:26). Остальное принадлежало левитам, чьи семьи могли есть дарованное где угодно, не только в скинии. Это была не столько священная трапеза, сколько «вознаграждение» левитам за служение в скинии (см.: Чис. 18:31). Они не должны были считаться виновными в том, что ели пищу, предложенную Господу. Тем не менее они должны были быть осторожными и не могли обращаться со священными дарами народа Израиля как с обычными; нарушителям этой святости грозила смерть (см.: Чис. 18:32). Жертвы израильтян должны были быть безупречными; в свою очередь, жертвы левитов должны были состоять «из лучших частей даров», которые приносил им Израиль (см.: Чис. 18:29).

В конце 18-й главы Книги Числа автор ясно дает понять, что левиты должны были приносить Господу десятую часть своего дохода так же, как и все остальные израильтяне. Поскольку Господь передал десятину народа левитам, десятины самих левитов должны были идти священникам. Таким образом, те, кто зарабатывает на жизнь пожертвованиями, должны сами пожертвовать Господу⁹.

⁸ See: Ernest Thomas G. Tithing in the Old Testament // Apostolic Information Service [Электронный ресурс]. URL: <https://www.apostolic.edu/tithing-in-the-old-testament/> (дата обращения: 01.09.2025). Загл. с экрана.

⁹ См.: Елеонский Ф.Г. Теократическое и экономическое состояние ветхозаветного левитства и священства по законодательству Пятикнижия // Христианское чтение. 1875. № 8. С. 187.

Все дары, которые получали священники, можно разделить на «святейшие», которые могут есть только сами священники в священных пределах (см.: Чис. 18:9–10), и «святые», которые могут есть все ритуально чистые члены их семей в любом ритуально чистом месте (т. е. за пределами святилища, см.: Чис. 18:11–19).

Следующим источником дохода для священников был выкуп первенцев¹⁰. Поскольку все первенцы израильтян и их скота были посвящены Богу в память об избавлении от десятой казни египетской (см.: Исх. 13:2, 12–13), их необходимо было выкупать¹¹. Первенец человека выкупался за 5 сиклей серебра, которые отдавались священнику (см.: Чис. 18:15–16). Первенец чистого животного (например, овцы или коровы) не выкупался, а приносился в жертву, а его мясо отдавалось священнику (см.: Чис. 18:17–18). Первенец нечистого животного (например, осла) выкупался за агнца или его денежный эквивалент, либо же его надлежало убить (см.: Исх. 13:13).

По-видимому, выкуп первенцев из числа людей и нечистых животных, а также жертвоприношение первенцев из числа чистых животных были призваны служить напоминанием о том, что зачатие, рождение и жизнь — это дар Божий.

Прочими источниками доходов были налоги на храм и небольшие наделы земли¹². Во времена исхода каждый мужчина от 20 лет и старше обязан был платить полсикля (примерно 6–7 граммов серебра) на содержание и обслуживание скинии (см.: Исх. 30:11–16). Этот налог позже трансформировался в храмовый налог¹³.

Хотя левиты не получали наделов, им было выделено 48 городов с прилегающими пастбищами (полями при городах) для проживания и содержания своего скота (см.: Чис. 35:1–8). Они могли строить дома и иметь личное хозяйство, но не могли продавать эти земли навсегда.

¹⁰ См.: Приклонский В. Ветхозаветное первосвященство // Православный собеседник. 1901. № 6. С. 44.

¹¹ См.: Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Т. 5. Брессноир — Гадасси. СПб., 1910. С. 447–448.

¹² См.: Библейская энциклопедия. М., 2006. С. 166–167.

¹³ См.: Там же.

Материальное обеспечение священников можно рассматривать как плату за их служение в скинии, то есть за их работу по разбору, переносу и установке скинии. Это признание опасности, связанной с их служением: имея дело с такими священными предметами, левиты могут подвергнуться Божественному суду, и они защищают людей от этого риска. Наконец, оплата компенсирует левитам отсутствие у них наследственных земель: в то время как другим племенам были выделены обширные участки земли для поселения, левитам досталось лишь 48 городов, разбросанных по всей стране¹⁴.

Вся эта система материального обеспечения священников имела практическое и социальное значение. Она гарантировала экономическую независимость священников: они не будут отвлекаться на земледелие или иной промысел, а сосредоточатся на своих обязанностях обучения народа закону, отправления ритуалов, поддержания порядка в святилище.

Сложная система десятин и приношений действовала как механизм социального выравнивания. Доходы более успешных землевладельцев (через десятины и приношения) перераспределялись в пользу духовенства, а через них — и в пользу бедных (левиты часто сами были небогаты, а десятина бедных шла напрямую нуждающимся). Регулярные приношения, паломничества для употребления второй десятины физически связывали каждого израильянина с центральным местом поклонения, укрепляя национальную и религиозную идентичность.

Каждый акт приношения был актом признания того, что земля, урожай, скот и сама жизнь являются даром Божиим. Отделение лучшей части становилось знаком благодарности и доверия.

Конечно, как и в любом человеческом обществе, в финансовых вопросах были проблемы и злоупотребления, и система не всегда работала идеально. В периоды упадка веры народ пренебрегал приношениями, принося худших животных или утаивая десятины: *Можно ли человеку обкрадывать Бога? А вы обкрадываете Меня.*

¹⁴ См.: Левитские города // Большой библейский словарь. С. 740.

Скажите: «чем обкрадываем мы Тебя?» Десятиною и приношениями (Мал. 3:8). С другой стороны, священники иногда злоупотребляли своим положением, как сыновья Илия (см.: 1 Цар. 2:12–17), силой забирая лучшее мясо из жертв.

Материальное обеспечение ветхозаветного священства было не случайным набором предписаний, а целостной, богословски обоснованной системой. Она решала экономические, социальные и духовные задачи. Эта система наглядно демонстрировала принцип того, что служение Богу требует полной посвященности, а Бог, в Свою очередь, берет на Себя полную ответственность за обеспечение Своих служителей через верность Его народа. Она стала прообразом и основанием для рассуждений о содержании служителей в Новом Завете, где принцип *проповедующие Благовестование должны жить от благовестования* (ср.: 1 Кор. 9:13–14) наследует ветхозаветной логике *Господь есть удел их* (ср.: Нав. 13:33).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библиейская энциклопедия / под общ. ред. архим. Никифора (Бажанова). М.: Локид-Пресс, 2006. 761 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями: в синодальном переводе. М.: Никея, 2016. 1592 с.
3. Большой библиейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2005. 1520 с.
4. Добыкин Д.Г. Размышления о книге Левит. Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Dobykin/razmyshlenija-o-knige-levit/ (дата обращения: 29.08.2025). Яз. рус.
5. Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / под общ. ред. А. Гаркави, Л. Каценельсона. В 16 т. Т. 5. Бресбург — Гадасси. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1910. 502 с.
6. Елеонский Ф.Г. Теократическое и экономическое состояние ветхозаветного левитства и священства по законодательству Пятикнижия // Христианское чтение. 1875. № 8. С. 186–227.
7. Иларион (Троицкий), сщмч. Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // Творения. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 36–64.
8. Лопухин А.П. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 7 т. Ветхий Завет. Т. 1. Изд. 4-е. М.: Дарь, 2009. 1056 с.
9. Приклонский В. Ветхозаветное первосвященство // Православный собеседник. 1901. № 6. С. 1–46.

10. Ernest Thomas G. Tithing in the Old Testament // Apostolic Information Service [Электронный ресурс]. URL: <https://www.apostolic.edu/tithing-in-the-old-testament/> (дата обращения: 01.09.2025). Загл. с экрана. Яз. англ.
11. Wenham G. The Book of Leviticus. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979. 375 p.
Статья поступила в редакцию 11.09.2025.

Article

UDC 2-23

For citation:

Vysotsky V. Material'noe obespechenie vethozavetnogo svyashchenstva [Material support for the Old Testament Priesthood] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 41–49.

Vladimir Vysotsky,
Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
sarsemi@mail.ru

Material Support for the Old Testament Priesthood

V. VYSOTSKY

Abstract: This article presents a comprehensive study of the material support system for priests and Levites during the Old Testament period. It demonstrates that this system was not simply a payment mechanism, but a deeply thought-out theological and economic model rooted in the idea of holiness and the Covenant between God and the people of Israel. The system is based on the principle set forth in Deuteronomy (18:1–2): the tribe of Levi did not receive a land allotment like the other tribes, since God Himself became their «lot». This was not a derogation, but an elevation of status, signifying complete dependence on God's provision through the people. All sources of the priesthood support are classified: sacrifices, fruits of the land (firstfruits and heave offerings), the tithing system, the redemption of firstborn, and other sources. It is concluded that the Old Testament model of provision was a holistic system, demonstrating the principle of total dedication to service and God's responsibility for providing for His servants.

Keywords: Old Testament priesthood, priest, Levite, tabernacle, Jerusalem Temple, tithe, redemption of firstborn, Old Testament sacrifices.

The article was submitted 11.09.2025.

Научная статья

УДК 801.733

Для цитирования:

Петриченко В.В., священник. К вопросу о важности герменевтического метода С.С. Аверинцева в подходе к изучению культуры // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 50–59.

Священник Владимир Владимирович
Петриченко,

магистрант Саратовской православной
духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
fhntvfhntv99a@ya.ru

К вопросу о важности герменевтического метода С.С. Аверинцева в подходе к изучению культуры

Священник В.В. ПЕТРИЧЕНКО

Аннотация: Предметом настоящего исследования является герменевтический метод С.С. Аверинцева. Автором делается попытка сформулировать его основные принципы. Высказывается предположение, что своеобразие и уникальность метода, выработанного С.С. Аверинцевым, обусловлены влиянием святоотеческого наследия, в первую очередь, аскетических сочинений святителя Григория Богослова и преподобного Ефрема Сирина, описавших в своих трудах опыт мистического богопознания. Особую значимость при анализе данного метода имеет текстуальный анализ его стихотворения «Благовещение», которое являет собой не только замечательное произведение поэтического характера, но и представляет в лице Пресвятой Богородицы путь внешнего аскетического делания. Описав подобным образом чудо передачи Благой вести Деве Марии, С.С. Аверинцев изобразил путь мистического познания согласно святоотеческой схеме «κάθαρσις (очищение) — φωτισμός (просветление) — τελείωσις (завершение)», раскрыв его с позиции автора XX столетия.

Ключевые слова: С.С. Аверинцев, культурология, методология, герменевтический метод, аскетическое делание, Благовещение.

Герменевтический метод С.С. Аверинцева имеет два важнейших основания: философскую традицию (труды Ф. Шлейермахера, В. Дильтея и М. Хайдеггера) и святоотеческое наследие (сочинения святителя Григория Богослова и преподобного Ефрема Сирина). Теоретическая основа первой составляющей герменевтики Сергея Сергеевича органично дополнялась аскетической традицией, что позволяло ему более детально проникать

в исследуемые им предметы: «Путь к глубине и ясности смысла начинается с внутренней аскетики, отказа от познания и понимания, приходящих через земные чувства»¹.

Исследователь Ю.В. Балакшина, анализируя герменевтический метод С.С. Аверинцева, называет его «принципом большого контекста»². Действительно, область научной деятельности Сергея Сергеевича была крайне обширной. В сферу его научных интересов входили история, культурология, поэтика, философия, филология — все эти дисциплины были им активно и успешно изучаемы. Как отмечает А. М. Копировский, ученый достаточно часто подвергался критике за свой круг научных интересов, но «для самого Аверинцева она была очень органичной»³, что полностью нивелировало сказанное в его адрес. Являясь столь разноплановым исследователем, С.С. Аверинцев был обязан отвечать тому интеллектуальному уровню, который он сам для себя установил и, необходимо заметить, полностью ему соответствовал.

Рассуждая на тему познания в разных областях научного знания, С.С. Аверинцев писал следующее: филолог, по мнению ученого, «обязывался знать в самом буквальном смысле слова все — коль скоро все в принципе может потребоваться для прояснения того или иного текста»⁴. Следовательно, лингвисты, переводчики и литературные критики должны быть не только хорошо знакомы с объектом их научного изыскания (конкретным трудом автора), но и замечательно ориентироваться во всех областях его профессиональной и, желательно, бытовой деятельности. Данное положение ученый подтверждал личным опытом, о чем можно судить по его трудам в области перевода стихотворений Г. Гессе, осуществленных еще в начале творческого и научного пути.

¹ Балакшина Ю.В. Герменевтика С.С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 32. С. 111.

² См.: Там же.

³ Копировский А.М. С.С. Аверинцев: научное исследование как литературное творчество // Герценовские чтения «Религиозно-философская мысль России и русская литература»: материалы конференции. М., 2015. С. 169.

⁴ Аверинцев С.С. Филология // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 467.

Будучи на тот момент еще молодым ученым, Сергей Сергеевич не только познакомился со всем литературным наследием немецкого писателя, но и приобрел несколько биографических исследований, посвященных Г. Гессе. Сам С.С. Аверинцев объяснял подобный интерес желанием получить более полную картину объекта своей научной деятельности: «Мне казалось невозможным обойтись и без объемистого альбома, где можно найти множество разнообразных фотографий писателя. <...> Подолгу всматривался я в эти портреты, силясь представить себе ритм и темп движений, манеру взглядывать на собеседника, позу тела, откидывающегося в смехе, — чтобы перенести это внутрь своей переводческой работы, в ее глубину, на самое дно»⁵. Ученый поддерживал в себе этот неподдельный и пристальный интерес ко всем исследованиям, будь то творчество известного поэта недавнего прошлого или же целый комплекс культурного наследия ранневизантийского периода. По мнению С.С. Аверинцева, каждый исследователь какого-либо феномена прошлого должен рассматривать его в совокупности, поскольку «внутренний склад ушедшей духовной эпохи»⁶ может быть восстановлен лишь путем целостного анализа.

Вновь обратившись к труду Ю.В. Балакшиной, можно увидеть еще один интересный авторский термин, используемый при изучении герменевтики С.С. Аверинцева: «принцип расширяющегося горизонта»⁷. Исследователь полагает, что многочисленные «оговорки», свойственные трудам Сергея Сергеевича, не вызваны его неуверенностью в чем-либо, но являются исключительно демонстрацией того, что «сознание не может замереть на одном предмете и все время двигается дальше, начинает захватывать новые объекты, актуализируя их и обнаруживая их связи с ранее уже тематизированным предметом — горизонт расширяется»⁸. Иными словами, рассматривая ту

⁵ Аверинцев С.С. Поэты. М., 1996. С. 7.

⁶ Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 374.

⁷ См.: Балакшина Ю.В. Указ. соч. С. 114.

⁸ Там же.

или иную историческую эпоху, С.С. Аверинцев всегда осуществляет изучение в контексте чего-либо более масштабного, чем существенно расширяет границы личного познания.

Принцип личностного общения в герменевтике С.С. Аверинцева основывается на соборной гносеологии А.С. Хомякова: «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью»⁹. Отчасти данный принцип исходит из принципа большого контекста, согласно которому ученый не просто изучает историческое явление или осуществляет какой-либо перевод, но находится в процессе диалога с эпохой или автором. С другой стороны, личностное общение Аверинцева основывается на его христианском мировоззрении, согласно которому аскетика является основой познания: «Только чистый, сосредоточенный, целомудренный ум способен созерцать логосы вещей мира, сокрытые от профанного взора»¹⁰. В данном направлении достаточно ясно прослеживается приверженность святоотеческому наследию.

Тем не менее, являясь ученым XX столетия, С.С. Аверинцев не мог открыто заявлять о своей религиозности и делал это в высшей степени завуалированно. В качестве наиболее характерного примера можно привести воспоминание профессора С.П. Капицы, который в конце 1960-х годов работал в комиссии по присуждению премии Ленинского комсомола. Написанная С.С. Аверинцевым монография на тему «Плутарх и античная биография: к вопросу о месте классика жанра в истории жанра», с одной стороны, была высоко оценена научным сообществом, с другой — вызвала оживленный спор, причиной которого послужила религиозность автора. С.П. Капица вспоминал: «Я прочитал диссертацию, можно сказать, в лупу смотрел, но не мог обнаружить религиозного оттенка. Не сразу, но нашел способ, как примирить позиции. В итоге Сергей Аверинцев получил премию Ленинского

⁹ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1900. С. 238.

¹⁰ Балакшина Ю.В. Указ. соч. С. 111.

комсомола»¹¹. К счастью для ученого, равно как и для всего научного сообщества, его карьера не была загублена в самом ее начале, хотя к этому имелись достаточно весомые предпосылки.

Рассматривая вопрос о важности Священного Писания и святоотеческого наследия в герменевтическом подходе С.С. Аверинцева более подробно, необходимо сказать о пути мистического познания, которым ученый руководствовался в своих исследованиях. Будучи основанным на аскетическом опыте святых отцов разных эпох христианства, он заключался в следующей триаде: «κάθαρσις — φωτισμός — τελείωσις», что дословно переводится как «очищение — просветление — завершение». Иными словами, для того чтобы достигнуть последнего состояния — понимания, необходимо получить просветление, которое, в свою очередь, достигается путем духовного очищения. Однако, как замечает исследователь Ю.В. Балакшина, Сергей Сергеевич совмещает святоотеческое наследие с опытом ученых XIX–XX веков: «Человек призван открыться “отверстой глубине света”, но он же призван задавать вопросы и быть готовым услышать ответы Творца на них, отказываясь от самообмана, от “нашептывания” своих ответов, постоянно продвигаясь к глубине понимания, но сознавая при этом, что дна у этого колодца нет и не будет»¹². Ответы на необходимые вопросы, по мысли С.С. Аверинцева, находятся в Священном Писании и святоотеческом наследии.

В статье «К дефиниции человека» ученый пишет следующее: «Ум человека мыслит целое как мыслительный, вовсе не сентиментальный императив. Целое уму вполне объективно “задано”. Однако оно ему не “дано”. Это значит, что человек есть необходимым образом homo credens, существо верующее»¹³. Учитывая тот факт, что Благая весть и святоотеческое наследие служат средством к познанию,

¹¹ Емельяненко А., Яковлева Е. Лукин, Кураев и Капица — о клерикализации общества и государства // Российская газета [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2007/08/07/serkov-spor.html> (дата обращения: 12.12.2024). Загл. с экрана.

¹² Балакшина Ю.В. Указ. соч. С. 123.

¹³ Аверинцев С.С. К дефиниции человека // Аверинцев С.С. Собрание сочинений. Киев, 2006. С. 403.

человек должен, по мнению Аверинцева, уметь распоряжаться этим средством, — иными словами, вести духовную жизнь: соблюдать заповеди и участвовать в церковных таинствах.

Особое место в герменевтическом подходе С.С. Аверинцева занимала аскетика, что воплотилось в том числе в переводе ряда святоотеческих аскетических сочинений на русский язык (были переведены труды святителя Григория Нисского, преподобного Ефрема Сирина и других). Так, при переводе трудов преподобного Исаака Ниневийского ученый отмечает следующее: «Насколько освободилась душа от уз плоти, в ту же меру раскрываются пред ней врата знания»¹⁴. В другом месте С.С. Аверинцев также определяет аскетическое делание как один из способов богообщения: «Отказ всему, что — плоть и кровь; предел течению помыслов. Должны умолкнуть земные чувства»¹⁵.

Будучи православным христианином, но прекрасно осознавая, что практика аскетического делания изучена им лишь с теоретической стороны, С.С. Аверинцев констатировал этот факт в одной из своих статей: «Не мне, не мне бы говорить о том, что это такое — общение с Богом. Об этом надо спрашивать тех, чье знание — их опыт. Это очень непохожие на меня люди — подвижники, именно ради общения с Богом отдавшие все и до конца»¹⁶. Тем не менее Сергей Сергеевич подробно изучил святоотеческие труды, посвященные данной теме.

Для лучшего понимания герменевтического подхода С.С. Аверинцева нелишним будет обратиться к одному из самых интересных его произведений — стихотворению «Благовещение», представляющему собой авторское видение одного из важнейших событий в истории христианства. Наиболее важные фрагменты произведения будут процитированы ниже.

*Меж голых стен, меж четырех углов
стоит недвижно на молитве Дева.*

¹⁴ Аверинцев С.С. Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии. Киев, 2003. С. 199.

¹⁵ Аверинцев С.С. Стихи духовные. Киев, 2001. С. 20.

¹⁶ Аверинцев С.С. Мы призваны в общение // Живой родник. 2004. № 3. С. 21.

*Отказ всему, что — плоть и кровь; предел
течению помыслов. Должны умолкнуть
земные чувства. Видеть и внимать,
вкушать, и обонять, и осязать
единое, в изменчивости дней
неизменяемое: верность Бога¹⁷.*

С.С. Аверинцев этими словами подчеркивает, что глубина мысли и начало познания начинаются именно с аскетического делания — возрождения падшей природы человека через внешнюю скромность и кротость, а также через воздержание во всем, даже в помыслах. Данный ход мысли известен Сергею Сергеевичу из святоотеческого наследия, которому ученый, как уже было сказано, уделял в своих трудах много внимания. Кульминацией стихотворения и основой понимания смыслов, заложенных ученым, являются следующие слова:

*«О, Благодатная — Господь с Тобою —
между женами Ты благословенна» —
Учтивость неба? Ум, осиль: Того,
Кто создал небеса. Коль эта весть
правдива, через Вестника Творец
приветствует творение¹⁸.*

Время существования данного диалога — вечность для Творца и время от сотворения мира для человека — является для С.С. Аверинцева пределом герменевтики, высшей степенью познания, которое может быть осуществимо лишь по воле Божией: «Творец приводил творение в бытие тем, что окликал вещи, обращался к ним, дерзнем сказать — разговаривал, заговаривал с ними; и они начинали быть, потому что бытие — это пребывание внутри разговора, внутри общения»¹⁹. Таким образом, Сергей Сергеевич тоже вступает в диалог с Творцом, делая это посредством изучения трудов святых отцов,

¹⁷ Аверинцев С.С. Благовещение // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/fiction/blagoveshhenie-averincev-sergey/> (дата обращения: 01.12.2024). Загл. с экрана.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Аверинцев С.С. Слово Божие и слово человеческое. Римские речи // Аверинцев С.С. Собрание сочинений. Киев, 2006. С. 816.

многие из которых были особыми носителями Божией благодати. С.С. Аверинцев не забывает о том, что диалог между Творцом и творением происходит в мире, пораженном грехом. Во многом именно по этой причине Дева Мария сомневается в происходящем, задавая Архангелу Гавриилу вопрос:

*Как знать, что это не соблазн? Как знать,
что это не зиянье древней бездны
безумит мысль? Что это не глумленье
из-за пределов мира, из-за грани
последнего запрета?*²⁰.

Ответ на данный вопрос находится за гранью человеческого познания, но и здесь Бог устами архангела уверяет Богоотроковицу в истинности явления ей вестника: *Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя* (Лк. 1:35).

Стихотворение С.С. Аверинцева представляет собой не только тонкое поэтическое произведение, но и сочинение, написанное в духе святоотеческого мистического познания: Благовещение является актом общения Бога с человеком. Но общение Бога с Девой Марией кардинальным образом отличается от общения Бога с Адамом. В обоих случаях Создатель призывает человека к бытию, но Адам и Мария отвечают на призыв по-разному: если первый обвиняет Творца (см.: Быт. 3:12), то Вторая смиренно говорит: се, раба Господня (Лк. 1:38). Это своего рода описание герменевтического пути человека, изложенное богословским пером, но не в период святоотеческой письменности, а во второй половине XX века.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Благовещение // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/fiction/blagoveshhenie-averincev-sergey/> (дата обращения: 01.12.2024). Яз. рус.
2. Аверинцев С.С. Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии / пер. с сирийского и греческого С. С. Аверинцева. Киев: Дух и Литера, 2003. 600 с.

²⁰ Аверинцев С.С. Благовещение.

3. Аверинцев С.С. Мы призваны в общение // Живой родник. 2004. № 3. С. 21–23.
4. Аверинцев С.С. Поэты. М.: Языки русской культуры, 1996. 364 с.
5. Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М.: Наука, 1975. С. 371–382.
6. Аверинцев С.С. Собрание сочинений / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев: Дух и Литера, 2006. 912 с.
7. Аверинцев С.С. Стихи духовные. Киев: Дух и Литера, 2001. 146 с.
8. Аверинцев С.С. Филология / под ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева // Литературный энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 466–468.
9. Балакшина Ю.В. Герменевтика С.С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 32. С. 110–127.
10. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями: в синодальном переводе. М.: Никея, 2016. 1592 с.
11. Емельяненко А., Яковлева Е. Лукин, Кураев и Капица — о клерикализации общества и государства // Российская газета [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2007/08/07/cerkov-spor.html> (дата обращения: 12.12.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
12. Копировский А. М. С.С. Аверинцев: научное исследование как литературное творчество // Герценовские чтения «Религиозно-философская мысль России и русская литература»: материалы конференции. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. С. 169–179.
13. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. 408 с.

Статья поступила в редакцию 12.09.2025.

Article

UDC 801.733

For citation:

Petrichenko V., priest. K voprosu o vazhnosti germenevicheskogo metoda S.S. Averinceva v podhode k izucheniyu kul'tury [On the importance of the hermeneutic method of S.S. Averintsev in the approach to the study of culture] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 50–59.

Priest Vladimir Petrichenko,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
fhntvfhtv99a@ya.ru

On the Importance of the Hermeneutic Method of S.S. Averintsev in the Approach to the Study of Culture

Priest V. PETRICHENKO

Abstract: The subject of this study is the hermeneutic method of S.S. Averintsev. The author attempts to formulate the basic principles of the method. It is suggested that the originality and uniqueness of the hermeneutic method of S.S. Averintsev is directly

related to the influence of the patristic heritage, primarily the ascetic writings of St. Gregory the Theologian and St. Ephraim the Syrian, who described in their works the experience of mystical knowledge of God. Of particular importance in the analysis of the hermeneutic method of S.S. Averintsev is the textual analysis of his poem «Annunciation», which is not only a remarkable work of poetic character, but also represents in the person of the Most Holy Theotokos the path of external ascetic work. Having described in this way the miracle of the transmission of the Good News to the Virgin Mary, S.S. Averintsev depicted the path of mystical knowledge according to the patristic scheme κάθαρσις (purification) — φωτισμός (enlightenment) — τελείωσις (completion), revealing it from the position of a 20th century author.

Keywords: S.S. Averintsev, cultural studies, methodology, hermeneutic approach, ascetic, Annunciation.

The article was submitted 12.09.2025.

Научная статья

УДК 241.531

Для цитирования:

Дмитриев В.В. Понимание смирения в церковном и светском мировоззрении // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 60–73.

Дмитриев Вячеслав Вячеславович,

магистрант Саратовской православной
духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
vdmित्रiev1380@gmail.com

Понимание смирения в церковном и светском мировоззрении

В.В. ДМИТРИЕВ

Аннотация: Статья погружает читателя в глубокое и многогранное исследование понятия смирения, начиная с его античных корней и заканчивая современными интерпретациями. В ней раскрыто, что в античности смирение воспринималось как унижение, в то время как в христианстве оно является одной из высших добродетелей, открывающей путь к Богу и духовным дарам. Также разбирается влияние философов на понимание этой добродетели. Исследователь показывает, что смирение не имеет ничего общего со слабостью, но, напротив, становится основой духовного роста для смиряющегося посредством укрепления силы духа и благовременного самопожертвования, что делает статью востребованной для частного и общественного изучения. Автор раскрывает истинную сущность добродетели смирения, углубляет ее понимание и одновременно вдохновляет на личные размышления о важности духовного самосовершенствования.

Ключевые слова: смирение, античность, христианство, добродетель, самоуничижение, духовная активность, обожение, воля Божия, гордыня, аскеза, православное богословие.

Данная статья отражает многогранность и сложность концепции смирения, разность понимания этой добродетели, ее глубину, существование как в религиозных, так и в светских традициях. В современном обществе, где активно взаимодействуют различные культурные и философские системы, понимание смирения особенно важно.

В начале статьи указанная добродетель рассматривается в контексте античности, что позволяет проследить ее развитие и влияние на формирование морально-этических норм светского общества тех

лет. Древние философы-стоики подчеркивали важность внутреннего спокойствия и самоконтроля, что создает основу для дальнейшего развития концепции смирения.

Важным аспектом статьи является генезис концепций смирения в социальных науках и светском обществе. В контексте секуляризации и изменения социальных ценностей смирение может восприниматься по-разному, что требует переосмысления его роли в жизни человека и общества. При этом изучение феномена смирения в православном богословии позволяет разобраться в духовном смысле этой добродетели и ее важности для каждой человеческой личности.

Таким образом, статья важна не только для верного умозрительного личного осмысления понятия смирения как неотъемлемой, важнейшей части человеческой природы, обретаемой идущими путем духовно-нравственного самосовершенствования своей личности по образу Христа, но и как итог первого, определяемый неизгладимым положительным влиянием духа Божия на социальные отношения и приближением райского благоденствия. Эта великая добродетель имеет серьезнейший потенциал помощи стремящимся научиться ей от Христа. Смиранный человек обретаёт душевный мир — *научитесь от Мене* (от Христа. — В. Д.), *яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим, ибо бо Мое благо и бремя Мое легко есть* (Мф. 11:29–30) — себя, Царствие Божие и Самого Христа, что свидетельствует о непреходящей актуальности смирения.

Античное представление о смирении

Вопрос о смирении в античности является достаточно сложным. Стоит сказать о том, что в древнегреческом языке нет слова «смирение»: ему лишь в какой-то мере соответствует лексема *ταπεινός*, которая имеет иную семантику, чем это же слово в русском языке, а именно — «маленький, низкий»¹. Священник Павел Лизгунов

¹ См.: Лизгунов П.О., священник. Знала ли античность смирение? // Богослов.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/3962371?ysclid=lui8pod7ju160917112> (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана.

полагает, что древнегреческое слово *ταπεινός* имеет очевидную отрицательную коннотацию и означает человека в униженном состоянии². Таким образом, древнегреческая трактовка смирения противоречит его пониманию в христианстве.

Кроме того, в античности смирение могло подразумевать и малодушие человека, и даже подлость, то есть негативные проявления в характере человеческой личности. В качестве доказательства упомянутый исследователь цитирует выдержку из сочинения Платона: «Я приведу господствующее у нас мнение: изнеженность делает характер детей тяжелым, вспыльчивым и очень впечатлительным к мелочам; наоборот, чрезмерно грубое порабощение детей делает их приниженными, неблагородными (*ταπεινούς καὶ ἀνελευθέρους*), ненавидящими людей, так что в конце концов они становятся непригодными для совместной жизни»³.

Исследование священника Павла Лизгунова предполагает, что в целом устремления античного человека были противоположными смирению, а его идеалом являлось величие. Смирение (но не как качество характера, а как разовое действие) допускалось по отношению к богам, а также к законодательству и установленным нормам поведения в социуме⁴. Важно отметить, что в античности смирение перед своими ближними, являющееся христианской добродетелью, не рассматривалось и не могло являться духовной целью.

С. В. Герасимова, в свою очередь, полагает, что можно найти соотношение между смирением и греческим понятием *σοφροσύνη*⁵. Под этим термином в древнегреческой философии понимают то, что обеспечивает всякое самообладание, всякую мудрость, всякую умеренность⁶. Таким образом, в некоторой степени *σοφροσύνη*

² См.: Лизгунов П.О., свящ. Указ соч.

³ Там же.

⁴ См.: Там же.

⁵ См.: Герасимова С.В. Софросини и смирение // Проза.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://proza.ru/2020/06/18/152> (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана.

⁶ См.: Холидей Р. Умеренность. Путь к свободе, мудрости и величию // Литмир: электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <https://litmir.club/br/?b=841185> (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана.

и смирение действительно пересекаются, поскольку оба эти качества направлены на некоторые ограничения, касающиеся и плоти, и духа.

Небезынтересным является мнение итальянской исследовательницы Е. Вентуры, которая считает, что *σοφροσύνη* — синоним слова «мудрость», понимаемая как благоразумие, способность к самоконтролю размышлений. Именно это делает лучших людей еще более благородными, потому что подразумевает способность к пронизательности, самоконтролю, благоразумию и осознанию своих границ⁷. «В цивилизованной жизни, — утверждает Е. Вентура, — мудрость не может быть маргинальной добродетелью, подчиненной конъюнктурщине и прелюбодеянию»⁸.

Исходя из вышеизложенных сведений, можно отметить некоторое противоречие: с одной стороны, трактовка смирения в античности мало совпадает с христианскими воззрениями на это качество, которое расценивается в христианстве как одна из высших добродетелей. С другой стороны, как замечает С. В. Герасимова, «античность породила архетип *σοφροσύνη*, или смирения»⁹. В христианстве же оно получило высшую степень одухотворения.

Истоки понимания смирения в социальных науках и секулярном обществе

Переосмысление понятия смирения происходило и происходит в современной науке, преимущественно в отечественной, поскольку в западном обществе функционирует несколько иная система нравственных и духовных координат. О. В. Рябов справедливо отмечает, что очевидный интерес к этому духовному качеству прослеживается уже в переписке Иоанна Грозного и Курбского: «...это спор о гордыне

⁷ See: Ventura E. La prevaricazione. Forza fallimentare dell'umanita // Cittadellinfanzia.it [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cittadellinfanzia.it/editoriale/blog/?la-prevaricazione--forza-fallimentare-dell-umanita-> (accesso: 01.04.2024). Загл. с экрана.

⁸ Ibid.

⁹ Герасимова С.В. Указ. соч.

и смирения, о том, кто проявляет преступную гордыню — царь-самодержец или князь-изменник?»¹⁰.

Эта тенденция противопоставления гордыни и смирения укрепи-лась и далее, в русской философско-религиозной мысли. Например, Н.А. Бердяев писал о смирении следующее: «Онтологический смысл смирения заключается в реальной победе над самоутверждающейся человеческой самостью, над греховной склонностью человека полагать центр тяжести и источник жизни в себе самом, — смысл этот в преодолении гордыни»¹¹. Тем не менее это не мешало данному философу в других своих трудах высказывать прямо противоположную точку зрения, приравнивая смирение к признанию человеком собственной ничтожности¹².

Протоиерей Сергей Булгаков видел в смирении фундамент человеческого существования: «...любовь-смирение, эта предельная и универсальная добродетель христианства, есть и онтологическая основа творения»¹³. Примечательно, что для данного автора смирение было практически синонимом любви¹⁴.

Однако до сих пор приводились примеры понимания смирения в основном из религиозной философии. Отчасти это объясняется тем, что в обществе бытует мнение о том, что смирение — понятие в большей степени религиозное. В то же время невозможно согласиться с тем, что религиозные ценности так или иначе не функционируют в светском обществе. Здесь будет уместным привести слова М.Е. Буланенко, который пишет: «Но если смирение само по себе

¹⁰ Рябов О.В. Гордыня и смирение в русской философской мысли XI–XX вв.: основные аспекты проблемы // Сайт Олега Рябова [Электронный ресурс]. URL: <http://cens.ivanovo.ac.ru/olegria/gordynya-i-smirenje.htm> (дата обращения: 03.04.2024). Загл. с экрана.

¹¹ Бердяев Н.А. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Библиотека «Вехи» [Электронный ресурс]. URL: <https://vehi.net/berdyayev/spasenie.html> (дата обращения 01.04.2024). Загл. с экрана.

¹² См.: Курабцев В.Л. Вопрос о смиренномудрии: Запад и Россия // Ценности и смыслы. 2015. № 1 (35). С. 102–109.

¹³ Булгаков С., прот. О тварности // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/o-tvarnosti (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана.

¹⁴ См.: Там же.

обладает положительной ценностью, оно должно иметь и общеэтическое значение»¹⁵. Но при обращении к информации из светских источников можно обнаружить некоторую парадоксальную тенденцию: смирение рассматривается как готовность быть покорным кому-либо, уметь подчиняться, о чем свидетельствуют множественные дефиниции в толковых словарях¹⁶. В таких определениях упускается главный контекст — христианский, подразумевающий прежде всего смирение перед Богом и Его волей. В секулярном обществе смирение зачастую становится аналогом низкой самооценки, самоуничижения¹⁷. Выделяется и такая форма смирения, как рабская¹⁸. По словам У.В. Жилиной, рабская форма смирения характеризуется как некая порочная зависимость от кого-либо (или чего-либо)¹⁹. Эти рассуждения восходят к размышлениям Р. Декарта, который благодаря своим наблюдениям обнаружил форму порочного смирения, являвшегося в его понимании позорным унижением либо перед сильными мира сего, либо же ради выгоды. Он отмечал, что с другими людьми, из общения с которыми невозможно извлечь пользу, носители такой формы смирения ведут себя прямо противоположно, демонстрируя гордыню²⁰. Такое смирение Декартом порицалось.

По словам У.В. Жилиной, в настоящее время существуют две формы смирения — рабская (ее характеристика представлена выше) и аскетическая, которая противопоставляется первой по всем параметрам.

¹⁵ Буланенко М.Е. Парадоксы смирения: уроки преподобного аввы Доротея Газского для современной этики // Русская христианская гуманитарная академия имени Ф.М. Достоевского [Электронный ресурс]. URL: <https://np.rhga.ru/upload/iblock/e5a/e5ad124eb8f5a931035b92a969b61c90.pdf> (дата обращения: 03.04.2024). Загл. с экрана.

¹⁶ См.: Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. М., 2000; Лопатин В.В., Лопатина Л.Е. Русский толковый словарь. М., 2011.

¹⁷ См.: Забаев И.В. Операционализация «смирения» в психологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 76. С. 109.

¹⁸ См.: Жилина У.В. Смирение и его формы // Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387). С. 50.

¹⁹ См.: Там же. С. 51.

²⁰ См.: Декарт Р. Страсти души. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М., 2011. С. 300.

В первом случае человек в слепом подчинении ради выгоды следует за своими страстями и тем самым уничтожает себя, приходя к духовной гибели. Во втором случае смирение человека объясняется его самопожертвованием ради собственного спасения²¹.

В целом же можно отметить, что исследование сути и природы смирения — более прерогатива религиозной и религиозно-философской сферы. В секулярном обществе и науке смирение не находит должного отражения и зачастую сводится к самоуничтожению личности.

Добродетель смирения в православном богословии

В христианстве смирение рассматривается прежде всего как путь человека к Богу. Понятие смирения неразрывно связано с другим важнейшим понятием христианского учения — волей Божией. Эта связь поясняется достаточно легко: исполняя волю Божию, подчиняясь ей, человек проявляет смирение, которое приближает его к Богу. Выбирая по своей свободной воле эту модель поведения, человек ступает на путь спасения.

Отличие от секулярных наук, смирение в христианстве толкуется не как проявление слабости или потери собственной личности, а, напротив, как духовное достижение. Так, святитель Игнатий (Брянчанинов) писал, что смирение «есть евангельская добродетель, совокупляющая силы человека воедино миром Христовым, превышая человеческого постижения»²².

Примечательно, что в Священном Писании по поводу смирения нельзя обнаружить однозначных толкований. Например, в Ветхом Завете смирение выражается как через внешние действия, так и через внутренние проявления: *Господи, Боже Небесный! воззри на их гордыню и помилуй смирение рода нашего, и призри на лице освященных Тебе в этот день* (Иудифь. 6:19). Нельзя не отметить, что в данном примере смирение и гордыня противопоставлены друг другу и по-

²¹ См.: Жилина У.В. Указ. соч. С. 54.

²² Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. В 5 т. Т. 1. Аскетические опыты. М., 2014. С. 328.

нятие смирения представлено в положительном контексте, а гордыни — в отрицательном, то есть подвергается осуждению. Понятию «смирение» в Ветхом Завете синонимично понятие «кротость», и это подтверждается тем, что у многих ветхозаветных праведников (пророки Моисей, Иона и другие) эта черта была определяющей.

В Новом Завете смирение получило новое и более полноценное освещение, а его плодотворное переосмысление произошло в святоотеческих творениях. Новозаветное понимание смирения выражено в словах апостола Петра: *облекитесь смиренномудрием, потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать. Итак смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время* (1 Пет. 5:5–6). Подтекст этих слов очевиден: смирение — это доверие Богу, принятие Его воли, что приводит к воссоединению с Ним.

Другой важнейший признак истинного христианского смирения — безропотное принятие любых испытаний, которые Бог посылает человеку. Святитель Феофан Затворник утверждал: «Смирение и дух сокрушенный должны составлять фон вашей жизни, как и всякого в истинном духе Христовом живущего»²³.

Самоуничтожение перед Господом может показаться человеку невежущему унижительным и разрушительным, но в действительности истинное смирение приводит к возрождению личности человека, его одухотворению. Кроме того, смирение не означает нивелирования собственного «я» и отказа от творческой или профессиональной самореализации. Напротив, Бог не только сотворил человека, но и вложил в него различные способности и таланты, которые недопустимо закапывать в землю. Так, святитель Иоанн Златоуст писал: «Смиренномудрие состоит в том, когда человек, признавая в себе великие совершенства, нисколько не мечтает о себе»²⁴. Это означает, что человеку не должно возноситься над другими и следует быть благодарным Богу за то, что Он так щедро одарил его.

²³ Симфония по творениям святителя Феофана, Затворника Вышенского / сост. архим. Георгий (Тертышников). М., 2008. С. 203.

²⁴ Иоанн Златоуст, свт. Собрание поучений. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 92.

Ориентиром в понимании сущности смирения могут служить слова преподобного Льва Оптинского: «Нам, ищущим спасения, при исполнении заповедей Божиих самонужнейшее есть смирение, которое привлекает к нам Божию благодать и освящает все наши действия, а без оногo никакие подвиги и труды не могут нам доставить многожеланного мира, который даровал нам Премилосердый Создатель...»²⁵. Из этого высказывания очевидно, что смирение не тормозит развитие человека, а преумножает его достижения, дарования и блага.

Итак, во Христе личность получает подлинную свободу, которая укрепляется благодатью Божией, если человек ведет духовную жизнь. Бог обладает абсолютной свободой, а человек — свободой относительной. Но на высшей ступени своей духовности, куда его может возвести подлинное смирение, человек может превосходить тленность своего естества. К этому же его может привести и готовность страдать ради других, что также является одной из форм смирения (высшей). Пример такого высшего смирения показал нам Господь Иисус Христос, принявший мучительную смерть на Кресте ради человечества и тем самым проявив величайшее смирение.

Человек не должен следовать зову плоти, а должен жить духовной жизнью, и добродетель смирения не является слабостью, а помогает с Божией помощью покорить свои страсти, позволяет прийти к высокой степени духовно-нравственного развития, научиться самопожертвованию. Через смирение побеждается корень страстей — самолюбие.

Мирянин может научиться отсекаать свою волю хотя бы в малом, например, смиряя свое любопытство — не только в делах, но и в мыслях. В третьей заповеди, данной в Нагорной проповеди, Христос прямо указывает, что кроткие — смиренные люди, которые сами не сержатся и других не раздражают, со всеми уживаются, — получают во владение и земные блага, и Царство Небесное (см.: Мф. 5:5).

²⁵ Кандалинцев В.Г. Учение Оптинских старцев // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/uchenie-optinskih-startsev/2> (дата обращения: 03.04.2024). Загл. с экрана.

Если рассуждать, опираясь на особенности православной этики, то первостепенными принципами оказываются принципы максимализма и христоцентризма. Цель жизни христианина — не просто стать хорошим, порядочным человеком, а достичь обожения. Православная этика и соблюдение заповедей — это не цель жизни, а средства к достижению святости. По слову архимандрита Софрония (Сахарова), «идеал христианства не нравственный, а онтологический. Заповедь Христова не есть лишь этическая норма, но она сама в себе есть вечная Божественная жизнь»²⁶.

Но своими силами достичь христианского идеала невозможно: *Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15:5). Чтобы быть с Богом, и монашествующему, и мирянину необходимы смирение и аскеза, а Он, видя наше намерение, усердие и смирение, делает то, что человек сам сделать не может.

Говоря же о христоцентризме, следует напомнить, что «Христос — мера всех вещей»²⁷. Это основание для богопознания, богообщения, богочитания и богоуподобления, но приблизиться к этому этапу духовного развития можно лишь посредством смирения.

Итак, смирение в христианстве — это первое условие духовного единства с Богом и выражение действенной любви к Нему. Смирение перед Богом — это единственный способ покорить грехи и страсти. Если человек признаёт свое недостойнство перед Богом (смирятся), то он облекается в нового, обоженного человека, обретшего внутреннюю Христову свободу.

Таким образом, в ходе исследования в соответствии с поставленными задачами был сделан ряд выводов, которые состоят в том, что смирение — понятие эволюционирующее, которое не всегда трактовалось таким образом, каким оно представлено в христианском дискурсе.

²⁶ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. В 2 т. Т. 2. М., 2003. С. 126.

²⁷ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. [О творчестве] // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/tainstvo_hristianskoj_zhizni/8 (дата обращения: 03.04.2024). Загл. с экрана.

1. В античности отношение к смирению было двояким: с одной стороны, его проявление считалось свидетельством унижения человека, с другой — именно тогда возникли первые предпосылки к истинному учению о смирении.

2. Далее удалось установить, что исследование сути и природы смирения является более прерогативой религиозной и религиозно-философской сферы. В секулярных обществах и науке смирение не находит должного отражения и зачастую сводится к самоуничтожению личности.

3. В христианстве учение о смирении получает полное и исчерпывающее воплощение. В этой сфере смирение толкуется как первое условие соединения с Богом, а также способ ответить на Его любовь своей, что является более действенным, чем приношение материальных жертв в Ветхом Завете. Без смирения человек не сможет следовать за Господом и обрести счастье. Признавая же свое немощное состояние в борьбе с грехами и страстями, уповая на милость Божию, искренне принося покаяние и внимательно живя по слову Божию, каждый тщательно трудящийся с верою может опытно ощутить прикосновение Бога к его душе, в частичной или полной мере обожиться и иметь совершенную радость бытия, которую при условии сохранения верности человека его любящему Отцу никто не сможет отнять. *Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви. Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна* (Ин. 15:10–11).

4. Говоря о социальных аспектах смирения, следует отметить, что в каждого человека Бог закладывает стремление к счастью, и какими бы средствами человек ни пытался его достигнуть, он не найдет его, если жизнью не обратится к Творцу²⁸.

Всякий человек призван Господом постоянно работать над своим духовным обликом, стремясь к духовному совершенству — *всяк возносяйся, смирится: смиряяй же себе, вознесется* (Лк. 18:14); и дома, и в обществе вести себя в соответствии с Божиими заповедями,

²⁸ См.: Августин Аврелий, блж. Исповедь. М., 2005. С. 347.

с жертвенной любовью нести свое служение, выполнять свой профессиональный и гражданский долг. Невзирая на ситуацию в современном социуме, важно жить в нем по Божиим заповедям, ведь, по слову Спасителя, иго Его благо и бремя Его легко (см.: Мф. 11:30).

Стремление к единению с Богом, духу смирения и любви не отменяет духовной строгости. Так, смиренный и любвеобильный святитель Николай Чудотворец дерзновенно, смело и строго обличил еретика Ария, не умалив своего смиренного духа. Он проявил смиренную ревность по вере, дал пример истинной любви к Богу и людям, показав смирение как мужество и непоколебимость духа вместе с простотой и духовной мудростью. Его поступок, благословленный Господом и Пресвятой Богородицей, что было явлено в возвращении ему архиерейского достоинства, показал: смирение — это не пассивность, а верность Божией правде. Святитель Николай очень близок русскому народу за простоту, щедрость и чудотворную помощь в земных нуждах, ведущую к спасению. Его мощи в Бари покоятся скромно, отражая суть смирения — служба не славе, а вере.

В настоящее время для всех нас важно, как во времена Ледового побоища и Куликовой битвы, как в лихолетье Смуты и Великой Отечественной войны, смиряясь перед Всеблагим Богом — *Никто не благ, как только один Бог* (Мф. 19:17), — усердно молиться Ему, Его Пречистой Матери, святителю Николаю, чтобы Господь благословил наше воинство победой, и в этой брани, и в других битвах, после которых мы благодарили Христа Спасителя своей любовью к Нему, по смирению своему сознавая и исповедуя, что без помощи Божией, без Его благословения эти победы были бы невозможны. И особенно — просить Подателя всех совершенных благ Господа — *Всякое даяние благо и всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Отца светов* (Иак. 1:17) — помочь нам быть достойными гражданами как своего Небесного Отечества, так и Святой Руси, ведь истинная любовь к Отечеству требует духовной твердости, искренности и горячей веры, которой не будет без смирения²⁹.

²⁹ См.: Смирение // Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина. М., 2008.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Аврелий, блж. Исповедь. М.: Дарь, 2005. 544 с.
2. Бердяев Н.А. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Библиотека «Вехи» [Электронный ресурс]. URL: <https://vehi.net/berdyayev/spasenie.html> (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
3. Буланенко М.Е. Парадоксы смирения: уроки преподобного аввы Дорофея Газского для современной этики // Русская христианская гуманитарная академия имени Ф.М. Достоевского [Электронный ресурс]. URL: <https://np.rhga.ru/upload/iblock/e5a/e5ad124eb8f5a931035b92a969b61c90> (дата обращения: 03.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. Булгаков С., прот. О тварности // Азбука веры [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/o-tvarnosti (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Герасимова С.В. Софросины и смирение // Проза.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://proza.ru/2020/06/18/152> (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
6. Декарт Р. Страсти души. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М.: Академический проект, 2011. 300 с.
7. Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. М.: Русский язык, 2000. 675 с.
8. Жилина У.В. Смирение и его формы // Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387). С. 48–54.
9. Забаев И.В. Операционализация «смирения» в психологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 76. С. 107–129.
10. Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. В 5 т. Т. 1. Аскетические опыты. М.: Паломник, 2014. 655 с.
11. Иоанн Златоуст, свт. Собрание поучений. В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. 440 с.
12. Кандалинцев В.Г. Учение Оптинских старцев // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/uchenie-optinskih-startsev/2> (дата обращения: 03.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
13. Курабцев В.Л. Вопрос о смиренномудрии: Запад и Россия // Ценности и смыслы. 2015. № 1 (35). С. 102–109.
14. Лизгунов П.О., свящ. Знала ли античность смирение? // Богослов.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/3962371?ysclid=luirpod7ju160917112> (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
15. Лопатин В.В., Лопатина Л.Е. Русский толковый словарь. М.: Эксмо, 2011. 539 с.
16. Рябов О.В. Гордыня и смирение в русской философской мысли XI–XX вв.: Основные аспекты проблемы // Сайт Олега Рябова [Электронный ресурс]. URL: <http://cens.ivanovo.ac.ru/olegria/gordynya-i-smirenje.htm> (дата обращения: 03.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
17. Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина / ред.-сост. Т.Н. Терещенко. М.: Дарь, 2008. 480 с.

18. Симфония по творениям святителя Феофана, Затворника Вышенского. М.: Дарь, 2008. 636 с.
19. Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. В 2 т. Т. 1. М.: Паломникъ, 2003. 383 с.
20. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни // [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/tainstvo_hristianskoj_zhizni/8 (дата обращения: 03.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
21. Холидей Р. Умеренность. Путь к свободе, мудрости и величю // Литмир: электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <https://litmir.club/br/?b=841185> (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
22. Ventura E. La prevaricazione. Forza fallimentare dell'umanita // Cittadellinfanzia.it [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cittadellinfanzia.it/editoriale/blog/?la-prevaricazione—forza-fallimentare-dell-umanita-> (дата обращения: 01.04.2024). Загл. с экрана. Яз. итал.

Статья поступила в редакцию 09.04.2025.

Article

UDC 241.531

For citation:

Dmitriev V. Ponimanie smireniya v cerkovnom i svetskom mirovozzrenii [Understanding humility in the Church and secular worldviews] // Pravoslavnyy teolog [Orthodox Theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 60–73.

Vyacheslav Dmitriev,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
vdmitriev1380@gmail.com

Understanding Humility in the Church and Secular Worldviews

V. DMITRIEV

Abstract: The article immerses the reader in a deep and multifaceted study of the concept of humility, starting from its ancient roots and ending with modern interpretations. It reveals that in antiquity humility was perceived as humiliation, while in Christianity it is one of the highest virtues, opening the way to God and spiritual gifts. The influence of philosophers on the understanding of this virtue is also analyzed. The researcher can see that humility has nothing to do with weakness, but, on the contrary, it becomes the basis of spiritual growth for the humble, through reinforcing the strength of the Spirit and timely self-sacrifice, which makes the article in demand for private and public study. After all, it can help to understand the true essence of the virtue of humility, deepen its understanding, and at the same time inspire personal reflection on the importance of spiritual self-improvement.

Keywords: humility, antiquity, Christianity, virtue, self-abasement, spiritual activity, deification, the will of God, pride, asceticism, Orthodox theology.

The article was submitted to the editorial office on 09.04.2025.

Раздел II. ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ



Научная статья

УДК 2-23

Для цитирования:

Хавронюк С.В. Библейское богословие войны // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 74–82.

Хавронюк Сергей Васильевич,

магистрант Саратовской православной

духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

sarsemi@mail.ru

Библейское богословие войны

С.В. ХАВРОНЮК

Аннотация: Статья представляет собой исследование эволюции концепции войны в Священном Писании. Определяется, что библейское понимание войны не является статичной или единой доктриной, а составляет динамичную и развивающуюся богословскую концепцию, которая претерпевает фундаментальную трансформацию от Ветхого Завета к Новому. Война понимается не как политический или экономический инструмент, а прежде всего как богословский акт. Главным действующим лицом выступает Сам Бог как Верховный Воитель, Который сражается за Свой народ. Центральным понятием является «херем» (заклятие) — полное уничтожение врага и его имущества как жертвы Богу. Подчеркивается, что это было не геноцидом в современном понимании, а ритуальным актом очищения, направленным на ограждение Израиля от идолопоклонства. Война была регламентирована и ограничена Законом. Отмечаются уникальные для древнего мира этические и гуманные предписания. Предлагается решение кажущегося противоречия между жестокостью войн Ветхого Завета и пацифизмом Нагорной проповеди. Новый Завет не отрицает Ветхий, но является его кульминацией и преобразованием. Ветхозаветные повествования — это часть Божьего откровения в конкретном историческом контексте, которое подготовило пришествие Христа.

Ключевые слова: херем, заклание, война, священная война, завоевание Ханаана, военные обычаи, духовная война.

Тема войны в Ветхом Завете — одна из самых трудных для современного восприятия. Библейское богословие войны — это сложная и многогранная проблематика, которая развивается на протяжении всего Священного Писания. Она не представляет собой единую, статичную доктрину, а скорее, раскрывается в отношениях между Богом и человечеством, отражая этапы Божественного Откровения и реакцию человека на него. Война не рассматривалась просто как средство достижения политических целей; это была прежде всего сфера божественного действия, где Яхве выступал как Верховный Воитель и Царь, ведущий Свой народ.

В этом исследовании рассматривается развитие концепции войны от ее физического и национального выражения в Ветхом Завете до ее духовной трансформации в Новом Завете. Изучение богословия войны необходимо начать с анализа ветхозаветных войн.

Библейское понимание войны сильно отличается от современного светского взгляда. Война не была просто политическим или экономическим инструментом, она являлась богословским актом. Это были «войны Господни»¹ (см.: Чис. 21:14), где Яхве выступал как Верховный Вождь и активный участник.

В библейских текстах Сам Бог изображается как Воитель, сражающийся за Свой народ². Все решающие битвы выигрываются не численностью или умением израильтян, а прямым вмешательством Бога. Классический пример такого описания — исход из Египта. Израильтяне не сражались; Бог один поразил египтян казнями, а у Чермного моря Моисей провозглашает: *Господь будет побороть за вас, а вы будьте спокойны* (Исх. 14:14). Песнь Моисея и Мариам прямо прославляет Господа как «мужа брани» (см.: Исх. 15:3).

Отличительным признаком священной войны было то, что она начиналась по прямому повелению Бога, который дает обетование постоянно находиться в лагере евреев и даровать им победу. Иногда библейский рассказчик специально подчеркивает, что силы врага

¹ См.: Дженкинс Ф. Войны за Бога. Насилие в Библии. М., 2013. С. 369.

² См.: Небесный воитель // Словарь библейских образов. СПб., 2005. С. 669.

превышали силы Израиля, что враги находились в более выгодном стратегическом положении, что у них было больше оружия, лошадей и колесниц. Такой очевидный дисбаланс подчеркивает вмешательство Бога, Его помощь. В победах Израиля его заслуга только в том, что он доверяет Богу и поклоняется только Ему одному, соблюдает нравственную и ритуальную чистоту³.

Завоевание Ханаана представлено не как военная кампания израильтян, а как Божье судебное деяние. Хананеи были изгнаны за их нечестие (см.: Втор. 9:4–5), а Израиль был орудием Божьего суда. Падение Иерихона (см.: Нав. 6) — это акт богослужения и послушания, где победа была одержана сверхъестественным образом. Война воспринимается как прямое исполнение Божьей воли по дарованию земли Обетованной⁴. Таким образом, воинская служба в Ветхом Завете была не просто профессией или обязанностью, но актом религиозного служения, а война — судом Божиим и средством исполнения Его заветных обетований.

Образ Бога-Воителя сохраняется и в книгах пророков. Пророк Исаия описывает день Господень как день «мщения у Бога нашего» (см.: Ис. 34:8; 63:1–6). Из-за того, что Бог выступает как Воитель, война является священной войной. Ключевое понятие в ней — «херем» (заклятие) — полное уничтожение захваченного врага, его имущества и городов как жертва, посвященная Богу. Это было не геноцидом в современном понимании, а ритуальным актом очищения от скверны идолопоклонства и предотвращения влияния языческих культов на Израиль (см.: Втор. 7:1–6; 20:16–18). Добыча, подпадавшая под херем, считалась неприкосновенной (см.: Нав. 7)⁵.

Особенностью священной войны было то, что она велась на ограниченной территории — на земле Обетованной. Правила херема применялись только к народам Ханаана. Требование уничтожения хананеев и шести других родственных языческих народов согласовыв-

³ See: Craigie P.C. The Problem of War in the Old Testament. Grand Rapids, 1978. P. 40, 95.

⁴ См.: Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 200.

⁵ См.: Пантюхин В.С. Понятие «заклятие» как основа понятия «святость» // Христианское чтение. 2019. № 3. С. 135.

валось с требованиями святости избранного народа. Для войн с дальними народами действовали более мягкие правила: можно было брать трофеи и пленных (см.: Втор. 20:12–15)⁶.

Рассматривая библейские тексты о войне, можно сделать вывод, что война в Израиле была регламентирована. Книга Второзаконие (см.: гл. 20) устанавливает правила ее ведения. Так, священники обращались к воинам с ободрением (см.: Втор. 20:1–4)⁷. Городу прежде всего нужно предложить мир перед осадой (см.: Втор. 20:10–11). Освобождались от службы те, кто построил новый дом, насадил виноградник, обручился или был боязлив (см.: Втор. 20:5–8). Эти нетривиальные положения показывали заботу о психическом состоянии воинов.

Запрещалось уничтожать плодовые деревья вокруг осажденного города (см.: Втор. 20:19–20). Это уникальное для древнего мира правило показывает, что война не должна быть тотальной. Можно сказать, что ветхозаветные тексты демонстрируют попытку (пусть и в рамках жестоких древних реалий) ввести войну в правовые и этические рамки, подчинить ее религиозному закону, ограничить ее ужас и напомнить, что победа исходит не от человека, а от Бога.

Наверное, самый необычный запрет о ведении войны связан с призывом перед битвой войску очиститься ритуально (см.: Втор. 23:9–14). Пребывание в состоянии ритуальной чистоты было одним из способов проявления святости в мире. Библейский закон прочно связывает соблюдение ритуальной чистоты с идеей святости. В Ветхом Завете синонимично используются понятия «святой» и «чистый» (см.: Лев. 10:8–11). Законы ритуальной чистоты изложены по большей части в Пятикнижии (см.: Лев. 11–17; Чис. 19, 31; Втор. 14:3–21, 23:10–15, 24:8, 26:14). Война носила священный характер, и ничто нечистое не могло находиться в лагере, потому что *Бог твой ходит*

⁶ См.: Зиновкин А., свящ. Проблема насилия в Ветхом Завете как повод для новых атеистов отвергать существование Бога // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 41.

⁷ См.: Кашкин А.С. Принципы ведения войны в древнем Израиле (экзегетический анализ Втор. 20) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2011. № 5. С. 49.

среди стана твоего, чтобы избавлять тебя и предавать врагов твоих в руки твои, а посему стан твой должен быть свят, чтобы Он не увидел у тебя чего срамного и не отступил от тебя (Втор. 23:14). Оскверняющими считались различные человеческие выделения. Поэтому ритуальная чистота подразумевала «инструментальный целибат», т. е. временное воздержание от сексуальных отношений с женами. Именно поэтому Урия отказался провести ночь с женой (см.: 2 Цар. 11:11).

Смысл всех запретов и ритуальных предписаний состоял в том, чтобы воины полностью сосредоточились на задаче, возложенной на них Богом, не отвлекались ни на что земное и укреплялись в вере. Именно вера в Бога, в дарование Им победы является основным условием священной войны.

Победа даровалась только при условии верности Завету. Причинами поражений часто назывались грехи народа или царя (например, поражение при Гае из-за греха Ахана). В истории с Гедеоном Бог повелевает специально уменьшить численность войска, чтобы евреи не приписали победу себе (см.: Суд. 7:2–3).

Для лучшего понимания исследуемой темы стоит сказать о структуре армии, которая менялась на протяжении истории Древнего Израиля. В эпоху Судей (XII–XI века до н. э.) существовало народное ополчение, но не было постоянной армии. В случае угрозы харизматический лидер (судья) призывал колена на войну. Это была добровольная служба, основанная на общей идентичности и вере. Проблемой часто становилась разобщенность колен (см.: Суд. 5:15 б–17).

В эпоху Царства (XI–VI века до н. э.) произошло появление постоянной профессиональной армии. При Сауле и Давиде формируется костяк из постоянных воинов («гедим» — богатыри Давида, см.: 2 Цар. 23:8–39). Основная масса войск по-прежнему набиралась по призыву из колен.

При Соломоне армия становится регулярной, с мощной колесничной силой и крепостями (см.: 3 Цар. 9:19; 10:26). Вводится система принудительной трудовой и, вероятно, воинской повинности.

Важно отметить, что Ветхий Завет не сакрализировал войну саму по себе. Пророки часто отвергают упование на военную мощь, а не на Бога (см.: Ос. 1:7; Пс. 32:16–17; 43:4–7). Они начинают критиковать слепую веру в воинскую силу и союзы с другими державами (см.: Ис. 31:1; Ос. 10:13) и провозглашают, что истинная безопасность — только в доверии к Богу. Царь Давид, «муж брани», не был допущен построить храм именно потому, что он *пролил много крови* (1 Пар. 22:8; 28:3). Это указывает на то, что война, даже санкционированная Богом, оскверняет и не является благим состоянием.

Важным элементом для понимания библейского богословия войны выступает эсхатологическая война. Возникает концепция «Дня Яхве» — сначала как дня Его победы над врагами Израиля, но позже — как дня суда и над самим Израилем за его неверность (см.: Ам. 5:18–20). Появляется идея о том, что окончательную победу Бог совершит Сам в конце времен, без человеческого участия (например, битва при Армагеддоне в пророческой традиции) (см.: Иез. 38–39; Зах. 14). Это подводит к мессианскому ожиданию мира (см.: Ис. 2:4; 11:6–9) и новозаветному пониманию духовной битвы.

В межзаветную эпоху стало складываться новое понимание войны. В период Второго Храма доминирующим было ожидание мессии-воина, который свергнет римское иго и восстановит царство Израиля. Например, «Псалмы Соломона» описывают мессию как могущественного царя, который очистит Иерусалим от язычников силой⁸.

Приход Иисуса Христа совершает изменение парадигмы в библейском богословии войны. Он не отрицает реальность конфликта, но радикально перенаправляет его природу, поле битвы и средства ведения. Иисус Христос провозглашает отказ от войны физической, диаметрально противопоставляя дух мести и насилия: *любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас... молитесь за обижающих вас и гонящих вас* (Мф. 5:44). Заповеди «не противься злему» и

⁸ См.: Псалмы Соломона с приложением од Соломона: третий выпуск апокрифов Ветхого Завета. Казань, 1896. С. 97.

«подставь другую щеку» (см.: Мф. 5:39) — это не пассивность, а активная стратегия преодоления зла добром (см.: Рим. 12:21).

В Гефсиманском саду Петр пытается применить старую парадигму, обнажая меч. Иисус повелевает: *Вложи меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут* (Мф. 26:52). Его Царство «не от мира сего», иначе его служители сражались бы (см.: Ин. 18:36).

Господь Иисус Христос не отрицает реальность войны, но переопределяет ее⁹. Истинный враг — не римляне или самаряне, а духовные силы зла: грех, сатана и смерть. Поэтому и оружие должно быть духовным.

Христос отвергает мессианство, основанное на политической и военной власти (власть над «царствами мира», предложенная дьяволом), избирая путь послушания и служения (см.: Мф. 4:8–10).

Крест — это кульминация битвы. Здесь, через кажущееся поражение, Христос одерживает победу над силами тьмы, *отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою* (Кол. 2:15). Это центральное событие в новозаветном богословии войны.

Новый Завет последовательно описывает жизнь верующего как участие в духовной войне. В Послании к Ефесянам (см.: 6:10–18) дается описание «всеоружия Божия». Воин-христианин облачается не в физические доспехи, а в истину, праведность, веру, спасение и Слово Божье. Его борьба — «против духов злобы поднебесной». Святой апостол Петр призывает противостоять дьяволу, «твердо веруя» (см.: 1 Пет. 5:8–9).

Апокалипсис — это повествование о конечной эсхатологической битве, но она ведется духовными средствами. Христос-Воитель (см.: Откр. 19:11–16) поражает народы «мечом уст Своих» — Словом Божьим. Победа Агнца и его последователей достигается не через физическое насилие, а через свидетельство и верность «до смерти» (см.: Откр. 12:11)¹⁰.

⁹ See: Hobbs T.R. A Time for War: A Study of Warfare in the Old Testament. Wilmington, 1989. P. 230.

¹⁰ See: Bauckham R. The Victory of the Lamb and His Followers // The Theology of the Book of Revelation. Cambridge, 1993. P. 74, 77.

Сравнивая ветхозаветное описание войны и Новый Завет, неизбежно задаешься вопросом о том, как согласовать два, казалось бы, противоречащих друг другу учения. Можно предложить следующее объяснение.

Проповедь Иисуса Христа является последним Божиим Откровением (см.: Евр. 1:1–3), поэтому ветхозаветные повествования о войне должны читаться через учение Христа. Они являются частью Божьего Откровения в конкретном историческом и культурном контексте, готовившего пришествие Того, Кто отменит саму необходимость в священной войне Израиля, исполнив ее цель и перенаправив ее суть.

Библейское богословие войны — это история о том, как Бог ведет Свой народ от битвы физической к битве духовной, от меча израильского воина к мечу Духа, который есть Слово Божье. Это путь от «заключения» врагов к молитве за гонителей и к победе, одержанной через самоотверженную любовь и жертву Агнца. Для христианина сегодня это — призвание быть верным воином Христа, сражаться духовным оружием за истину, справедливость и мир в мире, все еще охваченном конфликтами, но уже в ожидании окончательной Победы.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями: в синодальном переводе. М.: Никея, 2016. 1592 с.
2. Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 802 с.
3. Дженкинс Ф. Войны за Бога. Насилие в Библии. М.: Эксмо, 2013. 448 с.
4. Зиновкин А., священник. Проблема насилия в Ветхом Завете как повод для новых атеистов отвергать существование Бога // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 38–50.
5. Кашкин А.С. Принципы ведения войны в древнем Израиле (экзегетический анализ Втор. 20) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2011. № 5. С. 44–67.
6. Небесный воитель // Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уиллхойта, Т. Лонгмана III. СПб.: Библия для всех, 2005. 1423 с.
7. Пантюхин В.С. Понятие «заключение» как основа понятия «святость» // Христианское чтение. 2019. № 3. С. 132–139.
8. Псалмы Соломона с приложением од Соломона: третий выпуск апокрифов Ветхого Завета / сост., пер., предисл. и примеч. профессора академии протоиерея А. Смирнова. Казань: Типо-лит. Императорского ун-та, 1896. 116 с.

9. Bauckham R. The Victory of the Lamb and His Followers // The Theology of the Book of Revelation / ed. James D.G. Dunn. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 169 p.
10. Craigie P.C. The Problem of War in the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. 128 p.
11. Hobbs T.R. A Time for War: A Study of Warfare in the Old Testament. Wilmington: Michael Glazier, 1989. 248 p.

Статья поступила в редакцию 10.09.2025.

Article

UDC 2-23

For citation:

Khavronyuk S. Biblejskoe bogoslovie vojny [Biblical Theology of War] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 74–82.

Sergey Khavronyuk,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
sarsemi@mail.ru

Biblical Theology of War

S. KHAVRONYUK

Abstract: This article presents a study of the evolution of the concept of war in Scripture. It demonstrates that the biblical understanding of war is not a static or unified doctrine, but a dynamic and evolving theological concept that undergoes a fundamental transformation from the Old Testament to the New Testament. War is understood not as a political or economic instrument, but primarily as a theological act. The main protagonist is God Himself as the Supreme Warrior, who fights for His people. The central concept is «herem» (exorcism) — the complete destruction of the enemy and their property as a sacrifice to God. It is emphasized that this was not genocide in the modern sense, but a ritual act of purification aimed at protecting Israel from idolatry. War was regulated and limited by the Law. Ethical and humane precepts unique to the ancient world are noted. A solution is proposed to the apparent contradiction between the brutality of the Old Testament wars and the pacifism of the Sermon on the Mount. The New Testament does not negate the Old Testament, but rather represents its culmination and transformation. The Old Testament narratives are part of God's revelation in a specific historical context, preparing the coming of Christ.

Keywords: herem, war, holy war, conquest of Canaan, military customs, spiritual warfare.

The article was submitted 10.09.2025.

Научная статья

УДК 2-23

Для цитирования:

Малышев С.Г. Рабство на Древнем Ближнем Востоке // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 83–92.

Малышев Сергей Геннадьевич,
магистрант Саратовской православной
духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
sarsemi@mail.ru

Рабство на Древнем Ближнем Востоке

С.Г. МАЛЫШЕВ

Аннотация: Статья представляет собой комплексное исследование феномена рабства как ключевого социально-экономического института на Древнем Ближнем Востоке. Подчеркивается, что рабство в этом регионе имело сложный и многогранный характер, существенно отличаясь от более поздних форм, известных в античном мире или в Новое время. Исследование охватывает период с XXV до I века до н. э., когда эта территория стала окончательно зависимой от других завоевателей. Географический фокус включает регион «Плодородного полумесяца»: Месопотамию, Анатолию, Сирию, Палестину и Египет. Описываются основные пути попадания в рабство: военный плен, долговая зависимость, рождение от рабыни, торговля, похищение людей, наказание за преступление. Показывается, что термин «раб» имел широкое значение, включая социально подчиненных. Рабы не были просто «вещью» — их права, хотя и ограниченные, в некоторой степени защищались законом. Основное внимание уделяется анализу древнейших законодательств, которые показывают эволюцию отношения к рабам. Отмечается, что институт рабства не был статичным и менялся со временем. Ветхозаветное законодательство унаследовало многие черты ближневосточной традиции, но добавило уникальные богословские и гуманные коррективы. Новый Завет, не отменяя рабство прямо, заложил этические принципы (духовное равенство, достоинство человека), которые впоследствии способствовали его отмене.

Ключевые слова: рабство, Древний Восток, Ближний Восток, законы Хаммурапи, Вавилония, Ассирия, законы Ур-Намму, законы Липит-Ишшара, законы Эшнунны.

Утобы правильно трактовать библейские тексты о рабстве, необходимо изучить институт рабства в том виде, в каком оно существовало на Древнем Ближнем Востоке. Тема данной статьи имеет очевидную актуальность, т. к. изученность практики рабовладения в библейском контексте оставляет множество пробелов и недосказанностей. В данном исследовании мы постараемся

выявить первоначальные векторы развития рабовладельчества, чтобы в итоге прийти к определенным выводам о том, как они повлияли на контекст Ветхого и Нового Заветов.

Практика рабства уходит корнями в четвертое тысячелетие до нашей эры и широко распространена практически во все задокументированные периоды истории Древнего Ближнего Востока. Рабство было неотъемлемой частью социально-экономической структуры всех обществ Древнего Ближнего Востока. В отличие от плантационного рабства античного мира или Нового времени, рабство в этом регионе имело свои уникальные, зачастую более сложные и неоднозначные черты. Оно представляло собой спектр состояний зависимости — от временного долгового рабства до пожизненного владения людьми, захваченными на войне. Понимание этого института критически важно для изучения экономики, права и повседневной жизни древних обществ, включая Древний Израиль.

Географическая область, рассматриваемая в данном исследовании, — это «Плодородный полумесяц» Древнего Ближнего Востока, простирающийся от Месопотамии на востоке через Анатолию на севере до Сирии и Палестины на западе и заканчивающийся на юге Египтом. Рассматриваемый период времени — примерно с XXV века до н.э., когда были найдены самые ранние юридические документы, касающиеся рабства, до I века до н.э., когда эта территория стала окончательно зависимой от других завоевателей.

В строго иерархичных обществах этого региона термин «раб» использовался для обозначения не только человека, юридически принадлежащего другому лицу, но и любого подчиненного в социальной иерархии. Таким образом, подданных царя называли его «рабами», хотя они были свободными гражданами. Сам царь, будучи вассалом, был «рабом» своего сюзерена, а все вместе были «рабами» богов. Человек, занимающий более низкое положение в обществе, обращаясь к тому, кто стоит выше, из вежливости называл себя «Вашим рабом».

Самыми ранними шумерскими терминами для обозначения рабов мужского и женского пола были составные знаки *nita + kur* «мужчина из чужой страны» и *nunus + kur* «женщина из чужой страны», это ука-

зывает на то, что первыми людьми, попавшими в рабство в Древней Вавилонии, были пленники-иностранцы¹.

Люди могли попасть в рабство несколькими основными путями. Одним из главных источников рабов был военный плен. Победенные враги, особенно из числа мирного населения, считались законной добычей. Их массово уводили в страну-победительницу. Они считались самой бесправной категорией и часто использовались на тяжелых работах (строительство, рудники, храмовые хозяйства). Например, египетские рельефы и тексты постоянно изображают фараонов, ведущих толпы пленных нубийцев, ливийцев и народов Восточного Средиземноморья². Пленники, захваченные во время войны, считались добычей, с которой можно было поступить по усмотрению захватчика. Их могли удерживать для получения выкупа, использовать в качестве рабочей силы или переселять.

Пленные не становились рабами автоматически, но у них не было прав, а значит, они были потенциальными рабами. Действительно, на тот момент не было юридических сложностей, связанных с рабами, рожденными в рабстве, поскольку их порабощение было сродни приобретению бесхозной собственности.

Распространенным источником рабов была долговая зависимость. Человек, не способный выплатить долг (часто из-за неурожая, голода или других бедствий), мог продать себя, свою жену или своих детей в рабство кредитору. Это рабство считалось временным (до отработки долга)³.

Власть главы семьи над другими домочадцами давала ему права, которые в некоторых случаях были аналогичны полномочиям собственника. Он мог продать своих детей в рабство или сдать их

¹ См.: Боттеро Ж., Эдцарт Д.О., Фалькенштайн А., Веркуттер Ж. Ранние цивилизации Ближнего Востока. История возникновения и развития древнейших государств на земле. М., 2021. С. 80.

² See: Westbrook R. Slave and master in ancient Near Eastern law // Law from the Tigris to the Tiber. The Writings of Raymond Westbrook. Vol. 1. The Shared Tradition. Winona Lake, 2009. P. 173.

³ См.: История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. Передняя Азия. Египет. М., 1988. С. 111.

внаем, а также мог отдать свою жену или детей в залог для обеспечения долга⁴.

Ребенок, рожденный рабыней, обычно становился рабом хозяина, даже если отец был свободным. Эта категория часто занимала более привилегированное положение, чем купленные или захваченные рабы⁵. Законы Хаммурапи подробно регулировали такие случаи.

Существовала активная международная торговля рабами. Рабов покупали и продавали купцы, часто доставляя их из отдаленных регионов⁶. Хотя многие правовые кодексы (включая библейский) сурово наказывали за похищение людей с целью продажи в рабство (вплоть до смертной казни), эта практика, несомненно, существовала⁷. Пираты, купцы и кочевники похищали людей (особенно детей) и продавали их на невольничьих рынках.

В некоторых случаях совершение тяжкого преступления могло привести к обращению преступника в рабство потерпевшего. Например, в качестве наказания за кражу, если вор не мог компенсировать ущерб⁸.

Рабы использовались во всех сферах экономики. Цари владели огромными массами рабов. Храмы были крупными экономическими центрами и обладали значительным числом рабов для ведения своего обширного земледелия и ремесла⁹. В некоторых государствах рабов брали в армию, где они могли заслужить свободу. Основная же масса работала на полях, в садах и на пастбищах. Некоторые рабы трудились в мастерских. Наиболее же тяжелый труд ожидал их на стро-

⁴ См.: Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1. М., 1980. С. 161.

⁵ See: Westbrook R. Slave and Master in Ancient Near Eastern Law // Chicago-Kent Law Review. 1995. Vol. 70. Iss. 4. pp. 1631–1676. [Электронный ресурс]. URL: <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/cklawreview/vol70/iss4/12> (дата обращения: 29.08.2025).

⁶ See: Combes I.A.H. The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century. Sheffield, 1998. Vol. 156.

⁷ See: George A. Old Babylonian Texts in the Schøyen Collection. Part One. Selected Letters. Bethesda, 2018. P. 155.

⁸ See: Combes I.A.H. Op. cit.

⁹ См.: Вайман А.А. Обозначение рабов и рабынь в протошумерской письменности (III–IV тыс. до н. э.) // Вестник древней истории. 1974. № 2. С. 143, 145.

ительстве и работе в рудниках — здесь в основном использовались военнопленные.

Рабы-мужчины могли быть привратниками, садовниками, писцами, управляющими. Рабыни становились служанками, поварами, няньками. Они могли стать наложницами хозяина, и тогда их статус становился выше. Причем перипетии, связанные с таким «браком», бывали весьма замысловатыми. В качестве примера можно привести Тамет, египетскую рабыню V века до н. э. Ее хозяин, Мешуллам, выжег ей на руке свое имя, зачал с ней двоих детей — и в то же время играл роль ее отца, выплачивая приданое, когда она в конце концов вышла замуж за свободного мужчину (который затем усыновил детей). Спустя годы, когда дочь Тамет выходит замуж, ее приданое выплачивает не приемный отец, а самопровозглашенный «брат», сын бывшего владельца ее матери. В этом случае рабство обеспечивало некоторую защиту, которую женщина со статусом Тамет не смогла бы получить иным способом. Этот пример дает нам представление о сложной природе этой рабыни, которая была одновременно и собственностью, и эксплуатируемой женщиной, и самостоятельным человеком¹⁰.

Законы, регулирующие рабство, были во многих древних культурах (в том числе в шумерской, вавилонской, ассирийской и израильской). На их основании можно понять, каким образом жили рабы в разных обществах Древнего Востока.

Обращение к законам Древнего Ближнего Востока — это погружение в истоки правовых систем человечества. Законы о рабстве были их неотъемлемой и сложной частью. Можно проследить, какие из них существовали в разных древних ближневосточных обществах.

Наиболее древними являются шумерские и аккадские законы (ок. 2100–1750 годов до н. э.). Один из древнейших — законы Ур-Намму¹¹ (ок. 2100 года до н. э.). Также можно упомянуть законы Липит-Иштара¹²

¹⁰ See: Richardson S., Karev E. 2021: Rethinking Slavery in the Ancient Near East [Электронный ресурс]. URL: <https://anetoday.org/rethinking-slavery/> (дата обращения: 29.08.2025).

¹¹ См., напр.: Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. СПб., 2001. С. 63.

¹² См., напр.: Крамер С. История начинается в Шумере. М., 1965. С. 63.

(ок. 1930 года до н. э.) и законы Эшнунны¹³ (ок. 1770 года до н. э.). Уже в этих ранних законах есть зачатки справедливого отношения к рабам. Например, если хозяин причинял вред рабу другого человека, он был обязан компенсировать ущерб владельцу (часто — предоставить другого раба). Свободная женщина, вышедшая замуж за раба и родившая ему детей, не должна была сама обращаться в рабство. Ее дети также могли стать свободными после смерти раба-отца.

Вавилонский свод законов Хаммурапи (XVIII век до н. э.) — самый детализированный источник. В нем 282 параграфа, многие из которых прямо касаются рабов¹⁴. Положение раба определялось не как «вещь» в чистом виде (хотя часто так и воспринималось), а как «человек низшего статуса». Его права были крайне ограничены, но они существовали и защищались законом. Согласно Д.Л. Бейкеру, в древний вавилонский период существовало три социальных класса: ведущие граждане или свободные люди; подчиненные граждане или служащие; и рабы¹⁵.

Согласно законам Хаммурапи, рабов (аккад. *vardum*)¹⁶ можно было покупать, продавать, сдавать внаем, дарить или передавать по наследству. Тому, кто поймал и вернул беглого раба, полагалось вознаграждение. Укрывательство беглого раба каралось смертной казнью. Однако законы Хаммурапи сурово карали похищение рабов.

Согласно законам Древнего Вавилона, свободные граждане и рабы могли вступать в браки друг с другом, но такие браки не были равными. Если свободный мужчина женился на рабыне, их дети рождались рабами. Если же свободная женщина выходила замуж за раба, ее дети считались свободными, но после смерти мужа-раба его хозяин мог забрать ее и детей в свое хозяйство, если она не имела собственного приданого¹⁷.

¹³ См., напр.: Крамер С. История начинается в Шумере. С. 64.

¹⁴ См.: Волков И.М. Законы вавилонского царя Хаммурапи. М., 1914.

¹⁵ See: Baker D.L. Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law. Grand Rapids, 2009. P. 98.

¹⁶ См.: Александров Б.Е. Рабы и рабовладельцы в старовавилонских письмах CUSAS 36 // Проблемы истории, филологии, культуры. 2022. № 1 (75). С. 5.

¹⁷ См.: Волков И.М. Указ. соч. С. 39.

Если раб был убит или искалечен, компенсацию получал хозяин, а не семья раба. Если хозяин убивал чужого раба, он был обязан отдать хозяину другого раба¹⁸. Убийство собственного раба при этом не считалось преступлением. Если хозяин калечил раба (например, выбивал глаз или ломал кость) и раб умирал от этого, хозяин не нес ответственности. Но если раб выживал, он получал свободу¹⁹. Если же врач лечил раба знатного человека и тот умирал, врач должен был возместить хозяину другого раба²⁰.

Законы этого периода позволяли обращать в рабство нерадивых землевладельцев и даже расточительных жен. Они ограничивали срок долгового рабства тремя годами, после чего должник должен был быть освобожден. Рабы могли быть освобождены за заслуги, по обету хозяина или путем выкупа. Раб также мог быть выкуплен на свободу родственниками. Существовали ритуалы освобождения. Это стало одной из первых гуманных мер²¹.

Хеттские законы (ок. 1650–1500 годов до н.э.) отличались удивительной для древности гуманностью в некоторых аспектах. Рабы имели право создавать семью, владеть некоторым имуществом и даже иметь своих собственных рабов. Браки между рабами и свободными были распространены и признаваемы. Дети от такого брака могли наследовать часть имущества²².

Наказания за преступления против раба были менее суровыми, чем против свободного, но они существовали. Штраф за преступление против раба был значительно ниже, чем за преступление против свободного. Но сам факт наличия штрафа уже означал, что раб — это не просто вещь. За убийство чужого раба также полагался штраф, а не смертная казнь. Существовали сложные религиозные обряды

¹⁸ См.: Волков И.М. Указ. соч. С.43.

¹⁹ См.: Там же. С. 42.

²⁰ См.: Там же. С. 43.

²¹ См.: Тураев Б.А. Законы Хаммурапи. М.; Берлин, 2018. С. 13.

²² См.: Менабде Э.А. Хеттское общество. Экономика, собственность, семья и наследование. Тбилиси, 1965. С. 193–194.

для освобождения рабов, что указывает на вполне узаконенную практику²³.

Говоря о хеттских законах, можно сказать, что раб был собственностью, но не вещью. Закон в той или иной степени признавал его человеческую природу (штрафы за причинение смерти, возможность иметь семью и имущество).

Египетское рабство было менее жестко регламентировано письменными законами, но известно из административных документов и надписей. Рабы (в основном военнопленные) трудились в царских и храмовых хозяйствах, в рудниках и каменоломнях, а также в домах знати. Египетские рабы могли иметь семьи, владеть собственностью, а в редких случаях даже достигать высоких постов (особенно это касалось рабынь, ставших наложницами фараона или вельмож)²⁴.

Но рабство на Древнем Ближнем Востоке не было статичным. Его формы менялись от эпохи к эпохе. В период Персидской империи Ахеменидов (I тысячелетие до н. э.) масштабы государственного рабства сократились, но долговая зависимость и домашнее рабство сохранялись²⁵. Рабство этого региона было сложным, многогранным институтом, который служил основой древней экономики. Оно коренилось в реалиях постоянных войн, долговой зависимости и иного правосознания. Однако законодательства древних обществ пытались ввести этот жестокий институт в определенные правовые и этические нормы, защищая рабов от крайних форм насилия и предоставляя механизмы для освобождения.

Ветхозаветные законы (в основном Исход, Левит и Второзаконие) во многом наследуют ближневосточную традицию, но вносят уникальные богословские и гуманные коррективы. Новый Завет, хотя и не отменял рабства напрямую, радикально трансформировал

²³ См.: Дьяконов И.М. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестник древней истории. 1952. № 4 (42). С. 281–282.

²⁴ См.: Дьяконов И.М. Пути истории: От древнейшего человека до наших дней. М., 2007. С. 36–37.

²⁵ См.: Там же. С. 52.

его изнутри, провозглашая духовное равенство раба и свободного перед Богом (см.: Гал. 3:28; 1 Кор. 7:21–23). Таким образом, Библия закладывает те самые этические принципы (достоинство человека, милосердие, социальная справедливость), которые впоследствии, в совершенно ином историческом контексте, позволят человечеству поставить под сомнение и в конечном счете отменить институт рабства, который долгие годы был непоколебим.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Александров Б.Е. Рабы и рабовладельцы в старовавилонских письмах CUSAS 36 // Проблемы истории, филологии, культуры. 2022. № 1 (75). С. 5–22.
2. Боттеро Ж., Эдцарт Д.О., Фалькенштайн А., Веркуттер Ж. Ранние цивилизации Ближнего Востока. История возникновения и развития древнейших государств на земле. М.: Центрполиграф, 2021. 447 с.
3. Вайман А.А. Обозначение рабов и рабынь в протошумерской письменности (III–IV тыс. до н. э.) // Вестник древней истории. 1974. № 2. С. 138–148.
4. Волков И.М. Законы вавилонского царя Хаммураби. М.: б. и., 1914. 80 с.
5. Дьяконов И.М. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестник древней истории. 1952. № 4 (42). С. 205–320.
6. Дьяконов И.М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. М.: КомКнига, 2007. 384 с.
7. Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 368 с.
8. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. Передняя Азия. Египет / под ред. Г.М. Бонгард-Левина. М.: Наука, 1988. 622 с.
9. Крамер С. История начинается в Шумере. М.: Наука, 1965. 257 с.
10. Менабде Э.А. Хеттское общество. Экономика, собственность, семья и наследование. Тбилиси: Мециереба, 1965. 229 с.
11. Тураев Б.А. Законы Хаммурапи. М., Берлин: Директ-Медиа, 2018. 123 с.
12. Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. В 2 ч. Ч. 1 / под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. М.: Высшая школа, 1980. 328 с.
13. Baker D.L. Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law. Grand Rapids: William B Eerdmans Pub, 2009. 411 p.
14. Combes I.A.H. The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century. Sheffield: Academic Press. 1998. Vol. 156. 210 p.
15. George A. Old Babylonian Texts in the Schøyen Collection. Part One. Selected Letters. Bethesda, 2018. 328 p.
16. Richardson S., Karev E. 2021: Rethinking Slavery in the Ancient Near East [Электронный ресурс]. URL: <https://anetoday.org/rethinking-slavery/> (дата обращения: 29.08.2025). Яз. англ.

17. Westbrook R. Slave and master in ancient Near Eastern law/B. Wells, F.R. Magdalene (eds.) // Law from the Tigris to the Tiber. The Writings of Raymond Westbrook. Vol. 1. The Shared Tradition. Winona Lake, 2009. P. 161–216.
18. Westbrook R. Slave and Master in Ancient Near Eastern Law // Chicago-Kent Law Review. 1995. Vol. 70. Iss. 4. pp. 1631–1676. [Электронный ресурс]. URL: <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/cklawreview/vol70/iss4/12> (дата обращения: 29.08.2025). Яз. англ.

Статья поступила в редакцию 12.09.2025.

Article

UDC 2-23

For citation:

Malyshev S. Rabstvo na Drevnem Blizhnem Vostoke [Slavery in the Ancient Near East] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 83–92.

Sergey Malyshev,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
sarsemi@mail.ru

Slavery in the Ancient Near East

S. MALYSHEV

Abstract: This article presents a comprehensive study of slavery as a key socioeconomic institution in the Ancient Near East. It emphasizes that slavery in this region was complex and multifaceted, differing significantly from later forms known in the classical or modern worlds. The study covers the period from the 25th to the 1st centuries BC — when the area became completely dependent on the conquerors. The geographic focus includes the Fertile Crescent region: Mesopotamia, Anatolia, Syria, Palestine, and Egypt. The main routes into slavery are described: military captivity, debt bondage, birth to a slave, trade, kidnapping, and punishment for a crime. It is shown that the term «slave» had a broad meaning, encompassing those socially subordinated. Slaves were not simply «things» — their rights, although limited, were to some extent protected by law. The focus is on analyzing ancient legislation, which reveals the evolution of attitude toward slaves. It is noted that the institution of slavery was not static and changed over time. Old Testament legislation inherited many features of the Near Eastern tradition but added unique theological and humane adjustments. The New Testament, while not directly abolishing slavery, laid down ethical principles (spiritual equality, human dignity) that subsequently contributed to its abolition.

Keywords: slavery, Ancient East, Middle East, Laws of Hammurabi, Babylonia, Assyria, Laws of Ur-Nammu, Laws of Lipit-Ishtar, Laws of Eshnunna.

The article was submitted 12.09.2025.

Раздел III. ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ



Научная статья
УДК 811.163.1

Для цитирования:

Лобанов С.В., свящ. Церковнославянский язык в богослужении: история и современность // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 93–102.

Священник Сергей Валентинович Лобанов,
магистрант Саратовской православной
духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
myhighsky@yandex.ru

Церковнославянский язык в богослужении: история и современность

Священник С.В. ЛОБАНОВ

Аннотация: Церковнославянский язык традиционно является основным богослужебным языком Русской Православной Церкви и в настоящее время используется не только в России, но и в других странах с православной традицией, преимущественно населенных славянами. Современная реальность показывает, что, несмотря на культурное и духовное значение церковнославянского языка, большинство прихожан испытывает трудности с пониманием песнопений и молитв. Это, безусловно, препятствует глубокому пониманию богослужений. В данной статье рассматриваются традиции использования церковнославянского языка, а также актуальные проблемы и трудности его восприятия. Анализ ситуации показывает необходимость поиска путей для повышения уровня понимания церковнославянских текстов прихожанами. Подчеркивается, что церковнославянский язык в богослужении — это не просто традиция, а важный элемент культурной и духовной идентичности, необходимый для сохранения богатого наследия и передачи духовного опыта будущим поколениям. Необходимо научиться находить баланс между прошлыми и современными реалиями, чтобы сделать богослужение доступным и понятным для всех верующих.

Ключевые слова: церковнославянский язык, богослужение, молитва, традиции, Церковь.

Церковнославянский язык — важнейшая часть богослужения Русской Православной Церкви. Он характеризуется как уникальное явление, которое в течение долгого времени формирует духовную и культурную идентичность христиан,

объединяет Православные Церкви разных стран (России, Украины, Беларуси, Сербии, Болгарии) и является феноменом не только общеевропейского, но и мирового значения. Этот язык создавался специально для богослужения с целью приблизить его к пониманию народами, говорящими на славянских языках.

История церковнославянского языка начинается с IX века, с деятельности святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (а также их учеников, таких как святитель Климент Охридский, преподобный Наум Охридский, пресвитеры Ангеларий и Савва), создавших славянскую азбуку, на основе которой были подготовлены переводы богослужебных текстов¹. Этот язык стал основой литургической практики и духовной жизни славянских народов, что сделало его не только средством передачи духовных смыслов, но и символом единения славян, а также преемственности православной веры.

Актуальность обращения к проблематике церковнославянского языка обусловлена необходимостью осмысления его роли в современной богослужебной жизни Церкви. В настоящее время, когда множество традиций подвергается изменениям, важно понимать: церковнославянский язык сохраняет значимость и актуальность для новых поколений верующих. Вопросы, связанные с ясностью восприятия этого языка современными прихожанами, становятся особенно важными, так как они напрямую влияют на их участие в литургической жизни.

В 863 году византийские святые — равноапостольные братья Кирилл (Константин Философ) и Мефодий — по просьбе моравского князя Ростислава начали перевод богослужебных текстов (Евангелия, Апостола, Псалтири) на язык, понятный славянам. Основой для языка послужил солунский диалект македонских славян (южнославянская группа). Этот диалект был близок к праславянскому языку, что обеспечило его понятность для всех славянских племен. Святые Мефодий и Кирилл создали первую оригинальную славянскую азбу-

¹ См.: Бахтияров А.А. История книги на Руси. СПб., 1890. С. 11–16.

ку — глаголицу, а позже их ученики разработали и другую азбуку — кириллицу — на основе греческого устава². Синтаксис нового языка во многом опирался на литературную традицию Греции.

С момента своего возникновения церковнославянский язык оказывал значительное влияние на развитие славянских языков. Так, в нашей стране он стал основой русской словесности, а в дальнейшем — и богатой, самобытной русской литературы. С помощью него стали возможными сохранение и передача богатства религиозного и культурного наследия, что явилось связующим звеном между различными народами.

В своем развитии церковнославянский язык менялся под влиянием различных исторических событий. Византийская культурная и церковная политика имела решающее значение для его распространения, что было особенно заметно на Балканах (в первую очередь — в Болгарии), а также на территориях проживания других славянских народов³.

Язык приобрел множество изводов (вариантов). Эти изводы, или адаптации, языка возникали при взаимодействии с местными наречиями славянских племен разных стран Европы.

Основные изводы:

- моравско-чешский (возник в Великой Моравии в IX веке);
- хорватский (глаголический; его расцвет пришелся на позднее Средневековье и продолжался вплоть до XX века);
- русский (начал формироваться после Крещения Руси в 988 году);
- украинско-белорусский;
- румынский (преобладал в XVII–XVIII веках, пока Румынская Церковь не перешла на национальный язык)⁴.

² См.: Григорьев А. Происхождение церковнославянского и русского языков // Журнал «Фома» [Электронный ресурс]. URL: <https://academy.foma.ru/proishozhdenie-tserkovnoslavjanskogo-i-russkogo-yazykov.html> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана.

³ См.: Кравецкий А.А., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России: конец XIX — начало XX в. // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/aleksandr-kravecckij/istorija-tserkovnoslavjanskogo-jazyka-v-rossii-konets-xix-nachalo-xx-v/> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана.

⁴ См.: Ван Вейк Н. История старославянского языка. М., 1957. С. 13–35.

В рамках данной статьи мы не рассматриваем различные варианты изводов, возникшие на местах в языковой среде малых народов.

Итак, церковнославянское богослужение, с одной стороны, сохраняет связь с богатейшей духовной традицией прошедших столетий, с другой же — является актуальным вопросом относительно его доступности для современных прихожан, часть из которых испытывает значительные затруднения в восприятии текстов на церковнославянском. Это приводит к идее внедрения более понятных, современных языковых форм⁵.

При этом отметим: сторонники использования церковнославянского языка подчеркивают его культурную ценность и уникальность. По нашему мнению, этот язык является не только инструментом донесения смысла, но и духовным фактором, способствующим обогащению веры и общему развитию духовной жизни Русской Православной Церкви⁶. Каждый раз, когда звучат церковнославянская молитва или песнопение, они не просто произносятся, а переживаются как средоточие памяти истории, веры и надежды русского народа.

Современные прихожане Русской Православной Церкви оценивают церковнославянский язык двойственно. С одной стороны, многие верующие осознают его историческую и культурную значимость. Однако, с другой стороны, порой прихожане отмечают, что слова молитв или текстов Священного Писания являются сложными для их восприятия, что порождает сомнения в правильности их использования на богослужении⁷.

Вопрос о сложности богослужебных текстов для верующих возник с особой остротой в XIX веке. Наиболее авторитетное мнение (на ко-

⁵ См.: Евфимий (Моисеев Д.А.), игум. Мысли о языке богослужения // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/mysli-o-yazyke-bogosluzheniya> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана.

⁶ См.: Петрухина Е.В. О пользе церковнославянского языка как языка богослужения для современного русского языка // Православие.ru [Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/50215.html> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана.

⁷ См.: Проект документа «Церковнославянский язык в жизни Русской Православной Церкви XXI века» // Православие.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/47105.html> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана.

торое будут ориентироваться впоследствии в своих мнениях многие иерархи Русской Церкви) было высказано известным переводчиком святоотеческих текстов, подвижником и духовником — святителем Феофаном Затворником. Позиция святителя прекрасно выражена в нескольких письмах. Наиболее важным представляется письмо 289 (по нумерации «Собрания писем»), адресованное Л.Н. Шишкову и А.А. Шишкову в преддверии приближающегося юбилея — девяти-сотлетия крещения Руси⁸.

Проанализируем основные аргументы святителя Феофана.

1. Богослужебные тексты содержат всё, как церковное вероучение, так и духовно-нравственные наставления, касающиеся главных аспектов христианской жизни («все утешения и устрашения»), поэтому являют собой совокупность всех «учительных христианских книг»⁹.

2. Многие церковные песнопения при всей своей духовной назидательности для верующих — «непонятны совсем», поэтому перестают быть средством достижения изначальной цели — духовного воспитания верующих¹⁰.

3. Главный вывод из двух приведенных выше причин: «неотложно необходим новый перевод» текстов, использующихся во время богослужения¹¹.

4. Непонятность церковных песнопений и молитв является одной из возможных причин обращения православных в протестантские вероисповедания¹².

Важно отметить, что святитель Феофан говорит в этом письме не о переводе церковнославянских текстов на русский язык (хотя сам

⁸ См.: Каширина В.В. Святитель Феофан Затворник о переводе богослужебных текстов на русский язык // Вестник РХГА. 2017. Т. 18. Вып. 1. С. 36.

⁹ См.: Феофан Затворник, свт. Собрание писем, вып. 1–8. Письмо 289 // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/2 (дата обращения: 15.02.2025).

¹⁰ См.: Там же.

¹¹ См.: Там же.

¹² См.: Там же.

он известен прежде всего как переводчик святоотеческих творений с греческого именно на современный ему русский язык), а о новом славянском переводе, более понятном, в котором будут устранены сложные конструкции, не воспринимаемые на слух, а тексты станут «благоговейными и понятными»¹³.

В следующем письме (290) святитель указывает, кто именно должен взять на себя подготовку и руководство процессом перевода: «... всё рассудят в Синоде, и всё рассмотрят»¹⁴. В приведенной цитате содержится мысль о необходимости «поновления» имеющихся переводов богослужебных текстов (что представляется особенно важным) и разрешения внесения изменений в богослужебные книги (потому что «и греки так делают») ¹⁵.

Резюмируя мысль святителя, можно утверждать: он являлся сторонником исправления (называя его «поновлением») имеющихся церковнославянских переводов текстов богослужения, которое делает эти тексты понятными и доступными для верующих. Именно на эту мысль святителя Феофана многие будут ориентироваться впоследствии.

Наибольшее количество суждений по вопросам решения проблемы понимания богослужебного языка было собрано в «Отзывах епархиальных архиереев». Этот документ представляет собой сборник мнений епископов Русской Православной Церкви, составленный в ответ на запрос Святейшего Синода о необходимости реформ в церковной жизни в 1905–1906 годах. Как отмечает протоиерей Николай Балашов, именно вопрос непонятности языка богослужения оказался, по мнению епископата Русской Церкви, самым важным и обсуждаемым¹⁶. Рамки работы не позволяют подробно рассмотреть и проанализировать каждый отзыв, но отметим, что

¹³ См.: Феофан Затворник, свт. Собрание писем, вып. 1–8. Письмо 289.

¹⁴ Феофан Затворник, свт. Собрание писем, вып. 1–8. Письмо 290 // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/2 (дата обращения: 15.02.2025). Загл. с экрана.

¹⁵ См.: Там же.

¹⁶ См.: Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 23.

в пользу обсуждения языковой проблемы высказался 31 архиерей Русской Церкви¹⁷.

Большинство архипастырей свидетельствовало о непонятности богослужебных текстов для верующих. В качестве примера приведем выдержку из самого подробного отзыва по проблеме языка богослужения, принадлежащего Иоанникию, архиепископу Архангельскому: «...богослужение является мощнейшим средством воздействия на пасомых, имея религиозно-нравственное и воспитательное значение, которое будет достигать цели, когда будет совершаться на языке, понятном для всех, то есть на родном русском языке»¹⁸. Мнение архиепископа Иоанникия, прямо выступавшего за русификацию богослужения по причине непонятности текстов молитв и песнопений для верующих, является единственным таковым. Поэтому интерпретировать отзыв архиепископа Иоанникия можно, скорее, как исключение, так как большая часть иерархов высказывалась только о необходимости исправления богослужебных книг, при этом богослужение, по их мнению, должно было совершаться именно на церковнославянском языке по новым, исправленным переводам.

Важный акцент содержится в отзыве Кириона, епископа Орловского: «Немедленным исправлением этого (то есть церковнославянского языка. — С. Л.) до возможности понимания его не учившимся славянской грамоте есть надежда поддержать любовь нынешнего поколения к церковнославянскому тексту»¹⁹. Епископ Кирион выступал за сохранение церковнославянского языка, но исправления текстов таким образом, чтобы язык был понятен верующим, не изучавшим его специально. Слова этого архипастыря можно считать наиболее актуальными для современной ситуации в Русской Церкви, когда подавляющее большинство верующих знакомы с церковнославянским языком только «на слух» благодаря посещению храма и посредством чтения домашнего молитвенного правила (здесь следует отметить,

¹⁷ См.: Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. С. 24.

¹⁸ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т. 1. М., 2004. С. 387.

¹⁹ Там же. С. 580.

что во многих современных изданиях молитвословов и Псалтири церковнославянский текст печатается гражданским шрифтом).

Обратим внимание, что церковнославянский язык сохранил чистоту и благородство, поскольку никогда не использовался на бытовом уровне. На нем невозможно ругаться и сквернословить, что делает его идеальным инструментом для духовных текстов. Это уникальное качество отличает его от других языков, которые подвержены упрощению и засорению.

Стоит отметить, что уровень восприятия церковнославянского языка существенно зависит от общей духовной грамотности прихожан, и зачастую его знание является косвенным показателем прочности веры и глубины отношения к Богу и Церкви²⁰. В этой связи одним из возможных путей решения проблемы в наши дни являются образовательные мероприятия, направленные на разъяснение значений молитв и богослужебных текстов.

Церковнославянский язык сохраняет свою жизненную силу и значимость, оставаясь неотъемлемой частью богослужебной практики Русской Православной Церкви. Задача наших современников видится в том, чтобы, максимально сохраняя уникальное богатство языка православного богослужения, упростить его понимание. Нами предлагается комплексное решение этого вопроса, которое заключается в следующем.

1. Крайне необходимо изучение церковнославянского языка на приходах в рамках воскресных школ и кружков, также желательны курсы языка в учебных заведениях гуманитарной направленности. Особенно подчеркнем, что глубокое понимание церковнославянского языка возможно только при живом участии в литургической жизни Церкви.

2. Важно рассмотреть возможность перевода богослужебных текстов на более современный вариант церковнославянского языка. Этой реформе могут подвергнуться не только архаичные и почти не пони-

²⁰ См.: Лавр (Архинов М.И.), иером. Проблема восприятия церковнославянского языка в контексте вопроса о реформе языка православного богослужения // Отечественная филология. 2023. № 1. С. 37–50.

маемые словесные обороты, но и синтаксис языка, который может быть заменен с греческого на русский. Безусловно, эта глобальная по сложности и значимости работа будет завершена не скоро.

Бережное и внимательное отношение к «живому» церковнославянскому языку позволит новому поколению верующих не только понимать богослужение, но и чувствовать связь с богатой историей нашей Церкви.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М.: Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2001. 511 с.
2. Бахтиаров А.А. История книги на Руси. СПб.: Ф. Павленков, 1890. 277 с.
3. Ван Вейк Н. История старославянского языка. М.: Издательство иностранной литературы, 1957. 368 с.
4. Григорьев А. Происхождение церковнославянского и русского языков // Журнал «Фома» [Электронный ресурс]. URL: <https://academy.foma.ru/proishozhdenie-tserkovnoslavyanskogo-i-russkogo-yazykov.html> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Евфимий (Моисеев Д.А.), игум. Мысли о языке богослужения // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/mysli-o-yazyke-bogosluzheniya> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
6. Каширина В.В. Свяtitель Феофан Затворник о переводе богослужебных текстов на русский язык // Вестник РХГА. 2017. Т. 18. Вып. 1. С. 33–38.
7. Кравецкий А.А., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России: конец XIX — начало XX в. // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/aleksandr-kravetskij/istorija-tserkovnoslavyanskogo-jazyka-v-rossii-konets-xix-nachalo-xx-v/> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
8. Лавр (Архипов М.И.), иером. Проблема восприятия церковнославянского языка в контексте вопроса о реформе языка православного богослужения // Отечественная филология. 2023. № 1. С. 37–50.
9. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. 1056 с.
10. Петрухина Е.В. О пользе церковнославянского языка как языка богослужения для современного русского языка // Православие.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/50215.html> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
11. Проект документа «Церковнославянский язык в жизни Русской Православной Церкви XXI века» // Православие.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/47105.html> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
12. Феофан Затворник, свт. Собрание писем, вып. 1–8. Вып. 2 // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/2 (дата обращения: 15.02.2025). Яз. рус.

Статья поступила в редакцию 19.07.2025.

Article

UDC 811.163.1

For citation:

Lobanov S., priest. Czerkovnoslavyanskij yazy' k v bogosluzhenii: istoriya i sovremennost' [Church Slavonic Language in Divine Service: History and Modernity] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. № 2 (2). С. 93–102.

Priest Sergey Lobanov,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
myhighsky@yandex.ru

Church Slavonic Language in Divine Service: History and Modernity

Priest S. LOBANOV

Abstract: The Church Slavonic language is traditionally the main language of worship of the Russian Orthodox Church and is currently used not only in Russia, but also in other countries with the Orthodox tradition, primarily inhabited by Slavs. Despite its spiritual and cultural significance, the current reality reveals that a significant number of parishioners face difficulties in understanding prayers and hymns, which obviously hinders the ability to understand worship deeply. This report aims to explore the traditions of using the Church Slavonic language, as well as the existing challenges and issues associated with its comprehension. By analyzing the situation, we will identify the need to find ways to increase the accessibility and understanding of worship services, which in turn will contribute to a deeper immersion in the spirituality and traditions of the Church. The use of Church Slavonic in worship is not just a tradition, but an important element of cultural and spiritual identity. The preservation and development of this language is necessary to maintain traditions and pass on the spiritual heritage to future generations. It is important to find a balance between traditions and modern realities in order to make worship accessible and understandable for all believers.

Keywords: Church Slavonic language, worship, prayer, tradition, Church.

The article was submitted 19.07.2025.

Научная статья

УДК 261.7

Для цитирования:

Феофан (Кричуняк И.Д.), иером. Украинский церковный кризис: жизнь в условиях политизации религии // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 103–113.

Иеромонах Феофан

(Кричуняк Илья Дмитриевич),

магистрант Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

ilakricunak@gmail.com

Украинский церковный кризис: жизнь в условиях политизации религии

Иеромонах ФЕОФАН (И.Д. КРИЧУНЯК)

Аннотация: В статье рассматривается украинский церковный кризис как результат активного вмешательства государства в дела Церкви. Автор анализирует юридические, канонические и социальные аспекты создания «Православной церкви Украины» (ПЦУ) и последствия этого процесса для традиционных конфессий, в особенности для Украинской Православной Церкви (УПЦ). Текст работы затрагивает вопросы расширения государственного контроля над деятельностью конфессиональных организаций и возможные способы их разрешения. Рассматриваются факты административного давления, насильственных захватов храмов, ограничения свободы вероисповедания и международной реакции на эти события. Особое внимание уделено богословскому осмыслению раскола и возможным путям его преодоления. Статья подчеркивает необходимость восстановления принципа светскости государства, защиты прав религиозных меньшинств и возобновления диалога внутри церковного пространства.

Ключевые слова: Украина, церковный кризис, религиозная свобода, государственная политика, каноническое право, Украинская Православная Церковь (УПЦ), Православная церковь Украины (ПЦУ), религиозные меньшинства, экклезиология, международное право, раскол.

В современном мире, где границы между светской и духовной сферами становятся все более размытыми, особенно остро проявляется проблема политизации религии. Один из самых ярких примеров ее проявления — украинский церковный кризис, который стал не только внутренним вопросом верующего сообщества, но и объектом пристального внимания со стороны государства, международных организаций и социума. В этой статье предпринята

попытка рассмотреть украинский церковный кризис как явление, обусловленное активным вмешательством светской власти в дела Церкви, что нарушает традиционные представления о свободе совести и независимости внутрицерковных решений от государства.

Конституция Украины провозглашает принципы свободы вероисповедания и равенства конфессий¹, но на практике реализация этих норм сталкивается с рядом трудностей. Государственная политика в области религии, особенно после событий 2014 года, приобрела выраженную склонность к формированию «национальной» церковной структуры, отдельной от Украинской Православной Церкви (УПЦ). Создание Православной церкви Украины (ПЦУ) в 2018–2019 годах стало результатом активного вмешательства государства во внутренние вопросы Церкви, что вызвало серьезную критику со стороны Русской Православной Церкви и части международной православной общины. Такой подход противоречит положениям Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод, согласно которой государство не должно вмешиваться в вопросы внутренней организации религиозных объединений².

Создание новой структуры было сопряжено с рядом юридических и канонических нарушений. В частности, «объединительный собор» 2018 года был организован при непосредственном участии государственных органов власти, что вызвало подозрения в его нелегитимности. Согласно решению Константинопольского Патриархата, автокефалия была предоставлена без соборного решения других Поместных Церквей. Русская Православная Церковь посчитала такие действия нарушением канонического порядка и приняла решение о прекращении евхаристического общения с Константинопольским Патриархатом³.

¹ См.: Конституция України. Київ, 1996.

² См.: Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод // Право человека в международном праве. М., 2018. С. 93–94.

³ См.: Определение Священного Архиерейского Собора РПЦ «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности РПЦ» // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/1402551.html> (дата обращения: 23.09.2024). Загл. с экрана.

На фоне создания новой структуры усилилось давление на Украинскую Православную Церковь, которая до сих пор остается одной из крупнейших религиозных организаций страны. Государственные органы начали массовые проверки приходов УПЦ на предмет «связей с Россией», что повлекло за собой административные меры, включая отказ в регистрации новых приходов и ограничение доступа к храмам. Особенно ситуация обострилась после принятия Верховным судом Украины постановления от 15 марта 2024 года, которое фактически легализовало дискриминацию УПЦ как религиозной организации, связанной с другой страной. Такие действия государства противоречат не только международным стандартам, но и самому пониманию свободы вероисповедания, закрепленному в Конституции Украины⁴. На фоне принятия Верховным судом Украины постановления, фактически легализующего дискриминацию УПЦ, усилились случаи насильственного захвата храмов этой Церкви. Международный адвокат УПЦ Роберт Амстердам назвал эти действия не чем иным, как религиозной чисткой, указав, что захваты носят организованный характер и, судя по всему, получают поддержку со стороны государства. Слова адвоката обращены также к международному сообществу, которое до сих пор остается пассивным наблюдателем. По его мнению, «государства не могут молчать, когда под прикрытием политики и административного давления верующие лишаются своих храмов и свободы исповедовать свою веру»⁵. Это высказывание подтверждает тезис о том, что государство все более системно использует административные и силовые методы для вытеснения Украинской Православной Церкви из религиозного пространства Украины, что противоречит не только международным нормам в области свободы вероисповедания, но и фундаментальному принципу светскости государства, закрепленному в Конституции Украины и Европейской конвенции о защите прав человека.

⁴ См.: Конституция України.

⁵ Амстердам обвинил власти Украины в поддержке банд, захватывающих храмы // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86872-amsterdam-obvinil-vlasti-ukrainy-v-podderzhke-band-zakhvatyvajushchikh-khramy> (дата обращения: 08.06.2025). Загл. с экрана.

Расширение государственного контроля над религиозными организациями имеет глубокие социальные последствия.

Во-первых, это потеря доверия части населения к государственным учреждениям, поскольку они рассматриваются как инструмент давления на верующих. Ярким примером является публичное заявление депутата Никиты Потураева в эфире Lviv Media, где он, комментируя возможный запрет УПЦ, заявил: «А так — пожалуйста, пусть там овощи хранят, торгуют, не знаю, казино открывают — это их дело, это их частная собственность. Просто они не смогут его использовать для того, чтобы славить своего Гундяя»⁶. Такие высказывания, исходящие от представителей законодательной власти, не просто демонстрируют пренебрежение к священному характеру церковного пространства и священноначалию — они систематически десакрализируют религию, трансформируя ее в объект насмешки и административного контроля. Подобные риторические приемы усиливают убежденность верующих УПЦ в том, что государство не защищает их права, а целенаправленно стремится к уничтожению их духовной идентичности. Массовые обыски в епархиальных управлениях, допросы священнослужителей в СБУ и публичные призывы чиновников крестить детей исключительно в храмах ПЦУ создают атмосферу страха и принуждения, подрывая фундаментальный принцип светскости, закрепленный в Конституции Украины. В таких условиях граждане начинают видеть в государственных структурах не посредников, а противников, что ведет к росту социальной изоляции и формированию «параллельных обществ», где доверие к официальным институтам заменяется лояльностью лишь церковным сообществам.

Во-вторых, поляризация внутри религиозных объединений возрастает, что может привести к внутреннему расколу даже в тех обществах, которые хотят сохранить единство. Митрополит Черкасский и

⁶ После запрета УПЦ ее верующие могут в храмах хоть казино открывать, — нардеп // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86496-posle-zapreta-upts-ee-verujushchie-mogut-v-khramah-hot-kazino-otkryvat-nardep> (дата обращения: 27.05.2025). Загл. с экрана.

Феодосий, обращаясь к своей пастве, интерпретировал репрессии как «божественное искушение», направленное на духовное очищение Церкви от «лишнего жира» и инертности, и призвал верующих укреплять веру через страдание⁷. Однако такая богословская интерпретация, хотя и поддерживает дух сопротивления, одновременно с этим обостряет внутрицерковный кризис, поскольку разделяет восприятие происходящего: для одних гонения — это испытание, которое укрепляет верность канонической Церкви; для других — повод к оправданию перехода в ПЦУ, где, по их мнению, «не будет преследований». Именно в этом контексте заявления митрополита Феодосия становятся не просто пастырским словом, а элементом экклезиологического напряжения: они усиливают противопоставление «чистой» УПЦ и «политизированной» ПЦУ, несмотря на то что обе структуры формально находятся в одном религиозном поле. Таким образом, государственная политика, направленная на ликвидацию УПЦ, не просто подавляет одну юрисдикцию — она провоцирует внутренний раскол в самом православном сообществе, превращая богословское осмысление страдания в инструмент легитимации раскола.

Такое богословское осмысление гонений как божественного испытания, направленного на духовное очищение, позволяет многим верующим воспринимать происходящее не как политическую борьбу, а как вызов, содействующий внутреннему укреплению веры. Наряду с этим в условиях обострения конфликта между религиозными группами на Украине все чаще звучат тревожные голоса даже внутри тех структур, которые формально поддерживают государственную политику «дерусификации». Ярким примером служит публичная критика религиозной публицистки Татьяны Деркач, прихожанки ПЦУ, которая осудила участие клира новой юрисдикции в насильственных захватах храмов УПЦ: «Как ответит Бог тем, кто говорит: „Не Твоим ли

⁷ См.: Иерарх УПЦ рассказал, почему начались гонения на Церковь и когда закончатся // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/84985-ierarkh-upts-rasskazal-pochemu-nachalis-honenija-na-tserkov-i-kohda-zakonchatsja> (дата обращения: 22.05.2025). Загл. с экрана.

именем москалей изгоняли?»⁸. Ее слова — не просто нравственный протест, а свидетельство глубокого экклезиологического разлада: когда священнический сан становится инструментом административно-го давления и политической экспансии, церковная жизнь теряет свою сакральную суть и превращается в форму социального контроля.

Это подтверждает гипотезу о том, что внутри новых религиозных структур также происходит внутренняя поляризация: часть верующих начинает осознавать, что формирование якобы «национальной церкви» не только не привело к духовному возрождению, но и, напротив, способствовало утрате христианских ценностей и канонической целостности.

С точки зрения богословского анализа кризис на Украине можно рассматривать через призму учения о церковном единстве, которое всегда находилось в центре внимания святых отцов и канонистов. Апостол Павел в своем Первом послании к Коринфянам прямо указывает на необходимость единства верующих: *Я разумею то, что у вас говорят: “я Павлов”; “я Аполлосов”; “я Кифин”; “а я Христов”. Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?* (1 Кор. 1:12–13). Эти слова подчеркивают опасность возникновения внутри Церкви «партийности», которая может привести к ее внутреннему распаду.

Проблема разделений была актуальна еще в раннехристианскую эпоху, когда святитель Василий Великий в своем Первом каноническом послании к Амфилохию предостерегал от «самочинных соборщ», которые возникают в результате нарушения правильного церковного устройства⁹. Эта богословская традиция — от апостольских предостережений до канонических норм святителя Василия — легла

⁸ Деркач: что ответит Бог говорящим: «Не Твоим ли именем москалей изгоняли»? // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86879-derkach-chto-otvetit-boh-hovorjashchim-ne-tvoim-li-imenem-moskalej-izhonjali> (дата обращения: 10.06.2025). Загл. с экрана.

⁹ См.: Первое каноническое послание святого отца нашего Василия, архиепископа Кесарии Каппадокийския, к Амфилохию, епископу Иконийскому // Каноны, или Книга правил святых апостол, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отец. Минск, 2016. С. 166.

в основу последующих размышлений о природе Церкви и границах ее единства. Именно в этом контексте особую значимость приобретают труды XX века, в частности, работы протоиерея Георгия Флоровского, который, опираясь на древнюю экклезиологию, предложил более динамичное понимание церковных границ. В своей работе «О границах Церкви» он подчеркивал, что границы Церкви не всегда легко определить и что в истории Церкви существовали ситуации, когда часть верующих временно отделялась от ее общей полноты, но сохраняла связь с Церковью через единое вероучение и таинства¹⁰. Однако он также указывал на необходимость преодоления таких разделений, поскольку их длительное существование может привести к утрате экклезиологического сознания и разрушению самого понятия Церкви как Тела Христова. Этот подход актуален и сегодня, когда перед Церковью стоит задача не только осознать наличие расколов, но и сделать все возможное для их преодоления.

Важно отметить, что церковный кризис на Украине нельзя рассматривать вне контекста международных процессов. Попытки некоторых западных стран и международных организаций использовать религиозную тематику в интересах внешней политики лишь усугубляют ситуацию. Например, Европейский суд по правам человека получил несколько жалоб от представителей УПЦ на нарушение их прав, однако окончательного решения по этим делам пока нет. Между тем такие эксперты, как американский юрист Роберт Амстердам, представляющий интересы УПЦ, и британский парламентарий лорд Джексон Питерборо, ведущий член межпартийной группы по свободе религии и убеждений, указывают на необходимость международного посредничества, которое могло бы способствовать диалогу между конфликтующими сторонами и предотвратить дальнейшее обострение ситуации¹¹. Отдельные голоса в защиту канонической

¹⁰ См.: Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 15–26.

¹¹ См.: Еленский: Уничтожение УПЦ нельзя считать ущемлением религиозной свободы // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86556-elenskij-unichtozhenie-upts-nelzja-schitat-ushchemleniem-relihioznoj-svobody> (дата обращения: 30.05.2025). Загл. с экрана.

Церкви на Украине в европейских институтах начинают звучать все громче. Так, депутат Европейского парламента от Румынии Луис Лазарус в своем выступлении в Европарламенте прямо обвинил украинские власти в систематическом насилии в отношении религиозных меньшинств, в число которых включил православных священнослужителей и мирян. Он отметил, что Украина активно позиционирует себя страной, стремящейся к евроинтеграции, однако при этом допускает вопиющие нарушения прав человека, включая нападения на храмы и физическое насилие в отношении духовенства. В частности, он сослался на инцидент в Черновцах, где вооруженные люди в камуфляже совершили нападение на священнослужителей УПЦ, а также на захват Свято-Михайловского собора в Черкассах, который вызвал осуждение со стороны древневосточных православных Церквей¹². Кроме того, Лазарус упомянул арест митрополита Святогорского Арсения (Ермакова) и системные обыски в епархиальных управлениях УПЦ, о которых сообщали международные СМИ, включая британское издание *The Independent*¹³. Это ставит под сомнение саму возможность интеграции Украины в европейское пространство, если на ее территории не будет обеспечено соблюдение базовых принципов демократии и свободы совести¹⁴. Такие заявления могут обусловить более пристальное внимание со стороны ЕС к ситуации с религиозной свободой на Украине, особенно в аспекте прав национальных меньшинств и защиты свободы исповедовать свою веру без страха перед репрессиями.

¹² См.: Представители Древневосточных Церквей осудили захват собора в Черкассах // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.life/ru/news/82610-predstaviteli-drevnevostochnykh-tserkvej-osudili-zakhvat-sobora-v-cherkassakh> (дата обращения: 10.05.2025). Загл. с экрана.

¹³ См.: Митрополит Арсений дал интервью британскому СМИ о гонениях на УПЦ // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.life/ru/news/82611-mitropolit-arsenij-dal-intervju-britanskomu-smi-o-honenijakh-na-upts> (дата обращения: 15.05.2025). Загл. с экрана.

¹⁴ См.: В Европарламенте рассказали об избииении боевиками священников в Черновцах // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86857-v-evroparlamente-rasskazali-ob-izbiienii-boevikami-svjashchennikov-v-chernovtsakh> (дата обращения: 20.06.2025). Загл. с экрана.

С практической точки зрения выход из кризиса возможен только при условии восстановления принципа свободы вероисповедания и предотвращения вмешательства государства в дела Церкви. Любое решение конфликта, не основывающееся на этих двух фундаментальных принципах, будет не только неэффективным, но и несправедливым, что усугубит существующие раны и породит новые очаги напряженности. Необходимо пересмотреть законодательные акты, ограничивающие права верующих, а также создать условия для открытого диалога между всеми участниками церковной жизни. Особое внимание следует уделить защите прав религиозных меньшинств, поскольку они чаще всего находятся в зоне риска в условиях политики религии.

Также важно продолжать теологический поиск путей преодоления раскола. Протоиерей Николай Афанасьев предложил концепцию «широких границ Церкви», согласно которой расколы можно преодолеть без повторного крещения и строгих канонических мер¹⁵. Однако такой подход требует осторожного применения, чтобы не привести к размыванию церковного сознания. Необходимо сохранять верность каноническим принципам и одновременно с этим искать пути примирения, основанные на любви, диалоге и стремлении к истине.

В заключение можно сказать, что украинский церковный кризис — это не только проблема внутренней организации религиозных сообществ, но и показатель того, как государство может использовать религию в своих интересах. Политизация религии, особенно в условиях военно-политического конфликта, создает угрозу не только для конкретной Церкви, но и для всей системы религиозных свобод. Поэтому защита прав верующих, сохранение церковного единства и восстановление доверия к государственным институтам должны стать приоритетными задачами как для Церкви, так и для гражданского общества.

¹⁵ См.: Афанасьев Н., прот. Церковь Божия во Христе. Границы Церкви: прием в Церковь из еретических и схизматических обществ. М., 2015. С. 317.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Амстердам обвинил власти Украины в поддержке банд, захватывающих храмы // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86872-amsterdam-obvinil-vlasti-ukrainy-v-podderzhke-band-zakhvatyvajushchikh-khramy> (дата обращения: 08.06.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
2. Афанасьев Н., прот. Церковь Божия во Христе. Границы Церкви: прием в Церковь из еретических и схизматических обществ. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. 704 с.
3. В Европарламенте рассказали об избииении боевиками священников в Черновцах // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86857-v-evroparlamente-rasskazali-ob-izbieniiboevikami-svjashchennikov-v-chernovtsakh> (дата обращения: 20.06.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. Деркач: что ответит Бог говорящим: «Не Твоим ли именем москалей изгоняли»? // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86879-derkach-cto-otvetit-boh-hovorjashchim-netvoim-li-imenem-moskalej-izhonjali> (дата обращения: 10.06.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод // Право человека в международном праве. М.: Проспект, 2018. С. 93–94.
6. Еленский: Уничтожение УПЦ нельзя считать ущемлением религиозной свободы // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86556-elenskij-unichtozhenie-upts-nelzja-schitatishchemleniem-relihioznoj-svobody> (дата обращения: 30.05.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
7. Иерарх УПЦ рассказал, почему начались гонения на Церковь и когда закончатся // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/84985-ierarkh-upts-rasskazal-pochemu-nachalishonenija-na-tserkov-i-kohda-zakonchatsja> (дата обращения: 22.05.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
8. Конституция України. Київ: Верховна Рада України, 1996. 32 с.
9. Митрополит Арсений дал интервью британскому СМИ о гонениях на УПЦ // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.life/ru/news/82611-mitropolit-arsenij-dal-intervju-britanskomu-smi-o-honenijakh-na-upts> (дата обращения: 15.05.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
10. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1402551.html> (дата обращения: 23.09.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
11. Первое каноническое послание святого отца нашего Василия, архиепископа Кесарии Каппадокийския, к Амфилохию, епископу Иконийскому // Каноны, или Книга правил святых апостол, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отец. Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016. С. 166–173.

12. После запрета УПЦ ее верующие могут в храмах хоть казино открывать, — нардеп // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.eu/ru/news/86496-posle-zapreta-upcs-ee-verujushchie-mogut-v-khramah-hot-kazino-otkryvat-nardep> (дата обращения: 27.05.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
13. Представители Древневосточных Церквей осудили захват собора в Черкассах // СПЖ — Союз православных журналистов [Электронный ресурс]. URL: <https://spzh.life/ru/news/82610-predstaviteli-drevnevostochnykh-tserkvej-osudili-zakhvat-sobora-v-cherkassakh> (дата обращения: 10.05.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
14. Флоровский Г., прот. О границах Церкви / под ред. Н.А. Бердяева, при участии Б.П. Вышеславцева // Путь. 1934. № 44. Июль — сентябрь. С. 15–26.

Статья поступила в редакцию 24.06.2025.

Article

UDC 261.7

For citation:

Feofan (Krichunyak I.), hieromonk. Ukrainskij cerkovnyj krizis: zhizn' v usloviyah politizacii religii [The Ukrainian Church crisis: life in the context of the politicization of religion] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 103–113.

Hieromonk Feofan (Il'ya Krichunyak),

Master's student, Saratov Orthodox

Theological Seminary,

92 Michurina St., Saratov, 410028,

Russian Federation

ilakricunak@gmail.com

The Ukrainian Church Crisis: Life in the Context of the Politicization of Religion

Hieromonk FEOFAN (I. KRICHUNYAK)

Abstract: The article examines the Ukrainian Church crisis as a result of active government intervention in the affairs of the Church. The author analyzes the legal, canonical and social aspects of the creation of the Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the consequences of this process for traditional faiths, especially for the Ukrainian Orthodox Church (UOC). The facts of administrative pressure, violent seizures of churches, restrictions on religious freedom and the international reaction to these events are considered. Special attention is paid to the theological understanding of the schism and possible ways to overcome it. The article emphasizes the need to restore the principle of secularism of the state, protect the rights of religious minorities and resume dialogue within the Church space.

Keywords: Ukraine, Church crisis, religious freedom, state policy, canon law, Ukrainian Orthodox Church (UOC), Orthodox Church of Ukraine (OCU), religious minorities, ecclesiology, international law, schism.

The article was submitted 24.06.2025.

Научная статья

УДК 791.43

Пышкин Д.Н., свящ. Христианство в современном

кинематографе // Православный теолог.

2025. № 2 (2). С. 114–124.

Священник Дмитрий Николаевич Пышкин,

магистрант Саратовской православной

духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

pyshkinymoroshkina@yandex.ru

Христианство в современном кинематографе

Священник Д.Н. ПЫШКИН

Аннотация: В статье анализируются особенности репрезентации христианства в современном кинематографе. Рассматриваются основные направления развития религиозной тематики в зарубежных библейских экранизациях, притчевых и аллегорических фильмах, а также в отечественных кинокартинах, созданных при поддержке Русской Православной Церкви. Особое внимание уделяется культурно-просветительской и миссионерской роли международного благотворительного кинофестиваля «Лучезарный Ангел» как института продвижения духовно-нравственного кино. В исследовании ставится вопрос о соотношении художественной формы и проповеднической функции кинематографа, о критериях «доброе кино» и его воздействии на аудиторию. На основе анализа высказываний священнослужителей и кинокритиков выявляются три основные тенденции обращения современного кинематографа к христианской теме. В заключение делается вывод о том, что христианство сохраняет устойчивое присутствие в кинематографическом дискурсе, воплощаясь в новых формах художественного выражения и продолжая выступать источником смыслообразующих ценностей.

Ключевые слова: христианство и кино, современный кинематограф, православное кино, духовно-нравственные ценности, Русская Православная Церковь, библейские экранизации, религиозная тематика в кино, духовное воспитание.

Христианство в современном кинематографе предстает не только как художественный элемент или культурный фон, но и как важный способ коммуникации между Церковью и обществом. Кино обладает мощным потенциалом формирования ценностных ориентиров и духовно-нравственных смыслов, благодаря чему оно становится инструментом не только культурного, но и религиозного просвещения. Через художественные образы

зритель соприкасается с ключевыми вопросами веры, такими как проблема свободы и ответственности, природа страдания, жертвенная любовь и духовное преображение. В этом отношении кинематограф выполняет миссионерскую функцию, выступая своеобразным медиатором между богословским дискурсом и массовым сознанием. Христианство на протяжении всей истории кинематографа остается одним из ключевых источников вдохновения для режиссеров. Однако подход к его отображению в российском и зарубежном кино имеет некоторые различия. В западном кино христианские мотивы часто представлены в масштабных экранизациях Священного Писания¹ («Страсти Христовы»), исторических драмах, фэнтези и аллегориях («Хроники Нарнии», «Властелин колец»). Фильмы-размышления («Молчание» Мартина Скорсезе²) поднимают сложные философские вопросы веры. Для западной традиции характерно использование христианских образов и символики в универсальном культурном контексте. Они интерпретируются как метафоры борьбы добра и зла, кризиса веры, искушений и надежды на спасение. Вместе с тем постмодернистская эстетика приводит к тому, что священные сюжеты подвергаются переосмыслению и символической деконструкции. Зрелищность и художественные эксперименты нередко вступают в противоречие с сохранением аутентичного религиозного содержания. В результате возникает напряжение между глубиной христианской традиции и требованиями массового кинематографа, что особенно заметно в жанровых фильмах и телевизионных сериалах. Христианские идеи, зашифрованные в жанровом кино и сериалах, нередко искажаются так же, как и библейские сюжеты.

Христианство в российском кинематографе стало предметом подробного изображения с 1990-х годов. Интерес к нему сохранился

¹ См., напр.: История христианства в мировом кинематографе [Видеозапись] // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/video/istorija-hristianstva-v-mirovom-kinematografe/> (дата обращения: 10.06.2025). Загл. с экрана.

² См.: Круглов С., свящ. «Молчание»: взойти на крест самому или кого-то отправить // Правмир [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/molchanie-vzoyti-na-krest-samomu-ili-kogo-to-otpravit/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

и в новом тысячелетии, что ознаменовалось известными фильмами «Остров» (2006, режиссер Павел Лунгин³) и «Поп» (2009, режиссер Владимир Хотиненко). Обращение российских режиссеров к православному тематике в конце XX — начале XXI века совпало с процессом духовного возрождения, происходившим в обществе после десятилетий государственной атеистической политики. Кинематограф стал площадкой, на которой развернулась дискуссия о вопросах покаяния, духовного поиска и личной ответственности перед Богом. В отличие от западных проектов, в которых религиозная тема зачастую интегрируется в массовую культуру, российские фильмы стремились подчеркнуть литургическую традицию, связь с историей Православной Церкви. Кино выполняло не только художественную, но и пастырско-просветительскую функцию.

В 2009–2024 годах наблюдался рост числа фильмов о вере. Стоит выделить среди них особенно значимые.

- Притча с христианской моралью о борьбе добра и зла «Монах и бес» (2016, режиссер Николай Досталь). Фильм получил признание на православных и светских кинофестивалях, где был отмечен как за сценарий, так и за актерские работы, режиссуру и звукорежиссуру.

- «Лето Господне» — 13-серийный документальный фильм (цикл программ) о важнейших исторических событиях в духовной жизни человечества, особенно переживаемых Церковью и всем христианским миром в дни главных церковных праздников. Цикл передач был снят телекомпанией «Неофит ТВ» московского Данилова монастыря по заказу ГТРК «Культура».

- Среди фильмов для семейного просмотра особенно заметным стал фильм «Щенок», снятый по мотивам рассказа протоиерея Николая Агафонова «Щенок Засоня» (2009, режиссер Мария Евстафьева).

В последнее время кинокритики отмечают рост числа качественных христианских фильмов, цель которых не только в проповеди. Воз-

³ См.: Фильм «Остров» Павла Лунгина: Pro и Contra. Pro: Это блестящая работа! // Правмир [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/film-ostrov-pro-i-contra-pro-eto-blestnyashaya-rabota/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

рос также интерес к житиям святых («Серафим Саровский», «Инок»). Одним из значимых фильмов о духовном падении и возрождении, снятых за последние годы, стала экранизация повести Льва Толстого «Отец Сергий» (2017).

Каким же образом кино может свидетельствовать о Христе и вере? Каковы особенности отображения христианства в современном кинематографе? Многие киноведы размышляют над этими вопросами⁴. Как отмечает Николай Петрович Бурляев, советский и российский актер театра и кино, народный артист России, кинорежиссер, «кинематограф в идеале своем может приближаться к тому, что угодно Господу, — быть иконой. Хотя пока такого кинематографа нет. Тем не менее квадратное пространство экрана должно стать тем окошком в горний мир, в который должна устремляться душа. Подступы к такому кинематографу были осуществлены еще в Советском Союзе, когда появился планетарный режиссер Андрей Тарковский, создавший в атеистические времена фильм “Андрей Рублёв”. Зрителям эта картина помогала воцерковляться, приближаться к Господу. Под воздействием этого шедевра многие люди избрали путь служения Русской Православной Церкви. Да, кинематограф может быть таковым, таким он и должен быть»⁵.

Приблизиться к этому идеалу непросто. Одним из ключевых событий, способствующих развитию христианского кинематографа в России, является международный благотворительный кинофестиваль «Лучезарный Ангел» (проводится с 2005 года). Его цель — продвижение духовно-нравственного кино, основанного на традиционных христианских ценностях. Организатор фестиваля — Фонд социально-культурных инициатив — проводит его при поддержке Русской Православной Церкви.

⁴ См.: Ефанова В. Есть ли христианству место в кино? // Правмир [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/est-li-xristianstvu-mesto-v-kino/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

⁵ Иосиф (Павлинчук), иером. Может ли кино расположить к святой жизни? // Православие.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/98183.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

«Лучезарный Ангел» — это не просто фестиваль, а миссия, которая показывает: кино может быть и искусством, и проповедью. Об этом свидетельствуют значимые фильмы-лауреаты:

- «Остров» — Гран-при;
- «Поп» — приз за лучшую режиссуру;
- «У самого Белого моря» (2022) — Гран-при⁶.

Фестиваль стал уникальной площадкой для взаимодействия представителей Церкви, кинематографистов, педагогов и широкой аудитории. Его деятельность выходит за рамки демонстрации фильмов и приобретает характер культурно-просветительской миссии. «Лучезарный Ангел» способствует формированию у зрителя способности отличать подлинное духовное искусство от его имитаций, поддерживает авторов, которые стремятся к ответственному осмыслению христианской темы, и формирует пространство диалога культуры и религии. Тем самым фестиваль играет роль медиатора между Церковью и обществом, укрепляя позиции духовно-нравственного кино в современном культурном пространстве России.

«Доброе кино возвышает и зовет к преображению»⁷, — пишет известный проповедник протоиерей Феодор Бородин. И другие священники обращают внимание на то, какое влияние может оказывать кино на душу современного человека, особенно юного. Подлинное христианское кино не стремится нравиться зрителю — оно стремится быть правдой. Такое киноискусство не развлекает, а просвещает. Оно не ведет за руку, а показывает дорогу — узкую, но спасительную. Игумен Киприан (Яценко) подчеркивает: «Доброе кино располагает к добрым помыслам и делам — даже если в нем нет прямых проповедей»⁸.

⁶ См.: XX Международный благотворительный кинофестиваль «Лучезарный Ангел» — итоги // Фонд социально-культурных инициатив [Электронный ресурс]. URL: <https://fondsci.ru/news/1339/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

⁷ Протоиерей Фёдор Бородин: «Доброе кино возвышает и зовет к преображению» // Лучезарный Ангел [Электронный ресурс]. URL: <https://luchangela.ru/ifbip23.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

⁸ Игумен Киприан (Яценко): «Доброе кино располагает к добрым помыслам и добрым делам» // Лучезарный Ангел [Электронный ресурс]. URL: <https://luchangela.ru/ikidk23.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

Важно отличать духовное кино от морализаторского. Не каждое кино о Боге — православное по духу. Иногда христианская риторика становится внешним оформлением, за которым скрываются чуждые Церкви смыслы. Нужно проводить четкую границу: где действительно звучит голос Евангелия, а где — имитация. Христианское кино — это не жанр. Оно не ограничивается сюжетами о святых — оно может рассказывать и о грешниках, и о сомневающих, и о каждом из нас. Но главное — чтобы в финале звучала тишина сердца, в которой можно услышать Бога.

Критерий настоящего христианского кино — пробуждение в зрителе вопроса о Боге, даже если Он не упоминается. Речь не обязательно о прямой религиозной проповеди. Это картины, которые пробуждают сострадание, утверждают непреходящие ценности (семья, верность, честность), ставят перед выбором совести, являют красоту мира и человеческого духа.

Следует подчеркнуть, что принадлежность фильма к христианскому искусству определяется не столько жанровыми характеристиками, сколько внутренним духовным содержанием. Даже драма, изображающая человеческое падение или сомнения, может быть христианской по духу, если ее художественный замысел ведет зрителя к осознанию необходимости покаяния и духовного преображения. Подлинное православное кино не сводится к иллюстрации догматов, но раскрывает их через живые художественные образы, создавая пространство для личного духовного опыта. Такая форма повествования делает религиозную тематику значимой и для светской аудитории, которая ищет ответы на экзистенциальные вопросы бытия.

Особого рассмотрения заслуживает сегмент детского кинематографа. Современный аудиовизуальный рынок насыщен продукцией анимационного характера, отличающейся агрессивной эстетикой и деструктивным содержанием, оказывающим негативное воздействие на формирование ценностных ориентиров у подрастающего поколения. Вместе с тем существуют и положительные примеры, демонстрирующие иной подход: это, в частности, фильмы

и телепроекты детского семейного образовательного канала «Радость моя»⁹, а также инициативы киностудии «Союзмультфильм», в которых предпринимаются попытки возродить традиционные образы доброты, дружбы и милосердия.

Подводя итог проведенному анализу, следует отметить, что современный кинематограф обращается к христианской тематике в разнообразных формах. Она неизменно присутствует в культурном пространстве, однако ее интерпретации и художественные воплощения вызывают дискуссии и требуют критического осмысления. Основываясь на мнениях священнослужителей и кинокритиков, представленных в статье, можно выделить несколько ключевых тенденций.

1. Исторические ленты, повествующие о временах гонений на христиан или о значимых личностях Церкви, способны знакомить широкую аудиторию с важными страницами прошлого, хотя всегда существует опасность исторических неточностей или излишне вольного толкования событий ради зрелищности.

2. Христианство порой становится культурным фоном: в массовом кино оно часто предстает лишь в виде узнаваемых символов (кресты, колокольный звон, рождественский антураж). Однако глубинные вопросы веры — о добре и зле, смысле страдания, жертвенной любви — остаются нераскрытыми или трактуются упрощенно.

3. Фильмы, говорящие о вере всерьез, такие как «Страсти Христовы» Мэла Гибсона или «Молчание» Мартина Скорсезе, вызывают дискуссии, но заставляют зрителя сопереживать, сомневаться и искать ответы на вечные вопросы.

Христианство продолжает занимать заметное место в современном кинематографе, хотя формы его присутствия значительно изменились. Прямое воспроизведение евангельских событий, рассчитанное на массового зрителя, встречается все реже. На первый план выходят фильмы, которые, по упомянутому выше точному выражению протоиерея

⁹ См.: Проекты телеканала «Радость моя» // Радость моя: детский семейный образовательный телеканал [Электронный ресурс]. URL: <https://radostmoya.ru/project/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

Феодора Бородина, способны возвышать душу и призывать к внутреннему изменению. Подобные произведения подтверждают, что христианская тема в кино не является музейным реликтом, а выступает живым источником смыслов, обращенным к человеческому сердцу.

Ответственность кинематографистов за содержание и художественные формы таких произведений достаточно велика. На это указывал и Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, отмечая, что в современном обществе моральные идеалы, заповеданные Богом, нередко подвергаются искажению, сомнению или насмешке и воспринимаются как нечто устаревшее и неактуальное¹⁰. В этих условиях, по словам Первосвятителя, «роль искусства, призывающего строить жизнь в соответствии с непреходящими ценностями любви и добра, милосердия и сострадания, становится особенно важной — и главным образом для подростков и юношества»¹¹.

Святейший Патриарх особо подчеркнул, что ответственность кинематографистов возрастает в связи с их воздействием на формирующееся мировоззрение подрастающего поколения. В этом контексте он напомнил слова Господа Иисуса Христа о тяжести соблазна для *малых сих* (см.: Мф. 18:6) и о великой награде для тех, кто передает другим Его заповеди (см.: Мф. 5:19)¹².

Поскольку кинематограф обладает массовой аудиторией и обращается одновременно к тысячам зрителей, указанные евангельские предостережения и наставления приобретают особую значимость. Они должны быть услышаны каждым, кто работает с христианской тематикой в кино, поскольку конечная цель подобного творчества сопряжена с задачей, поставленной Самим Спасителем: формированием

¹⁰ См.: Приветствие Святейшего Патриарха Кирилла участникам XX Международного кинофестиваля «Лучезарный ангел» // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/6056765.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

¹¹ Там же.

¹² См.: Создатели фильмов несут большую ответственность за неокрепшие души молодежи, — патриарх Кирилл // Журнал «Фома» [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/sozdateli-filmov-nesut-bolshuju-otvetstvennost-za-neokrepshie-dushi-molodezhi-patriarh-kiрилл.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана.

духовно-нравственных ориентиров и призывом к жизни в соответствии с Евангелием.

Подводя итоги, важно отметить, что современный кинематограф, обращаясь к христианским смыслам, выполняет целый комплекс функций: миссионерскую, воспитательную и культурно-просветительскую. Он формирует ценностные ориентиры молодого поколения, поддерживает традиции христианской культуры, а также открывает пространство для осмысления духовных вопросов в массовом сознании. В условиях глобализации и возрастающего информационного давления именно «ответственное кино», пронизанное евангельскими смыслами, способно сохранить нравственные ориентиры и укрепить культурную идентичность общества. Тем самым христианство в кинематографе продолжает оставаться живым источником смыслов, а не музейным артефактом, что и определяет его актуальность.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. XX Международный благотворительный кинофестиваль «Лучезарный Ангел» — итоги // Фонд социально-культурных инициатив [Электронный ресурс]. URL: <https://fondsci.ru/news/1339/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями: в синодальном переводе. М.: Никея, 2016. 1592 с.
3. Ефанова В. Есть ли христианству место в кино? // Правмир [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/est-li-xristianstvu-mesto-v-kin/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. Игумен Киприан (Яценко): «Доброе кино располагает к добрым помыслам и добрым делам» // Лучезарный Ангел [Электронный ресурс]. URL: <https://luchangela.ru/ikidk23.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Иосиф (Павлинчук), иером. Может ли кино расположить к святой жизни? // Православие.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/98183.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
6. История христианства в мировом кинематографе [Видеозапись] // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/video/istorija-hristianstva-v-mirovom-kinematografe/> (дата обращения: 10.06.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
7. Круглов С., свящ. «Молчание»: взойти на крест самому или кого-то отправить? // Правмир [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/molchanie-vzoyti-na-krest-samomu-ili-kogo-to-otpravit/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.

8. Приветствие Святейшего Патриарха Кирилла участникам XX Международного кинофестиваля «Лучезарный ангел» // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/6056765.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
9. Проекты телеканала «Радость моя» // Радость моя: детский семейный образовательный телеканал [Электронный ресурс]. URL: <https://radostmoya.ru/project/> (дата обращения: 10.07. 2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
10. Протоиерей Фёдор Бородин: «Доброе кино возвышает и зовет к преображению» // Лучезарный Ангел [Электронный ресурс]. URL: <https://luchangela.ru/iffbp23.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
11. Создатели фильмов несут большую ответственность за неокрепшие души молодежи, — патриарх Кирилл // Журнал «Фома» [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/sozdateli-filmov-nesut-bolshuju-otvetstvennost-za-neokrepshiedushi-molodezhi-patriarh-kirill.html> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
12. Фильм «Остров» Павла Лунгина: Pro и Contra. Pro: Это блестящая работа! // Правмир [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/film-ostrov-pro-i-contra-pro-eto-blestyashhaya-rabota/> (дата обращения: 10.07.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.

Статья поступила в редакцию 25.08.2025.

Article

UDC 791.43

For citation:

Pyshkin D., priest. Khristianstvo v sovremennom kinematografe [Christianity in modern cinema] // Pravoslavnyy teolog [Orthodox Theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 114–124.

Priest Dmitry Pyshkin,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
pyshkinymoroshkina@yandex.ru

Christianity in Modern Cinema

Priest D. PYSHKIN

Abstract: The article analyzes the features of the representation of Christianity in modern cinema. The main directions of religious themes development in foreign biblical adaptations, parable and allegorical films, as well as in domestic films created with the support of the Russian Orthodox Church are considered. Special attention is paid to the cultural, educational and missionary role of the International Charity Film Festival «Radiant Angel» as an institution for the promotion of spiritual and moral cinema. The study raises the question of the relationship between the artistic form and the preaching function of cinema, the criteria of «good cinema» and its impact on the audience. Based on the analysis of the statements of clergymen and film critics, three main trends of the appeal of modern cinema to the Christian theme are revealed. In conclusion, it is stated that Christianity retains a stable presence in cinematic

discourse, transforming into new forms of artistic expression and continuing to act as a source of meaningful values.

Keywords: Christianity and cinema, modern cinematography, Orthodox cinema, spiritual and moral values, Russian Orthodox Church, biblical film adaptations, religious themes in cinema, spiritual education.

The article was submitted 25.08.2025.

Научная статья

УДК 261

Для цитирования:

Андриенко К.С., свящ. Образ священнослужителя в современном российском кино // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 125–138.

Священник Кирилл Сергеевич Андриенко,

магистрант Саратовской православной

духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

79626235130@yandex.ru

Образ священнослужителя в современном российском кино

Священник К.С. АНДРИЕНКО

Аннотация: На протяжении истории отечественного кинематографа образ священнослужителя в фильмах претерпевал значительные изменения. Во времена Советского Союза священники изображались как архаичные и отсталые персонажи. Однако после распада СССР эта точка зрения начала меняться. В современном российском кинематографе образ священнослужителя перестал быть стереотипным и идеализированным. Он стал более реалистичным и человечным, отражая уникальность каждой личности и разнообразие внутренних конфликтов в человеческой душе. Именно многогранность и противоречивость образа священника зачастую захватывает зрителя, побуждая его лучше разобраться в вопросах веры и церковной жизни. В этом контексте особую актуальность приобретает изучение образа священнослужителя в современном российском кино.

Ключевые слова: современное кино, образ священнослужителя, христианство, кинематограф.

Метаморфозы образа священнослужителя в российском кинематографе неразрывно связаны с историческим развитием страны и с отношением государства к Церкви. В советском кино образ священника зачастую изображался в негативном свете. Священнослужители представлялись как лицемерные, алчные и распутные люди, использующие свое положение для личного обогащения и угнетения простых людей. Положительные образы священников появлялись редко и, как правило, на втором плане.

Еще в 1930-х годах, в период массовых репрессий, образ священника стал ассоциироваться с врагами народа. В фильмах тех лет священнослужители изображались как агенты иностранных разведок, предатели

и шпионы, реакционные и отсталые персонажи. Это представление было закреплено в классических фильмах, таких как «Чапаев» (1934) и «Путевка в жизнь» (1931)¹.

После распада Советского Союза религиозная тематика, до того надолго забытая, начала возвращаться в российское кино. В 1990-е годы стали появляться фильмы, исследующие роль священников в обществе и их взаимоотношения с людьми. За прошедшие с тех пор три с половиной десятилетия образ духовного лица в российском кино сильно изменился — он стал реалистичнее, ближе к зрителю, понятнее и, главное, человечнее².

Если раньше священников часто изображали как безупречных наставников или, наоборот, как закоренелых злодеев, то теперь они предстают перед зрителем живыми людьми — со своими сомнениями, ошибками и слабостями. Они не просто учат других, а сами проходят через испытания и приобретают опыт, поддерживают людей в трудные моменты и искренне разделяют их радости³.

В таких фильмах, как «Остров» (2006), «Поп» (2009), «Царь» (2009), «Монах и бес» (2016), «Непослушник» (2022), и даже в более остросоциальных работах вроде «Левиафана» (2014), священники показаны как глубокие, противоречивые персонажи. Они сталкиваются с моральными дилеммами, борются за веру в мире, где ее все чаще подвергают сомнению, и остаются людьми — не идеальными, но искренними.

Сегодня в России снимается все больше кинокартин и сериалов, героями которых становятся священнослужители. Их истории помогают зрителю увидеть за церковными облачениями живую душу. Эти картины пользуются популярностью, ведь они не только о Церкви, но и о человеческих проблемах, с которыми сталкиваются в том числе и священники.

Современные фильмы рисуют различные типы священнослужителей: **мудрые наставники** (отец Анатолий из «Острова» Павла Лунгина), **чинов-**

¹ См.: Климин М. Кино против религии: за полвека до «Левиафана» // ВОС [Электронный ресурс]. URL: <https://w-o-s.ru/article/13013> (дата обращения: 24.09.2024). Загл. с экрана.

² См.: Петрова А.П. Специфика репрезентации религиозного героя в современном российском кинематографе // Вестник культуры и искусств. 2020. № 2 (62). С. 129.

³ См.: Малер А.М. Христианские мотивы в советском кино // Ортодоксия. 2023. № 1. С. 237.

ники (отец Фома в «Непослушнике» Владимира Котта), **люди с внутренними конфликтами** (отец Василий в фильме «Левиафан» Андрея Звягинцева), **герои боевиков** (отец Матвей в одноименном фильме Валерия Девятилова), **люди, служащие страдающим ближним** (отец Александр в фильме «Поп» Владимира Хотиненко).

Такое разнообразие помогает показать разные стороны церковной жизни, ее сложные пересечения с миром и внутренние противоречия. Часто священники в этих фильмах — не просто духовные наставники, но и «социальные работники», сталкивающиеся с реальными проблемами современности: бедностью, насилием, наркоманией. Они помогают не только в духовной сфере, но и в житейских бедах⁴. Однако у героев в священном сане бывают и темные стороны — борьба за власть, тщеславие, лицемерие, трусость, погоня за материальными благами. Все эти пороки также отразились в кинолентах.

Далее более подробно рассмотрим образы священнослужителей на примерах конкретных фильмов.

Одним из популярных фильмов, где главный герой — священник, является фильм «Остров» (2006) Павла Лунгина — глубокая притча о вине, покаянии и поиске прощения. В центре сюжета — отец Анатолий, монах, сторающий изнутри от мук совести. Много лет назад, во время войны он совершил страшный грех: предал и погубил своего командира. И теперь вместо того чтобы забыть прошлое, он добровольно обрекает себя на страдание, надеясь через боль искупить свою вину.

Но его история — не только о личном раскаянии. Отец Анатолий видит грехи и слабости других монахов и пытается помочь им, хотя далеко не все готовы его слушать. Монастырь в фильме — не тихое пристанище святости, а место, где люди остаются людьми, с их страхами, пороками и попытками стать лучше.

Павел Лунгин рисует образ главного героя как юродивого, блаженно-го — святого в глазах Бога, но непонятного и даже странного для окружающих. Его святость — не в безупречности, а в искренней борьбе с самим

⁴ См.: Белоусова Ю.В. Репрезентация образа и медиаобраза религии в российской культуре в XIX — начале XXI в. // Манускрипт. 2017. № 1 (75). С. 47.

собой. И в этом — главная мысль фильма: настоящее духовное преобразование происходит внутри, но не каждый способен это увидеть.

Но «Остров» — фильм не только о личном спасении. Это и горькое размышление о том, как трудно сохранить веру в мире, где правят деньги и успех. Картина порождает мучительный вопрос: кем быть в этой жизни? Погоня за материальным оставила нашу страну в духовном вакууме, и режиссер напоминает: Россия всегда искала Бога — даже в самые темные времена. А сейчас, кажется, мы эту дорогу потеряли. Эта ловушка угнетает человека и мешает ему дышать, и именно такие островки веры, любви и живущие на них люди способны помочь преобразиться тем, кто встречается им на жизненном пути, и обществу в целом. Поэтому «Остров» — это фильм не просто о религии и грехах, но о мире и человеке, очищенных от лоска и самовосхваления⁵.

В киноленте ярко представлен христианский символизм. Крест является центральным символом в фильме, олицетворяя как тяжесть греха, так и путь к спасению. Отец Анатолий буквально несет на себе тяжелый крест — символ его вины, которую он пронес через всю жизнь. Но в финале фильма он находит прощение и кладет этот крест, словно сбрасывая груз грехов. Сам остров, где разворачиваются события, — символическая духовная гавань в хаотичном мире. А море вокруг — аллегория жизненных испытаний, с которыми сталкивается каждый.

«Остров» — фильм, пронизанный глубокой духовностью. Он затрагивает христианские темы не только сюжетно, но и через образы, которые побуждают зрителя заглянуть внутрь себя. Образ отца Анатолия — антиикона: он разрушает стереотипы о святости, показывая, что благодать может прийти через грешника — внешне он выглядит как безумный старец, грубый, чумазый, иногда комичный, но за этой маской скрываются глубокая аскеза и дар чудотворения. Именно «неправильность» главного героя делает его близким к людям — он чувствует их боль и спасает не словом, а действием. Его сила — в слабости, а святость — в незавершенности покаяния. Лунгин создает не героя, а человека, что делает его историю еще

⁵ See: Mitchell. J. Portraying Religion and Peace in Russian Film // Studies in World Christianity. 2008. Vol. 14. No. 2. P. 149.

пронзительнее. Образ отца Анатолия — настоящий пример монашеского жития, ода вере и человечности⁶.

Фильм «Поп» (2009) Владимира Хотиненко также является лучом света и оплотом человечности в современном российском кинематографе. Кинолента рассказывает об одной из малоизученных страниц истории Великой Отечественной войны — деятельности Псковской православной миссии. Создатели фильма показывают противоречивую и неоднозначную фигуру священнослужителя, представляют сложную и многогранную картину его характера и интенций. Изначально зритель может быть сбит с толку причудливым и несколько расфокусированным повествованием. Главный герой, отец Александр, которого играет Сергей Маковецкий, изображается как простодушный деревенский священник с эксцентричным поведением. Его внешность скромна и непритязательна, что говорит о его отрешенности от мирских благ. Он вырезает картинки со святыми из книг, ведет беседы с мухой и использует оригинальные сравнения для описания своей жены, называя ее точильным камнем и размышляя, что она без него — ноль, он без нее — единица, а вместе они — десятка⁷.

Эти странности подчеркиваются необычной манерой съемки: камера парит над живописными русскими пейзажами под звуки хоровых песнопений, а муха рассматривает образы святых на картинках через свой фасеточный глаз. В сцене появления фашистов в псковской деревне они убивают корову, а некий безумец продолжает доить ее даже после смерти животного.

Однако по мере развития сюжета, особенно после того, как гитлеровцы терпят поражения под Москвой, Сталинградом и Курском, действия отца Александра приобретают новый смысл и значение. Он отказывается лгать даже ребенку, заявляя: «Я никогда не вру, потому что я священник»⁸.

⁶ См.: Орищенко С.С. Три взгляда на «Остров» Павла Лунгина // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014. Т. 16. № 2–2. С. 436.

⁷ См.: Гришин О.Е., Еманов А.А. Кинематограф как инструмент политической коммуникации на постсоветском пространстве // Проблемы постсоветского пространства. 2016. № 2 (8). С. 47.

⁸ Поп (2009): худ фильм: [видеозапись] / реж. Владимир Хотиненко; кино-телекомпания «Православная энциклопедия» // YouTube.com [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=9VVE-jFw4ds> (1:28:05–1:28:15) (дата обращения: 24.01.2025). Загл. с экрана.

И действительно, на протяжении всего фильма он остается верен своим принципам, сохраняя простоту и добросердечие.

Образ главного героя иллюстрирует слова Христа: *Будьте как дети* (Мф. 18:3). Отец Александр с детской непосредственностью и без лишнего пафоса выполняет свой долг, руководствуясь сердцем и верой. Он не ищет ни наград, ни признания, а лишь смиренно исполняет свое предназначение⁹.

Стоит заметить, что картина наполнена яркими евангельскими образами, через которые можно заметить сходство отца Александра со Христом. Например, эпизод с рыбой и хлебом является аллюзией на чудеса Христа (см.: Мф. 14:13–21), а сцена, где отец Александр делится последним куском, намекает на Тайную вечерю. Диалоги с немецкими офицерами напоминают допрос Христа у Пилата, и вопрос *что есть истина?* (Ин. 18:38) остается без ответа для тех, кто не хочет ее слышать.

Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что фильм «Поп» — это пронзительная притча о том, что подлинная вера проявляется не в обрядах, а в ежедневном выборе между совестью и выживанием. Герой этого фильма становится «солью земли» (см.: Мф. 5:13), сохраняя человечность в бесчеловечных условиях войны и тоталитаризма. Через судьбу отца Александра режиссер показывает: истинное чудо — не в чудесах, а в стойкости духа и милосердии; тогда даже поражение оборачивается духовной победой¹⁰.

В драме Павла Лунгина «Царь» (2009) перед нами разворачивается мощная история противостояния двух сильных личностей — Ивана Грозного и митрополита Филиппа. Образ священнослужителя здесь — это живое воплощение христианской совести, которая, невзирая на опасность, продолжает говорить правду жестокому правителю.

Митрополит Филипп предстает перед зрителем не просто как исторический персонаж, а как человек невероятной духовной силы. Его

⁹ См.: Орищенко С.С. Слово в фильме Владимира Хотиненко «Поп» // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014. Т. 16. № 2–3. С. 5.

¹⁰ См.: Гуторов Ю.А. Святые и святость в кинематографе // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2020. № 18. С. 379.

искренняя вера и моральная стойкость становятся маяком надежды для угнетенного народа. Всей своей жизнью — от смелых обличений опричнины до мученической смерти — он показывает, что есть ценности важнее жизни: истина, справедливость и человеческое достоинство.

Особенно трогательно выглядит его попытка достучаться до ожесточенного сердца царя. Как духовный отец он не оставляет попыток образумить Ивана Грозного, напоминая ему о Божием суде. Но трагедия в том, что власть оказалась сильнее голоса совести. Гибель митрополита — это не просто исторический эпизод, а вечное предостережение о том, что происходит, когда политическая машина подавляет в человеке все человеческое¹¹.

Создатели фильма впервые в российском кино изображают верховную светскую и духовную власть через призму религиозного мировоззрения. Если царь видит свое предназначение в терроре во имя «Небесного Иерусалима», то митрополит Филипп — в защите униженных и обездоленных людей. Кинокартина завершается моральным поражением опричнины, прославляя христианские идеалы.

Фильм вызвал резкую критику среди сторонников «культы Иоанна Грозного», которые восприняли ее как искажение истории¹².

Одними из самых кассовых фильмов последних лет стали киноленты «Непослушник» и «Непослушник-2» (2022) Владимира Котта. В совокупности они собрали 2,8 млн просмотров¹³. «Непослушник» — это комедийная драма, в которой изображены два кардинально разных образа священника. Один из них — отец Анатолий, настоятель тихого провинциального монастыря, гроза монахов, заставляющий их спать на камнях, который

¹¹ См.: Гаранов Ю.С. Проблематика темы Святой Руси в современном отечественном кинематографе на примере картины «Царь» Павла Лунгина // Журнал научных и прикладных исследований. 2014. № 1 (12). С. 35.

¹² См.: Михайлова И.Б. «Страшное кино» о «психологии власти». О фильме «Царь» — его создатели // Новейшая история России. 2015. № 1 (12). С. 163–173.

¹³ См.: Непослушник (2022) // Кинопоиск [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/4290071/> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана; Непослушник-2 (2022) // Кинопоиск [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/5023667/> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана.

на самом деле являет собой воплощение отеческой доброты, сострадания и мудрости. Он не осуждает главного героя ленты Дмитрия за его выходы, а, жертвуя своей репутацией, с любовью помогает ему найти свой жизненный путь и исправиться. Мудрость отца Анатолия дает возможность направить творческую энергию заблудшего Дмитрия в нужное русло. В лице отца Анатолия перед зрителем предстает образ мудрого, строгого и в то же время простодушного как ребенок священника, готового идти в ногу со временем и использовать медиапространство для помощи ближним и миссионерской деятельности.

Противоположностью отцу Анатолию является отец Фома, который демонстрирует образ священника, выполняющего роль церковного чиновника. Он живет в большей степени по светским законам, нежели по христианским, его интересуют материальные блага и возможность обогатиться, а самое главное — он оторван от паствы. Таким образом, режиссер продемонстрировал зрителям не идеализированную картину священнической жизни, а современное ее состояние через образы двух героев: отца Анатолия и отца Фомы¹⁴.

Однако современный кинематограф порой возлагает на священника не свойственные ему задачи. Так, в центре сюжета еще одного тематического сериала — «Отец Матвей» (2014) Валерия Деятелива — необычный священник, прибывший в маленький город. Помимо своих пастырских обязанностей ему приходится противостоять криминальному миру, расследуя преступления, которые затрагивают его прихожан. Детективная линия становится ядром сюжета, а отец Матвей предстает не столько пастырем, сколько своего рода сыщиком-любителем.

Еще одним примером такого образа священника служит персонаж сериалов «Настоятель» (2010) и «Настоятель-2» (2011) Армена Назикяна — отец Андрей, сыгранный Егором Пазенко. Отец Андрей в прошлом был преступником, затем раскаялся и стал священником. Однако криминальная жизнь оставила свой отпечаток. Сюжет фильмов сводится к тому,

¹⁴ См.: Сергеева Ж. Замахнуться на сакральное // Экран и сцена: газета о театре и кино [Электронный ресурс]. URL: <https://screenstage.ru/?p=16462&ysclid=mam2xjxbzd2890665> (дата обращения: 24.01.2025). Загл. с экрана.

что священник вступает в борьбу с преступным миром, тем самым становясь «авторитетным лицом в рясе». Впоследствии, в сериале «Настоящий» (2023), персонаж Пазенко изображается уже как бывший спецназовец, а не как раскаявшийся преступник.

Несмотря на различия в деталях, в целом сюжетные линии этих картин демонстрируют схожесть с классическими криминальными фильмами. Вследствие этого образ священнослужителя, который должен являть собой символ христианской нравственности и душевного попечения, отходит на второй план, а на первый выступает образ героя боевика, облаченного в рясу.

Подобная популяризация криминальной эстетики в пересечении с духовной тематикой производит двойственный эффект. С одной стороны, она привлекает внимание широкой аудитории, создавая иллюзию доступности сакрального и духовного в современной жизни. С другой стороны, формирует искаженное представление о роли и предназначении священнослужителя, подменяя духовное служение физической борьбой со злом. Околоцерковная тематика в современных сериалах нередко сводится к поверхностному освещению религиозных аспектов, при этом религиозный дискурс зачастую является лишь фоном для развития криминальных сюжетов. Такой подход может приводить к закреплению в общественном сознании стереотипных и во многом не соответствующих действительности представлений о религии и ее служителях¹⁵.

Еще одной проблемой, с которой сталкивается священник в секулярном обществе, является вопрос о взаимоотношениях Церкви и власти. Эта тема затронута в провокационной драме «Левиафан» (2014) Андрея Звягинцева. Фильм представляет собой современную притчу о коррупции, несправедливости и борьбе между маленьким человеком и бюрократической системой. Название картины отсылает зрителя к библейскому чудовищу Левиафану, символизирующему могущественную силу зла

¹⁵ См.: Мальцева Т.И., Москвина-Яценко Т.В. Священники и монахи как герои кино новейшей России (1988–2024) // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6197451?ysclid=m52w6qyafw484008442> (дата обращения: 24.09.2023). Загл. с экрана.

и олицетворяющему государственную власть. Взаимоотношения с этой властью развиваются у митрополита, который благословляет местного мэра на беззаконие, оправдывая это утверждением, что всякая власть от Бога (см.: Рим. 13, 1). Благодаря покровительству архиерея и коррупционной верхушки «левиафан» в лице мэра одерживает победу над главным героем Николаем, и на месте его дома возводится храм. В сцене избияния адвоката Дмитрия звучат слова из песни: «...слезы с неба капают, золотые купола на груди наколоты». Этот прием создает символическое пересечение светского и церковного дискурсов. Для Звягинцева взаимодействие этих двух сфер в данном случае заключается в том, что преступные действия светской власти легитимируются религиозной властью¹⁶.

В фильме представлен еще один священник, отец Василий — бедный и бескорыстный, но не способный изменить положение дел. Явный и устойчивый контраст между этими двумя персонажами подчеркивает непреодолимую дистанцию между современным фарисейством и истинной верой. Однако существует и ряд сходств между этими персонажами. Например, как архиерей в диалоге с мэром, так и местный священник в беседе с Колей интересуются, причащается ли, исповедуется ли их собеседник, и в данном случае их слова не порождены заботой о спасении, а отражают определенную идеологическую основу, заключающуюся в послушании и смирении перед более могущественной силой. В другом эпизоде, когда Коля приходит в храм в поисках утешения, священник цитирует отрывок из Книги Иова. Хотя его слова являются правильными, они звучат пусто и напоминают скорее ритуал, нежели живой диалог¹⁷.

Режиссер Андрей Звягинцев, комментируя свой фильм, говорит о том, что люди «адаптировали» учение Христа к своим земным нуждам и рабским представлениям, тем самым критикуя церковных иерархов, принимающих щедрые дары от тех, кто совершает беззакония. Он указывает на молчание священнослужителей в моменты, когда необходимо осудить

¹⁶ См.: Островская Е.А. Дискурс-анализ «Левиафана»: православная идеология в артхаусном кино // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2017. № 2. С. 222.

¹⁷ See: Sattarova E. Biopolitics in contemporary Russian cinema. PhD Diss. Pittsburgh, 2020. P. 52.

аморальные поступки. Звягинцев задает риторический вопрос: «Что бы сделал Христос, если бы оказался в кабинете у такого служителя?»¹⁸. Он подчеркивает, что «эта история могла произойти где угодно» и что фильм не о России, он затрагивает более широкую тему веры в Бога как таковой. Режиссер утверждает: «Важно верить в Бога, а не в священника, священник не является сакральным. Сакральным является лишь служение, а священник выступает как посредник в отношениях с Богом»¹⁹. Несмотря на то что один из служителей Церкви в этой кинокартине показан с отрицательной стороны, библиист А.С. Десницкий считает, что фильм полностью поддерживает Церковь, «которой нам так часто не хватает», призывает к исправлению недостатков церковной жизни, и «христианам стоит не обижаться, не оправдываться, не пытаться кому-то что-то доказать, а задуматься»²⁰.

Итак, проанализировав ряд кинолент, можно сделать вывод о том, что образ священника в российском кино заметно изменился за последние десятилетия.

Кинематограф играет важную роль в формировании общественного взгляда на духовенство. Положительные образы священников укрепляют доверие к Церкви, помогают лучше понять ее место в обществе²¹. Но и критическое изображение церковной действительности вызывает у зрителя размышления о религии, ее духовных смыслах и социальном влиянии²².

¹⁸ Матизен В. Андрей Звягинцев: «Что за жизнь...» // Искусство кино. 2014. № 8. [Электронный ресурс]. URL: <https://old.kinoart.ru/archive/2014/08/andrej-zvyagintsev-chto-za-zhizn?fbclid=IwAR3g8r7ZS1QwBJWvwoQ-6AnYxNiGpB1xxOkq0ks70pyW3gCeBDDsKl9-3bQ> (дата обращения: 24.10.2024). Загл. с экрана.

¹⁹ Встреча с Андреем Звягинцевым, «Левиафан» в ДК «Ясная Поляна»: [видеозапись] // RuTube.ru [Электронный ресурс]. URL: [https://rutube.ru/video/9a2a3b9356c17d43fafbae4ea357f993/\(52:20-52:25\)](https://rutube.ru/video/9a2a3b9356c17d43fafbae4ea357f993/(52:20-52:25)) (дата обращения: 15.09.2025). Загл. с экрана.

²⁰ Десницкий А.С. «Левиафан»: против церкви... или за нее? // Православие и мир [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/leviafan-protiv-tserkvi-ili-zane/?ysclid=mamw0kn4j2584328841> (дата обращения: 24.09.2024). Загл. с экрана.

²¹ См.: Лубашова Н.И. Российская кинематография как социальная история XX в. // Аналитика культурологии. 2014. № 28. С. 186.

²² См.: Глаголев В.С., Медведева С.М. Религиозные образы в русском и американском кино: поиск Бога и человека // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. № 3. С. 124.

Современное кино постепенно отходит от стереотипов и идеализированных образов. Сегодняшние священники в фильмах — это многогранные, живые персонажи, переживающие внутренние конфликты и сталкивающиеся с нравственным выбором. Они пытаются сохранить веру в условиях скептически настроенного секулярного общества, балансируя между духовными и светскими ценностями. Именно такой реалистичный образ священника с личной историей и сомнениями ближе зрителю. Благодаря этому Церковь в кино перестала выглядеть как нечто далекое и оторванное от жизни. Однако в кинематографе все еще встречаются киноработы, где священник показан однобоко и неправдоподобно, его образ используется лишь как декорация.

Пока Россия продолжает искать понимание своего духовного наследия, фильмы о священнослужителях остаются важным инструментом этого мировоззренческого диалога. Они позволяют исследовать сложные и противоречивые стороны религии в современном мире.

Таким образом, путь от упрощенных советских шаблонов до глубоких и многогранных персонажей отражает не только изменения в кинематографе, но и эволюцию общественного отношения к вере и духовности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белоусова Ю.В. Репрезентация образа и медиаобраза религии в российской культуре в XIX — начале XXI в. // Манускрипт. 2017. № 1 (75). С. 45–58.
2. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2011. 1369 с.
3. Встреча с Андреем Звягинцевым, «Левиафан» в ДК «Ясная Поляна»: [видеозапись] // RuTube.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://rutube.ru/video/9a2a3b9356c17d43faf6ae4ea357f993/> (дата обращения: 15.09.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. Гаранов Ю.С. Проблематика темы Святой Руси в современном отечественном кинематографе на примере картины «Царь» Павла Лунгина // Журнал научных и прикладных исследований. 2014. № 1 (12). С. 35–36.
5. Глаголев В.С., Медведева С.М. Религиозные образы в русском и американском кино: поиск Бога и человека // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. № 3. С. 115–125.
6. Гришин О.Е., Еманов А.А. Кинематограф как инструмент политической коммуникации на постсоветском пространстве // Проблемы постсоветского пространства. 2016. № 2 (8). С. 37–48.
7. Гуторов Ю.А. Святые и святость в кинематографе // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2020. № 18. С. 371–386.

8. Десницкий А.С. «Левиафан»: против церкви... или за неё? // Православие и мир [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/leviafan-protiv-tserkvi-ili-zanee/?ysclid=mamw0kn4j2584328841> (дата обращения: 24.09.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
9. Климин М. Кино против религии: за полвека до «Левиафана» // ВОС [Электронный ресурс]. URL: <https://w-o-s.ru/article/13013> (дата обращения: 24.09.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
10. Лубашова Н.И. Российская кинематография как социальная история XX в. // Аналитика культурологии. 2014. № 28. С. 186–189.
11. Малер А.М. Христианские мотивы в советском кино // Ортодоксия. 2023. № 1. С. 156–245.
12. Мальцева Т.И., Москвина-Яценко Т.В. Священники и монахи как герои кино новейшей России (1988–2024) // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6197451?ysclid=m52w6qyafw484008442> (дата обращения: 24.09.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
13. Матизен В. Андрей Звягинцев: «Что за жизнь...» // Искусство кино. 2014. № 8 [Электронный ресурс]. URL: <https://old.kinoart.ru/archive/2014/08/andrej-zvyagintsev-cto-za-zhizn?fbclid=IwAR3g8r7ZS1QwBJWVwoQ-6AnYXNiGpB1xxOkq0ks70pyW3gCeBDDsKl9-3bQ> (дата обращения: 24.10.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
14. Михайлова И.Б. «Страшное кино» о «психологии власти». О фильме «Царь» — его создатели // Новейшая история России. 2015. № 1 (12). С. 163–173.
15. Непослушник–2 (2022) // Кинопоиск [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/5023667/> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
16. Непослушник (2022) // Кинопоиск [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/4290071/> (дата обращения: 09.09.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
17. Орищенко С.С. Слово в фильме Владимира Хотиненко «Поп» // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014. Т. 16. № 2–3. С. 695–701.
18. Орищенко С.С. Три взгляда на «Остров» Павла Лунгина // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014. Т. 16. № 2–2. С. 434–437.
19. Островская Е.А. Дискурс-анализ «Левиафана»: православная идеология в арthouse-кино // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2017. № 2. С. 211–232.
20. Петрова А.П. Специфика репрезентации религиозного героя в современном российском кинематографе // Вестник культуры и искусств. 2020. № 2 (62). С. 124–133.
21. Поп (2009): худ. фильм: [видеозапись] / реж. Владимир Хотиненко; кино-телекомпания «Православная энциклопедия» // YouTube.com [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=9WVE-jFw4ds> (1:28:05–1:28:15) (дата обращения: 24.01.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
22. Сергеева Ж. Замахнуться на сакральное // Экран и сцена: газета о театре и кино [Электронный ресурс]. URL: <https://screenstage.ru/?p=16462&ysclid=mam2jxhbd2890665> (дата обращения: 24.01.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
23. Mitchell J. Portraying Religion and Peace in Russian Film // Studies in World Christianity. 2008. Vol. 14. No. 2. pp. 142–152.
24. Sattarova E. Biopolitics in contemporary Russian cinema: Dis. ... Doctor of Philosophy (PhD): Slavic Languages and Literatures. Pittsburgh (PA), 2020. 173 p.

Статья поступила в редакцию 14.05.2025.

Article

UDC 261

For citation:

Andrienko K., priest. Obraz svyashchennosluzhitelya v sovremenom rossijskom kino [The image of a clergyman in modern Russian cinema] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 125–138.

Priest Kirill Andrienko,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
79626235130@yandex.ru

The Image of a Clergyman in Modern Russian Cinema

Priest K. ANDRIENKO

Abstract: Throughout the history of the national cinematography, the image of a clergyman in films has undergone significant changes. During the Soviet Union period, priests were portrayed as conservative and backward characters. However, after the collapse of the USSR, this point of view began to change. In modern Russian cinema, the image of a clergyman ceases to be stereotypical and idealized. It becomes more realistic and humane, reflecting the uniqueness of each individual and the variety of internal conflicts of priests. Thus, it is precisely the versatility and inconsistency of the priest's image that will allow viewers to better understand the issues of faith, religion and modern church life. In this context, the study of the image of a clergyman in modern Russian cinema is particularly relevant.

Keywords: Christianity, cinematography, modern cinema, the image of a clergyman.

The article was submitted 14.05.2025.

Научная статья

УДК 268

Для цитирования:

Грушин О.В., свящ. Роль воскресных школ в деле патриотического воспитания // Православный теолог. 2025. № 2 (2). С. 139–147.

Священник Олег Вячеславович Грушин,
магистрант Саратовской православной
духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
priestoleg.sar@gmail.com

Роль воскресных школ в деле патриотического воспитания

Священник О.В. ГРУШИН

Аннотация: Тема патриотизма в настоящее время крайне актуальна не только в общеобразовательных школах (цикл внеурочных занятий «Разговоры о важном», поднятие флага Российской Федерации в начале учебной недели), но и в воскресных школах, работающих при храмах. Православные педагоги во все времена прикладывали усилия к тому, чтобы подрастающее поколение получало на занятиях в воскресной школе не только знания в области духовных дисциплин, но и воспитание в духе патриотизма, для чего необходимо обращение к богатому опыту прошлых веков. В истории нашего Отечества множество примеров исторических личностей, сочетавших крепкую веру в Бога и любовь к своей Родине: равноапостольный князь Владимир, благоверные князья Александр Невский и Димитрий Донской, Патриархи Иов и Гермоген,— которые в разные годы самоотверженно служили Богу и людям. Изучение их жития и подвигов является приоритетной задачей в воскресной школе, и эта задача помимо общеобразовательной направленности тесно связана с темой патриотизма. Подвигу этих людей — как ратному, так и духовному — Церковь призывает подражать. Настоящая статья посвящена изучению форм и методов, применяемых для воспитания основ патриотизма в подрастающем поколении.

Ключевые слова: педагогика, образовательный процесс, Русская Православная Церковь, духовно-патриотическое воспитание, воскресная школа.

Являясь одним из социальных институтов, Церковь всегда руководствуется не только светским законодательством той страны, в которой она осуществляет свое служение, но и внутренними постановлениями, важнейшие из которых содержатся в Священном Писании. Так, апостол Павел говорит о том, что движущей силой духовного развития является любовь, поскольку она

долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится (1 Кор. 13:4–8). Святитель Феофан Затворник говорит о том, что наилучшим способом выражения любви является служение ближнему, которое изливается «прямо из закона любви и служащего ближайшим его проявлением»¹.

Церковь осуществляет свое социальное служение многими способами. Одним из таких способов является патриотическое служение, которое заключается в «защите Отечества от неприятеля, труде на благо отчины, заботе об устройении народной жизни, в том числе путем участия в делах государственного управления»². Святейший Патриарх Кирилл также акцентирует внимание на патриотическом воспитании в своих проповедях: «Патриотизм — это не только любовь к той земле, где ты родился, к народу, в котором рос и был воспитан. Ведь, как хорошо показала наша история, народ может предать и землю, и свою собственную душу. Патриотизм — это, прежде всего, верность Божественному замыслу о твоей земле и о твоём народе. <...> А вот для того, чтобы понять этот замысел, действительно нужно очень сильно любить свой народ — но по-честному, не предвзято; любить и знать свою историю, жить ценностями, определяющими дух народа»³. В самом деле, в истории Российского государства имеется множество примеров самоотверженного служения людей разных социальных сословий. Несмотря на разный статус этих верных сынов Отечества, каждый из них был наполнен любовью к Богу и Родине. Патриотизм в каждую историческую эпоху был наполнен деятельностным слу-

¹ Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 556.

² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 20.11.2024). Загл. с экрана.

³ Святейший Патриарх Кирилл. Патриотизм — это верность Божественному замыслу о твоей земле и о твоём народе // Православное образование [Электронный ресурс]. URL: <https://pravobraz.ru/patriarx-patriotizm-eto-prezhde-vsego-vernost-bozhestvennomu-zamyslu-o-tvoej-zemle-i-o-tvoem-narode/> (дата обращения: 20.11.2024). Загл. с экрана.

жением, вне зависимости от того, был ли человек великим князем или же подвизался в отдаленной монашеской обители.

Возвращаясь к современному историческому периоду, необходимо отметить, что актуальным примером церковно-государственных отношений в области воспитания подрастающего поколения является сотрудничество в сфере патриотического воспитания, которое осуществляется самыми разными способами. Одним из них является приобщение детей и подростков к тем культурным и религиозным ценностям, которые существовали на протяжении всей многовековой истории Российского государства. Занятия в воскресных школах и в общеобразовательных учебных учреждениях на уроках ОРКСЭ, а также во время «разговоров о важном» нередко проходят в виде бесед со школьниками, посвященных историческим личностям, внесшим значительный вклад в укрепление России. Среди многочисленных великих людей можно выделить несколько наиболее значимых, отличавшихся своим патриотическим настроем.

Равноапостольный князь Владимир Святославович, несмотря на христианское воспитание, которое он получил благодаря трудам своей бабушки, равноапостольной княгини Ольги, вырос убежденным язычником. Пребывая в состоянии идолопоклонства, киевский князь совершил много смертных грехов, которые не только отягощали его душу, но и препятствовали дальнейшему развитию Древнерусского государства. В определенный момент Владимир Святославович встал перед выбором дальнейшего духовного пути Киевской Руси и выбрал христианство, благодаря чему известен в истории как ее Креститель. Важно заметить, что после получения благодати Святого Крещения Владимир (в крещении Василий) не просто повелел отказаться от язычества своим приближенным лицам и жителям Киева, но сам стал примером изменения образа жизни в соответствии с новыми религиозными убеждениями: если до просвещения светом Христовой истины великий князь в соответствии с порядками того времени имел многочисленных наложниц, то после воцерковления он распустил многочисленный гарем, взяв в себе в жены византийскую царевну Анну, чем призвал к благочестивой жизни и своих приближенных.

В середине XIII века Русь одолевала междоусобная борьба. За грех братоубийства Господь послал на разрозненные княжества наказание в лице монголо-татарских завоевателей. Впрочем, не только с юга нависла угроза над русским народом: с запада в 1240-м и 1242 годах на северные границы Руси прибыли шведские войска и немецкие рыцари, угрожавшие не только захватом территорий русских княжеств, но и православной вере, поскольку сами были латинянами. В столь непростой исторический период нашего Отечества на защиту его целостности встал *Александр Ярославович*, молодой новгородский князь, сумевший объединить вокруг себя как многих опытных воинов, так и народное ополчение. Выступив против грозного неприятеля с малочисленным войском, Александр смог одержать две блистательные победы, одна из которых закрепила за ним прозвище Невский. В то же время Александр Ярославович не забывал и об угрозе с юга, защищая Русь, уже в статусе великого князя, от монголо-татар, на этот раз путем дипломатии. К числу святых в чине благоверных князей причислен и другой великий князь — *Димитрий Иванович*⁴, прозванный Донским, который полтора столетия спустя оказал успешное сопротивление монголо-татарским войскам. Убедительная победа объединенных войск русских княжеств стала своего рода отправной точкой для постепенного свержения ордынского ига. Рассматривая торжество русского оружия на Куликовом поле, нельзя обойти стороной ратный подвиг двух монахов — *Александра Пересвета* и *Андрея Осляби*, имевших до принятия ангельского образа колоссальный военный опыт. Оба монаха-воина погибли во время битвы, исполняя заповедь Спасителя о том, что *нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* (Ин. 15:13).

Начало XVII века в истории России называется Смутным временем. Прерывание многовековой княжеско-царской династии, разногласия боярских партий, неурожай 1601–1603 годов, появление самозванца, назвавшего себя чудом уцелевшим царевичем Димитрием, интервенция польских войск — все эти причины поставили под угрозу само существование Руси как единого государства. В период отсутствия сильного

⁴ Миняев. Июнь. Ч. 2. М., 2008. С. 416.

лидера объединяющую роль взяла на себя Церковь в лице святых *Патриархов Иова и Гермогена*⁵. О них и об этой эпохе также непременно нужно говорить в рамках патриотического воспитания в воскресной школе.

Примеры святых, рассмотренные выше,— лишь малая толика подвижников, верой и правдой служивших своему Отечеству. Их благая помощь была явлена именно в тот момент времени, когда Родина нуждалась в духовной, моральной и физической поддержке. Патриотизм этих людей неоценим, именно поэтому к их примеру приобщаются учащиеся всех воскресных школ. Данная позиция в полной мере отражена в документе «Стандарт учебно-воспитательной деятельности в воскресных школах (для детей) Русской Православной Церкви на территории Российской Федерации», определяющем сообщение патриотизма подрастающему поколению через воспитание каждого ребенка как гражданина, «любящего свою Родину, уважающего свой народ, его культуру и традиции, осознающего свою сопричастность к судьбе Отечества»⁶.

Изучение житий святых — патриотов нашей Родины — не является единственным методом патриотического воспитания, осуществляемого на базе воскресных школ. В календарно-тематическом плане отмечены традиционные мероприятия, посвященные праздникам, многие из которых имеют не только православную, но и гражданско-патриотическую основу. Так, особенно важными для настоящего исследования являются следующие праздники, направленные в том числе на патриотическое воспитание обучающихся.

1. *Собор Саратовских святых*, празднуемый в ближайшее воскресенье к 13 сентября. Празднование было установлено в 2011 году по благословению Святейшего Патриарха Кирилла. Изначально в Соборе было 12 святых, в настоящее же время в списке представлено 27 подвижников,

⁵ Белкин А.И. Церковь в Смутное время // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2010. № 4 (10). С. 38.

⁶ Стандарт учебно-воспитательной деятельности в воскресных школах (для детей) РПЦ на территории Российской Федерации // Православное образование [Электронный ресурс]. URL: <https://pravobraz.ru/standart-uchebno-vozpitatelnoj-deyatelnosti-v-voskresnyx-shkolax-dlya-detej-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-na-territorii-rossijskoj-federacii/> (дата обращения: 21.11.2024).

большинство из которых сподобились мученического венца. Празднование этого дня воспитывает внимание и почтительное отношение к подвигу тех людей, которые пострадали за Христа.

2. Начиная с 2021 года в третий воскресный день октября празднуется *День отца*. Данный праздник, хотя и является одним из самых молодых, уже полюбился нашему народу. Подчеркивая роль мужчины в семье, его значимость в процессе воспитания, Церковь дает исключительно положительную оценку празднику, полностью поддерживая государственную инициативу в данной области. По словам А.Ю. Кузнецовой, экс-уполномоченной при Президенте Российской Федерации по правам ребенка, установление празднования Дня отца способствует сохранению традиционных ценностей: «В нашей стране уже есть День матери, День семьи, и очень важно на государственном уровне подчеркнуть роль отца в воспитании детей, сохранении традиционных семейных ценностей»⁷.

3. *День народного единства* (4 ноября) является замечательным примером праздника, где единодушно сошлись мнение Церкви и государства относительно даты празднования. Праздник позволяет вспомнить о заступничестве Божией Матери, поскольку в этот день чествуется Ее Казанский образ, а также о величайшем подвиге народного ополчения, которое возглавили два истинных патриота Отечества — князь Дмитрий Пожарский и купец Кузьма Минин. Как уже говорилось выше, важность этого события отмечается не только на государственном уровне, но и в церковном календаре. В этот день во многих городах России совершаются торжественные крестные ходы с Казанской иконой Пресвятой Богородицы. О необходимости мероприятий подобного рода можно судить по словам архиереев и священнослужителей, которые в своих обращениях к народу во время проповеди особо акцентируют внимание на заступничестве Пречистой Девы Марии. «Сегодня мы с вами чтим святой Казанский образ и вспоминаем о мужестве и мудрости наших предков, об их верности родной земле и православной вере. И, конечно, стараемся быть достойными

⁷ Всероссийский День отца будет способствовать сохранению традиционных ценностей // ТАСС [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/obschestvo/11999011> (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

их подвига. <...> Мы помним, что наш долг — тот же, что у сподвижников Минина и Пожарского: сохранить русскую православную державу, защитить ее от врагов, которых не становится меньше, от тлетворных влияний, от разрушительных сил, обеспечить ее будущее»⁸, — отмечает митрополит Саратовский и Вольский Игнатий.

4. *День матери* празднуется в последнее воскресенье ноября с 1998 года, «воздавая должное материнскому труду и... бескорыстной жертве ради детей»⁹. Мама является тем человеком, к которому всегда можно обратиться со своей радостью или горем, который всегда окажет поддержку. Воспитание в детях чувства любви и уважения к собственной матери стало необходимой составляющей процесса обучения в воскресных школах.

5. *День Победы* является праздником, который представляет собой «праздник мужества, чести и отваги, напоминание о том, как важно быть единым народом»¹⁰. Церковь активно поддерживает воспоминание ратного подвига предков, совершая в этот день в храмах благодарственные молебны в память о даровании Победы, а также молитвенно чтит всех погибших в годы Великой Отечественной войны. Замечательная акция «Бессмертный полк», в которой регулярно принимают участие воспитанники воскресных школ, позволяет сохранить историческую память о столь важном событии.

Знакомство со всеми вышеперечисленными историческими личностями и праздниками способствует развитию у воспитанников воскресных школ чувства патриотизма и высоких моральных качеств, что позволяет со всей уверенностью сказать о важности работы Русской Православной Церкви в данном направлении.

⁸ Обращение митрополита Саратовского и Вольского Игнатия по случаю празднования в честь Казанской иконы Божией Матери — Дня народного единства // Православное Поволжье: информационно-аналитический портал Саратовской митрополии [Электронный ресурс]. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/Den-narodnogo-edinstva-2024> (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

⁹ Зацепина М.Б. День матери // Современное дошкольное образование. 2009. № 5. С. 82.

¹⁰ День Победы: суть, история и символы праздника 9 Мая // РИА «Новости» [Электронный ресурс]. URL: https://ria.ru/20230503/den_pobedy-1869492014.html (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белкин А.И. Церковь в Смутное время // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2010. № 4 (10). С. 34–41.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. 5-е изд. М.: Издательство Московской Патриархии, 2016. 1376 с.
3. Всероссийский День отца будет способствовать сохранению традиционных ценностей // Информационное агентство ТАСС [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/obschestvo/11999011> (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. День Победы: суть, история и символы праздника 9 Мая // РИА «Новости» [Электронный ресурс]. URL: https://ria.ru/20230503/den_pobedy-1869492014.html (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Зацепина М.Б. День матери // Современное дошкольное образование. 2009. № 5. С. 82–87.
6. Минея. Июнь. Ч. 2. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. 616 с.
7. Обращение митрополита Саратовского и Вольского Игнатия по случаю празднования в честь Казанской иконы Божией Матери — Дня народного единства // Православное Поволжье: информационно-аналитический портал Саратовской митрополии [Электронный ресурс]. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/Den-narodnogo-edinstva-2024> (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 20.11.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
9. Святейший Патриарх Кирилл: Патриотизм — это верность Божественному замыслу о твоей земле и о твоём народе // Православное образование: официальный сайт Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <https://pravobraz.ru/patriarx-patriotizm-eto-prezhde-vsego-vernost-bozhestvennomu-zamyslu-o-tvoej-zemle-i-o-tvoem-narode/> (дата обращения: 20.11.2024). Загл. с экрана. Яз. рус.
10. Стандарт учебно-воспитательной деятельности в воскресных школах (для детей) Русской Православной Церкви на территории Российской Федерации // Православное образование: официальный сайт Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <https://pravobraz.ru/standart-uchebno-vozpitatelnoj-deyatelnosti-v-voskresnyx-shkolax-dlya-detej-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-na-territorii-rossijskoj-federacii/> (дата обращения: 21.11.2024). Яз. рус.
11. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Галатам. М.: Правило веры, 2005. 607 с.

Статья поступила в редакцию 26.05.2025.

Article

UDC 268

For citation:

Grushin O., priest. Rol' voskresnyh shkol v dele patrioticheskogo vospitaniya [The role of sunday schools in patriotic education] // Pravoslavnyj teolog [Orthodox theologian]. 2025. No. 2 (2). pp. 139–147.

Priest Oleg Grushin,

Master's student, Saratov Orthodox
Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028,
Russian Federation
priestoleg.sar@gmail.com

The Role of Sunday Schools in Patriotic Education

Priest O. GRUSHIN

Abstract: The topic of patriotism is currently extremely relevant not only in comprehensive schools (talks about important things, raising the flag of the Russian Federation at the beginning of the school week), but also in Sunday schools operating at churches. Orthodox teachers have always made efforts to ensure that the younger generation receives not only knowledge in the field of spiritual disciplines in Sunday school classes, but also the basics of patriotism, which requires turning to the rich experience of past centuries. In the history of our Fatherland there are many examples of historical figures who combined a strong faith in God and love for their homeland — the Equal-to-the-Apostles Prince Vladimir, the faithful princes Alexander Nevsky and Dmitry Donskoy, patriarchs Job and Hermogenes — in different years selflessly served God and people. The study of their lives and exploits is a priority task in a Sunday school, which, in addition to the general educational focus, is closely connected with the theme of patriotism. The Church calls to imitate the feat of these people — both military and spiritual. This article is devoted to the study of the forms and methods used in educating the basics of patriotism in the younger generation.

Keywords: pedagogy, educational process, Russian Orthodox Church, spiritual and patriotic education, Sunday school.

The article was submitted 26.05.2025.

Периодическое издание
Журнал «Православный теолог»
2025 г., № 2 (2)

Зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Запись о регистрации СМИ:
ПИ № ФС77-88959 от 03 февраля 2025 г.

Цена свободная.

Главный редактор
прот. Сергей Штурбабин (Штурбабин С.А.)

Научный редактор
прот. Димитрий Полохов (Полохов Д.Н.)

Литературный редактор
Сапаева Елена

Выпускающий редактор, корректор
Чуманова Оксана

Ответственный секретарь
Желудкова Мария

Корректор (англоязычный текст)
Трошина Елена

Верстка и оформление обложки
Ежова Елена

Дата выхода в свет: 30.12.2025. Формат 60x90/16. Печать офсетная.

Объем: 9,25 у.п.л. Тираж 300 экз.

Адрес учредителя, издателя и редакции:
410028, Россия, Саратов, ул. им. Мичурина И.В., д. 92.
Тел.: (8452) 49-17-95, (8452) 49-18-44
Email: pravteolog@yandex.ru
<http://сарпдс.рф/>

Отпечатано:

Типография «Амирит», 410004, Россия, Саратов, ул. Чернышевского, д. 88, литер У.
Тел.: 8 (8452) 24-86-33, 8-800-700-86-33