



Труды

по русской патрологии

Аскетика

Богословие

История

Филология и
Источниковедение

Научный журнал
Калужской
духовной
семинарии

ISSN:2658-5278

2023 №2 (18)

ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



№ 2 (18)

Калуга
2023

WORKS ON RUSSIAN PATROLOGY

SCIENCE JOURNAL OF THE
KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY



№ 2 (18)

Kaluga
2023

ББК 86.372

УДК 271.2

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
№ ИС Р23-309-0228

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
НАУЧНОГО ЖУРНАЛА
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Главный редактор:
митрополит Калужский и Боровский Климент,
доктор ист. наук, канд. богосл., ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:
епископ Можайский Иосиф (Королёв), кандидат богословия

Члены редакционного совета:
протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия;
Чернобаев А. А., доктор исторических наук;
Каширина В. В., доктор филологических наук;
Петров А. Ю., доктор исторических наук;
Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;
протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;
иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия;
Алексеев В. А., доктор философских наук;
Лыткин В. В., доктор философских наук;
Крутова М. С., доктор филологических наук;
священник Даниил Салищев – *ответственный секретарь*;
протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;
диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия

ISSN 2658-5278

12+

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление

BBC 86.372

UDC 271.2

By blessing of metropolitan
of Kaluga and Borovsk
Kliment

Recommended for publication by the
Publishing Council of the Russian Orthodox Church
№PC R23-309-0228

EDITORIAL COUNCIL
OF THE SCIENCE JOURNAL
OF THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY

Editor-in-Chief:

Metropolitan of Kaluga and Borovsk Kliment (Kapalin G. M.), Dr. Hab.
(History), PhD (Theology), Rector of the Kaluga Theological Seminary

First Deputy Editor-in-Chief:

Bishop of Mozhaysk Iosif (Korolev), PhD (Theology)

Members of Editorial Council:

archpriest Vadim Suvorov, Dr. Hab. (Theology)

Chernobaev A. A., Dr. Hab. (History)

Kashirina V. V., Dr. Hab. (Philology)

Petrov A. Y., Dr. Hab. (History)

Pichoya R. G., Dr. Hab. (History)

archpriest Dmitry Moiseev, PhD (Theology)

hieromonk Ioann (Korol), PhD (Theology)

Alekseev V. A., Dr. Hab. (Philosophy)

Lytkin V. V., Dr. Hab. (Philosophy)

Krutova M. S., Dr. Hab. (Philology)

priest Daniil Salishchev – *Executive Secretary Associate*

archpriest Sergiy Tretiakov, PhD (Theology)

deacon Dimitry Shatov, PhD (Theology)

ISSN 2658-5278

© Kaluga Theological Seminary

© Kaluga Diocesan Administration

СОДЕРЖАНИЕ

АСКЕТИКА

Иеромонах Алексей (Щукин)

Учение святителя Игнатия (Брянчанинова) об использовании художественного метода при совершении молитвы Иисусовой 9

БОГОСЛОВИЕ

Дьяченко Г. В.

Референциальные аспекты святоотеческой гносеологии 17

Бухович Е. В., Бухович А. Б.

Патристика как основание русской культуры 27

Иерей Максим Коновалов

Историографические аспекты изучения проблемы сотериологических споров в русском богословии XIX — начала XX в.: взгляды и подходы отечественных богословов ... 35

Дмитрий Рогожин

Богословские воззрения свт. Феофана Затворника на природу ангелов и человеческой души 44

ИСТОРИЯ

Иерей Дионисий Стефанов

Некрологи Е. Е. Голубинского как источники по формированию посмертного образа преподавателя и историка Московской духовной академии 53

Кривошеина А. Н.

Историко-культурологический анализ проповеднической и чудотворной деятельности преподобномученика Кукши Печерского и чудотворца Лаврентия Калужского 67

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

<i>Священник Даниил Салищев</i> Богослужбный текст в проповедях святителя Филарета (Дроздова)	75
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	119
ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ	122

CONTENT

ASCETICISM

<i>Hieromonk Alexey (Shchukin)</i> The teaching of St. Ignatius (Bryanchaninov) on the use of the artistic method when performing the Jesus prayer	9
--	---

THEOLOGY

<i>Dyachenko Galina V.</i> Referential aspects of patristic gnoseology	17
<i>Bukhovich Yevgeny V., Bukhovich Anna B.</i> Patristics as the foundation of russian culture	27
<i>Priest Maxim Konovalov</i> Historiographical aspects of studying the issue of soteriological disputes in russian theology of the 19th — early 20th centuries: views and approaches of russian theologians	35
<i>Dmitry Prigozin</i> The theological views of svt. theophan the recluse on the nature of angels and the human soul	44

HISTORY

Priest Dionisiy Stephanov

E. E. Golubinsky's obituaries as sources for the formation of a posthumous image of a teacher and historian of the Moscow theological academy 53

Krivosheina A. N.

Historical and cultural analysis of the preaching and miraculous activities of the reverend martyr Kuksha of Pechersk and the miracle worker Lawrence of Kaluga 67

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

Priest Daniil Salishchev

The liturgical text in the sermons of st. Philaret (Drozdo) 75

INFORMATION ABOUT AUTHORS 120

REQUIREMENTS FOR THE DESIGN OF SCIENTIFIC ARTICLES 122

АСКЕТИКА

УДК 37.075

иеромонах Алексей (Щукин)
(Щукин М. В.)

Hieromonk Alexey (Shchukin)
(Shchukin M. V.)

УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЕТОДА ПРИ СОВЕРШЕНИИ МОЛИТВЫ ИИСУСОВОЙ

THE TEACHING OF ST. IGNATIUS (BRYANCHANINOV) ON THE USE OF THE ARTISTIC METHOD WHEN PERFORMING THE JESUS PRAYER

Аннотация. Вопрос о способах и методах совершения Иисусовой молитвы в аскетических сочинениях святых подвижников Православной Церкви всегда стоял особенно остро. Не является исключением и эпистолярное наследие святителя Игнатия (Брянчанинова), епископа Кавказского. Настоящая статья посвящена анализу использования художественного метода, описанного в аскетических сочинениях святителя Игнатия. Он, хоть и признавал за использованием «художества» при совершении молитвы Иисусовой положительные плоды, однако часть его сочинений свидетельствует, что ненадлежащее использование молящимся художественного метода способно крайне негативно сказаться на психическом и физическом состоянии подвижника. Также в рамках настоящей статьи описываются методы других святых подвижников Православной Церкви, на основании литературного наследия которых формировалось учение святителя Игнатия Брянча-

нинова об использовании при совершении молитвы Иисусовой художественного метода.

Abstract. The problem of ways and methods of performing the Jesus prayer in the theological works of the holy ascetics of the Holy Orthodox Church has always been particularly acute. The epistolary legacy of St. Ignatius (Bryanchaninov), Bishop of the Caucasus, is no exception. This article is devoted to the analysis of the use of the artistic method described in the ascetic writings of St. Ignatius. Saint Ignatius, although he recognized the positive fruits of the use of «art» in the performance of the Jesus prayer, however, part of his writings testifies that the improper use of the artistic method by the worshipper in the performance of prayer can have an extremely negative impact on the mental and physiological state of the ascetic. In addition, within the framework of this article, the methods of other holy ascetics of the Orthodox Church are described, on the basis of whose literary heritage the teaching of St. Ignatius Bryanchaninov on the use of the artistic method in the performance of the Jesus prayer was formed.

Ключевые слова: святитель Игнатий (Брянчанинов), художественный метод, психическое состояние, физическое состояние, молитва, молитва Иисусова.

Key words: St. Ignatius (Bryanchaninov), artistic method, mental state, physical condition, prayer, Jesus prayer.

Неоднократно на страницах трудов святых отцов мы находим утверждение, что молитва Иисусова — наука из наук. Более того, святые отцы используют отдельный термин, характеризующий совершение умного делания именно как некое искусство. Мы говорим о «художестве». Современник святителя Игнатия (Брянчанинова), его богословский оппонент-собеседник по многим вопросам — святитель-затворник Феофан (Говоров), объясняя значение термина, писал, что «ху-

дожество» — «когда молящийся стоит с сознанием и вниманием в сердце, произнося непрестанно: „Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя“ без всякого образа и лика, по вере, что Господь зрит тебя и внимает тебе» [8, с. 323].

Святоотеческая мысль связывает «художество» с художественным методом совершения умного делания. Под художественным методом следует понимать «искусственное» соединение ума и сердца с помощью внешних, как правило, телесных упражнений, среди которых наиболее распространенными являются задержка молящимся дыхания, устное проговаривание слов молитвы, при этом не совершая касания языком неба.

О художественном методе писали многие отечественные преподобные отцы-подвижники, среди которых наибольший интерес представляют труды преподобного Паисия Величковского и преподобного Нила Сорского.

Что касается святителя Игнатия (Брянчанинова), хоть он сам и не выступает резко против применения данного метода, но тем не менее считает применение данного метода оправданным и полезным при соблюдении некоторых условий.

В качестве первого условия святитель Игнатий указывает на необходимую опытность молящегося при совершении Иисусовой молитвы, так как «искусственное» соединение ума и сердца в молитве может послужить источником духовной трагедии для духовно незрелого христианина [3, с. 343]. Для применения художественного метода очень важно, по мнению святителя, иметь очищенное сердце от греховных помыслов, так как при использовании «художества» сердце не находится в полном единении с умом, но только лишь «навыкает» этому процессу, следовательно, все еще может находиться в опасности от воздействия на него греховных помыслов.

В качестве второго условия святитель Игнатий указывает на важность совершения художественного метода молитвы с особым страхом Божиим и осторожностью. Святитель прямо предостерегает от бездумного использования этого метода, потому что «молитва, не просто умная (умственная), то есть

совершаемая умом нехудожно, но действующая художественно умом в сердце — что и истинные послушники, не только отсекающие, но и совершенно умертвившие волю свою и рассуждение перед отцами своими, истинными и преискусными наставниками деланию этой молитвы» [3, с. 311–312].

Также святитель Игнатий учит, что для этого также необходимо смирение самого подвижника, так как истинное смирение всегда является проводником Божественной благодати, которая, в свою очередь, является самой лучшей охранительницей от всякой греховной прелести [6]. Невозможно истинно молиться, не имея послушания, без которого вся духовная жизнь, по сути, тщетна [3, с. 343].

Отличительной чертой аскетического эпистолярного наследия святителя Игнатия является то, что он сам описывает, как прибегал к использованию «художества» при совершении молитвы. Одним из первостепенных условий, на которые стоит обратить внимание перед совершением молитвы, является место, где христианин будет возносить молитвословия. Святитель Игнатий, говоря о своем молитвенном опыте, пишет, что «для моления необходимо войти в уединенную, темную келью, чтобы таким образом чувства мои пришли в бездействие, прервано было мое сообщение с миром, облегчено было мне углубление в себя» [3, с. 288–289].

Следующим шагом святитель называет ограждение от рассеянности, которое достигается путем закрытия глаз, так как через них ум человека отвлекается от молитвы на предметах окружения.

Благодаря анализу автобиографических сведений святителя Игнатия, в которых он описывал собственный опыт использования художественного метода, мы можем сделать вывод, что для него художественный метод был довольно трудным занятием. Ключевой идеей всего учения святителя Игнатия о молитве является утверждение, что телесный подвиг, дерзновение самого молящегося, безусловно, играют роль в прохождении ступеней молитвы и совершенствования, но все же определяет все Сам Господь, «без Которого не можем ничего».

Не стоит забывать, учит святитель, что художественный метод молитвы является не самой целью, но всего лишь методом, подсказкой на пути к этой цели. В связи с этим Владыка неоднократно призывал ограничить использование художественного метода, так как видел в нем потенциальную ловушку особенно для тех христиан, которые недавно начали практиковать занятия Иисусовой молитвой [3, с. 288–289].

Обратившись к аскетическому наследию святителя Игнатия (Брянчанинова), мы увидим, что большое количество его сочинений посвящено объяснению правильного алгоритма совершения художественного метода. Это обусловлено прежде всего бездумным отношением, как правило, новоначальных христиан, которые дерзали использовать художественный метод при совершении Иисусовой молитвы, пренебрегая духовным руководством и изучением святоотеческой литературы по данной проблематике. Многие из таких вольнодумных «подвижников», как отмечает святой архипастырь, «впадали в прелесть, их духовное состояние повреждалось». Более того, он писал, что даже физическое здоровье таких людей страдало на фоне «неспешного дыхания» (приобретали болезни дыхательных путей) [5, с. 144].

Святитель Игнатий оставил подробный разбор различных художественных методов, описанных святыми отцами, среди которых наиболее заметными были: преподобные Григорий Синаит, Нил Сорский, Никифор Афонский и Иоанн Лествичник.

Наиболее подробный обзор святителем был составлен на художественный метод, описанный преподобным Григорием Синаитом [1, с. 158]. Святитель Игнатий с самого начала разбора метода преподобного Григория Синаита пишет, что для последнего были важны физические аспекты художественного метода, а именно: то, как расположено тело молящегося, как молящийся дышит, контролирует ли свое дыхание, достойно ли переносит возникающие боли [3, с. 281–282]. Также святителем Игнатием было отмечено, что для преподобного Григо-

рия Синаита соединение ума и сердца молящегося возможно только при помощи определенных дыхательных упражнений.

Разбирая художественный метод преподобного Григория, святитель Игнатий акцентирует внимание на двух его характерных особенностях.

В качестве первой особенности святитель называет возникновение болезненных ощущений при совершении молитвенного делания. Однако святитель Игнатий делает акцент на том, что боли, возникающие при молитве, имеют своим началом душевную боль, которую испытывает молящийся по отношению к Богу [3, с. 282]. Владыка делает важное замечание касательно болезненных ощущений, описанных преподобным Григорием. Для него эти ощущения возникают прежде всего ввиду того, что молящийся, углубляясь в молитву, сам видит свою греховность и недостойность в очах Божиих. Через страдание души христианина начинается страдание и тела самого человека, которое и проявляется в болях [3, с. 283–284].

Второй особенностью учения о молитве преподобного Григория Синаита святитель Игнатий называет «механическое», «художественное» низведение ума в сердце молящегося. Как нами было сказано выше, сам святитель Игнатий неоднократно выступал против этого способа соединения ума и сердца в молитве. «Механическое» соединение ума и сердца, по мнению святителя, нарушает одно из фундаментальных положений учения о молитве — всякое совершенствование человека в духовной жизни, прохождение ступеней молитвенного делания целиком и полностью зависит от действия Божественной благодати. Самочинное, бездумное, никем не руководимое применение различных духовных и телесных практик «дополняющих» и «улучшающих» умное делание — почти всегда приводит к духовной трагедии [3, с. 284].

Также стоит отметить, что святитель Игнатий не поддерживал дыхательные практики при использовании художественного метода. Напротив, учение святителя содержит наставления, основной целью которых было предоставить для

молящегося иные телесные упражнения, могущие заменить упражнения с дыханием во время молитвы и при этом не менее эффективные. Например, святитель рекомендует медленно произносить слова молитвы, устно проговаривать слова молитвы, следя за тем, чтобы дыхание было ровным, спокойным, тихим. Таким образом, метод святителя Игнатия неким образом нивелирует «художества», о которых писали святые отцы ранее. Однако стоит отметить, что результат художественного метода и метода, описанного святителем Игнатием (Брянчаниновым), приводит к одному и тому же результату [3, с. 281].

Также стоит отметить, что святителем Игнатием был рассмотрен и описан художественный метод преподобного Никифора Афонского, который в отличие от преподобного Григория Синаита писал, что в случае, если молящемуся при помощи дыхательных практик не удастся свести ум в сердце, то следует при помощи того же дыхания заключить ум в груди подвижника. Делая это упражнение, практикуясь в правильности его исполнения, рано или поздно вынудишь сердце навыкнуть к такому состоянию, что, следовательно, облегчит соединение сердца и ума.

Однако стоит отметить, что святитель Игнатий, основываясь на анализе художественного метода преподобного Григория Синаита и преподобного Никифора Афонского, делает особое замечание относительно применимости этих методов новоначальными. Святитель считает, что оба художественных метода допустимы к использованию лишь опытными монахами, уже преуспевших в совершении Иисусовой молитвы. Для новоначальных оба «художества» представляют опасность [4, с. 114–115].

Таким образом, рассмотрев труды святителя Игнатия (Брянчанинова), затрагивающие проблематику художественного метода, мы делаем вывод, что использование этого метода, хоть и не встречает явного противодействия со стороны святителя, но тем не менее использование данного метода не яв-

ляется для него приоритетным. Для святителя Игнатия при соединении сердца и ума не представляется необходимым использование дополнительных телесных практик, следовательно, и использование художественного метода видится необязательным.

Также стоит отметить, что сочинения святителя Игнатия содержат неоднократные предостережения касательно бездумного использования художественного метода. Попустительское его использование, по его мнению, способно нанести непоправимый вред духовному состоянию подвижающегося в делании молитвы Иисусовой.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Григорий Синаит, прп.* О молитве и безмолвии // Добротолюбие. Т. V. Сергиев Посад, 1993.
2. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Т. I. М.: Сретенский монастырь, 2015.
3. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Т. II. М.: Сретенский монастырь, 2015.
4. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Приношение современному монашеству. М.: Сретенский монастырь, 2010.
5. *Лазарь (Абашидзе), архим.* Голос заботливого предостережения. Учение о послушании святителя Игнатия, еп. Кавказского, в свете аскетического опыта святых отцов последних веков. Саратов, 2010.
6. *Осипов А. И.* Послушание и молитва сегодняшнего христианина, согласно св. Игнатию Брянчанинову // URL: <http://www.zavet.ru/novo/duh/005.htm> (дата обращения 1.07.2022);
7. Симфония по творениям Святителя Игнатия (Брянчанинова). М.: Даръ, 2008.
8. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М.: Отчий дом», 2006.

БОГОСЛОВИЕ

УДК 230.1

Дьяченко Г. В.

кандидат филологических наук,
кандидат богословия

Dyachenko Galina V.

Candidate of Philological Sciences,
Candidate of Theology

РЕФЕРЕНЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ¹

REFERENTIAL ASPECTS OF PATRISTIC GNOSEOLOGY

Аннотация. В статье прослеживается преемственность в развитии христианской онтогносеологической модели в богословии свт. Григория Нисского и свт. Феофана Затворника. Если свт. Григорий Нисский разрабатывает модель познания характера более онтологического, то свт. Феофан Затворник, стоя на тех же догматических позициях, дорабатывает христианскую онтогносеологию антропологически — со стороны сил, способностей, иерархии и нравственного состояния познавательных способностей человека. Автор показывает, что богословско-философское учение святых отцов позволяет подвергнуть реконструкции и прояснить содержание основных терминов лингвистической теории референции.

Abstract. The article traces the continuity in the development of

Статья подготовлена при поддержке РФФ, грант № 22–28–01656 «Коммуникативная референция: эволюция концепции и современное состояние», Институт языкознания РАН.

the Christian ontognoseological model in the theology of St. Gregory of Nyssa and St. Theophan the Recluse. While St. Gregory of Nyssa develops a model of cognition of a more ontological character, St. Theophan the Recluse, standing on the same dogmatic positions, elaborates Christian ontognoseology anthropologically — from the side of forces, abilities, hierarchy and the moral state of human cognitive abilities. The author shows that the theological and philosophical teaching of the holy fathers makes it possible to reconstruct and clarify the content of the main terms of the linguistic theory of reference.

Ключевые слова: свт. Григорий Нисский, свт. Феофан Затворник, христианская гносеология, лингвистическая теория референции.

Key words: St. Gregory of Nyssa, St. Theophan the Recluse, Christian gnoseology, linguistic theory of reference.

Богословско-философские представления святых отцов — свт. Григория Нисского, свт. Василия Великого, прп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы и свт. Феофана Затворника — о человеческом познании: его возможностях, основаниях, границах, предметах, способах, видах, условиях и специфике — имеют фундаментальные следствия для лингво-семиотической теории референции. Проблема референции, то есть связи языка и предметов реальности, в современной версии возродившаяся в школе логического позитивизма (в трудах Б. Рассела, У. Куайна, Л. Витгенштейна и др.) и в лингвистической философии (работах П. Стросона, К. Доннелана, Д. Остина, Дж. Серла и др.), на самом деле имеет длительную историю. Основы референциальной теории были сформулированы в трудах древних античных и христианских мыслителей, и острота современных референциальных концепций повышает актуальность обращения к первоисточникам. С другой стороны, поскольку проблема референции связана со

множеством традиционных философско-богословских вопросов — бытия, познания, истины, тождества и подобия, общего и индивидуального, знака и значения и др., постольку всякая теория референции опирается на явную или неявную философско-богословскую основу. Поэтому онтогносеологическая система святых отцов представляет интерес для современной теории референции, и прежде всего тем, что целостно и в единстве описательных категорий разрабатывает аспекты как сущего, так и связанной с ним познавательной-именующей активности человека.

Говорящий, осуществляя референцию в речи, то есть соотнося языковые знаки с когнитивно-коммуникативным режимом своего сознания, учитывает не только общую семантику языковых знаков, но и зависит от актуальной познавательной деятельности собственной когниции. Коммуникация происходит на основе познания и в лоне укорененности в опыте внешнего мира. Именно в онтогносеологической перспективе языковая теория референции получает адекватную своему масштабу теоретическую постановку, которая придает лингвистическому исследованию необходимую глубину и фундаментальность. На основе онтогносеологического учения святых отцов возможно осуществить реконструкцию и прояснение содержания основных терминов теории референции.

Общий абрис христианской гносеологии, релевантный для построения лингвистической теории референции, можно представить прежде всего на основе богословской системы свт. Григория Нисского, выдающегося христианского мыслителя IV в. (331 г. — после 394 г.). Ему принадлежит одна из наиболее масштабных, детализированных, а также лингвистически ориентированных концепций познания сущего. В творениях Нисского архиепископа, написанных непосредственно с вероучительной и экзегетической целью, тем не менее содержится большое количество фрагментов, посвященных онтогносеологической проблеме. «Этот величайший в отцах философ» [2] задается вопросом о возможностях, основаниях,

границах, предметах, способах и специфике познавательной деятельности человека в отношении различных родов бытия. Классические вопросы философской гносеологии и онтологии находят в творениях каппадокийского мыслителя свое панорамное христианское разрешение². Итак, основные принципы христианского воззрения на бытие и его возможности познания человеком, как они открываются в творениях свт. Григория, можно представить следующим образом.

1. Человек способен к познанию в силу своего богоподобия.
2. Всякое представление человека о сущем носит антропный, то есть человекообразный, характер.
3. При этом ум человека истинно и достоверно познает сущее («бытие дано в познании»).
4. В познании мысль и сущее связаны отношением по образу: мысль и сущее нетождественны по естеству, но тождественны по свойствам, то есть мысль способна являть сущее или истинно его познавать.
5. Существуют два предмета познания — тварное и нетварное бытие (онтология).
6. Соответственно двум предметам познания различаются две познавательные силы ума человека — познание чувствами и верой.
7. Два способа познания человека обусловлены не только онтологически, но и антропологически — двойственным устройством человека из души и тела.
8. Каждый способ познания человека подобен своему предмету, а основной гносеологический принцип — «подобное познается подобным».
9. Как тварь, так и Бог познаваемы со стороны явления (φαίνόμενον) или действий (ἐνέργεια), но не со стороны сущности (οὐσία).
10. Тварное бытие окачествовано и ограничено, и чувствен-

² О специфике христианской гносеологии см. также: [3], [1], [7], [5].

ное познание способно разделять его на признаки, что невозможно в отношении неограниченного Божества.

11. Мысль при чувственном познании, по выражению свт. Григория, «схватывает» естество твари, то есть представляет его свойства в точном образе (εἶδος), но она не способна «схватить» нетварные действия Божии, поэтому представляет их в тварных аналогиях, или подобиях (ὁμοίωμα).

12. Чувственное познание предшествует созерцанию Бога верой, но упраздняется, преодолевается, превышает им.

13. Вера представляет собой особый способ познания, достоверность которого обеспечивается не чувствами и рассудком человека, а единением с Богом.

14. И наконец, существуют два вида созерцания Бога верой — сокровенное Богосозерцание и Богосозерцание в нетварном свете.

При этом следует также учитывать взгляды Каппадокийского мыслителя на истину как на созерцание сущего в единстве видимого явления твари и невидимого действия Божия; на Троичный характер созерцания нетварных действий Божиих и на определяющую роль Христа для Богосозерцания.

Что же касается последующей святоотеческой традиции разработки учения о познании сущего, то идеи Нисского святителя получают более подробное системное развитие в богословии прп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы и свт. Феофана Затворника. Богословский синтез этих святых отцов показывает, что хотя свт. Григорий Нисский не дал последовательной и стройной суммы христианской онтогносеологии, но в его творениях находятся все необходимые элементы для ее построения.

Если свт. Григорий Нисский разрабатывает базовую и, говоря в целом, модель познания более онтологическую, то свт. Феофан Затворник, стоя на тех же обозначенных Нисским архипастырем позициях, дорабатывает модель христианской онтогносеологии антропологически — со стороны сил, способностей, иерархии и нравственного состояния познавательных способ-

ностей человека. Так, русский антрополог развивает тот тезис Великого Каппадокийца, что вложенный в тварь нетварный логос Божий, недоступный чувственному познанию человека, доступен ему созерцанием верой. В «Начертании христианского нравоучения» у свт. Феофана встречаем следующий гносеологический экскурс: «Заметить должно, что иное знание рассудок (т. е. чувственное познание. — Г. Д.) достает сам по себе, а иное он должен доставать в связи с разумом (т. е. в связи с созерцанием верой, в терминах свт. Григория. — Г. Д.). Есть познания, которые разум иногда может постигнуть один, но которых рассудок один, отдельно от разума, постигнуть никак не может. Чтоб видеть, что это, представим себе, что есть каждая тварная вещь — исключительный предмет рассудка. — Кроме фактического, есть еще в каждой вещи мыслимое, разумемое только и созерцаемое, внутреннейшее ее существо, отпечатленное и выраженное фактической ее стороною (т. е. нетварный логос Божий, в терминах византийских святых отцов. — Г. Д.). Каждая тварь есть состав сил и стихий, стройно сочетанных между собою, по известному образцу или мысли, которую они и должны отпечатлеть на себе. Сия мысль не есть, впрочем, в вещи как видимая часть, стоящая в ряду других частей, а есть нечто невидимое, сокрытое под видимым, его проникающее и одушевляющее, — потому более мыслимое и созерцаемое, нежели осязаемое. При всем том, однако ж, оно не есть что-нибудь мечтаемое, а есть действительно там присущая мысль. Подобно тому, как в картине видимый очерк, сочетание частей, разнообразие поз, красок и оттенков воодушевляются какою-нибудь мыслию, которую картина выражает и коею проникается, мыслию, которая присуща в картине, однако ж не составляет в ряду с другими отдельную часть, так и во всякой вещи есть своя сокровенная мысль, — животворная ее сущность; ибо мир, как во всем своем составе, так и в малейших частях, есть бесконечно мудрое, художественное произведение Божие. Мысль Божия о мире и частях его (мир идеальный), от вечности содержащаяся в уме

Божием, при переходе во время или при осуществлении волею Божиею бесконечною, была облечена силами и стихиями, чрез кои и явилась в действительности, как равно и теперь сокровенные планы Божественного мироправления осуществляются многообразным сочетанием различных явлений природы и человечества. Итак, в мире мы всегда видим видимую, являемую сторону, под нею силы и стихии, а под ними еще должны усмотреть и кроющуюся там мысль Божию. Сия мысль — цель наших усилий; постижение ее и есть собственно знание, а прочее все — подготовительные сведения. Как рассматривающий картину, когда расскажет краски, перечислит члены, опишет их положение и сочетание, еще ничего не скажет о картине, потому что не объясняет главного, — того, что выражает картина; так и тот, кто, рассматривая твари, явления и происшествия в мире, когда узнает, как все есть, а именно: в вещах — состав сил и стихий, в происшествиях — сочетание причин и производство их со следствиями, еще не знает ни вещей, ни явлений, пока не скажет, какая мысль Божия кроется в тех и других, что они выражают собою, какое их вечное значение. Как вещь и происшествие являются в действительности, об этом дают нам знать чувства; сокровенные под являемым силы и стихии узнает рассудок посредством обобщения и наведения; спрашивается, как узнать мысль, которую они выражают? Ответ простой: как узнается мысль художника? — Посредством эстетического чувства, — способности, одинаковой со способностью, участвовавшей в производстве картины. То же и в отношении к вещам тварным: познать их сокровенное, положенное в них от ума Божественного, можно только посредством силы Божественного свойства. Сия сила в нас есть дух, и в духе разум. Итак, когда рассудок своим трудом дошел до конца, то есть до узла сил и стихий, разузнал все фактическое, он должен взять как бы за руку разум и сказать ему: поди, посмотри, что тут такое есть еще. Но очевидно, что разум сей должен быть разум здравый, зрящий, а не слепой и испорченный, как и чувство только здоровое познает идеи художественных

произведений. Разум же здравый, зрячий, как мы видели, есть только у тех, кои, обратясь от греха к Богу, прияли благодать, а у работающих греху и благодати не имеющих он извращен и удален от истины. Следовательно, и познание сокровенного в вещах возможно только для первого, оставаясь недостижимым для второго. <...> ибо та область есть собственно область Божественного ума, где лежат умственные сокровища Бога-Царя. Да не надеется кто-нибудь вторгнуться туда насилем или самовольно. Истинная философия есть Богом даруемая мудрость» [6, с. 317–322].

Таким образом, наше познание даже тварных явлений и происшествий, как развивает свт. Феофан мысль свт. Григория, не может исчерпываться только чувствами, а должно венчаться духовным созерцанием самого нетварного замысла Божия. При этом чувственное познание св. Затворник мыслит в категориях «рассудка», а познание верой соотносит с познанием «разумом, или „духом“». Собственно знание для него — это постижение Божией мысли, нетварного логоса, и без этого о познании твари говорить нельзя. Познание самой твари тем самым неотделимо от Богопознания. И удивительно, каким близким, необходимым делают святые отцы познание Божиего присутствия в мире, каким доступным провозглашают его для всех при условии обращения от греха. Удивительно, что то, что обязательно подлежит познанию, — это Сам Бог во всей Своей нужности, близости и открытости человеку.

Онтолого-гносеологическое прояснение позволяет четко очертить сферу компетенции и спектр описательных возможностей референциальной теории. В частности, учение святых отцов показывает, что процедура придания значений семиотическим знакам путем соотнесения их с представлениями о действительности может отражать только доступные познанию человека структуры бытия. Иными словами, референция не простирается далее сферы явлений, и значениями имен не являются сущности референтов, а только их свойства и действия. Однако этот гносеологический постулат далеко не оче-

виден и не тривиален, поскольку, согласно распространенному представлению в современной лингвистической литературе, «референтом именного выражения, если его главное слово — имя с предметным (в самом широком понимании) значением (шкаф, студенты, вода, душа и т. п.), является материальная или идеальная сущность (вещество, объект или множество объектов)» [4, с. 227]. Однако ясно, что язык не способен выразить то, чего не может постичь мысль. Тем не менее нужна онтолого-гносеологическая разработка, чтобы скорректировать лингвистические положения. Кроме того, референтом не может являться сам объект, а только его гносеологическая проекция, но и она есть проекция только его явления, но не самой сущности.

В целом необходимо подчеркнуть, что труды представителей святоотеческого богословия (свт. Григория Нисского, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, прп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы и свт. Феофана Затворника и др.), разрабатывающих христианскую онтологию и гносеологию, высоко комплементарны с достижениями современной лингвосомиотической науки и плодотворны для уточнения и развития ряда ее положений.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Афанасий (Евтич), еп.* Прологомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. Т. 40. 2005. С. 74–121.
2. *Епифанович С. Л. П.* Минин. Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад. [Рецензия] // Труды КДА. 1916. № 2. С. 381–385. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Epifanovich/rets-na-p-minin-glavnye-napravlenija-drevne-tserkovnoj-mistiki-sergiev-posad-1916/ (дата обращения: 27.01.2023)
3. *Иустин (Попович), прп.* Гносеология святого Исаака Сирина / Пер. с серб. и ком. И. А. Чароты. Мн.: Свято-Елисаветинский монастырь, 2003. (Сер. «Сербское богословие XX века»).

4. *Кобозева И. М.* Лингвистическая семантика. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 352 с.

5. *Логиновский С. С.* Специфика святоотеческой гносеологии (религиоведческий анализ): Дис. ... к. филос. н. 09.00.13. Челябинск, 2005.

6. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2010. 687 с.

7. *Христу П. С.* Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. 2001. № 3 (29). С. 120–128.

УДК 276; 261.6

Бухович Е. В.
магистр теологии
Bukhovich Yevgeny V.
Master of Theology

Бухович А. Б.
кандидат педагогических наук
Bukhovich Anna B.
Candidate of Pedagogical Sciences

ПАТРИСТИКА КАК ОСНОВАНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

PATRISTICS AS THE FOUNDATION OF RUSSIAN CULTURE

Аннотация. В предлагаемой статье рассматривается проблема теологических оснований русской культуры. В поиске таких оснований мы приходим к патристике как единству святоотеческой жизни и мысли. Патристика рассматривается как вневременное явление, явление эсхатологически бесконечное, вбирающее и включающее в себя все время новозаветного человечества. А формируемая патристикой мировоззренческая и гносеологическая парадигма — христоцентризм. При этом ключевой категорией, критерием и целью выступает святость как результат и норма христианской жизни. Культура полагается как идеальное явление. В то время как ее основание — святость — духовно. В качестве подтверждения высказываемых положений приводятся выдержки из трудов православных богословов — в особенности святителя Феофана Затворника.

Abstract. The proposed article deals with the problem of the theological foundations of Russian culture. In the search for such grounds, we come to patristics as the unity of patristic life and

thought. Patristics is considered as a timeless phenomenon, an eschatological infinite phenomenon, absorbing and including all the time of the New Testament humanity. And the gnoseological and epistemological paradigm formed by patristics is Christocentrism. At the same time, the key category, criterion and goal is holiness as the result and norm of Christian life. Culture is supposed to be an ideal phenomenon. While its foundation — holiness — is spiritual. As a confirmation of the propositions expressed, excerpts from the works of Orthodox theologians are given, especially St. Theophan the Recluse.

Ключевые слова: патристика, русская культура, идеальное и духовное, святитель Феофан Затворник.

Key words: patristics, Russian culture, the ideal and spiritual, St. Theophan the Recluse.

«И становится ясным, что Святая Русь — это неумирающий духовно-нравственный идеал нашего народа, и выражением этого идеала, его доминантой является святость» [2]

Святейший Патриарх Московский
и всея Руси Кирилл

Когда сегодня заходит речь о российской государственности, невозможно промолчать о русской культуре. А когда мы заводим речь о русской культуре, не разглядеть за ней русского богословия, христианской православной теологии — глубокая ошибка. Такие немота и слепота — убийство. — Самоубийство, совершаемое целым народом, народом, который избрал Истинный Бог!

Конечно же, основания русской культуры восходят к Богу. К Пресвятой Троице, увиденной и запечатленной преподобным Андреем Рублевым. К Самому Господу Иисусу Христу, в Кото-

ром жили святитель Феофан Затворник и праведный Иоанн Кронштадтский. К Святому Духу, стяжаемому и обретенному русскими подвижниками — от преподобных Антония и Феодосия Печерских до Оптинских старцев, ахимандритов Авеля (Македонова) и Иоанна (Крестьянкина), митрополита Антония Сурожского. Ко Пресвятой Богородице, являвшейся преподобным Сергию Радонежскому и Серафиму Саровскому. К неподдающемуся ни ангельскому, ни человеческому исчислению сонму святых — от праотцев Адама, Авеля, Еноха до царственных страстотерпцев, святителя Тихона Московского и лика всех новомучеников и исповедников Церкви Русской...

Теология, лежащая в основе российской национальной культуры и идентичности — это, прежде всего, святость. — Святость жизни и мысли. Святость, характерная для святых отцов. Святоотеческая мысль — это патристика. И эта мысль неотделима от жизни, ее образа и действий. И мы предлагаем понимать под патристикой единство святоотеческой жизни и мысли во все времена христианской эры.

Но зачастую в современной научной культуре под патристикой привыкли понимать только лишь строго определенный период в истории европейской мысли и культуры средневековья: время зарождения и рассвета святоотеческой письменности первого тысячелетия. После поздней античности, а отчасти и одновременно с ней, и непосредственно предваряя схоластику. Отдельный вопрос — почему произошла такая трансформация в понимании, где ее корни. Но такая гносеологическая установка, при всей своей тотальности, не единственная и, на наш взгляд, в корне неверная.

Если патристика, патристическая — святоотеческая — мысль, культура и жизнь завершены, преодолены и сняты, то мы с вами не можем и никогда не сможем стать святыми, а следовательно — не сможем достигнуть Христа и спасения в Нем. Святость — это синоним христианства. Вспомним, например, знаменитые приветствия апостола Павла (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1; Еф. 1:1). А апостол Петр говорит нам, христианам: «...

вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2:9).

В экзегезе послания к Ефесянам святитель Феофан Затворник указывает на то, что: «Хранить веру и преуспевать в святости — се и иго, и венец христианина. ... Начало — в твоём облагодатствовании чрез общение с Господом по вере; конец — Богоподобие в святости. Ни то, ни другое не совершится без живого, личного общения с Господом Иисусом Христом» [7, с. 50].

Таким образом, святость — это не пройденный этап развития человечества, а его цель. Цель конечная, эсхатологическая.

Панорама хорошо видна в тексте апостола Павла о Боге Отце и Господе нашем Иисусе Христе: «...так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф. 1:4). Феофан Затворник говорит по этому поводу: «Ближайшая цель избрания — святость и непорочность, которые в свою очередь становятся средством к высшей цели — всыновлению (Еф. 1:5), а это еще — к дальнейшей — наследию. Такая цепь! — Но средоточие всего — святость и непорочность. Поелику к ним избраны во Христе, а Христос есть совершитель всей экономии спасения, то и цель последней вся — в святости нашей и непорочности» [Там же, с. 71–72].

А в толковании на второе послание апостола Павла к Тимофею святитель Феофан пишет: «“Господь Иисус Христос со духом твоим” (2 Тим. 4:22). <...> Наши все толковники в словах сих видят указание на благодать Святаго Духа, конечно, потому, что дух наш не может сделаться достойным общения с Господом, если не будет восстановлен в своем чине благодатию Святаго Духа. <...> “Благодать с вами” (2 Тим. 4:22). Наши все толковники читают: с нами. И кажется, это лучше. С нами, — то есть и со мною, как и с тобою, или с нами, — со мною, с римлянами, с ефесянами и со всеми христианами» [8, с. 847–848].

Человеческая культура в своем генезисе восходит к рели-

гиозному культу. А через него — к красоте созданного Богом мира, Божией красоте и красоте самого Бога — Божественной красоте. И вызываемые этой красотой чувства — это «эстетические чувства» [6, с. 426]. Если попытаться понять их природу и вслед за святителем Феофаном ответить на вопросы: «какое надлежащее и какое ненадлежащее содержание изящного?» [Там же, с. 427] и «что такое идея или чувство изящного?» [Там же], то становится понятным неслучайный характер обращения святителя к проблеме идеального. В наши дни проблему идеального с теоретико-теологических позиций изучает В. М. Меньшиков [4], [5]. Сам Феофан Затворник в ответе на эти вопросы пишет: «Оно есть или воспоминание о потерянном рае, или предощущение будущего Небесного Царствия» [6, с. 427]. — Это эсхатологическая постановка проблемы. — «Если изящные предметы строятся под руководством сего чувства, то вот и источник содержания для них!» [Там же]. И далее предлагается гносеологическая установка для преобразования мира, а через это — соработничества Богу в деле преобразования человеком самого же себя: «Изображай райское, святое, небесное. Эту землю плачевную преврати в преддверие неба твоим искусством» [Там же].

Основания же идеального лежат в иной области — в области духа. «Изящные произведения искусства услаждают не одною красотою внешней формы, но особенно красотою внутреннего содержания, красотою умно-созерцаемою, идеальною. Откуда такие явления в душе? Это гости из другой области, из области духа. <...> Не красивости только ищет душа, духом водимая, но выражения в прекрасных формах невидимого прекрасного мира, куда манит ее своим воздействием дух» [9, с. 46–47].

Таким образом, становится понятно, что основания человеческой культуры, которая принадлежит пространству идеальных явлений, располагаются в другой по отношению к идеальному «плоскости» — «плоскости» духовного, и восходят к Богу, который «есть Дух» (Ин. 4:24).

Культура — идеальна, но ее основание — святость — духовно.

Это касается в первую очередь русской культуры — культуры русского Православия, о чем многократно говорит Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своих речах и проповедях.

А ведь вся русская патристическая культура хронологически располагается за пределами первого тысячелетия. Совпадая и с границами нового времени и, в том числе, поздним модерном. Как и выходя за эти границы.

И здесь мы приходим к вопросу свободы патристической мысли, как мысли эсхатологически истинной — «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). — Но в таком случае, патристическая мысль — не только исторична, но и вне-, над-, метаисторична. И в таком случае — по-настоящему свободна. Она располагается и вне времени и пространства и в них, включая, вбирая их в себя.

А в мировоззренческом отношении необходимо сказать, что святоотеческая культура характеризуется не космо-, тео-, антропо- или рациоцентризмом (вне зависимости от того, будем ли мы считать эти парадигмы разновидностями логоцентризма или нет), а является Христоцентричной, что в эсхатологической завершенности, а если говорить сущностно — эсхатологической бесконечности, есть «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23), полнота пребывания Бога в мире: «Когда же подчинено Ему будет все, тогда и Сам Сын будет подчинен Подчинившему Ему все, чтобы был Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). А это, в свою очередь, невозможно без свободного приобретения — стяжания человеком Святого Духа, что, согласно преподобному Серафиму Саровскому и всем православным подвижникам — истинная цель человеческой жизни [1]. — «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48).

А «без Духа Бог далеко: Христос принадлежит прошлому, Евангелие — мертвая буква, Церковь всего лишь организация,

авторитет — господство, миссия — пропаганда, богослужение — воспоминание, а христианская деятельность — рабская мораль» [Цит. по: 3, с. 276–277]. Невозможна святость, спасение — все в прошлом. Навсегда и безвозвратно минувшем, а по большому счету, и неизвестно, истинном ли хоть на сколько-нибудь. Небо закрыто для нас и Бог бесконечно далеко. Тогда и нет смысла как во всем бытии, так и в его отсутствии, в этих словах, как и в любых других.

И о каком развитии может в таком случае идти речь? И разве такой способ мышления нельзя охарактеризовать как не достигающий даже начал Ветхого Завета? Как не понимающий и не принимающий сотворения мира Богом? И строить на таком фундаменте — это строить на песке, зыбком и зыбучем.

Таков одномерный мир, провозгласивший сам же себя «превозмогшим», преодолевшим и снявшим патристику. А по другую сторону — сама бесконечная святоотеческая реальность, Церковь со Христом во главе. И проблема человека — это проблема выбора. Выбора не равноценного и при верных постановке и решении — свободно допускающего только один единственный путь развития — святость. — «Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят» (1 Пет. 1:16).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Вениамин (Федченков), митрополит*. Дивное откровение миру // Всемирный светильник. Преподобный Серафим Саровский. — Минск: Белорусская Православная Церковь, 2018. С. 146–187.

2. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси*. Проповедь в день памяти преподобного Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой лавре [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3692183.html?ysclid=lhuy17ad9221100037> (Дата обращения: 19.02.2023).

3. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. Православное богословие в современном мире // Живое предание. Свидетель-

ство Православия в современном мире. — М.: Паломник, 2004. С. 266–299.

4. *Меньшиков В. М.* Личность и сознание (теоретико-теологический анализ). — М.: Познание, 2022.

5. *Меньшиков В. М.* Человек и язык. Речевое развитие и речевое воспитание (попытка теолого-теоретического анализа). — М.: Познание, 2022.

6. *Феофан Затворник, святитель.* Начертание христианского нравоучения. — М.: Правило веры, 2005.

7. *Феофан Затворник, святитель.* Толкование Послания апостола Павла к Ефесянам. — М.: Правило веры, 2004.

8. *Феофан Затворник, святитель.* Толкования Посланий апостола Павла к Титу, к Тимофею (Пастырские послания). — М.: Правило веры, 2005.

9. *Феофан Затворник, святитель.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Собрание писем. — М.: Правило веры, 2009.

УДК 234

Иерей Максим Коновалов

Priest Maxim Konovalov

**ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ
ПРОБЛЕМЫ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ
В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ XIX — НАЧАЛА XX В.:
ВЗГЛЯДЫ И ПОДХОДЫ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ
БОГОСЛОВОВ**

**HISTORIOGRAPHICAL ASPECTS OF STUDYING THE
ISSUE OF SOTERIOLOGICAL DISPUTES IN RUSSIAN
THEOLOGY OF THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES:
VIEWS AND APPROACHES OF RUSSIAN THEOLOGIANS**

Аннотация. В данной статье будут рассмотрены историографические аспекты изучения проблемы сотериологических споров в русском богословии XIX — начала XX в.: взгляды и подходы отечественных богословов XX — XXI в., а также источниковая база по изучению проблемы сотериологических споров в русском богословии XIX — начала XX в.

Abstract. This article will consider the historiographical aspects of studying the problem of soteriological disputes in Russian theology of the 19th — early 20th centuries: the views and approaches of Russian theologians of the 20th — early 20th centuries, as well as the source base for studying the problem of soteriological disputes in Russian theology of the 19th — early 20th centuries.

Ключевые слова: сотериология, спасение, МДА, Санкт-Петербургская духовная академия.

Key words: Soteriologia, salvation, MTA, St. Petersburg Theological Academy.

Проблема сотериологии в христианстве является одной из самых актуальных и обсуждаемых, что естественно, так как спасение души — это главная цель в жизни христианина. С первых веков христианства начинают развиваться два направления объективной сотериологии. Условно их называют Восточной и Западной линиями учения о Спасении.

«Первый взгляд — собственно онтологический, присущий классическому греческому мышлению с его желанием схватить сущность вещей. Отсюда со временем пролегла дорога к восточному богословию с его акцентом на апофатическом («отрицательном») пути познания Бога, в том числе и тяготение к онтологической (органической) теории спасения. Второй — более склонен к практическому объяснению мира. Он характерен для римского Запада с его упорядоченным мышлением, поставленным в рамки строгих законов. Неудивительно, что римляне снисходительно относились к грекам за их склонность к абстрактным рассуждениям, оторванным от насущных потребностей и потому лишенных практической пользы. Это направление со временем развилось в западном богословии в так называемую юридическую теорию Спасения» [9, с. 38].

Русским богословам, как преемникам Византийской традиции, свойственен первый взгляд. В XIX и XX веках многие авторы трудились относительно вопроса сотериологии, в частности Патриарх Сергий (Страгородский) создал свой известный труд «Православное учение о спасении». Также в XIX веке отечественные богословы помимо изложения православного учения о спасении активно занялись критическим анализом западного юридического взгляда на спасение. Одним из таковых богословов является профессор Московской духовной академии А. Д. Беляев, издавший свою книгу «Любовь

Божественная» [4]. В МДА в то время работы относительно вопроса сотериологии велись в трех направлениях (на трех кафедрах): догматики — у профессора А. Д. Беляева; Нового Завета — у профессора М. Д. Муретова; сравнительного богословия («истории и разбора западных исповеданий») — у профессоров Д. Ф. Касицына и В. А. Соколова.

Объем исследуемого материала был огромен. Так, от кафедры сравнительного богословия в 1887 году в МДА было издано 3 кандидатских сочинения студентов — А. Балландович «Учение об условиях оправдания человека по символическим книгам римско-католическим и протестантским», Н. Модестова «Протестантское учение об оправдании. Изложение и разбор протестантского учения с раскрытием православного учения о том же предмете», Н. Колосова «Разбор определений Тридентского Собора о первородном грехе и условиях оправдания человека» [3, 10, 15]. В том же году была предоставлена магистерская диссертация преподавателя Тамбовской семинарии А. Н. Коржавина (позднее архимандрита Антония) «Учение об оправдании по символическим книгам лютеран» [11]. В 1891 году Л. Соловьев под руководством Д. Ф. Касицына проводил «Разбор учения Кальвина об условиях оправдания» [29].

От кафедры Нового Завета: Н. Недумов издал «Учение святого апостола Павла об оправдании» (1889 год), В. Н. Мышцын — «Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры» (1890 год), М. М. Тареев — «Искушение Господа от диавола в пустыне в связи со всею земною жизнью Христа как единым искупительным подвигом Богочеловека» (1891 год), о. Павел Светлов — «Значение Креста в деле Христовом» (1893 год), А. Р. Курилович — «Учение Канта об оправдании. Изложение и разбор» (1893 год) [17, 16, 22, 13].

От кафедры догматики иеродиакон Андроник (Никольский) — «Древнецерковное учение об Евхаристии как жертве, в связи с вопросом об искуплении» (1895), Н. Селунский — «Изложение и разбор учения рационалистов об искуплении» (1895 год), Д. Покровский рассматривал «Учение святых и

учителей Церкви об Искупительной Жертве Иисуса Христа» (1896), Н. Рубин — «Учение об Искуплении святых отцов IV и V веков» (1897) [1, 27, 20, 21].

Также были написаны совместные работы кафедр догматики (А. Д. Беляев) и Нового Завета (М. Д. Муретов): Н. Соколов «Новозаветное учение о благодати» (1888 год), Д. Боголюбов «Православное учение о сущности и свойствах благодати» (1894 год), В. Овсиевский «Взаимное отношение между благодатью Божией и естественными силами человека» (1898 год), Н. Фаминский «Учение Нового Завета о возрождающей человека в новую тварь силе веры во Христа Спасителя» (1900 год) [28, 6, 18, 30].

В Санкт-Петербургской духовной академии велась похожая деятельность и возглавлял ее А. Л. Катанский — профессор кафедры догматики. Так, под его руководством студентами были созданы следующие научные труды: Дмитрий Кулюкин «Попытка уяснения термина: спасение» (1885 год), Иван Страгородский (позднее Патриарх Сергей) «Православное учение о вере и добрых делах» (1889/90 годы), архимандрит Антоний (Храповицкий) «Размышление о спасительной силе Страстей Христовых» и «Что следует разуметь под „спасающей верой“ по смыслу Божественного Писания» (1890 год) [12, 24, 2]. Примечательно, что последние две указанные статьи являются первым прямым призывом в отечественной богословской науке к устранению некоторых элементов теории удовлетворения, которые на тот момент уже проникли в русское богословие.

В Казанской духовной академии Н. Я. Беляев публикует монографию «Римско-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека» (1876 год) [5].

Относительно исторического развития сотериологии одним из самых серьезных трудов является магистерская диссертация о. Иоанна Орфанитского «Историческое изложение догмата об Искупительной Жертве Господа нашего Иисуса Христа» (1905 год) [25]. В своей работе он указывает на откло-

нение западной сотериологии от древнего церковного предания. Еще одну книгу на эту тему написал о. Павел Светлов и она называется «Значение Креста в деле Христовом» [см.: 22]. Любопытно, что в этой работе о. Павел рассматривает теорию искупления, но не в юридическом, а нравственном смысле.

Очень большой вклад в развитие сотериологии внес М. М. Тареев. Он написал множество трудов относительно данного вопроса: «Искушения Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа» (1892 год), «Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа (Флп. 2:5–11). Экзегетическое и историко-критическое исследование» (1901 год), «Основы христианства» (1908 год). В своем труде «Искушение Богочеловека...» Тареев объясняет учение об искуплении тем, что Христос, преодолев искушения, восстановил «Богосыновнее достоинство человека». Победа же заключалась в утверждении «Богосыновнего настроения в условиях тварной, греховной жизни человечества» [34, с. 198].

Вышеупомянутый о. Павел Светлов в своих работах предлагает еще одну формулу искупления как жертвенного удовлетворения. Важно то, что о. Павел понимает искупление не в юридическом, а нравственном смысле. Вот что пишет сам автор: «Объединение Бога и людей на Кресте произошло не потому, что Бог усмотрел в страданиях Христа математически точное соответствие человеческим грехам, за которые страдал Христос, а потому, что эти страдания были возможным выражением любви человека к Богу. В страданиях Христовых Бог ценит не самые страдания, не боли и муки, Им перенесенные, а Любовь. Они получают значение не сами по себе, а как выражение любви» [22, с. 354–355]. Однако человек в свою очередь должен проявить ответный «жест» любви к Богу, то есть сораспяться Христу, что является необходимым условием оправдания и спасения человека.

Еще одно интересное богословское мнение предлагает протоиерей Николай Петров. Он утверждал, что прощения грехов недостаточно для спасения человека. Без духовного исцеления

и восстановления святости человек не сможет любить Бога, а значит, не сможет и блаженствовать с Ним [26, с. 299].

В XX веке в 50-е и 60-е годы относительно сотериологии были написаны значимые труды такими богословами, как протоиерей Петр Гнедич — «Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1892–1944)» (1953–1962 годы), митрополит Питирим (Нечаев) — «Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века» (1970 год), епископ Гурий (Степанов) — «Богозданный человек. Опыт православной теодицеи жизни» (1974 год), архиепископ Михаил (Мудьюгин) — «Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии)» (1973 год), П. А. Черемухин — «Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии» (1964 год), архиепископ Василий (Кривошеин) — «Дело Христово на Кресте и в Воскресении» (1973 год) [8, 19, 14, 7, 33].

В данной статье были рассмотрены труды русских богословов XIX и XX веков относительно вопроса сотериологии, а также основные положения и богословские теории, изложенные в некоторых из них. В завершение статьи хотелось бы привести цитату еще одного отечественного богослова XIX в. На основании его учения были созданы многие вышеупомянутые работы. Речь идет о Феофане Затворнике и его работе «Внутренняя жизнь». Его слова не содержат ни сложных формул, ни научных терминов, но несут в себе самое прямое и глубокое указание на то, как же все-таки достичь спасения: «Узнай и сердцем содержи все, чему учит Святая Церковь, и, приемля Божественные силы чрез таинства и возгревая их чрез все другие священнодействия и молитвы Церкви, иди неуклонно путем заповедей, под руководством законных пастырей — и несомненно достигнешь Царствия Небесного и спасешься» [32, с. 3].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Андроник (Никольский), архим. Христос Искупитель по учению святых отцов Церкви // Странник. 1896.
2. Антоний (Храповицкий), архиеп. Полное собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1911.
3. Балландович А. Учение об условиях оправдания человека по символическим книгам римско-католическим и протестантским. Отзыв профессора А. Д. Беляева: Журналы Совета Московской Духовной академии. Сергиев Посад, 1887.
4. Беляев А. Д. Любовь Божественная. Опыт изъяснения главнейших христианских догматов из начала Любви Божественной. М., 1880.
5. Беляев Н. Я. Римско-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека. Казань, 1876.
6. Боголюбов Д. Православное учение о сущности и свойствах благодати. Сергиев Посад, 1894.
7. Василий (Кривошеин), архиеп. Дело Христово на Кресте и в Воскресении // ЖМП. 1973. № 2.
8. Гурий (Степанов), еп. Богозданный человек. Опыт православной теодицеи жизни (публикация рукописи) // Богословские труды. Сб. 12. М., 1974.
9. Зеленый И. Д. Анализ Восточной объективной сотериологии // Богословские размышления. 2013. Вып. 14. С. 38.
10. Колосов Н. Разбор определений Тридентского Собора о первородном грехе и условиях оправдания человека. Отзыв Д. Ф. Касицына // Журналы Совета МДА. 1887.
11. Коржавин А. Учение об оправдании по символическим книгам лютеран. Тамбов, 1886.
12. Кулюкина Д. Попытка уяснения термина: спасение. Спб., 1885.
13. Курилович А. Р. Учение Канта об оправдании. Изложение и разбор // Богословский вестник. 1893. № 3.
14. Михаил (Мадьюгин), еп. Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии). Автореф. дис. к. богословия // Богословские труды. Сб. 10. М., 1973.

15. *Модестов Н.* Протестантское учение об оправдании. Изложение и разбор протестантского учения с раскрытием православного учения о том же предмете. Отзыв профессора А. Д. Беляева // Журналы Совета Московской духовной академии. Сергиев Посад, 1887.

16. *Мышцын В. Н.* Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры. Отзыв М. Д. Муретова // Журналы Совета МДА. 1890.

17. *Недумов Н.* Учение святого апостола Павла об оправдании. Отзыв М. Д. Муретова // Журналы Совета МДА. 1889.

18. *Овсиевский В.* Взаимное отношение между благодатью Божией и естественными силами человека. Сергиев Посад, 1898.

19. *Питирим (Нечаев), еп.* Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века // Богословские труды. Сб. 5. М., 1970.

20. *Покровский Д.* Учение святых и учителей Церкви об Искупительной Жертве Иисуса Христа. Сергиев Посад, 1896.

21. *Рубин Н.* Учение об Искуплении святых отцов IV и V веков. Сергиев Посад, 1897.

22. *Светлов П., прот.* Курс апологетического богословия. Киев, 1905.

23. *Серафим Саровский, прп.* О цели христианской жизни. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914.

24. *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. Сергиев Посад, 1895. Репринт: М., 1991.

25. *Орфанитский И., свящ.* Речь перед защитой диссертации: «Историческое изложение догмата об искупительной Жертве Господа нашего Иисуса Христа», произнесенная 20 января 1905 г. // Богословский вестник. 1905. № 3.

26. *Петров Н., свящ.* Об искуплении // Православный собеседник. 1915. № 2. С. 299.

27. *Селунский Н.* Изложение и разбор учения рационалистов об искуплении. Отзыв А. Д. Беляева // Журналы Совета МДА. 1895.

28. Соколов Н. Новозаветное учение о благодати. Сергиев Посад, 1888.

29. Соловьев Л. Разбор учения Кальвина об условиях оправдания. Отзыв Л. Ф. Касицына. Журналы Совета МДА, 1891.

30. Фаминский Н. Учение Нового Завета о возрождающей человека в новую тварь силе веры во Христа Спасителя. Сергиев Посад, 1900.

31. Феофан (Говоров), свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Спб., 1868.

32. Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь. М., 1890. С. 3.

33. Черемухин П. А. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии // Богословские труды. Сб. 3. М., 1964.

34. Тареев М. М. Испытания Господа нашего Иисуса Христа. М., 1990.

35. Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи. Т. 2. М., 1874.

УДК 235.1

Дмитрий Рогожин

Dmitry Rogozin

**БОГОСЛОВСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ СВТ. ФЕОФАНА
ЗАТВОРНИКА НА ПРИРОДУ АНГЕЛОВ И
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ**

**THE THEOLOGICAL VIEWS OF SVT. THEOPHAN THE
RECLUSE ON THE NATURE OF ANGELS AND
THE HUMAN SOUL**

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые положения богословских воззрений свт. Феофана Затворника на природу ангелов и души в сравнении со взглядами свт. Игнатия (Брянчанинова) на естество духовных существ. Осмысливаются понятия «конечной духовности» и эфирности применительно к сущности ангелов и человеческой души. Заключительная часть настоящей статьи посвящена краткому сравнительному анализу суждений свтт. Феофана Затворника и Игнатия (Брянчанинова) об отношении духовных существ к земному бытию и возможности определения конкретного местонахождения ангелов и душ в физическом пространстве.

Abstract. The article deals with the key provisions of the theological views of St. Theophanes the Recluse on the nature of angels and the soul in comparison with the views of St. Ignatius (Bryanchaninov) on the nature of spiritual beings. The concepts of «ultimate spirituality» and ethereality are comprehended in relation to the essence of angels and the human soul. The final part of this article is devoted to a brief comparative analysis of the judgments of St. Theophan the Recluse and St. Ignatius (Bryanchaninov) on the

relation of spiritual beings to earthly existence and the possibility of determining the specific location of angels and souls in physical space.

Ключевые слова: догматическое богословие, ангел, душа, тело, дух, свт. Феофан Затворник, свт. Игнатий (Брянчанинов).

Key words: dogmatic theology, angel, soul, body, spirit, St. Theophan the Recluse, St. Ignatius (Bryanchaninov).

Как известно, англелология, то есть церковное учение о духовном мире и его обитателях, а также антропология, в рамках которой раскрывается православное учение о человеке и его природе, традиционно относятся к богословским разделам, преимущественно входящим в область православной догматики. Между тем сам свт. Феофан Затворник не был в строгом смысле слова догматистом, как, например, его знаменитый современник митр. Макарий (Булгаков), а богатейшее духовное наследие епископа Феофана в основном состоит из таких творений, которые имеют не столько догматический, сколько духовно-аскетический, нравственно-поучительный и экзегетический характер. На фоне означенных творений особняком стоит небольшое сочинение богословско-полемиического содержания с говорящим названием «Душа и ангел — не тело, а дух». Таким образом, упомянутое сочинение наряду всего лишь с несколькими отдельными письмами из эпистолярного наследия святителя, по сути, является единственным трудом, в котором преосв. Феофан делает глубокий анализ догматического учения Церкви о природе бесплотных духов и человеческой души.

Что же вдруг побудило епископа Феофана Затворника самым обстоятельным образом, с опорой на Священное Писание и святоотеческое предание Православной Церкви, изложить свои богословские воззрения на природу ангельского естества и души человека?

Дело в том, что в 1863 г. другой выдающийся подвижник

XIX столетия, духовный друг епископа Феофана свт. Игнатий (Брянчанинов) опубликовал свой известный труд «Слово о Смерти», а уже через год вышло в свет его продолжение — Прибавление к «Слову о Смерти». В «Слове о Смерти» и особенно в «Прибавлении» к нему свт. Игнатий развивал богословское учение о том, что сама природа бесплотных ангелов, так же, как и природа человеческой души, не является чисто духовной, а состоит из тончайшей материи, которую епископ Игнатий именовал эфиром.

«Отцы, — отмечал преосв. Игнатий в Прибавлении к „Слову о Смерти“, — не признавали духов облеченными в тело, но самое существо их признавали тонким телом» [1, с. 543]. Развивая это центральное положение своих богословских воззрений свт. Игнатий подчеркивает, что духовность — это неограниченное свойство, которым может обладать только один Бог, поскольку Он бесконечен по существу и не объемлем никакими пространственно-временными характеристиками. Приписывать же свойство чистой духовности природе ограниченных созданий, то есть ангелам и человеческой душе, по мнению свт. Игнатия, совершенно невозможно, потому что в этом случае творение будет поставлено в один ряд с Самим Творцом, абсолютным и неограниченным Духом [1, с. 540–541].

Духовность или бесплотность естества ангелов и души признается святителем относительной, поскольку духовные существа именуется бесплотными лишь по отношению к человеку, обладающему грубым телом, по отношению к предметам земного мира, но не по отношению к Богу, чистому Духу, в сравнении с Которым все оказывается грубым и вещественным, как об этом писал прп. Иоанн Дамаскин.

Второе ключевое положение богословских воззрений свт. Игнатия (Брянчанинова) касается внешнего вида сверхтонких ангелов и души человека. Бесплотные духи, отмечает архипастырь, имеют человекообразный вид и при явлениях людям предстают перед ними именно в настоящем своем образе, каковы они есть по своей относительно бесплотной

природе. Священное Писание, замечает свт. Игнатий, характеризуя ангелов и их действия, «упоминает об их лице, персях, руках, ногах, одежде, — повествует, что они ходят, летают, сидят, говорят, слышат говоримое им. Писание приписывает им чувства, какие имеет человек: зрение, слух, обоняние, осязание» [1, с. 563]. Ангелы по виду подобны душе человека, пишет епископ Игнатий, поскольку они, обладая присущими людям членами тела, представляют полное подобие видимого человека в его теле.

Ангелы перемещаются с места на место таким же образом, как и все остальные тела, только гораздо быстрее, ведь из-за легкости своего естества они меньше «скованы» условиями времени и пространства, однако точно так же, как и прочие земные предметы, зависят от этих характеристик. В Прибавлении к «Слову о Смерти» свт. Игнатий, с опорой на естественнонаучный подход, выстраивает применительно к естеству ангелов и человеческих душ следующую логическую цепочку умозаключений. «Для движения (ангелам и душам) необходимо пространство. Имеющий движение непременно находится в известном отношении к пространству, то есть занимает в пространстве известное место. Занимающий в пространстве определенное место непременно должен иметь свой вид, свою форму. Переменяющий места непременно должен иметь движение. Признание движения есть признание зависимости от пространства, есть признание вещественности» [1, с. 543–544]. Итак, любой субъект, заключает преосв. Игнатий, который зависит от пространства, согласно научным законам, обязательно является ограниченным, а потому непременно обладает известной степенью тонкости, то есть имеет причастность к веществу.

Таковы, в кратко представленном виде, ключевые аспекты богословских воззрений свт. Игнатия Кавказского на природу ангелов и души, появление которых и стало главной причиной, заставившей свт. Феофана Затворника в полемической форме, опираясь на богословско-догматическое учение Церк-

ви, изложить свои воззрения на природу бесплотных духов и души человека.

Одну из первых весьма настороженных оценок относительно суждений свт. Игнатия Кавказского о природе духовных созданий можно видеть в письме, адресованном свт. Феофаном Затворником своему старшему и глубокоуважаемому современнику в мае 1865 года. В этом письме свт. Феофан кратко и точно выразил суть своего критического взгляда на мнение о телесности естества сотворенных духов и человеческой души, раскрытого уже самым подробным образом в сочинении «Душа и ангел — не тело, а дух» (1867), а впоследствии многократно подтверждаемого святителем в отдельных письмах к разным лицам.

Признавая общую духовную пользу и несомненную назидательность «Слова о Смерти», внимательно перечитав «Прибавление к „Слову о Смерти“», свт. Феофан выражает в письме к свт. Игнатию свое несогласие с мнением о том, что саму природу души и сотворенных ангелов можно считать эфирной или тонкотелесной. Подобное суждение, замечает свт. Феофан, не находит себе подтверждения в православном вероучении, даже заключает в себе опасность с духовной точки зрения. Святитель, поясняя свои критические доводы, пишет: «Душа — эфирна. Кто же это думает у нас, Богу молится, чаёт горнего и ради того отказывается от всего земного и вещественного? С веществом, как его не утончайте, духовные явления совсем не вяжутся, и нигде мне не случилось слышать такого учения...» [2, с. 158–159].

Предлагая возможные способы богословского осмысления вопроса о естестве бесплотных ангелов и человеческих душ, епископ Феофан допускает при этом два приемлемых варианта. Согласно первому варианту, сотворенных духов и человеческую душу можно мыслить чисто духовными по естеству, светлыми, даже лишенными всякой внешней оболочки, а по второму варианту, который несколько ближе к воззрениям свт. Игнатия Кавказского, ангелов и души допустимо при-

знавать духовными по своему естеству, но имеющими, кроме того, еще и тонкую, если угодно, эфирную световую оболочку, в которую они бывают облечены как в некую одежду. Блистания этих световых оболочек замечались в ангелах, когда они являлись людям, усматривались очищенными духовными очами преподобных отцов у человеческих душ после их разлучения с телами.

Свт. Феофан подчеркивал, что сущность, то есть непосредственно само естество ангела и души, всегда необходимо отличать от той тончайшей эфирной оболочки, в которую облечены или же способны образовывать себе при явлениях духовные создания. Важно никогда не смешивать естество ангелов и душ с их внешней «одеждой», никогда не сливать их в единое целое [3].

В одном из писем, включенных впоследствии в состав известной книги под названием «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?», преосв. Феофан пишет, что эфир признается некоей сверхтонкой стихией, тоньше света, последней гранью вещественного бытия, в которой и обитают бесплотные по своей природе духи. Святой епископ по этому поводу замечает: «Сама душа — дух, невещественна, но оболочка ее из этой тонкой невещественной стихии. Тело наше грубо, а та оболочка души — тончайшая есть и служит посредницею между душою и телом» [4, с. 63].

Вышенский Затворник также подчеркивает, что умные ангельские силы и человеческие души изначально были сотворены Богом существами разумными, с которыми, к тому же, происходит множество явлений чисто духовного порядка. Бесплотные создания Божии обладают и духовными способностями: страхом Божиим, сознанием, свободой и другими подобными качествами. По этой причине свт. Феофан Затворник не считал возможным допускать, чтобы вышеперечисленные духовные качества приписывались тому, что свт. Игнатий Кавказский определял как «тонкое эфирное тело», потому что какой-либо материи, даже самой тончайшей и несравненно

отличающейся от материи грубой, видимой, земной, такие отправления и действия принадлежать не могут.

Бог при самом творении наделил духовных созданий множеством богоподобных качеств, например, бессмертием, разумностью, свободной волей, могуществом и другими свойствами, по которым бесплотные существа намного превосходят человека. Означенные качества по благодати Божией стали реально присущи в ограниченной степени самой природе небесных сил. В связи с этим свт. Феофан Затворник задается вопросом о том, на каком основании в Прибавлении к «Слову о Смерти» отрицается возможность сообщения Богом ангельской природе свойства ограниченной духовности, как одного из тех благодатных качеств, по которому конечные духи уподобляются Творцу? Если Бог — Дух, то, по мысли свт. Феофана, вполне допустимо и ангелов признавать существами, обладающими свойством духовности, хотя бы и в ограниченной степени, поскольку ангелы есть, по выражению святых отцов, «вторые светы» [5, с. 24].

Размышляя о явлениях ангелов, свт. Феофан Затворник никогда не переносил принимаемый ангелами человекообразный вид, в котором они предстают людям, на настоящий, непостижимый ни для кого кроме Бога, духовный образ самого ангельского существа. Ссылаясь на свидетельства уже упоминавшегося прп. Иоанна Дамаскина, епископ Феофан настойчиво подчеркивал, что все человекообразные «атрибуты», то есть члены тела, которые временно усваивают себе ангелы при явлениях людям, не составляют реального естества небесных духов и не отражают того, какими на самом деле являются ангелы по своей бесплотной природе [5, с. 27].

Наконец, крайне интересным аспектом богословских воззрений свт. Феофана Затворника на природу ангелов и души является вопрос об отношении этих духовных созданий к пространству земного бытия. Архипастырь неоднократно акцентирует внимание на том, что ангелы и души не обладают привычными для земных тел трехмерными характеристика-

ми, то есть длиной, шириной и высотой, что они обитают в премирной, только умом постигаемой реальности. В связи с этим бесплотные существа не просто в меньшей степени «скованы» пространством по сравнению с другими вещественными предметами, но зависят от него совершенно иным образом [5, с. 170].

Святитель Феофан, проанализировав святоотеческое учение об отношении ангелов к пространству, подмечает, что отцы Церкви довольно абстрактно выражались о местонахождении ангелов в конкретной точке пространства, если пытаться определять такое местонахождение для умной сущности из условий нашего земного мира. Обтекаемость осторожных формулировок, используемых отцами в своих творениях, по-видимому, отражает невозможность осуществления точной пространственной локации для того, кто духовным существом пребывает «в местах мысленных», то есть в особом отношении к пространству.

Надо иметь в виду, подчеркивает епископ Феофан, что все земные тела, обладающие длиной, шириной, высотой, находятся в пространстве трехмерного мироздания именно по своему естеству и на основании этого их местонахождение можно точно определить, даже обозначить соответствующими числовыми координатами. Однако из условий нашего мира невозможно определить конкретное местоположение такой сущности, которая по своей непосредственной природе не имеет тройного измерения и всех прочих физических параметров, присущих земным телам, которая по своему духовному естеству пребывает в совершенно иной (только умопостигаемой) реальности.

Ангел, как отмечает свт. Феофан, только «являет свое видимое присутствие там, где он действует» [5, с. 170], но реальная бесплотная сущность его остается при этом неявленной. Поэтому настойчиво утверждать, что ангел по самой природе находится именно там, где он видимым образом себя явил в физическом пространстве, для свт. Феофана недопустимо. Таким

образом, согласно богословским воззрениям преосв. Феофана, умных духовных сущностей в рамках нашего трехмерного бытия неверно было бы соотносить с каким-либо конкретным «местом», по аналогии со всеми прочими земными телами.

Подводя итог вышесказанному, необходимо отметить, что богословские воззрения свт. Феофана Затворника касаются интереснейшей и поистине неисчерпаемой догматической проблематики. Вопросы, относящиеся к естеству ангелов и человеческой души, поднятые в ходе богословской полемики свтт. Игнатия Кавказского и Феофана Затворника, даже до сего дня остаются до конца не разрешенными, а потому продолжают привлекать активное внимание многих церковных писателей и исследователей, что свидетельствует о безусловной актуальности той глубинной проблематики, которая почти два столетия назад была затронута нашими великими русскими святителями.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений в 5 томах. Аскетические опыты. Т. II. М., 2014. 704 с.
2. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем в 3 тт. Т. 1. М., 2011. 544 с.
3. *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем, вып. 1–8, письмо 205. По поводу юбилея Киевской духовной академии. О книге «Душа и Ангел» [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/2 (дата обращения: 20.02.2023).
4. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2014. 352 с.
5. *Феофан Затворник, свт.* Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1999.

ИСТОРИЯ

УДК 378.09:2:1

иерей Дионисий Стефанов

Priest Dionisiyi Stephanov

НЕКРОЛОГИ Е. Е. ГОЛУБИНСКОГО КАК ИСТОЧНИКИ ПО ФОРМИРОВАНИЮ ПОСМЕРТНОГО ОБРАЗА ПРЕПОДАВАТЕЛЯ И ИСТОРИКА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

E. E. GOLUBINSKY'S OBITUARIES AS SOURCES FOR THE FORMATION OF A POSTHUMOUS IMAGE OF A TEACHER AND HISTORIAN OF THE MOSCOW THEOLOGICAL ACADEMY

Аннотация. В статье анализируются некрологи, посвященные историку и преподавателю Московской духовной академии Е. Е. Голубинскому. Обозревается жанровая специфика некрологов, а также основные биографические сведения, так как авторы некрологов задают восприятие усопшего. В текстах отмечаются его заслуги, личные качества и т. д. Это является важным элементом корпоративной культуры в академической среде для создания посмертного образа профессора. На примере некрологов, написанных С. И. Смирновым и П. Цветковым (ученики и коллеги усопшего), описывается специфика некрологов, посвященных Е. Е. Голубинскому.

Abstract. The article analyses the obituaries dedicated to the historian and lecturer of the Moscow Theological Academy, E. E. Golubinsky. Genre specificity of obituaries is reviewed, as well as basic biographical information, as the authors of obituaries set the perception of the deceased. The texts celebrate his merits, personal

qualities, etc. This is an important element of corporate culture in the academic environment to create a posthumous image of the professor. By the example of obituaries written by S. I. Smirnov and P. Tsvetkov (pupils and colleagues of the deceased) the specifics of obituaries dedicated to E. E. Golubinsky are described.

Ключевые слова: некрологи, Е. Е. Голубинский, высшая духовная школа, С. И. Смирнов, П. Цветков, преподаватели Московской духовной семинарии.

Key words: obituaries, E. E. Golubinsky, higher spiritual school, S. I. Smirnov, P. I. Tsvetkov, professors of the Moscow Theological Seminary.

ВВОДНАЯ ЧАСТЬ

Некролог является одним из источников для создания посмертного образа усопшего. Текст создается на основе личного восприятия и эмоциональной связи автора с умершим человеком. Сам же текст некролога выстраивается по определенной схеме: заслуги усопшего перед обществом, его награды, род деятельности, особенности жизни (историка Е. Е. Голубинского), привычки, биографические события и обязательно автор некролога выражает скорбь об утрате важного для общества человека.

По словам исследователя К. А. Кузоро, жанр некролога получает распространение в периодике второй половины XIX — начала XX века. Существовали определенные типы некрологов: краткие, содержащие дату и место рождения, происхождение, образование и характеристику человека, и развернутые, в которых также даются общие сведения и подобно описывается жизнь усопшего, характеристика деятельности, особенности его личности и т. д. [см. подр.: 5, с. 46–52]. Однако последний тип текста некролога является отображением корпоративной культуры в академической среде второй половины XIX — начала XX в.

Исследовательница С. А. Еремеева говорит о том, что некролог — это сложный гибридный жанр, в котором соединяются различные дискурсивные элементы, так как много зависит от того, в каком контексте и о каком человеке был написан некролог [см. подр.: 3, с. 129–145].

К. А. Кузоро отмечает, что, если говорить о контексте создания некролога, важно следующее: академические некрологи погружены в корпоративную культуру, которая отражает общую систему ценностей, иерархичность, а также особые формы интеллектуального доминирования умершего. К. А. Кузоро пишет, что в этой связи «Корпоративная культура имеет существенный педагогический потенциал, является средством социализации и стимулом для саморазвития сотрудников».

Исследование различных аспектов корпоративной культуры в полной мере применимо к научной и образовательной практике. В XIX в. в российских духовных академиях происходило формирование профессорско-преподавательского сообщества, обладавшего собственной корпоративной культурой, реконструкция которой позволит внести вклад в изучение церковной исторической науки и духовного образования, понять особенности формирования научных школ, подходы ученых к работе.

Многое из опыта корпоративной культуры, сформированной в среде церковных историков российских православных духовных академий XIX–XX столетий, могло бы оказаться полезным для современного духовного образования [5, с. 46–48].

В связи с этим каждый некролог, описавший жизнь выдающегося преподавателя и исследователя, является формой создания определенного образа и типа личности, на которую необходимо равняться.

В этой связи в основной части статьи анализируются некрологи, посвященные профессору и историку Е. Е. Голубинскому. Эти тексты отражают основные элементы корпоративной культуры в Московской духовной академии, а также формируют посмертный образ преподавателя и историка.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

В ночь с 7 на 8 января 1912 г. скончался историк и преподаватель Московской духовной академии Е. Е. Голубинский. В этот же год публикуется несколько некрологов, посвященных памяти усопшего. Тексты были написаны людьми, знавшими Е. Е. Голубинского лично. Говоря об авторах, написавших некрологи по смерти Е. Е. Голубинского, важно отметить следующих людей: профессор Московской духовной академии С. И. Смирнов, П. И. Цветков, М. Д. Приселков, профессор И. А. Бродович, И. Ф. Ковба, И. И. Филевский [9, 11, 7, 1, 4, 10].

Каждый из авторов публикует текст в академических периодических изданиях, так как это является важным элементом коммуникации в корпоративной культуре высших школ. Авторы отдают должное научным трудам профессора Е. Е. Голубинского и выражают сожаление о его кончине. Каждому из перечисленных авторов важно показать в тексте свою причастность к деятельности усопшего, а также от своей научной корпорации почтить его память. Ученые М. Д. Приселков, профессор И. А. Бродович, И. Ф. Ковба, И. И. Филевский были представителями исторических и филологических дисциплин и обществ, для них было честью написать в периодической печати своего университета некролог, повешенный памяти Е. Е. Голубинского.

В этой статье исследуются некрологи, написанные П. И. Цветковым и С. И. Смирновым, так как это были близкие для Е. Е. Голубинского люди. Они знали профессора и как преподавателя, и как друга, наставника. Они были связаны общей высшей школой — Московской духовной академией, поэтому их некрологи отличаются особым личным почитанием умершего Е. Е. Голубинского. В статье будут отмечаться особенности их репрезентации посмертного образа Е. Е. Голубинского в рамках корпоративной академической культуры. Важно немного охарактеризовать П. И. Цветкова и С. И. Смирнова в коммуникации с Е. Е. Голубинским, а также сказать об их жизни и исследовательском пути.

Петр Иванович Цветков [6] родился в 1845 году. Он получил образование в Московской духовной академии и там стал преподавателем по древним языкам. Он написал большое количество работ, посвященных святым отцам. Между П. Цветковым и Е. Е. Голубинским были дружеские взаимоотношения и академическое уважение. Оно транслируется через некролог П. Цветковым.

Сергей Иванович Смирнов родился в 1870 году [8]. Он учился в Вифанской семинарии и Московской духовной академии. В 1895 г. он становится заведующим кафедры Истории Русской Церкви, так как Е. Е. Голубинский выходит на пенсию. Он занимался историей Русской Церкви и его научным руководителем был Евгений Евсигнеевич, поэтому некролог, написанный С. И. Смирновым, показывает переживания и личные чувства автора к усопшему.

Далее в содержании разбираются некрологи на предмет различных аспектов корпоративной культуры в некрологах высшей духовной школы, написанных коллегами Е. Е. Голубинского: П. И. Цветковым и С. И. Смирновым.

Для П. Цветкова в некрологе важно отметить все биографические сведения о Е. Е. Голубинском. Например, что историк родом был «уроженцем Костромской епархии, из которой происходили и другой знаменитый церковный историк Московской духовной академии, учитель Е. Е. был протоиерей Александр Васильевич Горский» [11, с. 2]. Также автор некролога отмечает, что фамилия историка была дана ему отцом в честь «знаменитого земляка профессора Московской духовной академии протоиерея Федора Александровича Голубинского» [Там же, с. 1]. Такой символизм в начале становления Е. Голубинского дает для его современников важную связь историка с академическим миром, что с одной стороны напоминает некое предопределение [см. подр.: там же].

С. И. Смирнов отмечает эти же факты в некрологе, но добавляет немного личной информации о том, как проходило детство Е. Е. Голубинского: «Детство Голубинского не было

счастливо: 8-ми лет он лишился матери и остался на попечении кухарки „бабушки Аксиньи“ вместе с младшим братом и сестрой. Отец мало заботился о воспитании детей, и Голубинский был почти предоставлен самому себе. Смерть матери сильно повлияла на мальчика: из резвого он сделался замкнутым и нелюдимым, начал чуждаться сверстников и игр; стал смотреть исподлобья, за что в училище ему дали прозвище „медведь“. Нелюдимость и замкнутость сделались чертою его характера: Голубинский всегда долго привыкал к людям и тяготился новыми людьми. Кологривский уезд до последнего времени был медвежьим углом, и детство будущего историка протекло в некультурной среде, на лоне природы» [9, с. 1–2]. Для автора важно отметить этим особенности взросления Е. Е. Голубинского, так как в тексте некролога он описывает особенности характера и коммуникации профессора. В этой преамбуле С. И. Смирнов объясняет, что это сильно повлияло не только на характер Евгения Евсигнеевича, но и на особенности его научно-исследовательских подходов.

П. Цветков в тексте отмечает академические успехи Е. Е. Голубинского: преподавание словесности в Вифанской православной духовной семинарии¹, говорит о его научной карьере и преемственность от других выдающихся преподавателей Московской духовной семинарии, таких как прот. А. В. Горский, митрополит Макарий и др.

Что касается преподавательской деятельности в академии, П. Цветков отмечает, что Е. Е. Голубинский много сил положил на создание кафедры церковной истории и истории Русской Церкви: «Евгению Евсигнеевичу приходилось устроить эту кафедру, возводить, так сказать, как новое здание. Но исторический талант его и трудолюбие сделали свое дело. И вот он, не имея внушительной внешности, не отличаясь отчетливой

¹ Вифанская православная духовная семинария организована в 1797 г. Это духовное учебное заведение находилось на территории Спасо-Вифанского монастыря. Закрылась семинария в 1918 г. См. подр. [2].

дикцией, не обладая даром оратора, уже в половине шестидесятых годов твердо установившуюся репутацию независимого и вообще незаурядного профессора. Студенты посещали его лекции, как и лекции большинства профессоров, <...> уважали его за смелый критический анализ исторических документов и независимость» [11, с. 4].

С. И. Смирнов, говоря в некрологе об академической деятельности Е. Е. Голубинского, пишет: «В 1854 г. из семинарии на казенный счет послали его в Московскую духовную академию. Здесь Голубинский обнаружил прежде всего необычайное трудолюбие и настойчивость. Из семинарии он приехал с некоторым знанием французского языка и совершенно не зная по-немецки. Но увидав, что без языков нельзя учиться в академии, а немецкий язык прямо необходим, он засел за изучение обоих языков и к святкам первого же года своим „невставанным сидением“ достиг того, что довольно свободно начал читать и по-немецки, и по-французски» [9, с. 2]. Он подчеркивает трудолюбие и целеустремленность профессора, с которым он достигает поставленных целей. Это позволяет профессору приобрести необходимые навыки для работы с текстами и сформировать свои методологические принципы. С. И. Смирнов создает на страницах некролога образ человека, которому хочется подражать. Для читателя Е. Е. Голубинский — это человек, который реализует свой потенциал, как бы ни было тяжело. Возможно, во время написания некролога для С. И. Смирнова важно было создать образ профессора для будущих поколений Московской духовной академии, на который хотелось бы равняться.

В некрологе П. Цветков говорит об исследованиях, сделанных Е. Е. Голубинским. Он актуализирует значимость его научной работы «Об образе действия православных государев греко-римских в IV, V и VI веках в пользу Церкви против еретиков и раскольников»: «Было исследование о славянских первоучителях под заглавием „Константин и Мефодий, апостолы Славян“, „Краткий очерк истории православных церк-

вей болгарской, сербской и румынской или молдо-валаашекой“, две статьи: „Очерки истории просвещения у греков со времени взятия Константинополя Турками до настоящего столетия“ и „История алтарной преграды или иконостаса в православных церквях“ и диссертационный труд „История русской церкви“» [11, с. 5–7].

С. И. Смирнов описывает процесс работы Е. Е. Голубинского над научно-исследовательскими работами. Он показывает преемственность Евгения Евсигнеевича от его научного руководителя прот. А. В. Горского, и то, что он создает новый подход к исследованию источников [9, с. 2–3]. Для автора важно показать академический контекст, — что история Русской Церкви не была значительно исследована, но благодаря интересу Е. Е. Голубинского на нее обращают внимание в академической среде: «История русской церкви не принадлежит к числу разработанных наук, особенно если взять 60-е годы, в которые начал свою академическую службу Голубинский. Самое содержание науки не было выяснено, не удовлетворяло его. Поэтому с самого начала он стал обрабатывать Историю русской церкви по-своему, свободно-критически, невзирая на то, что условия, в которых жила тогда академия, не благоприятствовали такому направлению в разработке церковной истории. Самостоятельная переработка науки, мало развитой, требовала от Голубинского большого напряжения сил, в полном смысле подвига, затвора в ученом кабинете и неисходного жительства» [Там же]. С. И. Смирнов подчеркивает, что ученый занимался своим исследованием все свободное время.

Все исследования, сделанные Е. Е. Голубинским, определяют его научный образ как историка Церкви. П. Цветков отметит основные характеристики работ Е. Е. Голубинского, его научный путь, как о нем отзывались в академическом обществе и т. д. Автору некролога важно подчеркнуть то, что историк прошел непростой путь становления и принятия в академическом сообществе. П. Цветков описывает сложную защиту диссертации историка, хотя и отмечает новаторство профессора

и уникальность его научной работы. Но весь академический контекст автор некролога описывает как трудный путь становления ученого. Для П. Цветкова важно отметить это для молодых студентов академии как пример уникального ученого, к образу которого должны стремиться молодые исследователи [11, с. 5–7].

П. Цветков актуализирует путешествия Е. Е. Голубинского, которые были им совершены в 1870-е гг. в Иерусалим, Грецию и славянские страны (Сербию, Галицию и т. д.). Автору важно отметить, что путешествия для ученого являются важным элементом для обогащения исследовательского опыта, а также для работы с зарубежными источниками: «Он наблюдал и сам лично церковную жизнь православных народов, и расспрашивал о ней других, заслуживающих доверия лиц, занимался в библиотеках, читал рукописи и наиболее редкие печатные издания, изучал памятники церковной археологии. Вернувшись в конце 1873 года в Сергиев Посад, Е. Е. с прежней энергией принялся за ученые занятия, применяя к делу все обширные знания, которые приобрел во время путешествия»².

Об этом пишет С. И. Смирнов, но также он подчеркивает, что Е. Е. Голубинский во время путешествий приобретает большое количество новых знаний и по возвращению начинает активнее заниматься научно-исследовательской работой [9, с. 4–5].

Отдельно П. Цветковым описывается докторская защита Е. Е. Голубинского, так как это во многом является инициацией для ученого. Он цитирует речь диссертанта, чтобы показать новаторство его метода: «При моем изучении русской церковной истории, — говорил он — я поставил свою нарочитую задачу критическое отношение к ее материалу. Критика привела меня, между прочим, к тому, что я отрицаю достоверностью повести о крещении св. Владимира, помещенной в летописи, и признаю ее за позднейшую легенду. По поводу этого, так ска-

² Отчет напечатан в протоколах Совета МДА за 1874 г.

зять, крупного отрицания считаю нужным, во-первых, заметить, что вовсе несправедливо обвинять меня, будто я первый дерзнул поднять свою руку на повесть» [11, с. 5–8]. Он подчеркивает новаторство Е. Е. Голубинского в исследовательском подходе, а также то, что его защита была сложной, и после нее он не сразу получает признание академическим сообществом. С. П. Смирнов тоже пишет, что защита диссертации у Е. Е. Голубинского была непростой, но благодаря помощи митрополита Макария ученый получает поддержку и моральную, и финансовую.

О последнем десятилетии жизни профессора Е. Е. Голубинского П. Цветков пишет, что в 1895 г. историк оставил преподавательскую деятельность, но до последних дней работал как исследователь: «...он не прекратил научной деятельности. В течение восьми лет, последовавших за отставкой, он при содействии Общества Истории и Древностей Российских при Императорском Московском Университете, которое открыло ему страницы своих „Чтений“, издал первую половину II тома „Истории русской церкви“ (в 1900 г.), напечатал вторым изданием, исправив половину I тома (в 1901 году) и вторую половину I тома (в 1904 году) и переиздал в совершенно переработанном виде „Историю канонизации святых в русской церкви“ (в 1903 году)» [Там же. С. 8].

Практически в такой же структуре С. И. Смирнов описывает последние десятилетия жизни Е. Е. Голубинского: что он много работает и переиздает свои труды. Автор некролога обращает внимание на то, что Е. Е. самостоятельно делает редактуру своих старых исследований и добавляет актуальные данные для академического сообщества [9, с. 6].

Авторы некрологов в завершение делают акцент на характере Е. Е. Голубинского. П. Цветков делится воспоминаниями о личных чертах характера Е. Е. Голубинского: «Время ему было очень дорого. По этой причине и по другим причинам он чрезвычайно редко бывал в обществе, собравшемся ради развлечения. Я от него самого слышал в восьмидесятых годах

прошлого столетия, что он только дважды был в „больших гостях“, в том числе однажды у профессора В. Д. Кудрявцева, когда тот в конце 1861 или в начале 1862 года приехал из Петербурга, окончив чтение лекций по философии тогдашнему Наставнику Цесаревичу Николаю Александровичу, и созвал к себе сотоварищей по Академии, чтобы поделиться с ними впечатлениями. Но Е. Е. отнюдь не был угрюмым, неразговорчивым человеком. Напротив, в небольшом кругу товарищей в профессорской комнате в Академии он был очень разговорчив, весело острил, часто смеялся раскатистым смехом. Не бывая и в гостях, он сам радушно принимал у себя в доме на Переславской улице друзей, особенно ближайших сотоварищей по специальности, приходивших к нему сообщить свои планы и предположения или попросить советов и указаний» [11, с. 9–10]. П. И. Цветкову важно привести в некрологе личные воспоминания, так как они показывают близкое знакомство и академическую дружбу с Е. Е. Голубинским. Автор также пишет о природной простоте ученого, нравственности, ответственности перед академической корпорацией. П. И. Цветков отмечает, что Е. Е. Голубинский был верующим и очень скромным человеком, также он упоминает о том, что в последние годы жизни Е. Е. Голубинского им были сделаны пожертвования Солигаличскому духовному училищу, и оставлено наследство своим близким родственникам и слугам [Там же].

Важно отметить, что в некрологах авторы подчеркивают, что Е. Е. Голубинский переживал за жизнь Церкви. Например, П. Цветков делает акцент на предложенных ученым реформах для Церкви: для богослужения, приходского управления, монашества и т. д. Автор подчеркивает, что историк был не только академическим исследователем, но и аналитиком актуальных церковных проблем: «По вопросу о реформе управления Е. Е. высказывает следующие мысли. Высшим законодательным органом Русской Православной Церкви должен быть Поместный Собор Русской Православной Церкви, составляющийся или в неопределенные сроки через назначенные промежутки вре-

мени. Высшим административно-судебным органом Русской Православной Церкви имеет быть Св. Синод, первенствующему Члену которого усвоится титул Российского Патриарха; по патриарху не имеет быть дано никаких единоличных прав; он остается с теми правами, какие имеет теперь, как первенствующий Член Синода. Обер-Прокурор Св. Синода, как представитель государственной власти, лишь наблюдает за тем, чтобы Синод и все органы церковного управления исполняли свои обязанности, как следует» [Там же. С. 8]. П. И. Цветков отмечает, что для Е. Е. Голубинского важно предложить Церкви вариации для реформирования системы, так как он искренне за нее переживал. Ученый обращается к истории Церкви, чтобы предложить удобные формы контроля: «областное митрополичальное управление с умножением числа епископий» [Там же]; принимать в духовные учебные заведения детей из всех сословий без исключения, рукоположения должно быть совершаемо коллегий епископов, а не одним и т. д. [Там же].

Интересно, что С. И. Смирнов в некрологе, описывая отношение современников к «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинского, подробно отмечает достоинства работы и ее недостатки. Вероятно, что автор создает посмертный образ этой работы в своем некрологе, а также отмечает то, что Е. Е. Голубинский очень много работал над созданием этого труда.

ВЫВОДЫ

Таким образом, можно сказать, что некрологи, написанные коллегами и учениками Е. Е. Голубинского, относятся к примерам создания посмертного образа ученого. Авторы некрологов используют типичную структуру для написания посмертного текста, но они добавляют в текст много личных воспоминаний, демонстрируют эмоциональную близость с умершим, а также они транслируют идею о том, что Е. Е. Голубинский — уникальный ученый своего времени. Это показывает, что корпоративная культура высшей духовной школы в конце XIX — начале XX в. формирует сильное профессорско-препо-

давательское сообщество, которое создает преемственность и сильные научные школы. В связи с этим некролог, написанный учениками Е. Е. Голубинского, создает посмертный образ ученого и преподавателя, а также авторы отражают преемственность умершего с прошлыми преподавателями, такими как прот. А. В. Горский, митрополит Макарий и другие выдающиеся личности XIX в. Московской духовной академии. Но для авторов некролога важно показать и свою преемственность, и сопричастность к академической преемственности и корпоративной культуре.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бродович И. А.* Е. Е. Голубинский (Песков). Харьков: Тип. «Печ. дело», 1912. Отд. отт. из: Сб. Харьков, ист.-филол. о-ва в память проф. К. Е. Редана. Т. 19.
2. Вифанская православная духовная семинария // URL: <https://drevo-info.ru/articles/3199.html> (Дата обращения: 12.04.2023).
3. *Еремеева С. А.* «Окно в культуру» и «зеркало социума»: подходы к изучению некрологических текстов // Диалог со временем. 2019. Вып. 67. С. 129–145.
4. *Ковба И. Ф.* Памяти Е. Е. Голубинского. Киев: Тип. Имп. ун-та св. Владимира. 1914. Отт. из: Унив. изв. 1914. № 10.
5. *Кузоро К. А.* Некрологи как источник для изучения корпоративной культуры церковных историков XIX — первой четверти XX в. // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2017. № 28. С. 46–52.
6. *Петр Иванович Цветков* // URL: Московской духовной академии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Cvetkov/ (Дата обращения: 01.04. 2023).
7. *Приселков М. Д.* Памяти Е. Е. Голубинского // Изв. ОРЯС. СПб., 1912. Т. 17, кн. 2.
8. *Сергей Иванович Смирнов* // URL: <https://old.mpda.ru/persons/2137204/text.html> (Дата обращения: 12.04.2023).

9. *Смирнов С. И.* Е. Е. Голубинский. Некролог. Журнал Министерства народного просвещения 1912. Новая серия. Ч. 39. № 5.

10. *Филевский И. И.* Памяти академика — профессора Е. Е. Голубинского: (ум. 7 янв. 1912 г.): 24 февр. 1912 г. Харьков: Тип. «Печ. дело». Отд. отт. из: Вестник Харьков, ист.-филол. о-ва. 1912.

11. *Цветков П. И.* Профессор Евгений Евсегнеевич Голубинский (7 января 1912 г.). Некролог // Богословский вестник 1912. Т. 1. № 1.

УДК 908

Кривошеина А. Н.

Krivosheina A. N.

**ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
ПРОПОВЕДНИЧЕСКОЙ И ЧУДОТВОРНОЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКА
КУКШИ ПЕЧЕРСКОГО И ЧУДОТВОРЦА
ЛАВРЕНТИЯ КАЛУЖСКОГО**

**HISTORICAL AND CULTURAL ANALYSIS OF THE
PREACHING AND MIRACULOUS ACTIVITIES OF THE
REVEREND MARTYR KUKSHA OF PECHERSK AND THE
MIRACLE WORKER LAWRENCE OF KALUGA**

Аннотация. В статье рассматриваются жизнеописания преподобномученика Кукши Печерского (инока Киевского Печерского монастыря, проповедовавшего среди язычников-вятчей христианскую веру), «апостола вятчей», и святого праведного чудотворца Лаврентия Калужского, Христа ради юродивого. Приводится разбор сохранившейся до наших дней информации о проповеднической деятельности, чудотворных действиях и событиях, происходивших на Калужской земле по воле рассматриваемых святых. В заключении дается анализ значимости событий, связанных с данными святыми для Калужского края, его исторического, культурного, духовного развития и интеграции в общероссийский исторический процесс. Также в статье можно ознакомиться с выводами о самобытности и культурных особенностях жителей Калужского края эпохи преподобномученика Кукши и праведного чудотворца Лаврентия Калужского.

Abstract. The article deals with the life stories of the Monk Martyr Kuksha of Pechersk (a monk of the Kiev Pechersk Monastery, who preached the Christian faith among the pagan Vyatichs), the «apostle of the Vyatichs» and the holy righteous miracle worker Lawrence of Kaluga, Christ for the Fool. The analysis of the information preserved to this day about the preaching activities, miraculous actions and events that took place on the Kaluga land at the will of the saints in question is given. In conclusion, the analysis of the significance of events related to these saints for the Kaluga Region, its historical, cultural, spiritual development and integration into the all-Russian historical process is given. Also, in the article you can get acquainted with the conclusions about the identity and cultural characteristics of the inhabitants of the Kaluga Region of the era of the Venerable Martyr Kuksha and the righteous Wonderworker Lawrence of Kaluga.

Ключевые слова: русские святые, святой Кукша, Лаврентий Калужский, Православие, религиоведение.

Key words: Russian saints, Saint Kuksha, Lawrence of Kaluga, Orthodoxy, religious studies.

Святые, о которых пойдет речь в данной статье, так или иначе связаны с Калужской землей. Здесь они родились, жили, проповедовали и несли свет православной веры, здесь же и скончались. Для того, чтобы рассмотреть подробнее и проанализировать более детально их вклад в укрепление Православия на Калужской земле, нам необходимо озвучить некоторые исторические особенности этого края, его уникальный путь развития как составной части русского государства. Также мы проследим (насколько нам позволяют сохранившиеся исторические источники) характер жителей средневековой Калуги; то, как протекала и что из себя представляла их духовная жизнь, религиозные традиции и отношение их к Православию

в различные периоды рассматриваемого отрезка времени (нач. XII — нач. XVI веков).

Многое повидали и через многие испытания прошли город Калуга и Калужский край, насыщена историческими событиями хроника этого региона. Население города и его архивы хранят память о многочисленных военных победах и поражениях, временах голода и достатка и исторически значимых для всей России событиях — пребывание в Калуге Лжедмитрия и Марины Мнишек, Ивана Болотникова, сподвижников Пугачева, декабристов.

Имеется упоминание о землях, на которых располагаются современные Калужская и Московская области у древнегреческого историка Геродота: «За 450 лет до Рождества Христова Иродот, описавший северную часть Европы, упоминал о пространстве, занимаемом ныне Калужской губернию, очень темно: по мнению его толкователей, от истоков Днестра через Волынь, Белоруссию, Калугу и Москву до нынешней губернии Владимирской простиралась тогда пустыня, которая около Калуги и Москвы называлась у древних Птерофорией, или перьяною землею; потому что, по их мнению, воздух там наполнен был всегда комьями снегу, представляющими маленькие перья или пух. Из сей необитаемой земли происходил их Борей или Северный ветер; но позади сей холодной земли обитали Иберборейцы, кои, находясь выше Борея, не чувствовали его действия и пользовались вечною весною» [8, с. 10].

Земли, на которых располагается современная Калужская область, первыми заселило племя вятичей. «Около половины V столетия, к которому некоторые из летописателей относят построение Киева, из племени Славян, обитавших по берегам Вислы, два брата Радим и Вятко, удаляясь оттуда, избрали себе жилища: первый на берегах реки Сожи в нынешней Могилевской губернии, а другой на Оке, в нынешних Калужской, Тульской, Орловской и Рязанской губерниях. Были ли до прихода Вятичей на сем пространстве обитатели, и какие, неизвестно» [8, с. 11].

Первое дошедшее до наших дней упоминание города Калуги мы видим в послании князя Литовского Ольгерда Гедиминовича. В этом историческом документе, датированном 1371 годом от Рождества Христова, князь обращается к Патриарху Константинопольскому Филофею с жалобой о том, что великий князь Дмитрий Иванович отнял у него ряд городов, среди которых есть упоминание города Калуга: «...Против своего крестного целования, взяли у меня города: Ржеву, Сижку, ...Березуйск, Калугу, Мценеск» [7, с. 136–138].

Священномученик Кукша Печерский

Священномученик Кукша Печерский, иеромонах Киево-Печерского монастыря, жил в начале XII века. В житии Кукши Печерского можно прочесть о многочисленных чудесах, которые совершил святой. Наиболее полные сведения об этом святом, проповедовавшем на землях современных Орловской и Калужской областей, мы встречаем у епископа Симона (XIII в.) — монаха Киево-Печерского монастыря и затем игумена Владимирского Рождественского монастыря: «Не имею права обойти вниманием этого блаженного и святого мученика, того же Печерского монастыря черноризца Кукшу, о котором все знают, что он бесов прогнал, и вятичей крестил, и дождь свел с неба, озеро иссушил, и многие чудеса сотворил. После многих мучений он был убит вместе со своим учеником. В один день с ними скончался и блаженный Пимен Постник, который за два года предсказал свою кончину и о многом другом пророчествовал, недужных исцелял. Посреди церкви во всеуслышание он сказал: „Брат наш Кукша на рассвете убит“. И, произнеся это, с теми святыми в одночасье умер» [6, с. 129–130].

Также упоминает о святом Кукше в своей Летописи калужской от отдаленных времен до 1841 года член Государственного совета, тайный советник, статс-секретарь, уроженец Лихвинского уезда, Калужского наместничества Российской империи Василий Яковлевич Ханыков (1759–1829 гг.): «В 1215 году Киевопечерский инок Кукша Вятичам на Оке обитавшим, проповедывал Евангелие и, крестив их, подвиги свои запечатлел мученической смертью» [8, с. 13].

Земля вятичей, на которой проповедовал Православие святой Кукша со своим учеником, позднее остальных восточнославянских племен вошла в состав Древнерусского государства, сопротивляясь власти киевских князей. Это одна из причин затянувшегося на века принятия православной веры на данной территории. Языческие обряды и обычаи на землях племени вятичей сохранялись дольше, чем где бы то ни было на Древней Руси. «...Первоначально, в пору знакомства вятичей с христианством, крестики и другие предметы христианского культа использовались лишь в качестве украшений» [3, с. 25].

Еще один довод относительно некоторой закостенелости вятичей в отношении принятия света новой для них православной веры кроется в специфическом ландшафте местности, на которой они проживали. Непроходимые леса и болота формировали определенное мировоззрение и привычку находиться в изоляции, откуда и консерватизм в духовной области. «Сложность христианского просвещения вятичей усугублялась еще и тем, что их земли были в основном покрыты густыми, труднопроходимыми лесами... Именно здесь, в сердце древней Вятичской земли, и мнились позднейшими сказителями былины те „дороги нехожалые“, среди которых свивали свои гнезда страшные „Соловьи-разбойники“...» [3, с. 25].

После принятия святым Кукшей мученической смерти (имело место быть отсечение головы, что мы видим на более поздних средневековых церковных гравюрах) тело его, вероятно, было доставлено епископом Феоксистом в Киево-Печерский монастырь, где его похоронили в Ближних пещерах.

Относительно места гибели священномученика до сих пор нет единого мнения. «Современные исследователи обычно называют местом гибели Кукши и его ученика город Серенск на реке Серене, притоке Жиздры, — но, скорее всего, потому, что этот город, несомненно, находился на пути проповедников и к тому же хорошо исследован археологами; обнаружены на Серенском городище и явные следы христианской проповеди — в частности, ...крестик с выемчатой эмалью XI–XII веков, име-

ющий, вероятно, киевское происхождение» [3, с. 31].

Чудотворец Лаврентий Калужский

Нелегкий подвиг юродства взял на себя святой, проживавший на территории средневековой Калуги Лаврентий Калужский. Этот особый вид духовного подвижничества подразумевает специфический образ жизни — не только отказ от всего мирского, но и истязание себя, лишение себя комфорта, а также своеобразное поведение, внешне напоминающее умопомешательство, — с целью избежать людской похвалы и преодолеть общечеловеческую склонность к гордости и тщеславию. Недаром Лаврентия Калужского сравнивают с Василием блаженным — их подвиги похожи (явление Василия персидским купцам и битва на Оке с агарянами Лаврентия Калужского), оба небесные покровители городов и оба несли крест юродства, этого добровольного мученичества, Христа ради.

Блаженный Лаврентий проживал в Калуге во времена княжения в ней Симеона (1505–1518 гг.), сына Иоанна III, который и завещал ему этот земельный удел. Именно чудо, совершенное в момент битвы князя Симеона с агарянами (крымскими татарами) на реке Оке и прославило Лаврентия, навсегда вписало его имя в сонм российских святых. «В 1512 году было на Калугу, не видно какое, неприятельское нашествие, упомянутое в записке Лаврентьева монастыря следующим образом: „В лето 7020 нападоша на град Агаряны, против которых вышел Князь Семион Иоаннович Калужский с своими гражданами. Праведный Лаврентий, в дому его бывший, внезапно возопи гласом велиим: дадите ми секиру острую; нападоши псы на Князя Симеона, до обороню от псов его, и возьму отыде. Князю же Симеону бивущу с Агаряны с Насады на Оке, Агарянам же во множестве обступившим Князя, внезапно обретеса на Насаде праведный Лаврентий, укрепляя его и все воинство ободрив реки си: не бойтеса, и в тот час победи Князь и прогна их, а праведный Лаврентий обретеса паки в дому Княжескому, аки юродствуя и говоря: оборони от псов Князя Симеона. Князь

возвратился от брани поведя бывшее, како явися праведный и его укреплением и помощью и победил врагов, нашедших на город Калугу“» [8, с. 29].

После кончины праведного Лаврентия Калужского князь Симеон основал Лаврентьевский монастырь, где и покоились мощи святого. Монастырь находился в нескольких километрах от города (на данный момент это территория г. Калуги) и располагался на месте существовавшей там деревянной церкви во имя Рождества Христова. «...1515 году, Августа 1, преставился Лаврентий праведный. Мощи его лежат в раке под спудом в нижней церкви Лаврентьева монастыря, где ныне Архиерейский дом» [8, с. 30].

Заключение

Сложно оценить глобальную значимость, тот вклад, который внесли святые Кукша Печерский и Лаврентий Калужский в развитие культуры в нашей стране в целом и Калужской области в частности. Безусловно, они не ставили перед собой задачи укрепить государство на века вперед и сплотить народ вокруг православной веры, но именно это мы наблюдаем на протяжении всей истории нашего государства и по сей день. Именно святые направляли княжескую, царскую и императорскую Россию, ходатайствовали о ней у престола Божиего, а жители городов возносили единую молитву своим небесным покровителям.

Священномученик Кукша Печерский принял мученическую смерть, но сумел принести в земли Поочья христианскую веру, что позволило жителям этих территорий не только приобщиться к мировому Православию, но и стать частью русских земель, частью Древней Руси. Лаврентий Калужский своим чудом, проявленным во время сражения князя Симеона с агарянами, не только защитил земли от врага, но и укрепил людей в вере православной — несколько веков будут жители Калужского края вспоминать это чудо при сражениях и не допускать врага вглубь страны, к ее столице.

Современники чтут память святых. Памятник Лаврентию Калужскому и святому Кукше можно обнаружить возле Троицкого собора в Калуге, барельеф Кукши Печерского присутствует на памятнике «1000-летие России» в Великом Новгороде. День памяти святого праведного Лаврентия, Христа ради юродивого, Калужского чудотворца Русская Православная Церковь отмечает 10 августа; 27 августа и 28 сентября — дни памяти преподобномученика Кукши и преподобного Пимена Постника.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Болдин И. В.* Из истории Калужского Лаврентьева монастыря. Калуга: Калужский научный центр, 1996. 68 с.
2. *Днепровский-Орбелиани А. С.* Лаврентьев монастырь, воссиявший в веках. Калуга: Издательство «Фридгельм», 2015. 88 с.
3. *Карпов А. Ю.* Преподобный Кукша — просветитель вятичей. М.: Книгописная палата, 2001. 56 с.
4. *Малинин Д. И.* Калуга. Опыт исторического путеводителя по Калуге и главнейшим центрам губернии. Калуга: Золотая аллея, 2004. 276 с.
5. *Морозова Г. М.* Прогулки по старой Калуге. Калуга: Золотая аллея, 1993. 260 с.
6. *Ольшевская Л. А., Травников С. Н.* Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М.: Наука, 1999. 485 с.
7. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Том 6. Спб., 1880. 930 с.
8. *Ханыков В. Я.* Летопись калужская от отдаленных времен до 1841 г. / Сообщ.: архим. Леонид (Кавелин). М., 1878. 122 с.

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 251, 245

священник Даниил Салищев
магистр теологии

Priest Daniil Salishchev
Master of Theology

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ ТЕКСТ В ПРОПОВЕДЯХ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА)

THE LITURGICAL TEXT IN THE SERMONS OF ST. PHILARET (DROZDOV)

Аннотация. Целью публикации является исследовать специфику использования богослужебного текста в проповедях свт. Филарета (Дроздова). Описана историография, посвященная изучению богослужебного текста в проповедях различных церковных авторов. Оцениваются богословские функции использования литургической гимнографии в проповедях, перечисляются различные формы присутствия богослужебного текста в проповеди (прямая цитата, аллюзия, богослужебный мотив). Оценивается специфика использования богослужебных цитат, аллюзий и мотивов в проповедях свт. Филарета (Дроздова).

Abstract. The purpose of the publication is to investigate the specifics of the use of the liturgical text in the sermons of St. Philaret (DrozdoV). The historiography devoted to the study of the liturgical text in the sermons of various church authors is described. The theological functions of the use of liturgical hymnography in

sermons are evaluated, various forms of the presence of the liturgical text in the sermon (direct quotation, allusion, liturgical motive) are listed. The specifics of the use of liturgical quotations, allusions and motifs in the sermons of St. Philaret (Drozdov) are evaluated.

Ключевые слова: богослужебный текст, гимнография, проповедь, святитель Филарет (Дроздов), цитата, аллюзия, мотив.

Key words: Liturgical Text, Hymnography, Sermon, St. Philaret (Drozdov), quotation, allusion, motive.

Богослужебный текст в церковной литературе: историография вопроса

Проповедь является составной частью богослужения. Ее тематика, как правило, очерчивается литургическим кругом. На выбор темы проповеди влияют как праздники минейного и триодного циклов, так и библейские чтения: чаще евангельские, реже — ветхозаветные или апостольские [5, с. 171–176].

Следует отметить, что родство богослужения и проповеди может проявляться не только в выборе темы и содержания проповеди, но и на уровне текстуальных заимствований. Богослужебные тексты, наряду с библейскими, являются источником цитат и аллюзий в проповедях многих авторов [см., в частности: 29, 30, 31]. При этом литургический текст стал источником для интертекстуальных заимствований несколько позже библейского. Это связано с постепенным формированием корпуса богослужебных книг.

Богослужебный текст как литературный источник до сих пор остается практически неисследованным. В церковной науке главным образом указывается или на роль богослужения в организации тематического и смыслового плана проповеди, или на его особое значение в богословском раскрытии тех вопросов, которые затрагивает проповедник [5, с. 171–176]. Работы же, посвященные богословскому и филологическому анализу встречающихся в проповеди богослужебных цитат и аллюзий, практически отсутствуют.

Началом внимания исследователей к богослужебным текстам как источнику для церковной литературы можно считать работы Д. С. Лихачева, посвященные изучению цитирования Псалтири в древнерусской литературе [17, с. 154–160].

Впервые о богослужебном тексте как литературном источнике для древнерусских текстов заявила М. Ф. Антонова [4, с. 223–227]. Она описала заимствования из триодных циклов в проповедях свт. Кирилла Туровского и прп. Епифания Премудрого. Следует отметить, что исследовательница ограничилась механическим учетом выявленных заимствований. Начатое Антоновой направление не нашло продолжателей в советской медиевистике.

В современной науке примечательна работа К. К. Ацентьева, посвященная изучению литературных источников Слова о законе и благодати митрополита Илариона [2, с. 116–121]. Автор выявил более десяти заимствований, сделанных киевским святителем из различных богослужебных последований.

В свете рассматриваемой проблематики особенно значимо фундаментальное исследование С. М. Шумило [30]. Ее докторская диссертация посвящена изучению влияния гимнографии на творчество таких авторов, как свт. Иларион Киевский, свт. Кирилл Туровский, прп. Епифаний Премудрый, Григорий Цамблак и некоторых других.

Резюмируя то, как проповедники используют текст богослужения в своих произведениях, Светлана Михайловна приходит к выводу, что «перед нами определенный художественный метод, сознательно используемый разными проповедниками различных периодов средневековья, который пока не имеет названия» [29, с. 164].

Богослужебный текст, который используется в проповеди, имеет определенные функции. Среди них С. М. Шумило выделяет художественную и мировоззренческую. Средневековый автор, по мнению исследовательницы, всегда держит текст богослужения в голове и сквозь его призму воспринимает действительность [31, с. 254].

Формы присутствия богослужебного текста в проповедях и иных жанрах духовной словесности различны и могут варьироваться от прямых цитат или аллюзий до подражания богослужебной поэтике. С. М. Шумило подчеркивает, что помимо буквального текстуального совпадения существует заимствование богослужебных композиции, образности и специфических литературных тропов, которые позволяют сказать, что тот или иной богослужебный текст взят за источник, хотя и не приводится буквально [29, с. 160]. «Проповедник осваивает чужой текст, развивает его, перерабатывает — и перед нами уже не просто цитирование, а своего рода трансплантация чужого текста в ткань оригинального» [Там же]. Подобные явления с определенной регулярностью (хотя и не столь часто, как в древнерусской литературе) встречаются в проповедях свт. Филарета (Дроздова).

Основной вывод, к которому пришла С. М. Шумило, состоит в том, что заимствования из богослужебных текстов в трудах рассмотренных ею авторов являются характерной чертой стиля «плетение словес». Таким образом, можно говорить о наличии некоей литературной нормы, которая включает в себя, помимо прочего, заимствования из гимнографии — на уровне прямых цитат, аллюзий, мотивов или, еще шире, художественных приемов.

Второй вывод, который сделала исследовательница, состоит в том, что эта норма органично связана с мировоззрением средневекового книжника или оратора. На этом вопросе следует остановиться подробнее, поскольку то, что Шумило пишет об особенностях средневекового мировоззрения, актуально и для иных исторических эпох.

Богослужебный текст в церковной литературе: от филологии к богословию

В своих размышлениях С. М. Шумило развивает взгляд С. С. Аверинцева на философскую картину мира художников раннего средневековья. С точки зрения Аверинцева, в

основе их мировоззрения лежит вера в Бога Творца. Истина о творении мира из ничего логически влечет за собой представление о благом устройстве вселенной и отрицание зла как сущности. Если бытие обязано своим существованием благому Богу как Творцу и Промыслителю, значит, бытие благо. Все благое — прекрасно. Поскольку Бог не творил зла, то зло есть небытие. Если зла онтологически не существует, значит, нет и безобразного. Соответственно, все существующее прекрасно. Этот тезис, по мнению Аверинцева, лежал в основе средневекового искусства [30, 1].

Следует отметить, что, говоря о связи древнерусской литературы со средневековым (читай церковным) мировоззрением, С. С. Аверинцев не выходит за рамки эстетики. С. М. Шумило дополняет его теорию. Она не только указывает на богословское основание древнерусской эстетики, но говорит и о богословских функциях многих приемов, которые до сих пор считались лишь литературными. Богослужебные заимствования исследовательница разделяет на две группы: заимствования, украшающие текст, и заимствования, которые используются для раскрытия определенной богословской идеи [29, с. 165]. Таким образом, она не только выводит эстетизм из богословия, но говорит и о богословском значении определенных литературных приемов, в частности, заимствований из богослужебных текстов.

Особенности художественного стиля авторов той эпохи, которую изучает С. М. Шумило, связаны не столько с их принадлежностью к определенной литературной школе, сколько с их церковно-литургической жизнью, а именно, с регулярным участием в богослужении. Литургическая гимнография, кроме того, что является формой молитвенного обращения к Богу, играет и важную богословскую роль. В кратких поэтических формулировках, положенных на музыку, церковные песнопения выражают ключевые догматы православной веры. Будучи частью церковного Предания [8, с. 63–65], богослужебные тексты являются одним из способов

сохранения и распространения Божественного Откровения [23, с. 8].

Благодаря своей краткости и образности, а вместе с этим поэтичности и мелодичности, а также регулярной повторяемости и приуроченности к определенному календарному дню, богослужебные тексты легко запоминаются [30, с. 9]. Можно сказать, что церковная служба является той сакральной и одновременно культурной средой, в которой формируется круг прецедентных текстов языковой личности¹. Следует отметить, что общность людей, для которых богослужебный и библейский тексты являются прецедентными, на протяжении веков могла как расширяться, так и сужаться.

Напомним, что одним из способов использования прецедентного текста в различных литературных жанрах является, согласно Ю. Н. Караулову, семиотический. Он заключается в таком обращении к первоисточнику, при котором в качестве цитаты приводится его небольшой фрагмент (прямо или в виде аллюзии). Однако этого фрагмента оказывается достаточно, чтобы актуализировать определенные богословски значимые смыслы, которые заложены в данном фрагменте или его контексте [15, с. 116–117].

Таким образом, богослужебные (равно как и библейские) цитаты и аллюзии в проповеди являются не столько ее украшением, сколько выполняют функцию вербализации богословских смыслов на языке богослужения или Священного Писания.

Еще одной важной особенностью использования

¹ Согласно определению Ю. Н. Караулова прецедентный текст является текстом, значимым для той или иной личности в познавательном или эмоциональном отношении, знакомым широкому окружению данной личности, включая ее предшественников и современников, а также имеющим регулярное обращение к нему в дискурсе данной языковой личности [29, с. 216].

богослужебного текста в проповеди является смешение жанровых черт как самого гимнографического первоисточника, так и проповеди, в которой он представлен в виде цитат и аллюзий. На эту особенность обратил внимание С. С. Аверинцев, когда говорил о специфике авторского мироощущения гимнографа: он «одновременно беседует и с людьми и с Богом: людям он рассказывает о делах Бога, а Бога призывает и славит <...> Это игра на совмещении двух планов, просвечивающих друг сквозь друга» [1, с. 225].

Являясь частью богослужения, проповедь также наследует эту черту. Проповедник одновременно является не только повествователем, но и молитвенником [см. об этом: 30, с. 183]. Он говорит людям о Боге, которого созерцает и к которому обращается в молитве. С этим во многом и связано «просвечивание» богослужебного текста сквозь ткань проповеди: ее текст включает в себя молитву, важнейшим текстуальным источником которой является гимнография.

Из сказанного выше должно стать очевидно, что изучение богослужебного текста в творчестве того или иного автора актуально и с точки зрения агиографии. Выявление литургических цитат и аллюзий в проповеди позволяет не только изучить литературные приемы выражения автором богословских идей, но также заглянуть в сокровенную область его молитвенного делания. Богослужебные книги цитируются, как правило, на память. Запоминается обычно то, что представляет собой какую-либо ценность: духовную или эстетическую. Выявление богослужебных книг или их фрагментов, которые цитируются автором чаще всего, может указать на то, что для данного автора наиболее значимо.

Необходимо отметить, что для свт. Филарета содержание богослужения было важно не столько как воспоминания определенных событий библейской и церковной истории. Церковная служба служила для него способом мистического переживания духовной реальности, в которой каждое событие священной истории пребывает вне временных рамок.

«Совершаемое здесь не есть одно воспоминание прошедшего, но паче созерцание настоящего», — отмечал святитель в одной из своих проповедей [22, с. 190].

Таким образом, интертекстуальный анализ проповедей свт. Филарета становится для нас не только методом филологической и богословской работы, но и путем в ту сокровенную клетку души, где святой предстоит Богу.

Прямые богослужебные цитаты в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

В делении богослужебных цитат на прямые и косвенные мы опираемся на несколько редуцированную классификацию Н. С. Валгиной [6]. Богослужебный текст в проповедях свт. Филарета представлен в форме прямых цитат и аллюзий. И те, и другие могут быть маркированными или немаркированными. Маркированные цитаты или аллюзии содержат указание автора проповеди на их источник. При этом точность этого указания может быть различной. Маркировка может быть в виде прямого указания на автора богослужебного текста («по слову блаженного», «воззвать со святым Василием Великим» и пр.), а также в виде графического выделения курсивом².

² Часть рукописного собрания проповедей свт. Филарета, хранящихся в Фонде 416 РГБ, доступно в электронном формате на сайте Троице-Сергиевой Лавры. Во всех имеющихся там текстах наблюдается следующая закономерность: все рукописные подчеркивания святителя издатели передают курсивом. Случаев присутствия курсива в издании СТСЛ, 2009 и отсутствия подчеркивания в рукописи не выявлено, за исключением нескольких эпизодических и не принципиальных опечаток. Нет и обратных примеров наличия подчеркивания в рукописи и отсутствия курсива в издании. Издатели Слов и речей митрополита Филарета пишут о том, что ими сохранены «языковые и стилистические особенности святителя Филарета» [3, с. 13]. Основываясь на выявленной закономерности, а также на упомянутом замечании издательства, мы в анализе всех изданных проповедей будем считать курсив печатного издания соответствующим графической маркировке автора, равно как и отсутствие курсива приравнивается к отсутствию подчеркивания у автора.

Наиболее простая форма использования богослужебного текста — это прямая цитата, маркированная как богослужебная самим проповедником. Маркировка с указанием источника прямой цитаты представлена в примерах 1–5 таблицы 1 (см. Приложение). В примерах 6, 7, 10 маркировка присутствует в виде курсива. Примеры 8, 9 интересны тем, что в них свт. Филарет приводит прямую цитату без какой-либо маркировки³.

Первые два примера таблицы 1 относятся к проповедям, произнесенным по случаю освящения или обновления храмов. Надо полагать, что связь между таким событием, как освящение храма, и присутствием в проповеди по этому поводу литургических цитат, не случайна. Приведенные цитаты содержат такие фрагменты богослужебных текстов, в которых говорится о присутствии Божиим в храме, в чем, собственно, и состоит назначение храма. Отметим, что использование свт. Филаретом богослужебных цитат или аллюзий в Словах на освящение храмов является характерной особенностью его проповедей, с которой мы еще встретимся ниже.

Пример 1 следует рассмотреть в более широком контексте, поскольку он, наряду с прямой маркированной цитатой, содержит две богослужебные аллюзии.

«Поистине, ты сам увидел бы то видение, которое изображает тебе церковная песнь: увидел бы здесь *Царя всех ангельскими доносима чинми*. <...> Чистые Небесные Силы окрест нас и между нами. <...> Здесь Бог Всемогущий. Да благоговеет вся земля пред лицом Его! Да смирится человек! Да вострепещет грешник! Здесь Бог Всеблагий. Да хвалит Его всякое дыхание!» [25, с. 80].

Выражение «Небесные Силы» является не столько аллюзией на какое-либо определенное место, сколько библейско-литургическим топом, который восходит к эсхатологической беседе Христа⁴ и ряду богослужебных текстов. В частности,

³ См. Приложение, таблица 1.

⁴ Ср.: Мф. 24:29; Мк. 13:25; Лк. 21:26.

оно фигурирует в воскресных тропарях первого и второго гласов [19, с. 26, 199], а также в последовании Литургии Преждеосвященных Даров⁵. Определить точный первоисточник этой аллюзии было бы невозможно, если бы она не стояла в логической и смысловой связке с прямой атрибутированной цитатой из Херувимской песни Литургии свт. Иоанна Златоуста. Таким образом, принимая во внимание общий контекст проповеди, можно заключить, что выражение «чистые Небесные Силы» восходит к Литургии Преждеосвященных Даров и находится в семиотической близости с предшествующей данной аллюзии прямой цитатой из Литургии свт. Иоанна Златоуста. Семиотическая связь этих богослужебных фрагментов основана на их принадлежности к сходным частям двух Литургий в структурном и символическом планах.

Завершает рассматриваемый фрагмент проповеди свт. Филарета известное библейское изречение (Пс. 150:6), которое следует оценивать как богослужебное, поскольку оно входит в состав славословия утрени [28, с. 160] и не может быть изолировано от своего литургического бытования.

Обилие богослужебных цитат и аллюзий в данном фрагменте сближает речь свт. Филарета с гимнографической стилистикой. По сути, перед нами — славословие Бога, внедренное в проповедь и выраженное с помощью ряда богослужебных текстов, перемежающихся с авторскими восклицаниями.

В примере 2 (Приложения, таблица 1) следует указать на то, что святитель Филарет помещает Псалмопевца в ряд церковных песнопевцев. Собственно, Псалтирь никогда не воспринималась в Церкви как только лишь библейская книга. Для создателей богослужебных уставов она являлась важным *гимнографическим* источником⁶. Следовательно, «заимствования из псалтири можно условно называть заимствованиями

⁵ Ср.: «Ныне Силы Небесные с нами невидимо служат...» [21, с. 155].

⁶ О псалтири как составной части богослужения писали многие авторы [см., в частности: 9, 10].

из гимнографии, поскольку псалтирь обильно звучала во время богослужения и активно использовалась в качестве литературного источника» [31, с. 253]. Таким образом, в контексте рассматриваемого фрагмента проповеди свт. Филарета цитата из Пс. 121:1 является уже не столько библейской, сколько богослужебной. Данный пример подтверждает то, что святитель Филарет не отделял библейский текст от Церкви как хранительницы Священного Писания и Предания.

Цитата свт. Василия Великого из примера 3 заимствована из последования его Литургии, в частности, из молитвы перед потреблением Святых Даров. Следует отметить, что свт. Филарет достаточно часто использует прямые цитаты и аллюзии из тайных евхаристических молитв. Подробнее об этом мы будем говорить в следующем параграфе.

Следующий, четвертый, пример интересен тем, что в нем святитель незначительно меняет лексический состав второго антифона степени 8-го гласа. К слову «сердце» он добавляет определение «любящее», чего не было в исходной цитате. Обращение «Тебе, Всещедре» проповедник меняет на субстантивированное прилагательное. Приведенная богослужебная цитата, несмотря на лексическое отличие от оригинала, является скорее прямой, чем косвенной. На это указывает, во-первых, ее большой размер, во-вторых, она выделена курсивом самим автором, в-третьих, — маркирована. То, что проповедник использует цитату как прямую, но приводит ее не дословно, с собственными авторскими дополнениями, указывает, во-первых, на то, что он цитирует по памяти, во-вторых, на то, что в этом цитировании присутствует авторская рефлексия и творческая переработка не раз слышанного текста.

Специального комментария также заслуживают примеры 6 и 7. В первом случае обращает на себя внимание то, что прямая цитата, стоящая в функции обращения («О, чада светообразная церковная!»), заимствована из службы Пятидесятницы, в то время как данная проповедь была произнесена на Пасху

(1843 г.). Такой перенос текста из службы одного праздника в проповедь, посвященную другому священному событию, во-первых, в очередной раз свидетельствует о цитировании на память (сложно предположить, чтобы проповедник ради яркого выражения обращался к богослужебному последованию совсем другого праздника). Во-вторых, если сопоставить контексты рассматриваемой проповеди свт. Филарета на Пасху и ирмоса пятой песни канона Пятидесятницы, то окажется, что они близки семантически. В то время как свт. Филарет призывает «светообразных чад Церкви» пользоваться светом, который изливает на них воскресший Господь, прп. Иоанн Дамаскин, автор канона Пятидесятницы, призывает тех же «чад» принять «огнедухновенную Духа росу».

Пример 7 характерен тем, что вторая часть приведенного в нем фрагмента проповеди свт. Филарета является прямой цитатой известной воскресной стихире (которая приводится не с начала). При этом содержание первой части рассматриваемого фрагмента проповеди также восходит к началу той же стихире. Выражение «Христе Спасе, славимый на небеси Ангелами и блаженными духами святых чело­веков!» было бы сложно назвать аллюзией на «Воскресение Твое Христе Спасе, Ангели поют на небесех», если бы не следующее за ним точное цитирование окончания стихире. Данная аллюзия содержит и авторское дополнение к богослужебному тексту: к славословящим Христа ангелам свт. Филарет присоединяет «блаженные души святых чело­веков», о чем в данной стихире не говорилось.

Анализ прямых богослужебных цитат в проповедях свт. Филарета свидетельствует, во-первых, о том, что большая их часть приводилась на память. Во-вторых, лексическое варьирование и дополнение исходного текста богослужебной цитаты авторскими выражениями позволяет сделать вывод о том, что богослужебный текст прочно вошел в речевую практику свт. Филарета. Подобно библейскому тексту, текст богослужения чередуется с авторскими высказываниями,

составляя с ними смысловое целое. Можно говорить не только о «библейском мышлении», но и об особом «литургическом мышлении» свт. Филарета, который некоторые свои мысли облакал в библейско-богослужебные выражения. Еще более эта тенденция становится заметной при анализе богослужебных аллюзий в проповедях свт. Филарета.

Богослужебные аллюзии в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Примеры богослужебных аллюзий в проповедях свт. Филарета представлены в таблице 2. Их источниками, к которым чаще всего обращался святитель, являются служебник, октоих, постная и цветная триоди, праздничная миная.

Особую группу богослужебных аллюзий составляют заимствования из чинопоследования Божественной литургии (примеры 1–4, 28, 30). Приведенные примеры содержат как аллюзии на тайные евхаристические молитвы, так и на возгласы, произносимые священником гласно.

Выражение, используемое в первом примере, заимствовано из Евхаристического канона Литургии свт. Василия Великого. Во втором примере аллюзия на молитву проскомидии после покровения Св. Даров содержит лексическую замену: вместо «...с высоты святаго жилища...» свт. Филарет пишет: «...с высоты невидимого жилища» (таким образом, можно сделать вывод о цитировании свт. Филаретом этого места на память). Четвертый пример интересен тем, что выражение «верю и любовью» из Литургии Преждеосвященных Даров присутствует в проповедях свт. Филарета неоднократно⁷. Это свидетельствует о том, что оно прочно вошло в речевую практику свт. Филарета. Наличие евхаристических аллюзий в его проповедях говорит о том, что евхаристическая тематика в целом была значима для московского архипастыря. Сложно

⁷ Ссылки на все обнаруженные места приводятся в соответствующем месте таблицы 2 (см. Приложения).

предположить, что он использовал литургические аллюзии только лишь с целью украсить собственную речь: фрагменты тайных священнических молитв могли быть узнаны очень ограниченным кругом лиц. Скорее, сквозь такое цитирование служебника просматривается глубоко личное трепетное отношение святителя к Божественной литургии.

Из октоиха свт. Филарет чаще всего обращается к воскресным догматикам (примеры 7, 12, 20, 26, 31 таблицы 2). Цитирование святителем догматиков неслучайно, поскольку тема воплощения Бога от Девы Марии, которая является центральной для всех догматиков, особенно близка свт. Филарету. Ее он в различных вариациях затрагивает во многих своих проповедях.

Фрагмент проповеди в примере 12 (см. Приложения, таблица 2), который содержит аллюзию на догматик 8-го гласа, интересен тем, что в нем свт. Филарет изменяет управление. Это приводит к частичному изменению смысла цитируемого отрывка. В исходном варианте обстоятельство «на земли» выступало в функции указания места. Свт. Филарет вместо него вводит составное глагольное сказуемое в значении цели. Таким образом, в богослужебный текст вносится дополнительный смысл, который связан с исходным и расширяет его. Царь Небесный не просто «явился на земли», но явился с целью благословить Своего раба. Также следует отметить, что в рассматриваемом отрывке богослужебный текст выступает в роли комментария к библейскому. Тайнственное видение лестницы Иаковом в Слове свт. Филарета соединяется с столь же таинственным явлением на земле Небесного Царя — в чем, собственно, и состоит прообразовательный смысл видения Иакова⁸.

Кроме служебника и октоиха, источниками богослужебных аллюзий для свт. Филарета являются, главным образом,

⁸ На Богородичное толкование Быт. 28:16–17 указывает, в частности, чтение этого места в качестве паремии на великой вечерне Богородичных праздников.

постная и цветная триоды, а также праздничная минея. Аллюзии на постную триодь приводятся в примерах 14, 17, 27 (см. Приложения, таблица 2). Аллюзии на цветную триодь представлены в примерах 6, 11. Больше всего выявленных нами аллюзий из праздничной минеи: это примеры 5, 8, 13, 15, 18, 19 таблицы 2.

Пример 9 (таблица 2) содержит аллюзию на молитву девятого часа. Аллюзия на эту молитву характерна тем, что следующий за аллюзией призыв преклониться под иго Христова семантически близок к общему содержанию молитвы, из которой заимствована аллюзия (ср.: «умертви плотское наше мудрование»; «да ветхого человека отложивше»; «Твоим последующе повелениям» и пр.).

По тематическому признаку целесообразно сгруппировать большое количество богослужебных аллюзий, связанных с почитанием Божией Матери. Это примеры 5, 7, 8, 19–21, 23–27 (Приложения, таблица 2). Пятый пример интересен с точки зрения актуальной для того времени полемики с Римо-католической церковью о непорочном зачатии Девы Марии. Булла папы Пия IX с формулировкой данного догмата была издана в 1854 г. [см. об этом: 18, с. 211–234]. Проповедь свт. Филарета, содержащая аллюзию на стихиру Благовещения, в которой говорится о предочищении Девы Марии Духом, была произнесена в 1857 г. В этом Слове святитель дважды повторяет приведенную аллюзию, причем второй раз — в форме вопроса: «Когда и как Дух Святой *предочистил* ее для сего, и возвел до чистоты, достойной непосредственного соприкосновения с чистотою Божества?» — и отвечает: «Удержим движение испытующих помышлений словом Премудраго: *высших себе не ищи, и крепльших себе не испытуй; яже ти повеленна, сия разумевай* (Сир. 3:21–22). Можно ли горстью исчерпать море?..» и т. д. [24, с. 250].

Неточное цитирование святителем Филаретом богослужебных текстов имеет свои особенности, которые совпадают с особенностями использования им *библейских*

аллюзий. Среди них — частичное изменение лексики и семантики цитируемых отрывков, расширение или, напротив, сужение их исходных контекстов, а также семиотический параллелизм. Рассмотрим подробнее некоторые примеры, наиболее ярко отражающие данные особенности.

В примере 11 (приложения, таблица 2) можно наблюдать сужение смысла исходного богослужебного отрывка в проповеди свт. Филарета. В стихире на Господи воззвах Пятидесятницы поется о том, что Господь из рыбаков сделал богословов («рыбари богословцы показа»). Свт. Филарет, говоря о исповедании ап. Петром Иисуса Христа Сыном Божиим, подчеркивает, что вчерашний рыбарь стал первым и единственным богословом. В контексте данной проповеди свт. Филарета [26, с. 47] имеется в виду то, что он один из всех апостолов столь ясно исповедал свою веру в Божество Иисуса Христа.

В примере 15 мы видим обратную ситуацию расширения исходного контекста. В ирмосе шестой песни канона на утрене праздника Богоявления «гласом Слова» назван святой Иоанн Предтеча. Святитель Филарет заимствует эту метафору и применяет ее к более широкому кругу лиц, а именно, к апостолам. Возникает ситуация, сходная с той, которую мы наблюдали в примере 6 из таблицы 1 (см.: Приложения). Проповедник выходит за рамки контекста богослужебной аллюзии и использует ее в расширенной трактовке.

Интересен также пример 14 (Приложения, таблица 2) с аллюзией на блаженны утрени Великого Пятка в проповеди, посвященной этому дню [22, с. 189]. Используя ту же лексику, что и в исходной цитате, свт. Филарет полностью меняет порядок слов и синтаксис. Очевидно, что в данном случае не было цели специально процитировать данный отрывок. Такая спонтанная вставка богослужебной аллюзии в проповедь может говорить о том, что ее автор, работая над рукописью, находился под впечатлением недавнего богослужения — одного из любимого им (цикл Слов на Великий Пяток —

самый большой среди проповедей, посвященных Господским праздникам, в собрании Слов и речей свт. Филарета). Можно утверждать, что святитель мыслил не только библейским языком, но и языком богослужения.

Наблюдая за тем, как творчески свт. Филарет работает с богослужебным контекстом и семантикой, можно провести параллель с тем, как он использует в своих проповедях библейский текст. Происходит нечто обратное тому, чего требовали риторические правила его эпохи. Вместо того, чтобы цитировать определенный фрагмент традиционного символического текста для аргументации своего тезиса, свт. Филарет меняет саму семантику авторитетного текста и приспособливает его к теме своей проповеди.

Довольно часто свт. Филарет использует богослужебный текст в ином эртологическом контексте. Примером может служить фрагмент проповеди в день Рождества Христова 1834 года⁹: «Очистим чувства и узрим; очистим ум и уразумеем тайну Христа Господа; очистим сердце и насладимся Его радостью, сквозь наружные виды скорби» [27, с. 443]. В этом предложении первая фраза заимствована из первого тропаря первой песни Пасхального канона. Вновь мы видим, как святитель использует текст одной службы в проповеди, посвященной иному событию. В данном случае пасхальный призыв прп. Иоанна Дамаскина он адресует слушателям своей проповеди в день Рождества Христова.

При этом, несмотря на различие литургического контекста использования данной аллюзии, между текстом-источником

⁹ См. таблица 2, пример 6. Следует отметить, что такой метод цитирования он использовал неоднократно. К примеру, в Слове 1812 г. на освящение храма Святой Живоначальной Троицы он использует метафору «глас Словесе» из службы Богоявления применительно к апостолам (тогда как в исходном богослужебном тексте она относилась к св. Иоанну Предтече) (таблица 2, пример 15), а в Слове на Пасху 1842 г. он обращается к пастве словами службы Пятидесятницы: «О чада светообразная церковная» (таблица 1, пример 6).

(пасхальной утреней) и текстом-реципиентом (проповедью свт. Филарета на Рождество Христово) устанавливается семиотическая связь. Общей темой, объединяющей данный тропарь и фрагмент проповеди свт. Филарета, является радость. На протяжении всего Слова святитель рассуждает о том, почему именно уничиженное рождение Христа в яслях стало «радостью велией», согласно ангельскому благовестию. Митрополит перечисляет все обстоятельства рождества Христова и заключает, что с точки зрения мирской логики здесь нет повода для радости. К концу проповеди он приходит к тому, что очищенным чувствам, уму и сердцу открывается тайна самоумаления Христа, и сквозь «наружные виды скорби» светит радость Боговоплощения. Тот же смысл и в тропаре Пасхального канона: лишь очищенным чувствам удастся узреть «Христа, сияющего непреступным светом воскресения» и явственно услышать от Него: «Радуйтесь!»¹⁰. Таким образом, в проповеди свт. Филарета, через пасхальную аллюзию, праздники Пасхи и Рождества Христова сближаются на основании общей темы Божественного истощания. В терминологии семиотического анализа, тема радости и условия ее стяжания через «наружные виды скорби», как пишет об этом свт. Филарет, формирует общую знаковую систему, которая позволяет перенести фрагмент пасхального богослужения в иное содержательное пространство с сохранением семантики.

К сказанному необходимо добавить, что сам по себе факт использования пасхальной аллюзии в проповеди, посвященной Рождеству Христову, подтверждает предположение И. А. Есаулова о доминировании пасхального архетипа в русской литературе [см. об этом: 11]. Иван Андреевич писал преимущественно о русской классической литературе. На основании рассмотренного выше примера можно утверждать о наличии данной особенности в литературе церковной.

В отдельную группу входят такие фрагменты проповедей

¹⁰ Комментированный перевод данного тропаря см. в издании: [14, с. 62].

свт. Филарета, в которых присутствуют контаминации из богослужебных аллюзий¹¹.

Словосочетание «Господь Сил» из примера 29 (Приложения, таблица 2) восходит к Священному Писанию (Пс. 68:7; Пс. 83:2), однако также присутствует в богослужении [28, с. 208]. Его правильнее назвать не столько богослужебной аллюзией, сколько библейско-богослужебным топосом, хорошо известному любому человеку, который знаком с содержанием псалтири и православным богослужением. Вторая часть рассматриваемой контаминации — аллюзия на первую часть Херувимской песни.

В примере 30 аллюзии заимствованы из двух различных источников — воскресного октоиха и акафиста Иисусу Сладчайшему. Словосочетания «Свете Незаходимый» и «Сило Непобедимая» в текстах-источниках грамматически являлись подлежащими, а догматически — относились ко Христу. Свт. Филарет меняет на их на дополнения, которые характеризуют плоды действия в апостолах благодати Святого Духа. Таким образом, одновременно меняются не только грамматические характеристики данных аллюзий, но также их смысловое наполнение. В проповеди свт. Филарета они из средств описания свойств Второго Лица Святой Троицы стали характеристикой действия Святого Духа. Такое смещение богословских акцентов нельзя назвать умышленным. Автор проповеди, используя данные аллюзии в новом контексте, не делал этим никаких намеков догматического характера. Скорее, в очередной раз проявился феномен «библейско-богослужебного мышления» свт. Филарета. Не преследуя специальной цели процитировать определенный отрывок в его исходном контексте, автор проповеди использует его для выражения собственных мыслей.

В примере 31 аллюзии сопряжены друг с другом на основании их семантической близости. Призыв «Отлагай же и

¹¹ См. примеры 29–31 таблицы 2.

ты житейские попечения» является аллюзией на Херувимскую песнь Литургий свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого¹², «да молчит в тебе все плотское» — аллюзией на Херувимскую песнь Великой Субботы Литургии свт. Василия Великого. Обе цитаты в их исходном варианте имеют общий смысл: «Да молчит всякая плоть человека» означает именно «отложение житейских попечений». Об этом в Херувимской песне Великой Субботы говорится в следующей фразе¹³, которую свт. Филарет уже не приводит. Следует обратить внимание и на то, что в аллюзии на службу Страстной Субботы свт. Филарет несколько сужает контекст исходной цитаты: вместо «да молчит всякая плоть... и да стоит со страхом...» — у него: «да молчит в тебе все плотское». Внимание переносится с внешнего на внутреннее. Собственно, текст данной Херувимской песни — о том же, однако свт. Филарет еще более заостряет данный акцент на внутреннем молчании.

Кроме богослужебных прямых цитат и аллюзий, в проповедях свт. Филарета встречаются иные формы присутствия богослужебного текста, такие как богослужебные топосы и поэтика.

Богослужебные топосы в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Топос «в широком смысле — стереотипный, клишированный образ, мотив, мысль» [32, стб. 1076], «всякий устойчивый набор образов и мотивов, а также сами одинаковые мотивы и ситуации <...>, имеющие сходное словесное выражение» [33, с. 242]. Синонимом топоса являются такие понятия, как «общее место», «мотив» [32, стб. 1076]. Постановка проблемы функционирования топосов в литературе принадлежит Э. Р. Курциусу [34, с. 79–80]. В его понимании, топос носит анонимный, внеличностный характер [32, стб. 1076]. Использо-

¹² За исключением богослужений Страстных Четверга и Субботы.

¹³ «Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет...» [21, с. 196].

ние топоса не связано с непосредственным намерением автора процитировать какой-либо конкретный текст. Топос как общее место может восходить к целому комплексу культурно значимых текстов. Он принадлежит не столько конкретному источнику, сколько культурной традиции в целом.

В отношении богослужебных топосов речь идет о таких выражениях, которые присутствуют в богослужении и содержат яркий литературный образ, отражающий определенную богословскую идею. При этом эти выражения могут восходить к самому широкому кругу текстов.

Общие места, о которых пойдет речь в данном параграфе, являются устойчивыми образами, которые могли иметь различное происхождение, но как топосы стали функционировать именно в богослужении. Данное утверждение основано, во-первых, на частоте их употребления в богослужении. Во-вторых, именно богослужебные тексты обладают свойством быстрой запоминаемости: в силу своей музыкальности, ритмичности и цикличной повторяемости. В настоящей публикации мы не решаем вопроса первоначального происхождения богослужебных топосов и называем их «богослужебными» не по первоисточнику, но по способу бытования в церковной литературной традиции. В любом случае — является ли тот или иной мотив строго богослужебным или же отчасти святоотеческим или библейским — его присутствие в проповеди свт. Филарета следует считать формой интертекстуальности, связанной с его богослужебным бытованием.

Богослужебные топосы, выявленные нами в проповедях свт. Филарета (Дроздова), представлены в таблице 3 (см. Приложение).

Выражение «приклонить небеса», как видно из примера 1¹⁴, является устойчивым богослужебным образом. В богословском смысле он отражает истину Боговоплощения. Свт. Филарет использует его неоднократно в том же контексте.

¹⁴ См. Приложение, таблица 3.

Пример 2 является мотивом праздника Преображения. Тема исполнения Христом закона и пророков восходит к Его собственному утверждению из Мф. 5:17. Существует святоотеческое толкование Преображения Господня, согласно которому закон и пророки из Мф. 5:17 персонифицируются в Моисее и Илии, беседующими со Христом на Фафоре¹⁵. Эта экзегетическая традиция нашла свое прочное отражение в богослужении Преображения Господня, что наглядно отражено в таблице 3, (пример 2). Святитель Филарет обращается к данному метатекстуальному образу, который имеет библейское происхождение, сформирован благодаря святоотеческой экзегезе и присутствует в богослужении праздника.

Выражение «приклонение главы» из примера 3 в богослужениях Богоявления присутствует неоднократно, уточнение «под руку» — единожды, но в хорошо запоминающейся части службы (припев 9-й песни канона на Утрени).

Пример 4, как и пример 2, восходит к святоотеческому сопоставлению древа познания добра и зла и Крестного древа, на котором был распят Спаситель¹⁶. Первое по преслушанию праотцов стало источником смерти, второе, благодаря послушанию Сына Божия Отцу, — источником жизни. Это сравнение активно используется творцами богослужебной гимнографии, что видно в таблице 3. В рассматриваемом фрагменте проповеди свт. Филарета оно присутствует как общее место, имеющее смешанное — святоотеческое и богослужебное — происхождение и являющееся формой интертекстуальности.

В примере 5 фигурирует образ ада как темницы, которая разрушается силой воскресения Христова. Этот мотив, аналогично некоторым предыдущим, восходит к библейскому

¹⁵ Об экзегезе события Преображения Господня см. подр. [7].

¹⁶ «Отцы Церкви сщмч. Иринеи Лионский, свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст и др. проводили параллель между древом познания добра и зла, принесшим человечеству смерть, и древом Крестным, принесшим жизнь» [16, с. 542].

и святоотеческим текстам, из которых впоследствии он перешел и в богослужение. Первым сравнил ад с темницей апостол Павел¹⁷. Затем этот образ воспроизводился и дополнялся в ряде святоотеческих сочинений¹⁸. Частотность его употребления в богослужении не позволяет нам привести полный перечень гимнографических цитат, в которых он присутствует. В примере 5 мы ограничиваемся лишь некоторыми наиболее яркими из них. Общим местом во всех приведенных цитатах данного примера является образ ада как темницы, душ как пленников и Христа как их Избавителя.

В примере 6 свт. Филарет доказывает истину воскресения Христова из непоследовательных действий иудеев, пытающихся эту истину исказить. Действительно, как могли спать римские воины, которым за сон на посту грозила смертная казнь? Как они могли не проснуться от падающего камня и как, наконец, они (если все же они действительно спали) потом свидетельствовали о том, что тело Спасителя было украдено? Святитель Филарет заимствовал такую аргументацию из воскресных стихир на хвалитех, которые почти в каждом глазе содержат подобные рассуждения гимнотворца. Данный богослужебный мотив является не образом, но некоей идеей, логической цепочкой, присутствующей в богослужении. Этот мотив также восходит к святоотеческому толкованию на соответствующие части Священного Писания [см., напр.: 13, с. 874–889]¹⁹.

В результате проведенного анализа мы можем констатировать

¹⁷ См. 1 Пет. 3:18–19: «Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал».

¹⁸ Множество святоотеческих цитат на эту тему с их подробным анализом см. в труде митрополита Илариона (Алфеева) «Христос — Победитель ада»: [12, с. 32–101].

¹⁹ Вопрос о конкретных источниках, из которых этот мотив заимствован свт. Филаретом, не может быть решен в рамках настоящей публикации в связи с несоответствием ее цели.

наличие в проповедях свт. Филарета (Дроздова) такой формы интертекстуальности, которая сопряжена с использованием богослужебных мотивов.

Особой формой интертекстуальности является подражание богослужебной поэтике. В данном случае «общим местом» является не образ или идея, но использование таких средств литературной выразительности, которые присущи богослужебным текстам и призваны выражать те же смыслы, что и у автора проповеди. Так, в примере 7 (см. Приложения, таблица 3) содержится антитеза, которую свт. Филарет использует для изложения православного христологического учения. В примере 8 святитель при описании креста Господня использует те же поэтические средства, что в ряде стихир службы Крестовоздвижения. Впрочем, в последнем случае следует указать на то, что если в богослужебных текстах эпитеты креста характеризуют его с социальной стороны (крест как орудие спасения различных общественных групп), то свт. Филарет применяет ряд однородных членов для описания креста с точки зрения его мистико-аскетического значения.

Как отмечает С. М. Шумило, древние гимнографы особенно прибегали к антитезе именно в этом случае: при необходимости описать ипостасное соединение двух природ во Христе. «Одной из разновидностей антитезы называют художественный парадокс. В литературе под этим термином понимают совмещение в одном высказывании явлений действительности, которые противоречат друг другу» [30, с. 60]. «Чаще всего антитезы встречаются в тех гимнографических текстах, где противопоставляются Божественное и человеческое начала в Богочеловеке, а также Его временная смерть и бессмертие, Его муки на Кресте и спасительность этих страданий для человечества. Христос, таким образом, соединяет несоединимое. Парадоксальность этого соединения, которая, очевидно, сильно воздействовала на восприятие древних христиан, отражена в большинстве

стихир рождественских, воскресных и страстных служб при помощи различных антитез, усиленных синонимическими или корневыми повторами, аллитерацией или ассонансами, морфологической рифмой и параллелизмом синтаксических конструкций» [Там же. С. 61].

С. М. Шумило приводит достаточно большой перечень примеров из богослужения с такого рода антитезами. Цитату из проповеди свт. Филарета на Великий Пяток 1813 г. можно пометить в их ряд. Здесь применяется тот же литературный троп при выражении тех же христологических идей, что и в гимнографии. Это совпадение не говорит о целенаправленном заимствовании этого тропа из богослужения, но может указывать на влияние последнего на художественное оформление проповеди святителем Филаретом.

С. М. Шумило подчеркивает, что антитезу как средство выразительности не следует отделять от общего смыслового содержания проповеди: «Антитеза является одной из основных стилистических фигур гимнографического текста, играет решающую роль в выражении главной идеи и, следовательно, должна рассматриваться в непосредственной связи с общим анализом произведения» [Там же. С. 62]. На основании этого заключения мы рассматриваем антитезу как «общее место», заимствованное свт. Филаретом из богослужения и играющее важную смыслообразующую функцию в его проповедях.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 44–45.
2. *Акентьев К. К.* «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // *Byzantinorossica*. СПб., 2005. Т. 3. С. 116–121.
3. *Алипий (Кастальский-Борозин), Смирнова И. Ю.* Научно-издательский проект Свято-Троицкой Сергиевой Лавры

«Творения святителя Филарета, митрополита Московского» // Филаретовский альманах, 2014. С. 13.

4. Антонова М. Ф. Кирил Туровский и Епифаний Премудрый // Труды отдела Древнерусской литературы. Л., 1981. Т. 36. С. 223–227.

5. Бурева В. В., Симеон (Томачинский), архим. Гомилетика. Учебник бакалавра теологии. М., 2018. С. 171–176.

6. Валгина Н. С. Текст в тексте. Теория текста: учебное пособие. М.: Логос, 2003. 280 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://evartiSt.narod.ru/text14/01.htm> (дата обращения: 24.02.2023).

7. Глубоковский Н. Н. Преображение Господне (критико-экзегетический очерк). М., 1888. 91 с.

8. Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М., 2017. С. 63–65.

9. Дячина М. В. (Мстислав, епископ Тихвинский и Лодейнопольский), Масленников Д. В. Литургическая теология псалтири. — СПб: РХГА, 2022. — 154 с.;

10. Дячина М. В. (Мстислав, епископ Тихвинский и Лодейнопольский). Богослужбное употребление псалтири в православной церкви // Вестник Орловского государственного университета. 2014. № 1 (36). С. 180–181.

11. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М., 2004. 560 с.

12. Иларион (Алфеев), митр. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции СПб., 2009. С. 32–101.

13. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея // Творения. Т. 7, кн. 1. Спб., 1901. С. 874–889.

14. Канон Пасхи: истоки и толкование. Слово святителя Григория Богослова и канон преподобного Иоанна Дамаскина, истолкованный преподобным Никодимом Святогорцем. М., 2018. С. 62.

15. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. М., 2010. С. 216.

16. Крест // Православная энциклопедия. Т. 38. М., 2019.
17. Лихачев Д. С. Стилистическая симметрия // Поэтика древнерусской литературы. СПб., 2011. С. 154–160.
18. Максим Козлов, прот. Западное христианство. Взгляд с Востока. М., 2009. С. 211–234.
19. Октоих. Ч.1. М., 1981. С. 26, 199.
20. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 225.
21. Служебник. М., 2003. С. 255.
22. Филарет (Дроздов), свт. Беседа в Великий Пяток (1815 г.) // Слова и речи. Т. 1. С. 190.
23. Филарет (Дроздов), свт. Пространный катехизис. М., 2013. С. 8.
24. Филарет (Дроздов), свт. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы (1857 г.) // Слова и речи. Т. 4. С. 250.
25. Филарет (Дроздов), свт. Слово в день обновления храма Иерусалимского и по случаю обновления храма великомученика Никиты в Басманной // Слова и речи. Т. 2. С. 80.
26. Филарет (Дроздов), свт. Слово в день первоверховных апостолов Петра и Павла (1825 г.) // Слова и речи. Т. 2. С. 47.
27. Филарет (Дроздов), свт. Слово в день Рождества Христова (1834 г.) // Слова и речи. Т. 2. С. 443.
28. Часослов. М., 2002. С. 60.
29. Шумило С. М. Богослужебные тексты как литературный источник средневековой проповеди: поучения Григория Цамблака // Русская литература. 2017. № 3. С. 165.
30. Шумило С. М. Влияние богослужебной гимнографии на древнерусскую орнаментальную прозу XI–XV вв. (общность поэтики и мировосприятия): дис. д. филол. наук. Санкт-Петербург, 2022.
31. Шумило С. М. Влияние литургической гимнографии на творчество Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. 2017. Т. 65. С. 254.
32. Топос // Литературная энциклопедия терминов и понятий. Институт научной информации по общественным наукам РАН: Интелвак, 2001. Стб. 1076.

33. Неклюдов С. Ю. Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 242.

34. Curtius E.R. Europäische Literatur und lateinische Mittelalter. Bern; München, 1984. S. 79–80.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Таблица 1. Прямые богослужебные цитаты в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Проповеди свт. Филарета	Богослужебный текст
<p>1. Поистине, ты сам увидел бы то видение, которое изображает тебе церковная песнь: увидел бы здесь <i>Царя всех ангельскими дориносима чинми.</i> (Т. 2. С. 80)</p>	<p>...яко да Царя всех подыдем, Ангельскими невидимо дориносима чинми. Аллилуиа (Херув.п.¹)</p>
<p>2. Кто живо познал и ощутил невидимое присутствие Божие в видимом храме и его священных знамениях и таинствах: тот со Псалмопевцем <i>веселится о рекших ему: в дом Господень пойдем;</i> тот, согласно с чувствованием другого церковного Песнопевца, в храме стоя славы Божией, на небеси стояти мнит. (Т. 2. С. 88)</p>	<p>В храме стояще славы Твоя, на небеси стояти мним, Богородице, дверь небесная, отверзи нам двери милости Твоя (Часослов. Утренняя)</p>
<p>3. Он рек: <i>приимите, ядите, сие есть Тело Мое; пийте, сие есть Кровь Моя;</i> и, чрез служителя таинства, глаголет сие и ныне, и преподает нам, верующим <...> дабы мы, вкусив оных с верою, могли из глубины внутреннего чувства воззвать к Нему со святым Василием Великим: наполнимся Твоя безконечныя жизни! (Т. 4. С. 84)</p>	<p>Имеем бо смерти Твоя память, видехом воскресения Твоего образ, наполнимся безконечныя Твоя жизни (Лит. Вас. Вел. Молитва, вегда потребити святая)</p>

¹ См. раздел «Условные обозначения», следующий за списком источников и литературы.

Продолжение таблицы 1

<p>4. <i>Да покрывается</i>, по слову блаженного, <i>да покрывается любящее сердце твое страхом Господним, смиренномудрствующее, да не вознесшееся отпадет от Всещедраго.</i> (Т. 1. С. 181)</p>	<p>Сердце мое страхом Твоим да покрывается смиренномудрствующее: / да не вознесшееся отпадет от Тебе, Всещедре (Вс. 8. Утр. Степ. Ант. 2)</p>
<p>5. Сама Церковь <...> в одном из своих песнословий на Успение Пресвятой Богородицы восклицает: о дивное чудо! источник жизни во гробе полагается (Т. 2. С. 269)</p>	<p>О, дивное чудо! Источник Жизни во гробе полагается, и лествица к Небеси гроб бывает. (Усп. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p>
<p>6. О чада светообразная церковная! Умейте пользоваться светом, который так обильно изливает на вас воскресший Господь! (Т. 3. С. 165)</p>	<p>Решительное очищение грехов, огнедухновенную примите Духа росу, о чада светообразная церковная: ныне от Сиона бо изыде закон, языкоогнеобразная Духа благодать (Пятидес. Утр. Канон. П. 5 (ирмос))</p>
<p>7. Христе Спасе, славимый на небеси Ангелами и блаженными душами святых человеков! И нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славити! (Т. 3. С. 278)</p>	<p>Воскресение Твое, Христе Спасе, Ангели поют на Небесех, и нас на земли сподоби, чистым сердцем Тебе славити (Вс. 6. Вел. Веч. Стиховн.)</p>
<p>8. Слово, собезначальное Отцу и Духу, рожденное для нашего спасения, начало всякого слова живаго и действеннаго, умолкло (Т. 1. С. 118)</p>	<p>Собезначальное Слово Отцу и Духови, от Девы рождшееся на спасение наше (Вс. 5. Троп.)</p>
<p>9. Свете тихий святягы славы! Посли луч твой рассеять мглу беспокойных мыслей, да видим хотя зарю надежды, во тме сеядящие. (Т. 1. С. 57)</p>	<p>Свете тихий святягы славы, Безсмертнаго, Отца Небеснаго, Святаго Блаженнаго, Иисусе Христе (Часослов. Вечерня)</p>

Продолжение таблицы 1

<p>10. И поелику, где Бог и прославленный Богочеловек, там и небо, всегда исполненное славы, то воистину, Господи, во храме стояще славы Твоя на небеси стояти мним. (Т. 2. С. 226)</p>	<p>В храме стояще славы Твоя, на небеси стояти мним, Богородице, дверь небесная, отверзи нам двери милости Твоя (Часослов. Утренняя)</p>
--	---

Таблица 2. Богослужебные аллюзии в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Проповеди свт. Филарета	Богослужебный текст
Аллюзии из Литургии	
<p>1. Если мы любим слушать, как сии видимые небеса в безмолвии поведают славу Божию (Пс. 18:2), малейшее насекомое возвещает величие Творца, то что, если бы в небесах небес, вместо сияния мертвых тел, мы узрели свет бессмертных духов, вняли бы немолчному их славословию, соединили бы с хором их наши гласы, научились бы, изливая, так сказать, хвалы в Бога, почерпать из Бога неиссякаемую радость? (Т. 1. С. 50)</p>	<p>Тебе предстоят окрест Серафими, шесть крил единому, и шесть крил единому; и двема убо покрывают лица своя, двема же ноги, и двема летающе, взывают един ко другому, непрестанными усты, немолчными славословеньми (Лит. Вас. Вел. Евх. кан.)</p>
<p>2. Бог упования да совершит сие упование и да призрит с высоты невидимого жилища Своего... (Т. 2. С. 85)</p>	<p>Господи, низпосли руку Твою с высоты святаго жилища Твоего (Служебник. Проском.)</p>

Продолжение таблицы 2

<p>3. И, по мере верности и усердного подвига, по дару же Христа Бога, да сподобится каждый истинного, живого и животворного не только прикосновения, но и вселения <i>благодатной силы</i> (2 Кор. 12:9), <i>от Него исходящей и исцеляющей вся</i>. Аминь. (Т. 4. С. 86)</p> <p>4. Душа <...> будучи воскрисяема верою и любовью <...> вземлется горе (Т. 1. С. 171) Молитва духом есть такое молитвенное состояние, в котором человек, воскрисяемый верою и любовью, самую <...> вершиною существа своего <...> стремится и восторгается к Духу Божию... (Т. 2. С. 266)</p>	<p>По дару Христа Твоего, с Нимже благословен еси, со Пресвятым и благим и животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков (Лит. Прежд. Д.)</p> <p>Верую и любовью приступим, да причастницы жизни вечныя будем (Лит. Прежд. Д.)</p>
<p>Аллюзии из прочих частей богослужения</p>	
<p>5. По воле и предопределению Бога Отца Сын Божий, единосущный Отцу...входит во утробу Девы, <i>предочищенную</i> Духом (стихир. на Благовещении) Святым...</p> <p>Когда и как Дух Святый <i>предочистил</i> ее для сего, и возвел до чистоты, достойной непосредственного соприкосновения с чистотою Божества? (Т. 4. С. 250)</p>	<p>Отцу Соприсносущный, Собезначальный и Сопрестольный <...> Себе постави во истощание <...> во утробу вселися Девичу, предочищенную Духом (Благовещ. Стих. на литии)</p>
<p>6. <i>Очистим чувства и узрим</i>; очистим ум и уразумеем тайну Христа Господа; очистим сердце и насладимся Его радостью, сквозь наружные виды скорби (Т. 2. С. 443)</p>	<p>Очистим чувства и узрим неприступным светом воскресения Христа блистающая, и радуйтесь рекуца ясно да услышим, победную поюще (Пасхальная утренья. Канон. П. 1)</p>

Продолжение таблицы 2

<p>7. Сама же она была обручена древоду, а от такого жребия, конечно, слишком далеко до всемирной славы (Т. 3. С. 45)</p>	<p>Всемирную славу от человек прозябшую и Владыку рождшую, Небесную дверь воспоим, Марию Деву... (Вс. 1. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p>
<p>8. А всеустраивающее Провидение, не препятствуя углублению смирения, долженствующему возвысить будущую славу, смертью Матери Живота вразумляет нас, как немалый еще и небезопасный остаток силы сохраняет смерть в естестве человеческом и после животворящей смерти Христовой (Т. 3. С. 462–463)</p>	<p>В рождестве девство сохранила еси, во успении мира не оставила еси, Богородице: преставилася еси к животу, Мати сущи Живота, и молитвами Твоими избавляеши от смерти души наша (Усп. Троп.)</p>
<p>9. Ходил ли кто донныне в воле сердца своего? Преклонись отныне под иго Христово (Т. 2. С. 19)</p> <p>10. Все сие — начало блаженства; скоро — бесконечность! Теперь оно в меру; скоро без меры! Сие заря утренняя; скоро день невечерний! Сие бдение полночное; скоро торжество брачное! (Т. 1. С. 60)</p>	<p>Очисти нас, грешных и недостойных раб Твоих, согрешихом бо и беззаконновахом и несмы достойни возвести очеса наша и воззрети на высоту Небесную, зане оставихом путь правды Твоя и ходимом в волях сердец наших (Часослов. Девятый час)</p> <p>О Пасха велия и священнойшая, Христе! о мудросте, и Слове Божий, и сило! Подавай нам истее Тебе причащаться, в невечернем дни Царствия Твоего (Пасхальная утренняя. Канон. П. 9)</p>

Продолжение таблицы 2

<p>11. Вчера рыбарь, а ныне первый и единственный богослов (Т. 2. С. 47)</p> <p>12. Когда он вновь возводил мысленный взор до верхней степени сей лестницы, ему представлялась там дверь невидимого небесного дома, из которой исшел и явился Царь Небесный благословить раба Своего на земли (Т. 2. С. 84)</p>	<p>Вся подает Дух Святой, точит пророчества, священники совершает, некнижные мудрости научи, рыбари богословцы показа, весь собирает собор церковный: единосущне, и сопрестольне Отцу и Сыну, Утешителю, слава Тебе (Пятидес. Стих. ГВ)</p> <p>Царь Небесный за человеколюбие на земли явился, и с человеки поживе, от Девы бо Чистыя плоть приемый и из Нея прошедый с восприятием (Вс. 8. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p>
<p>13. Такой человек назначается, вместе с прочими апостолами, быть свидетелем. Чего? Не того ли, что он видел во все сии годы? Крещения, в котором Иисус Богочеловек открыт и свидетельствован небесным гласом Бога отца и сошествием Святого Духа? (<i>Филарет (Дроздов)</i>, свт. Слова и речи. Т.5. М., 2007. С. 207)</p>	<p>Во Иордане крещающуся Тебе, Господи, Тройческое явился поклонение: Родителей бо глас свидетельствоваше Тебе, возлюбленнаго Тя Сына именуя (Богоявление. Троп.)</p>
<p>14. Некоторые помышляют теперь, как бы достойно уготовать сосуды свои для сего живоносного источника, текущего из ребра Спасителя. (Т. 1. С. 195)</p>	<p>Живоносная Твоя ребра, яко из Едема источник источающая, Церковь Твою, Христе, яко словесный напаяет рай (Великая пятница. Утренняя Блаженны)</p>

Продолжение таблицы 2

<p>15. Но почто прежде времени не- молствовать там, где и достигшие в меру возраста Христова, самые гласы словесе, в благоговении тре- пещут и умолкают? (Т. 1. С. 105)</p>	<p>Глас Словесе, светильник Света, денница Солнца, Предтеча в пустыни, покай- теся, всем вопиет людем, и предочиститесь (Богоявле- ние. Утренья. Канон. П. 6)</p>
<p>16. Царь славы... невидимо ангельскими дориносимый чинми, силою Своего слова отверзает, про- никает и наполняет Свое жилище (Т. 1. С. 101)</p> <p>17. <i>Жить в дому Господни, зрети красоту Господню и посещати храм святый Его</i>, или, по точной силе изречения Давидова на собственном священном языке — утренневать во храме Его <...> есть преимуще- ство друзей, присных и детей (Т. 1. С. 204)</p> <p>18. Праведные Захария и Елиса- вета до старости дожили в скорби и, по понятиям своего времени, в поношении бесчадства (Т. 4. С. 101)</p>	<p>Иже Херувимы тайно образующе, и животворящей Троице трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение. Яко да Царя всех подыдем, Ангельскими невидимо дориносима чинми. Аллилуиа (Херув. п.)</p> <p>Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче, утренюет бо дух мой ко храму святому Твоему (Неделя о мытаре и фарисее. Тропарь по 50-м псалме)</p> <p>Иоаким и Анна поношения безчадства и Адам и Ева от тли смертныя свободистася, Пречистая, во святем рождестве Твоем (Рожд. Пр. Б. Утренья. Канон. Кондак)</p>
<p>19. Какой ум проникнет в совет <i>превечный</i>, в недоступном для твари святилище Триипостасного Боже- ства? (Т. 4. С. 250)</p>	<p>Совет превечный открывая Тебе, Отроковице, Гавриил предста (Благовещ. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p>

Продолжение таблицы 2

<p>20. Приступим ... для того, чтобы по возможности узнать, каким образом из такой глубокой безвестности возросла столь высокая слава (Т. 2. С. 19)</p>	<p>Всемирную славу, от человек прозябшую и Владыку рождшую, Небесную дверь воспоим, Марию Деву (Вс. 1. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p>
<p>21. Как не опалена <i>утроба Девы, огонь Божества приемшая?</i> (Т. 4. С. 250)</p> <p>Нетленно приявшая огонь Божества должна ли была уступить силе земного тления? (Т. 3. С. 462)</p>	<p>Радуйся, Огонь Божества во чрево Твое приемшая (Акафист пред иконою Б. М. «Достойно есть»; см. также акафисты перед иконами Б. М. «Милующая», «Неопалимая купина»)</p>
<p>22. Здесь Бог Всеблагий. Да хвалит Его всякое дыхание! Да утешится не обретающий утешения в тварях! Да не откается грешник! (Т. 2. С. 80)</p>	<p>Всякое дыхание да хвалит Господа (Часослов. Утренняя. Вел. славословие)</p>
<p>23. Матерь Света нисходит во мрак (Т. 2. С. 268)</p>	<p>Богородицу и Матерь Света песньми возвеличим (Утренняя. Канон. П. 9)</p>
<p>24. Если Честнейшая Херувимов и Славнейшая Серафимов... (Т. 2. С. 269)</p>	<p>...Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим... (Утренняя. Канон. П. 9)</p>
<p>25. «Архангел только безмолвным благоговением <i>почтил честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим</i>» (Т. 4. С. 19)</p>	<p>...Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим... (Утренняя. Канон. П. 9)</p>
<p>26. Та, которая Сама внутренно есть небо и жилище Божие (Т. 2. С. 270)</p>	<p>Всемирную славу, от человек прозябшую и Владыку рождшую, небесную дверь, воспоим Марию Деву <...> Сия бо явился небо и храм Божества (Вс. 1. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p>

Продолжение таблицы 2

<p>27. «Невместимаго Бога вместившая, без сомнения, ощутила внутренно свет и славу, и блаженство сего беспримерного Богосообщения» (Т. 4. С. 19)</p> <p>28. Нас <u>вместо Моисея</u> ведет <u>Христос, вместо столпа огненного праведное нам воссия Солнце.</u> (Т. 1. С. 47)</p>	<p>Радуйся, Бога невместимаго вместилище (Акафист Благовещ. Пресвятой Богородицы)</p> <p>Невместимаго Бога вместившая во чреве и родившая радость миру, тебя мы воспеваем, Богородица Дева (В. Вторник. Утренья. П. 8)</p> <p>Вместо столпа огненного, Праведное возсия Солнце: вместо Моисея, Христос, Спасение душ наших (Вс. 2. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p>
<p>Контаминации из аллюзий</p>	
<p>29. ...сия врата небесная (Быт. 28:17). Ангелы проходят ими, проникая в наши таинства; и мы сами, предстоя [Господу Сил], [Херувимов образуем таинственно] (Т.1. С. 77)</p> <p>30. Не уничим, братия, сих ближайших последователей Христовых за то, что и они претыкались на пути своем, когда еще сошествие Святого Духа не озарило их [светом незаходимым] и не укрепило [силою непобедимою] (Т. 1. С. 294)</p>	<p>Господи сил, с нами буди (Часовлов. Великое повечерие).</p> <p>Иже херувимы тайно образуеще и Животворящей Троице трисвятую песнь примевающе... (Херув. п.)</p> <p>Вскую мя отринул еси от лица Твоего, Свете Незаходимый (Вс. 5. Утренья. Канон. П. 5).</p> <p>Иисусе, сило непобедимая; Иисусе, милосте безконечная (Акафист Иисусу Сладчайшему. Икос 3)</p>

Продолжение таблицы 2

<p>31. Видишь священнослужителей, предстоящих Престолу таин и возвещающих, что мы изображаем собою Херувимов, предстоящих Животворящей Троице: [отлагай же и ты житейские попечения]; [да молчит в тебе все плотское...] (Т. 1. С. 311)</p>	<p>Иже Херувимы тайно образующе, и животворящей Троице трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение (Херув. п.)</p> <p>Да молчит всякая плоть чловеца, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет (Херув. п. Великой Субботы)</p>
---	--

Таблица 3. Богослужебные топосы в проповедях свт. Филарета (Дроздова)

Проповеди свт. Филарета	Богослужебный текст
<p>1. Слово сие преклонило небеса и облеклося плотию (Т.1. С. 118)</p> <p>...Бог Сам преклоняет небеса, дабы приблизить к Себе замородного... (Т.1. С. 76)</p>	<p>«По образу и по подобию, истлевша преступлением видеv, Иисус, приклонив Небеса, сниде и вселися во утробу девственную... (Рожд. Хр. Вел. Веч. Стиховн.);</p> <p>«Видев Зиждитель гиблема человека, руками егоже созда, приклонив Небеса, сходит; сего же от Девы Божественныя Чистыя всего осуществляет, воистинну воплощься, яко прославися» (Рожд.Хр. Утренья. Канон. П.1)</p> <p>Господи Боже наш, приклонивый небеса и сошедый на спасение рода человеческого, призри на рабы Твоя и на достояние Твое (Часослов. Вечерня. Молитва главопреклонения)</p>

Продолжение таблицы 3.

<p>2. Да приидут закон и пророки признать в Тебе свое исполнение (Т. 1. С. 121)</p>	<p>Глаголющими со Христом Моисей и Илия показоваху, яко живыми и мертвыми обладает и иже древле законом и пророки глаголавый есть Бог (Преобр. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p> <p>Закона и пророков Тя, Христе, Творца и Исполнителя свидетельствоваша, зряще во облаце, Моисей Боговидец и Илия огнеколесничник (Преобр. Стих. на литии)</p> <p>Возшед со ученики на гору и во славе Отчи облистав, с Моисеом Илия Тебе предстоят, закон и пророцы бо яко Богу служат (Преобр. Утр. Сед. по полиелее)</p>
<p>3. Святой Божий, грядущий освятить человек, вместе с ищущими очищения грешниками преклоняется под руку человека (Т. 1 .С. 120)</p>	<p>Неизреченное чудо: в печи Избавивый преподобныя отроки из пламене преклоняет верх и просит Крещения от раба (Предпр.Богоявления (5 янв.). Утренняя. Канон. П.7)</p> <p>Приклонил еси главу Предтечи, сокрушил еси главы змиев (Богоявление. Вел. Веч. Стих. ГВ)</p> <p>Утру явльшуся человеком светоносну ныне из пустыни, к водам Иорданским преклонил еси, Царю солнца, Твою выю (Богоявление. Утренняя. Канон. П. 1)</p> <p>Величай, душе моя, Единого от Троицы, преклоньшаго выю и Крещение приемша (Богоявление. Утренняя. Канон. П. 9)</p> <p>Днесь Владыка преклоняет выю под руку Предтечеву (Богоявление. Утренняя. Канон. П. 9)</p>

Продолжение таблицы 3.

<p>4. Прежде, нежели во- человечившийся Сын Божий восприял и по- нес крест Свой, сей крест принадлежал че- ловекам. В начале сво- ем он был соделан из древа познания добра и зла (Т. 1. С. 119)</p>	<p>Древом Адам рая бысть изселен, древом же крестным разбойник в рай вселися (Великая пятница. Утр. Блаженны)</p> <p>От древа вкусив первый в человецех, в тление вселися <...> Но обретше земнороднии воззвание крестным Древом, зовем... (Крестовоздв. Утр. Канон. П.7)</p> <p>Древо горесть во Едеме прежде произнесе, древо же Крестное сладкую жизнь процвете: Адам бо ядый во тлю поползся: мы же наслаждающиеся плоти Христовы оживляеми бываем (Ср.8. Утр. Сед.)</p> <p>Древо преслушания миру смерть прозябе, древо же Крестное живот и нетление. Темже Тебе молим распеншагося Господа, да знаменается на нас свет лица Твоего (Пят.3. Утр. Стиховн.)</p> <p>Рай другий познася Церковь, якоже прежде древо имущая живоносное, Крест Твой Господи, из негоже прикосновением безсмертию причастихомся (Неделя Крестопоклонная. Утр. Канон. П.5)</p>
--	--

Продолжение таблицы 3.

<p>5. Им [воскресением Христовым] отверзается темница и отдает заключенных (Т. 2. С. 23)</p>	<p>Вспоминаху Тя заключенныя во аде души, и оставльшияся праведных, и от Тебе спасения моляхуся, еже крестом Христе, подал еси преисподним, пришед яко благоутробен (Ср. 5. Утр. Канон. П.6.)</p> <p>Да веселятся небесная, да радуются земная, яко сотвори державу мышцею Своею Господь, попра смертию смерть, первенец мертвых бысть, из чрева адова избави нас, и подаде мирови велию милость (Вс. 3. Вел. веч. Троп.)</p> <p>Приидите воспоим людие, Спасово тридневное востание, имже избавихомся адовых нерешимых уз, и нетление и жизнь вси восприяхом (Вс. 4. Вел. веч. Стих. ГВ)</p> <p>Спас и Избавитель мой, из гроба яко Бог воскреси от уз земнородныя, и врата адовы сокруши, и яко Владыка воскрес тридневен (Вс. 4. Утр. Канон. Кондак)</p> <p>Вменився в мертвых, тамошняго мучителя связал еси, избавивый всех от уз адовых воскресением Твоим (Вс. 4. Лит. Блаженны)</p> <p>Ад доле Тебе видево стеньше, и подаваше скоро мертвыя от века тамо хранимыя (Неделя о слепом. Утр. Канон. П. 8)</p>
--	--

Продолжение таблицы 3.

<p>6. Итак, сие-то слово промчалось между иудеями, и они ему поверили? Возможно ли? Как можно было украсть Его, когда вы окружили гроб Его воинами? Они спали, говорят иудеи. Военные стражи спали! Так, по мнению иудеев. Неужели все до одного? Так. Неужели ни один не проснулся, когда для взятия тела необходимо было отвалить камень велий зело, для чего потребно было несколько человек и что не могло быть без шума? Ни один не проснулся. Но кто же свидетельствует о том, что тело украдено? Те же стражи. Как? Те же стражи, которые спали и не проснулись, свидетельствуют о том, что произошло во время сна их и чего они не слышали? Кто может иметь дерзость разглашать такую басню? Неверующие иудеи. Кто может иметь безумие верить ей? Неверующие (Т. 2. С. 27)</p>	<p>Любомытежный роде еврейский внушите, где суть, иже к Пилату пришедши: да рекут стрегущии воины: где суть печати гробныя; где преложен бысть Погребенный; где продан бысть Непроданный; како украдено бысть Сокровище; что оклеветуете Спасово востание пребеззаконии иудеи? Воскресе Иже в мертвых свободь, и подает миру велию милость (Вс. 1. Утр. Хвалит.)</p> <p>Да рекут иудее, како воины погубиша стрегущии Царя; почто бо камень не сохрани Камене жизни? Или Погребеннаго да дадут, или Воскресшему да поклонятся (Вс. 2. Утр. Хвалит.)</p> <p>Где есть Иисус, Егоже вменисте стрещи, рцыте иудеи; где есть, Егоже положисте во гробе, камень запечатлевше; дадите мертва, иже живота отвергшиися: дадите погребеннаго, или веруйте воскресшему. Аще и вы умолчите Господне востание, камение возопиет, паче же отваленный от гроба (Вс.4. Утр. Хвалит.)</p> <p>Богоприятнаго гроба ко иудеом стражие глаголаху: О вашего суетумудреннаго совета! стрещи Неописаннаго покусившися, всеу трудистесь, сокрыти Воскресение распятаго хотяще, ясно покажете. О вашего суетумудреннаго соборища! что паки сокрыти советуετε, Еже некрывается; паче же от нас услышите, и веровати восхощите бывших истине... (Вс. 5. Утр. Хвалит.)</p> <p>Запечатану гробу, како окрадени бысте иудее, стражи поставльше, и знамения положше, дверем заключенным пройде Царь? Или яко мертва представите, или яко Богу поклонитесь, с нами поюще: «Слава, Господи, Кресту Твоему и воскресению Твоему!» (Вс. 6. Утр. Хвалит.)</p>
--	--

Продолжение таблицы 3.

<p>7. Господь храма приносится во храм <...> Пришедый искупить мир искупляется двумя птенцами (Лк. 2:22, 24) <...> Источник и податель благодати приемлет благодать (Лк. 2:52) <...> Испытующий сердца и утробы Сам поставляется в искушении. Хлеб небесный предается земной алчбе. Тот, пред Которым должно преклоняться всякое колено небесных, земных и преисподних, допускает князя преисподних требовать от Себя поклонения (Мф. 4:9) (Т. 1. С. 120)</p>	<p>Днесь Христос в Вифлееме рождается от Девы; днесь Безначальный начинается, и Слово воплощается (Рожд. Хр. Утр. Хвалит.)</p> <p>Страшное и преславное таинство днесь действовемо зрится: неосязаемый удерживается; вяжется, разрешаяй Адама от клятвы... на древо осуждается, судяй живым и мервым; во гробе заключается разоритель ада. Иже вся терпяй милосердно, и всех спасый от клятвы незлобиве Господи, слава Тебе (Великая пятница. Веч. Стих. ГВ.)</p>
---	---

Продолжение таблицы 3.

<p>8. Он [крест] есть драгоценный залог любви Божией, жезл Отчий, не столько наказующий и сокрушающий, сколько пасущий и утешающий (Пс. 2:9; 22:4), очистительный огонь веры, сопутник надежды, укротитель чувственности, победитель страстей, возбудитель к молитве, страж чистоты, отец смирения, наставник мудрости, пестун сынов Царствия. (Т. 1. С. 123)</p>	<p>Кресте честный, верных похвало, страдальцев утверждение, апостолов удобрение, праведных поборниче, всех преподобных спасителю (Крестовоздв. Вел. Веч. Стих. ГВ.)</p> <p>Радуйся, живоносный Кресте, благочестия непобедимая победа, дверь райская, верных утверждение, Церкви ограждение, имже гля разорися и упразднися, и попрося смертная держава, и вознесохомся от земли к Небесным; оружие непобедимое, бесов сопротивление, слава мучеников, преподобных яко воистину удобрение, пристанище спасения, даруй миру велию милость (Крестовоздв. Вел. Веч. Стиховн.)</p> <p>Радуйся, Господень Кресте, имже разрешися от клятвы человечество, сущия радости знамение, прогоняяй враги во твоём воздвижении, всечестне, нам помощниче, царей державо, крепость праведных, священников благолепие, воображаемый, и лютых избавляяй, жезл силы, имже пасемся, оружие мира, егоже со страхом обстоят Ангели, Христа Божественная слава, подающаго миру велию милость (Крестовоздв. Вел. Веч. Стиховн.)</p> <p>Радуйся, слепых наставниче, немощных врачу, воскресение всех умерших, воздвигнувый ны, во тлю падшия, Кресте честный (Крестовоздв. Вел. Веч. Стиховн.)</p> <p>Крест, хранитель всея вселенныя, Крест красота Церкви, Крест царей держава, Крест верных утверждение, Крест Ангелов слава и демонов язва (Крестовоздв. Утр. Канон. Светилен)</p>
---	--

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Дьяченко Галина Викторовна — кандидат филологических наук, кандидат богословия, научный сотрудник сектора теоретического языкознания Института языкознания Российской Академии Наук.

E-mail: galya.dyachenko@gmail.com.

Бухович Евгений Викторович – старший преподаватель кафедры философии, теологии и религиоведения Кубанского государственного университета. E-mail: yevgenybukhovich@gmail.com.

E-mail: yevgenybukhovich@gmail.com.

SPIN-код: 2212-0375, AuthorID: 91219.

Бухович Анна Борисовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, теологии и религиоведения Кубанского государственного университета.

E-mail: abxoxlov@yandex.ru.

SPIN-код: 4771-5760, AuthorID: 571801.

Священник Даниил Салищев — аспирант Московской духовной академии, и. о. проректора по научной работе Калужской духовной семинарии, заведующий Кабинетом русской патрологии Калужской духовной семинарии.

E-mail: dan100291@gmail.com.

SPIN-код: 6851-1139. ORCID: 0000-0002-0405-0182.

Иерей Дионисий Стефанов — студент магистратуры Московской духовной академии.

E-mail: stefanov.den@mail.ru.

Иерей Максим Коновалов — студент 2 курса магистратуры Калужской духовной семинарии.

E-mail: konovalov_mb@mail.ru.

Кривошеина Анастасия Николаевна — студентка 4 курса Института искусств и социокультурного проектирования Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского.

Рогожин Дмитрий — студент 1 курса магистратуры Николо-Угрешской духовной семинарии.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Dyachenko Galina Viktorovna — Candidate of Philological Sciences, Candidate of Theology, researcher of the Sector of Theoretical Linguistics of the Institute of Linguistics of the Russian Academy of Science.

Bukhovich Evgeny Viktorovich — Senior lecturer of the Department of Philosophy, Theology and Religion Study of Kuban State University.

E-mail: yevgenybukhovich@gmail.com.

SPIN-код: 2212-0375, AuthorID: 912195.

Bukhovich Anna Borisovna — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Theology and Religion Study of Kuban State University.

E-mail: abxoxlov@yandex.ru.

SPIN-код: 4771-5760, AuthorID: 571801.

Priest Daniil Salishchev — postgraduate student of the Moscow Theological Academy, teacher of the Kaluga Theological Seminary,

acting Vice-Rector for Scientific Work of the Kaluga Theological Seminary, Head of the Office of Russian Patrology of the Kaluga Theological Seminary.

E-mail: dan100291@gmail.com.

SPIN-код: 6851-1139. ORCID: 0000-0002-0405-0182.

Priest Dionysius Stefanov — a master's student at the Moscow Theological Academy.

E-mail: stefanov.den@mail.ru.

Priest Maxim Konovalov — 2nd year graduate student at the Kaluga Theological Seminary.

E-mail: konovalov_mb@mail.ru.

Anastasia Nikolaevna Krivosheina — a 4th year student of the Institute of Arts and Socio-Cultural Design of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky.

Dmitry Rogozhin — a 1st year master's student at the Nikolo-Ugresh Theological Seminary.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В СБОРНИКЕ «ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ»

В начале статьи с выравнением по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК); УДК определяется (см. справочник УДК: <http://teacode.com/online/udc/>)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- e-mail автора
- Краткая аннотация (500–800 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- описание материалов и методов исследования
- результаты исследования
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке.

I.1. Публикуемые материалы должны быть результатом самостоятельного исследования. Не допускается цитирование без ссылок на источник (плагиат), а также использование слишком длинных цитат из чужих работ. Статьи или их фрагменты, публикуемые в Журнале, не должны быть ранее нигде опубликованы. В концевом библиографическом списке должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

I.2. Формат файла: для MSOffice (doc). В случае использования нестандартных шрифтов (греческого, древнееврейского и пр.) должны быть дополнительно представлены как файлы этих шрифтов, так и файл текста статьи в формате pdf.

1.3. Шрифт — Times New Roman, кегль 14. Междустрочный интервал — одинарный; отступ абзаца — 1,25 см. Поля — 2 см по периметру; выравнивание по ширине. Страницы не нумеруются. Сноски оформляются в тексте, в квадратных скобках и с указанием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке.

1.4. При оформлении списка источников и литературы в конце статьи руководствоваться требованиями ГОСТ Р7.05-2008.

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 3 см, правое – 1,5 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Междустрочный интервал	одинарный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

ББК 86.372
УДК 271.2

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

Компьютерная верстка Крупина М. В.
корректор Шаибова Т. К.

Учредитель – Централизованная Православная Религиозная
Организация – Калужская епархия Русской Православной Церкви
(Московский Патриархат)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых
коммуникаций. Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС77-83049 от 07 апреля 2022 г.

Адрес редакции, издательства:
248000, Калужская
обл., г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
Телефон: (4842) 57-72-71, 56-27-00
E-mail: trp@eparhia-kaluga.ru
Главный редактор: Капалин Г.М.
(митрополит Калужский и Боровский Климент)

Отпечатано с оригинал-макета в
типографии ООО «КОМПАС-ЛАЙН»
109052, Московская область,
г. Москва, Нижегородский р-н,
ул. Подъёмная, д. 12 стр. 1, оф. 414.
Печать офсетная. Формат 60x84 1/8
Тираж – 500 экз.
Заказ номер №218
Дата выхода в свет 02.06.2023
Распространяется бесплатно

ISSN 2658-5278

12+

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление

