ЕКАТЕРИНОДАРСКАЯ
ДУХОВНАЯ
СЕМИНАРИЯ

ХРИЗОСТОМ

ПРАВОСЛАВНЫЙ
НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ
ЖУРНАЛ

№ 3 (19)

Краснодар
2026

ЕКАТЕРИНОДАРСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ХРИЗОСТОМ

№ 3 (19)

2026

Научно-просветительский журнал

Краснодар 2026

Главный редактор
Остапенко Андрей Александрович,
доктор педагогических наук

Ответственный секретарь
Иерей Вячеслав Куприенко

Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № ФС 77 – 80893

ISSN 2782-3253

© Авторы статей, 2026
© Екатеринодарская духовная семинария, 2026

EKATERINODAR THEOLOGICAL SEMINARY



CHRYSOSTOM

№ 3 (19)

2026

Scientific and educational journal

Krasnodar 2026

Chief editor
Andrey Alexandrovich Ostapenko,
Doctor of Pedagogical Sciences

Executive secretary
Priest Vyacheslav Kuprienko

© Articles's Authors, 2026
© Ekaterinodar Theological Seminary, 2026

Редакционный совет

Иеромонах Филофей (Артюшин), PhD
Бежанидзе Г. В. (кандидат теологии, кандидат богословия)
Беликова Н. Ю. (кандидат исторических наук)
Болотова Е. А. (кандидат философских наук)
Дьяченко Г. В. (кандидат филологических наук, кандидат богословия)
протоиерей Павел Калинин (кандидат философских наук)
протоиерей Алексий Касатиков (кандидат педагогических наук)
Каширина В. В. (доктор филологических наук)
иерей Андрей Кретов (кандидат богословия)
Лега В. П. (кандидат богословия)
Меньшиков В. М. (доктор педагогических наук)
Остапенко А. А. (доктор педагогических наук)
Пономаренко И. Н. (доктор филологических наук)
Рыбко С. Н. (кандидат исторических наук)
Хохлова А. Б. (кандидат педагогических наук).

Редакционная коллегия

протоиерей Кирилл Коршунов (кандидат философских наук,
кандидат богословия)
Павловская О. Е. (доктор филологических наук)
Горожанина М. Ю. (кандидат исторических наук)

Editorial Council

Hieromonk Philotheus (Artyushin), Candidate of Theology
Bezhanidze G. V. (Candidate of Theological Sciences)
Belikova N. Yu. (Candidate of Historical Sciences)
Bolotova E. A. (Candidate of Philosophical Sciences)
Dyachenko G. V. (Candidate of Philological Sciences, Candidate of Theology)
Archpriest Pavel Kalinin (Candidate of Philosophical Sciences)
Archpriest Alexy Kasatikov (Candidate of Pedagogical Sciences)
Kashirina V. V. (Doctor of Philology)
Priest Andrey Kretov (Candidate of Theology)
Lega V. P. (Candidate of Theology)
Menshikov V. M. (Doctor of Pedagogical Sciences)
Ostapenko A. A. (Doctor of Pedagogical Sciences)
Ponomarenko I. N. (Doctor of Philology)
Rybko S. N. (Candidate of Historical Sciences)
Khokhlova A. B. (Candidate of Pedagogical Sciences).

Editorial Board

Archpriest Kirill Korshunov (Candidate of Philosophy, Candidate of Theology)
Pavlovskaya O. E. (Doctor of Philology)
Gorozhanina M. Yu. (Candidate of History)

СОДЕРЖАНИЕ

Иеромонах Антоний (А.В.Малинский)
От Кавказа до Поволжья. К биографии епископа Андроника (Богословского)..... 9

Елена Евгеньевна Демидкина
Роль монастырей в деле просвещения Древнерусской Земли 20

Войцех Сломский
Фаворский свет как основание православного учения об обожении в богословии святителя Григория Паламы..... 30

Ахмедия Камилович Махадов
Участие терских казаков в Первой мировой войне 1914-1918 гг. 42

Василий Васильевич Тарасов
«Внутренняя достоверность текста», или почему мы верим выдумкам писателей 47

Лариса Евгеньевна Ильина
Перевод. Глава VIII. О пророках (лат. Caput VIII. DE PROPHETIS) из седьмой книги Исидора Севильского «О Боге, ангелах и чинах верных» (лат. Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus)..... 62

CONTENTS

Hieromonk Antony (Malinsky A.V.)
From the Caucasus to the Volga Region. On the Biography of Bishop Andronik (Bogoslovsky) 9

Elena Evgenievna Demidkina
The Role of Monasteries in the Enlightenment of the Old Russian Land. 20

Wojciech Słomski
The Tabor Light as the Foundation of the Orthodox Doctrine of Deification in the Theology of St Gregory Palamas. 30

Akhmediya Kamilovich Makhadov
The Participation of the Terek Cossacks in the First World War of 1914-1918..... 42

Vasily Vasilyevich Tarasov
«Internal Reliability of the Text», or Why We Believe in Writers' Fictions 47

Larisa Evgenievna Ilyina
Translation. Chapter VIII. On the Prophets (Latin: Caput VIII. DE PROPHETIS) from the seventh book of Isidore of Seville's «On God, Angels, and the Orders of the Faithful» (Latin: Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus)..... 62

УДК 929:271.2

Иеромонах Антоний (А.В. Малинский),
Председатель комиссии по канонизации святых Армавирской епархии. Российская Федерация,
priest-anatoly@mail.ru

От Кавказа до Поволжья. К биографии епископа Андроника (Богословского)

Аннотация. В настоящей работе проводится глубокий анализ биографии епископа Андроника (Богословского), выдающегося деятеля Русской православной церкви, чьи корни восходят к Югу России. В течение длительного периода своей церковной карьеры он служил в клире обширной Ставропольской епархии, что свидетельствует о его значительном вкладе в развитие религиозного и духовного просвещения в регионе. В 1903 году священник Андрей Богословский – будущий епископ – принял решение покинуть Кавказ и был принят в клир Екатеринбургской епархии, став верным помощником епископу Никанору (Каменскому), что стало важным этапом в духовной и административной деятельности, завершив свой земной путь в сане епископа Мамадышского. Анализ биографических материалов в отношении епископа Андроника показывает, что некоторые из них содержат фрагментарные и неточные данные о его жизни и деятельности. В данной статье предпринята попытка восполнить этот пробел, представив более полное и достоверное описание жизни архипастыря. Особое внимание уделяется его педагогическим и административным достижениям, которые делают его фигуру значимой не только в контексте истории Русской православной церкви, но и в более широком историческом контексте. Мы полагаем, что данное исследование будет интересно как специалистам в области истории религии и церковного управления, так и широкой аудитории, интересующейся биографиями выдающихся личностей и историей России.

Ключевые слова: Астрахань, Кавказская духовная семинария, Ставропольская епархия, епископ Андроник (Богословский), Казанская епархия, история Церкви.

UDC 929:271.2

Hieromonk Antony (Malinsky A.V.),
Chairman of the Commission
for the Canonization of Saints of the Armavir Diocese.
priest-anatoly@mail.ru

From the Caucasus to the Volga Region. On the Biography of Bishop Andronik (Bogoslovsky)

Annotation. The present work provides an in-depth analysis of the biography of Bishop Andronik (Bogoslovsky), an outstanding figure of the Russian Orthodox Church whose roots go back to the South of Russia. Over a long period of his church career, he served in the clergy of the vast Stavropol Diocese, which testifies to his significant contribution to the development of religious and spiritual enlightenment in the region. In 1903, priest Andrei Bogoslovsky – the future bishop – decided to leave the Caucasus and was accepted into the clergy of the Ekaterinburg Diocese, becoming a faithful assistant to Bishop Nikanor (Kamensky), which became an important stage in his spiritual and administrative activity, ending his earthly path in the rank of Bishop of Mamadysh. An analysis of biographical materials concerning Bishop Andronik shows that some of them contain fragmentary and inaccurate data about his life and activity. This article attempts to fill this gap by presenting a more complete and reliable description of the archpastor's life. Particular attention is paid to his pedagogical and administrative achievements, which make his figure significant not only in the context of the history of the Russian Orthodox Church but also in a broader historical context. We believe that this study will be of interest both to specialists in the history of religion and church administration and to a wide audience interested in biographies of outstanding personalities and the history of Russia.

Key words: Astrakhan, Caucasian Theological Seminary, Stavropol Diocese, Bishop Andronik (Bogoslovsky), Kazan Diocese, Church history.

В процессе изучения списка известных выпускников Ставропольской (Кавказской) духовной семинарии, к которому имеется доступ, нами не было обнаружено имя епископа Андроника (Богословского), несмотря на его значительную и успешную пастырскую деятельность в Ставропольской епархии. За продолжительный период службы в духовном ведомстве данный священнослужитель был удостоен множества государственных и церковных наград, что существенно повышало его авторитет как среди высшего духовенства, так и среди собратьев по служению, а также среди паствы.

Изучая литературные труды епископа Симеона (Никольского), нами был обнаружен исторический очерк, повествующий о праздновании 25-летия служения священника Андрея Богословского (будущего епископа) в приходе Спасской церкви села Воронцово-Александровского [17, с. 256]. Данная литературная работа не только стала отправной точкой в изучении биографии епископа Андроника, но и позволила обратить внимание на исторические сведения, ранее не учтённые составителями его биографии.

Самой ранней биографией епископа Андроника считается статья в справочнике митрополита Мануила (Лемешевского) [12]. Однако она содержит множество неточностей. Тем не менее, митрополиту удалось правильно указать сведения о его отце – диаконе Георгии, служившем в Астраханской епархии. Эти данные подтверждаются записью Метрической книги Казанской церкви Астрахани, Послужными списками священника Андрея Богословского, а позже – архимандрита Андроника (Богословского) [9]. Этот факт ставит под сомнение информацию из открытых источников о том, что епископ Андроник родился в Ставропольской губернии [1]. Она была создана только в 1847 году. До этого времени территория называлась Кавказской областью. Поэтому предположение о рождении Андрея Богословского там ошибочно.

Согласно метрической книге будущий епископ появился на свет 29 сентября (12 октября) 1845 года. Его родители – диакон Духосошественской церкви Астрахани Георгий Иванович и его супруга Евдокия Матвеевна.

Мы можем сделать предположение о том, что Андрей мог родиться на территории Кавказской области из-за пребывания там его матери, но оно не будет иметь оснований. Во-первых, об этом нигде не упоминается, во-вторых, крещение мальчика состоялось в Казанской церкви Астрахани 4 октября. Путь от города до границы с Кавказской областью занимает более 500 верст. Даже неспешная поездка на лошадях заняла бы около 10 дней. Но ребенка крестили уже через 5 дней после его рождения.

В имеющихся документах нет информации о начальном образовании... [здесь в оригинале пропуск из-за повреждения файла]. После 13 лет службы в качестве наблюдателя, 17 сентября 1902 года, по прошению

священника, он был освобожден от должности. За время службы, с 1873 по 1907 год, священник обратил в православие 42 человека.

Период служения священника Андрея Богословского в Ставропольской епархии был отмечен рядом наград и признаний. В 1879 году его наградили правом ношения набедренника, в 1883 ему вручили знак Красного Креста третьей степени за помощь обществу. В 1886 году он получил право носить скуфью, а в 1889-м – Архипастырское благословение.

За усердие в работе в области педагогики его благодарили несколько раз: в 1887, 1888, 1893 и 1894 годах. В 1892-м епархиальное начальство отметило его ревностное служение, вписав это в его формуляр. Продовольственный комитет Пензенской городской думы выразил ему признательность за помощь в закупке хлеба для бедных горожан. В том же году за учебную деятельность ему пожаловали право носить камилавку.

В 1895-м Училищный совет при Синоде наградил его Библией. В том же году он стал пожизненным членом братства святого Гурия в Казани. Рязанская губернская земская управа в 1897 году поблагодарила его за помощь голодающим. Священный Синод также наградил его Библией за работу наблюдателем.

Епархиальный Училищный совет дважды выразил ему благодарность за службу в церковно-приходских школах в 1898 году. В 1900 году Священный Синод вручил ему золотой наперсный крест. В 1901-м епархиальный совет поблагодарил его за пожертвование 100 рублей хуторской школе, священнику снова было преподано Архипастырское благословение с выдачей грамоты. В 1902 году Александровское окружное отделение Училищного совета отметило его за пожертвование 19 экземпляров сборника «Школьный друг» для школ округа. В 1903 году общество села Воронцовско-Александровского подарило ему крест.

Описывая сельские торжества в честь 25-летия служения священника Андрея Богословского в Спасской церкви, будущий епископ Симеон подчёркнёт его подвиг «просвещения своей паствы светом божественного учения и насаждения в сердцах своих прихожан семени добра и вечной правды» [17, с. 256]. Взаимоотношения с духовенством и прихожанами, – продолжает отец Симеон, – «за … 25 лет запечатлены – любовью: о. Андрей всегда был и ко всем, и каждому, и высшим себя, как в отношении к о. настоятелю своего прихода, и низшим, как в отношении к членам причта и к прихожанам различных состояний, пола и возраста, – вежлив, деликатен, справедлив, общедоступен, сердечно участлив во всех житейских положениях соприкасающихся с ним лиц и словом, и делом. Достаточно сказать, что о. Андрей все 25 лет про-

служил помощником настоятеля и за все время явил одно смирение, одну кротость во взаимоотношениях с о. настоятелем» [17, с. 256-257].

Летом 1903 года отец Андрей Богословский перешёл в клир Екатеринбургской епархии, где был назначен настоятелем Богоявленского собора города Ирбит с возведением в сан протоиерея [2, с. 384; 4, с. 549]. Данный уральский город был местом второй кафедры Екатеринбургских архиереев. Праздник Богоявления, отмечаемый 6 января, был главным событием для города. В этот день начиналась ежегодная зимняя ярмарка. Ярмарочная торговля открывалась с крестного хода, который шел от Богоявленского собора на иордань, его по традиции возглавлял епископ Екатеринбургский и Ирбитский.

Составители биографии епископа Андроника (Богословского) в ряде случаев указывают на факт дружбы будущего архиерея с епископом Екатеринбургским и Ирбитским Никанором (Каменским), начавшейся именно в Ирбите [3, с. 414; 8, с. 453; 15, с. 31; 1]. Данные утверждения неверны, знакомство епископа Никанора со священником Андреем Богословским произошло гораздо ранее перехода последнего под его омофор. Составитель исторического очерка о праздновании 25-летнего юбилея служения священника Андрея Богословского в селе Воронцово-Александровском священник Симеон Никольский пишет, что в числе многочисленных телеграмм, поступивших на имя юбиляра в день самого празднования, была телеграмма «из Екатеринбурга, – на имя «священника Богословского»: «юбилярство твое да помянет Бог! – Епископ Никанор» [17, с. 268]. Важно подчеркнуть, что, хотя мероприятие было масштабным, его значение ограничивалось пределами Ставропольской епархии. Осведомленность Екатеринбургского архиерея о торжестве говорит о тесном духовном общении между священнослужителями. Архиепископ Никанор (Каменский) получил первоначальное духовное образование в Астраханском духовном училище, которое успешно завершил в 1862 году. Епископ Андроник (Богословский), в свою очередь, завершил курс обучения в Кавказской духовной семинарии в 1868 году. Учитывая, что курс семинарии в тот период составлял шесть лет, можно предположить, что епископ Андроник мог получить начальное духовное образование в одном и том же учебном заведении, что и архиепископ Никанор, и завершить его в один год. Оба иерарха были уроженцами Астраханской губернии, что также может свидетельствовать о их обучении в одном и том же духовном училище. Скорее всего, первые годы учебы будущий епископ Андроник провел в Астраханской духовной семинарии. Об этом говорит публикация в Екатеринбургских епархиальных ведомостях [11, с. 726]. Вероятно, свидетельство об окончании Кавказской духовной семинарии Андреем

Богословским относится к последним годам его обучения, что в свою очередь не исключает, что первые семинарские годы он обучался в Астрахани.

Таким образом, дружба между двумя священнослужителями возникла не в Ирбите, а в Астрахани в ранние для обоих отроческие годы.

Уральский период служения протоиерея Андрея Богословского оказался крайне коротким. 26 ноября 1903 года епископ Никанор был назначен Преосвященным Гродненским и Брестским, вслед за архиереем последовал и его друг и соратник. Несмотря на короткий срок пребывания в Ирбите, отец Андрей получил несколько значимых назначений. 27 сентября 1903 года священник епископом Екатеринбургским и Ирбитским был утвержден в должности председателя Ирбитского уездного отделения Епархиального Училищного совета, а 20 октября 1903 года избран в пожизненные члены Императорского палестинского общества.

Служение протоиерея Андрея Богословского в Гродно было столь же успешным, как и в Ставропольской епархии. 16 января 1904 года епископ Гродненский и Брестский Никанор выразил благодарность протоиерею Андрею Богоявленскому за пожертвование в 500 рублей церковной школе в Cloudниках. Стоит отметить, что эта школа была основана на родине епископа Никанора и считалась его детищем, на которое он регулярно выделял значительные средства. Сумма, которую отец Андрей внес в дело своего архипастыря, была подарком к 35-летию его священнослужения и стала стипендией для одного из обучающихся школы [11, с. 728]. Данный факт вновь подчеркивает крепкую дружбу двух священнослужителей. 11 сентября 1904 года по указу Гродненской духовной консистории и резолюции епископа Никанора за №3555 отец Андрей был назначен экономом Гродненского архиерейского дома. 30 октября того же года также резолюцией вышеназванного архиерея он стал членом Гродненского епархиального училищного совета. 3 ноября 1904 года Гродненская духовная консистория по резолюции епископа Никанора назначила его секретарем епископской канцелярии. 6 февраля 1905 года епархиальный училищный совет выразил благодарность за пожертвование в размере 100 рублей на нужды церковно-приходской школы. 8 апреля 1905 года Святейший Синод наградил протоиерея орденом святой Анны III степени за 25 лет службы законоучителем. 28 мая 1905 года священник был назначен преподавателем Епархиального училищного совета. 18 июля 1905 года он был назначен казначеем этого совета. 17 ноября 1905 года епископ Никанор за передачу авторских прав на издание краткого молитвослова для народа и пожертвование 100 рублей на его печать наградил отца Андрея Похвальным листом за №7167. 19 ноября 1905 года ему было поручено преподавание на церковно-певческих курсах в Гродно. В декабре 1905 года епископа Никанора перевели на Варшавскую

кафедру, а отец Андрей остался служить в Гродно. Этот двухлетний период не принес ему особых наград или повышений. 2 марта 1906 года Святейший Синод наградил священника грамотой за усердные труды в области народного образования. 15 марта 1906 года он получил благодарность от епископа Гродненского и Брестского Михаила (Ермаков) за исполнение обязанностей казначея Епархиального училищного совета.

11 июня 1907 года протоиерей Андрей Богословский был принят в клир Варшавской епархии и назначен секретарем канцелярии архиепископа Варшавского и Привисленского Никанора. 23 февраля того же года архиепископ Никанор утвердил его в звании почетного блюстителя Варшавского духовного училища «в виду постоянно оказываемой щедрой помощи беднейшим ученикам» [7, с. 119]. 8 мая 1907 года он был удостоен ордена святой Анны II степени. В феврале 1908 года отец Андрей, вероятно совершая паломничество к святыням Святой Земли, привез из Иерусалима для Крестовой церкви Варшавского архиерейского дома святой крест с частицей Креста Господня – дар Патриарха Иерусалимского Дамиана (Касиотиса) [10, с. 54-55]. 24 марта 1908 года в Крестовой церкви Варшавского архиерейского дома он принял монашеский постриг с именем Андроник [10, с. 54-55], а 10 апреля того же года с разрешения Святейшего Синода был возведен в сан архимандрита. С 11 июня 1906 по 3 апреля 1908 года архимандрит Андроник занимал должность эконома Варшавского архиерейского дома. 8 апреля 1908 года он был освобожден от обязанностей секретаря канцелярии Варшавского архиепископа и последовал за своим духовным отцом и другом – архиепископом Никанором в Казань, куда последний был назначен.

Прибыв в Казань, архиепископ Никанор внимательно изучил финансовые дела Седмиозерской Богородицкой пустыни. Ревизионные проверки и давление со стороны епархиального руководства вынудили наместника обители, преподобного Гавриила Зырянова, подать прошение о почислении за штат. Архиепископ удовлетворил его, и Казанская духовная консистория 15 мая 1908 года указом №6598 назначила новым наместником Седмиозерной Богородицкой пустыни архимандрита Андроника (Богословского).

Е.В. Липаков предполагает, что архиепископ Никанор стремился поставить своего человека во главе монастыря [8, с. 298]. А.А. Хохлов вслед за А.Л. Бегловым считает, что причиной гонений на прославленного своими аскетическими подвигами и духовным совершенством старца Гавриила могла стать общая политика Святейшего Синода, для которого старчество «было крайне «неудобным» явлением для церковных властей» [15, с. 31]. «Седмиозерское дело» оставило тёмный след в биографии епископа Андроника. Изучив все детали гонений на преподобного Гавриила и казначея обители иеромонаха Тихона (Бузова), А. А. Хохлов пришёл

к выводу, что архимандрит Андроник был излишне предвзятым и склонным к сутяжничеству [16]. Трудно понять, чем руководствовался новый наместник монастыря, с таким рвением занимаясь «Седмиозерным делом». Вероятно, его обострённое внимание к финансам мешало сохранять объективность. Несомненно, что священнослужитель имел навыки в ведении хозяйства и бухгалтерии. Это проявилось в успешной сдаче в аренду в 1908 году Московского подворья Казанского архиерейского дома.

Отец Андроник был талантливым педагогом. Он продолжал свою работу, получал награды и новые назначения. С 15 мая 1908 года он заведовал Седмиозерной двухклассной церковно-приходской школой. За заслуги в образовании он был награжден серебряной медалью в честь 25-летия церковно-приходских школ. 15 декабря 1909 года его избрали действительным членом Церковного историко-археологического общества.

В октябре 1910 года епископ Никанор столкнулся с серьёзным заболеванием – у него случился приступ. Несмотря на строгие рекомендации врачей, он продолжал работать до последнего дня. Его жизнь оборвалась из-за паралича сердца, вызванного кровоизлиянием в мозг. Помимо значительного состояния, архиерей оставил после себя наследство, включавшее 50 тысяч рублей и имение в Крыму стоимостью 40 тысяч рублей. Часть доходов от этих средств была завещана его сыну, который страдал от прогрессивного паралича мозга, а часть – его сестре. Согласно завещанию после смерти сына и сестры весь капитал должен был перейти в приюты для инородцев, основанные епископом Никанором в Казанской епархии.

Распорядителем по завещанию архиерея был назначен преподаватель Казанской духовной семинарии Василий Дмитриевич Арбеков. В случае его болезни право распоряжения переходило к протоиерею Александру Яблокову и наместнику Седмиозерной пустыни архимандриту Андронику (Богословскому). Невестка епископа, Антонина Александровна Каменская, не смогла получить от Духовной консистории завещанное мужу. Главным виновником «аферы с завещанием» она считала архимандрита Андроника [16]. Это обвинение кажется нам необоснованным. Судебная тяжба велась между заявительницей и Казанской духовной консисторией. Вина архимандрита Андроника не может быть доказана исключительно на основании взглядов родственницы покойного архиепископа Никанора.

В 1918 году Седмиозерская пустынь под руководством архимандрита Андроника оказалась в центре Гражданской войны. Это создавало серьёзные трудности для монастыря. Но наместник и братия не покинули обитель, продолжая исполнять свой долг и служить Богу [14].

В июне 1921 года по распоряжению митрополита Казанского и Высшие церковные управления и епархиальные структуры. В июле 1922 года вместе

с другими викариями он принимал покаяние у священников, перешедших в обновленчество.

Образ епископа Андроника вызывал неоднозначные оценки среди современников. Очевидцы жизни и деятельности Казанской епархии в означенное время предоставляют множество любопытных деталей о личности архипастыря. «Вновь поставленный епископ Андроник, – пишет автор воспоминаний, – был дряхлым старцем, архимандритом Седмиозерной пустыни. … Бывал он в Соловках, на Афоне и в Иерусалиме… Преосвященный Никанор, будучи архиепископом Казанским, вызвал его в Казань и сделал архимандритом Седмиозерским, предполагая поставить его своим викарием, но умер, не успев привести своего намерения к исполнению. Так Андроник и пробыл в Седмиозерной пустыни свыше 10 лет без движения в сане, т[ак] к[ак] Преосвященный Иаков совсем не думал посвящать его в архиереи. В настоящее время Андронику уже 76 лет. Он был дряхлый (только зрение было хорошо – читал всегда без очков), немного уже впавший в детство, но монахи его весьма любили, их огорчило то обстоятельство, что любимого настоятеля перевели от них в город. Андроник получил наименование епископа Спасского, и местом жительства ему был назначен Ивановский монастырь. Казанцы нового архиерея раньше почти не знали и теперь немного посмеивались над его старческими выходками (служил он срывающимся голосом, то почти неслышным, то внезапно громким), но вскоре полюбили его за добродушие и за почтенное старчество, т[ак] к[ак], обремененный годами, он усердно [и] искренно исполнял обязанности своего сана. Его чтили как глубокого старца, убеленного сединами и по детски добродушного. Нелегко было ему совершать длинные службы и участвовать в утомительных крестных ходах» [14, с. 206-270].

Впоследствии жители Казани, знавшие епископа Андроника, с теплотой вспоминали его. Он благословлял людей, кладя руки им на голову и творя молитву. Получавшие благословение ощущали духовную теплоту и радость, охватывающую всё тело. Это чувство ощущали не только отдельные люди, но и весь народ. После смерти епископ Андроник восемь дней лежал в Никольской церкви Казани, сложно сказать, с чем была связана подобная отсрочка его похорон. Очевидцы отмечали отсутствие запаха тления. Когда перед погребением сняли воздух с лица усопшего архиерея, все увидели, что оно было розовым и излучало духовную красоту [14].

26 января 1928 года епископ Андроник скончался в Седмиозерном монастыре. По другой версии, его смерть наступила в Казани. Тело похоронили рядом с Вознесенским собором Седмиозерного монастыря. К сожалению, точное место захоронения неизвестно, и могила считается утраченной [1].

На основании вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

во-первых, стоит отметить, что предыдущие попытки создания... [здесь в оригинале пропуск из-за повреждения файла];

во-вторых, необходимо подчеркнуть важность изучения периодической печати для более точного и полного анализа биографий выдающихся личностей, таких как епископ Андроник;

в-третьих, мы уверены, что наш труд станет значимым вкладом в процесс критического пересмотра и корректировки ранее созданных биографических материалов, касающихся епископа Андроника.

Список использованных информационных ресурсов

1. Андроник (Богословский). // Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/Андроник_(Богословский) (дата обращения: 28.05.2026).
2. Епархиальные известия. Перемены по службе. // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Екатеринбург. 1903. №15. С. 384-386.
3. Журавский А.В. Андроник. // Православная энциклопедия. Т. II., 2001. С. 414-415.
4. Из епархиальной жизни. // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Екатеринбург. 1903. №18. С. 549-554.
5. Клировые ведомости по Ставропольской епархии Просковейского уезда за 1909 г. // Государственный архив Ставропольского края (ГАСК). Ф. 135. Оп. 60. Д. 505. Л. 9 об.
6. Клировые ведомости церквей Кавказской епархии. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 34. Д. 868. Л. 312 об.
7. Краткий очерк истории Варшавской епархии. // Варшавский епархиальный листок. Варшава. 1908. №14. С. 114-119.
8. Липаков Е.В. Архипастыри Казанские (1555-2007). Казань, 2007.
9. Метрическая книга с записями о родившихся, бракосочетавшихся и умерших Астраханской Казанской церкви за 1844-1848 гг. // Государственный архив Астраханской области. Ф. 599. Оп. 1. Д. 160. Л. 163 об.
10. Пострижение в монашество эконома архиерейского дома протоиерея Андрея Богословского. // Варшавский епархиальный листок. Варшава. 1908. №6. С. 54-55.
11. Празднование XXXV-летия священнослужения Преосвященнейшего Никанора, епископа Екатеринбургского и Ирбитского. // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Екатеринбург. 1903. №22. С. 694-753.
12. Русские православные иерархи: период с 1893-1965 гг.: [Каталог] / Митр. Мануил (Лемешевский). – Куйбышев: 1966. / Часть 1. Аввакум (Боровков) – Афанасий (Сахаров). 1979.

13. Седмиозерская Богородицкая Казанского уезда. // Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 316. Оп. 1. Д. 716. Л. 7 об.
14. Степанов А. Ф. История Казанской епархии в 1918-1924 гг. в свидетельствах современника. // Вестник церковной истории. 2016. №1-2. С. 233-298.
15. Хохлов А.А. Дело наместника Казанской Богородицкой Седмиозерной пустыни схиархимандрита Гавриила (Зырянова). // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2019. – № 88. С. 25-43.
16. Хохлов А.А. По пути мытарств. «Седмиозерное дело» осенью 1908 – зимой 1910 годов. // Христианское чтение. 2019. №4. С. 216-223.
17. Церковно-приходское торжество в селе Воронцово-Александровском в честь двадцатипятилетнего юбилея пастырского служения в Спасо-Преображенском приходе священника Андрея Георгиевича Богословского. // Ставропольские епархиальные ведомости. Ставрополь. 1903. №5. С. 253-269.

УДК 37(091) + 271.2

Елена Евгеньевна Демидкина,
Кубанский государственный университет,
магистрант факультета истории,
социологии и международных отношений.

Роль монастырей в деле просвещения Древнерусской Земли

Аннотация. Статья посвящена комплексному анализу роли православных монастырей как ключевых центров просвещения, книжности и педагогической культуры в Древнерусском государстве. На основе исторических источников прослеживается влияние византийского Студийского устава, его адаптация в Киево-Печерском монастыре, развитие библиотек, скрипториев, летописания и школ. Рассмотрен вклад выдающихся монахов-просветителей: Илариона, Кирилла Туровского, Климента Смолятича, Сергия Радонежского и Иосифа Волоцкого. Показано формирование православной педагогической культуры, основанной на наставничестве, личном примере и общинном труде. Результаты исследования позволяют утверждать, что именно монастыри заложили фундамент образования и книжного дела на Руси.

Ключевые слова: монастыри, Древняя Русь, просвещение, книжность, библиотеки, скриптории, летописание, педагогическая культура, Студийский устав, духовное наставничество.

UDC 37(091) + 271.2

Elena Evgenievna Demidkina,
Kuban State University,
Master's student of the Faculty of History,
Sociology and International Relations

The Role of Monasteries in the Enlightenment of the Old Russian Land

Annotation. The article is devoted to a comprehensive analysis of the role of Orthodox monasteries as key centers of enlightenment, book culture, and pedagogical culture in the Old Russian state. On the basis of historical sources, the influence of the Byzantine Studite Rule, its adaptation in the Kiev-Caves Monastery, and the development of libraries, scriptoria, chronicle writing, and schools are traced. The contribution of outstanding monk-enlighteners is considered: Hilarion, Cyril of Turov, Clement of Smolyatich, Sergius of Radonezh, and Joseph of Volotsk. The formation of an Orthodox pedagogical culture based on mentorship, personal example, and communal labor is shown. The results of the study allow us to assert that it was monasteries that laid the foundation of education and book culture in Rus.

Keywords: monasteries, Old Rus, enlightenment, book culture, libraries, scriptoria, chronicle writing, pedagogical culture, Studite Rule, spiritual mentorship.

Истоки монашеской традиции и византийское влияние

Центрами образования и культуры на Руси испокон веков являлись православные монастыри. В целом такой феномен христианского вероучения, как монашество – форма ухода от мира – возник в IV в. в Сирии и Египте и был связан с именем Антония Великого – основателя так называемого анахоретства, то есть отшельничества – одного из типов организации монашеской жизни. Помимо данного пути существовали еще два: общежительный и средний, называемый лаврскими или золотым.

Византийская империя, которая являлась главным культурным центром христианского мира, оказала определяющее влияние на становление древнерусской монашеской традиции. Особую роль в этом процессе сыграл Студийский монастырь, расположенный в Константинополе. Его устав, разработанный византийским монахом Феодором Студитом в конце VIII и начале IX века в эпоху иконоборческой ереси, предписывал общежитие, то есть отрицал частную собственность, указывал на должности, существовавшие в монастыре (игумен, доместик, эконом, келарь и т.д.), определял ежедневный порядок церковных служб, церковное пение, чтение, стояние, поклоны [7].

Студийский монастырь, помимо того, что прославился как важнейший столп греческого православия, являл собой к тому же образец просветительской деятельности. При монастыре существовала библиотека и скрипторий – мастерская по переписыванию рукописей, где вероятнее всего был выработан минускул – алфавитное письмо, особенностью которого является наличие мелких и связанных между собой букв [8, с. 35-36]. Вышеупомянутый Студийский устав даже предписывал наказания для трудившихся в скриптории монахов в том случае, если они проявляли небрежность к переписываемому тексту, не соблюдали надстрочных знаков или допускали другие ошибки в ходе исполнения своего послушания. Переписывание книг было своего рода изюминкой Студийского монастыря.

В монастыре существовали правила пользования монастырской библиотекой: «Следует знать, что в дни, когда нет у нас телесного труда, библиотекарь ударяет в било, и собираются братья в место, где [хранятся] книги, и каждый берет [по одной] книге, и читает её до вечера. Прежде же чем ударят к вечерне, библиотекарь снова ударяет в било; и все, приходя, возвращают книги согласно списку» [1]. А выдержка из Устава гласит: «после же вкушения пищи каждый уединяется, как желает, или занимаясь чтением, или отдыхая до восьмого часа» [14, с. 822-830]. Из этого мы можем сделать вывод: монахи Студийского монастыря имели открытый доступ к книгам и обладали немалым уровнем начитанности и грамотности.

Первый русский монастырь – Киево-Печерский и развитие книгохранилищ на Руси

Первым русским монастырем, перенявшим Студийский устав и ставшим крупнейшим центром книжности на Руси, стал Киево-Печерский монастырь. Современником Антония Печерского и Феодосия Печерского являлся выдающийся книжник и просветитель, оставивший значительный след в истории древнерусской культуры.

Создание рукописей и просветительская деятельность выдающихся древнерусских иноков: Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Климента Смолятича

В монастырских библиотеках книги не только хранились, но и создавались. В «Житии Феодосия Печерского» [5] находим, что некий инок Иларион «день и ночь писал книги»; также мы знаем о Несторе Летописце, монахе того же Киево-Печерского монастыря, автора вышеупомянутого «Жития», заслуга которого заключается в том, что он собрал, обработал и подготовил известную нам «Повесть временных лет» – наиболее ранний дошедший до нас летописный свод. Изготовлением рукописей занимались не только в столице: в Полоцке святая Евфросиния, правнучка святого равноапостольного князя Владимира, согласно ее жизнеописанию, будучи инокиней, занималась переписыванием книг: «нача подвижнейший подвиг постнический воспринимати, нача книги писати своими руками, наемь емлющи, требующим даяше» [6].

Также одним из тех, кто внес весомый вклад в развитие книжной культуры и библиотечного дела на Руси, являлся Иосиф Волоцкий. «В 1479 г. преподобный основал Успенский монастырь близ Волоколамска, известный ныне как Иосифо-Волоколамская обитель» [3, с. 42-52]. С момент основания монастыря при нем начинает оформляться книгохранилище, за состоянием которого тщательно наблюдал настоятель: он заботился о закупке бумаги, подбирал рукописи для копирования, обучал переписчиков и пешком обходил древнерусские монастыри для приобретения разного вида опыта. Усилиями Иосифа Волоколамского монастырь превратился «в один из крупнейших на то время центров хозяйственной и социокультурной жизни средневековой Руси» [3, с. 42-52]. Так, к середине XVI в. библиотека Волоколамского монастыря насчитывала более 755 рукописей, а к концу века – более 2 тыс., большая часть из которых была утрачена [3, с. 42-52].

Рукописи, хранящиеся здесь, можно было условно разделить на группы: служебные рукописи, необходимые для совершения богослужений, повествовательная литература духовного и светского характера, «хроногра-

фы» и «летописцы», содержащие сведения о событиях русской истории, повествовательные сочинения Кирилла Туровского и составленные на основе его трудов сборники, четьи сборники, включавшие в себя статьи, отрывки из философско-богословских трактатов; значительное место также занимала здесь аскетическая литература, спрос на которую возрос в связи с возрождением исихастской традиции. Книгохранилища при Софийском соборе в Киеве и Новгороде, Киево-Печерском, Соловецком, Троице-Сергиевском и Волоколамском монастырях – яркие примеры значимости древнерусского православного монастыря в деле распространения книжного и библиотечного дела на Древнерусской Земле.

Жемчужиной Древнерусской Земли монастыри можно считать и по той причине, что именно здесь подвизались самые просвещенные люди своего времени. Так, ярким представителем просвещения в монашеской среде являлся Кирилл, епископ Туровский – автор многочисленных «поучений, торжественных слов и молитв, таких как «Притча о душе и теле», «Повесть о белоризце и мнишестве», «Сказание о черноризцем чине» [10], вскоре после смерти названный «Вторым Златоустом, просиявшим на Руси». С.В. Перевезенцев отмечает, что данное прозвище этому «крупнейшему представителю византийского понимания христианского вероучения» [10] было дано не случайно: сочинения епископа «отличались не только глубиной содержания, но и высочайшим литературным мастерством» [10]. Кирилл Туровский, по-видимому, являлся приверженцем «печерского идеала», признающего монастырь образцом земного существования Царства Небесного и базирующегося на идее страха Божьего, строгого соблюдения канонов Церкви.

Современником епископа Туровского был Климент Смолятич, митрополит Киевский, который обладал знаниями как богословскими, так и философскими, за что у автора Ипатьевской летописи получил прозвище «книжника и философа», которому не было равных в Русской земле. Отметим, что Климент Киевский был выходцем из местного духовенства и на должность митрополита поставлен по решению русских епископов без участия константинопольского патриарха: «Изяславъ постави митрополита Клима калугера русина собь с шестью спѣты м сіца июла въ кѣ на памѣ стаг ^ Пантелѣимана» [9], то есть образование, которым восхищались современники, он получил на Русской земле. Известным дошедшим до нас трудом митрополита Климента является послание пресвитеру Фоме. Данное послание – часть риторического поединка митрополита со смоленским священником Фомой, который укорял Климента за «тщеславие» и философский характер его учений. Некоторые исследователи личности Климента Смолятича, в том числе Б.А. Успенский, считают, что такое явное пренебрежение церковной иерархией связано с «особым характером проставления

Климента в митрополиты» [16, с. 171-218] и непризнанием его смоленским епископом. При написании данного послания – ответа на письмо пресвитера Фомы – Климент Киевский использовал аллегорические толкования Священного Писания, что свидетельствует о его глубоком знании основ православного вероучения.

Говоря о таких монахах-просветителях Древней Руси, как Кирилл Туровский и Климент Киевский, нельзя обойти стороной и их предшественника – Илариона, митрополита Киевского, современника Ярослава Мудрого, первого русского по происхождению митрополита и, возможно, первого русского монаха. Занимая должность митрополита Киевского, Иларион пишет знаменитое «Слово о законе и благодати», в котором автор предпринимает попытку осмыслить ход русской истории. Многие историки, в том числе и М.Д. Приселков [12], считают, что после упразднения Илариона с митрополичьей кафедры, он принял в монашестве имя Никон, стал настоятелем Печерской обители и «управлял монастырем до своей кончины в 1088 г.» [12], не оставляя своего дела и занимаясь созданием древнерусской летописи. Так, крупнейший специалист в области древнерусского летописания А.А. Шахматов в своем труде «Разыскания о древнейших русских летописных сводах» [18] выделяет семнадцатую главу под повествование о роли преподобного Никона Печерского в составлении Древнейшего Киевского свода 1073 г.

Первые школы при монастырях и формирование православной педагогической культуры

Наконец нужно сказать, что именно при монастырях в Древней Руси появляются первые школы. В них обучали насельников, желающих посвятить себя Богу и уйти в монастырь, славянской грамоте и письму. Главной задачей обучения, помимо необходимости усвоения церковно-богослужебной практики, являлось взращивание в молодом человеке на основе святоотеческой мудрости тех качеств души, которые помогали ему приблизиться к Богу, найти тернистый, но единственный путь к спасению. Ученикам-послушникам помогали в этом опытные монахи, которые становились для них духовниками. В целом, для русского монастыря характерна такая форма воспитания, как духовное наставничество. Именно духовнику человек исповедовал свои грехи, обращался к нему за советом в трудные минуты и просил его о молитвенной помощи. Духовник наблюдал за молодым послушником, движением его сердца и выстраивал, так сказать, духовный маршрут своего подопечного. Ученая мудрость монахов фиксировалась, и вскоре сложился целый пласт «учительной» или педагогической литературы, вышедшей за пределы монастыря и оказавшей влияние на «практику

семейного воспитания, преображая ее новозаветными мотивами любви к ближнему» [4, с. 7-11]. Яркими примерами педагогической литературы являются труды вышеупомянутых авторов – митрополита Илариона Киевского, Кирилла Туровского.

Создателем новой воспитательной системы можно считать основателя Троице-Сергиевской обители. Преподобный Сергий, «стремясь к духовному сплочению братьев-сподвижников, приходит к выводу о необходимости введения в монастырь общежительства» [4, с. 7-11]. Как мы говорили вначале, на Руси уже господствовал общежительный тип монастырской жизни, однако преподобный Сергий усовершенствовал его, уделив особое внимание в обители разного вида ремёслам, благотворительности и книжному делу и молитве.

Удивительным являлось то, что в монастырской общине под руководством игумена Сергия каждый инок занимался тем делом, к которому был в наибольшей степени склонен, отчего и производительность труда возрастала, и приумножение талантов, данных монаху от рождения Богом, происходило. Живыми свидетелями мудрого педагогического руководства святого Сергия являлись его ученики – известные подвижники, основатели новых монастырей, иконописцы, писатели – авторы многих произведений древнерусской культуры. Из стен Троицкой обители брали начало многие направления прикладного искусства, которые затем уходили в народ и становились вторым занятием крестьян-земледельцев [13, с. 207-214].

Важнейшие педагогические принципы, осуществлявшиеся в монастыре святого Сергия – каждодневная совместная деятельность и личный пример. При воспитании коллективом личностные качества монахов вовсе не заглушались, а наоборот развивались и укреплялись. «Не удивительно, что многие родители в то время посылали своих детей для образования и воспитания в монастыри. Монашеские добродетели – воздержание, послушание, отрешение от собственной воли становились идеалом воспитания древнерусского человека» [4, с. 7-11], – пишет С.Ю. Дивногорцева, доктор педагогических наук и заведующая кафедрой педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Известно, что с XI в. при монастырях существовали отдельные школы для девочек. Их основывали представительницы княжеских родов. Об этом в своем труде «История Российская с самых древнейших времён» писал В.Н. Татищев: «великий князь Всеволод заложил церковь Святого Андрея и построил при церкви оной монастырь женский, в котором постриглась первая дочь его, княжна Анна, и сия, собрав инокинь (монахиней), пребывала в монастыре в молитве и посте, храня точно правила монашеские и препровождая время в чтении книг; собрала младых девиц, неколико обучала их чтению, писанию и ремеслам, пению, швению и иным полезным им знани-

ям, да навыкнуть от юности разумети закон Божий и трудолюбие» [15, с. 138]. Также известно, что игуменья Евфросиния Полоцкая обучала девиц переписыванию книг, шитью, пению и другим ремеслам в Спасо-Преображенском монастыре, который она основала. Дошли до нас сведения о Евфросинии Суздальской, которая также занималась просвещением девиц.

Сохранившиеся памятники древнерусской литературы, значительная часть которой представляет собой учительную литературу, введенный Сергием Радонежским в Троице-Сергиевской обители общежительный устав со всеми вытекающими из него, однозначно положительными последствиями, наличие первых школ для послушников и девиц – все это дает нам основание говорить о том, при монастырях Древней Руси сложилась так называемая православная педагогическая культура, выработавшая свои ценности и способы педагогической деятельности.

Заключение

Таким образом, центром образования и просвещения на начальном этапе становления книжного и школьного дела на Руси являлся монастырь. Именно здесь зародилось летописание, были переведены и написаны первые книги, появились первые библиотеки. В монастыре подвизались, трудились, делились знаниями и опытом с младшим поколением образованнейшие люди своего времени, и именно здесь перенимались от Византии, перерабатывались и внедрялись в древнерусское общество те морально-нравственные ценности и устои, которые со временем стали духовной основой и культурным кодом русского человека.

Список использованных информационных ресурсов

1. Алфеев, И. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание / И. Алфеев. – 7-е изд. – Москва : Издательский дом «Познание», 2017. – 447 с.
2. Балкова, И. В. История библиотечного дела : курс лекций / И. В. Балкова. – Москва : Пашков дом, 2013. – 415 с.
3. Гринченко, Я. Иосиф Волоцкий и книжная культура / Я. Гринченко, А. Данилов // Вестник Российской нации. – 2015. – № 5. – С. 42-52.
4. Дивногорцева, С. Ю. Православная педагогическая культура русских монастырей / С. Ю. Дивногорцева // Вестник Московского университета МВД России. – 2010. – № 7. – С. 7-11.
5. Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. – Москва : Ковчег, 2010.
6. Житие... преподобной Евфросинии, игумении Спаса-Вседержителя в граде Полоцке // Древнерусская литература : [сайт]. – URL: http://drevne-rus-lit.niv.ru/drevne-rus-lit/text/iz-stepennoj-knigi/zhitie-prepodobnoj-evfrosinii-original.htm (дата обращения 10.05.2025).
7. Иловайский, Д. И. Становление Руси / Д. И. Иловайский. – Москва : АСТ, 2003. – 860 с.
8. Каждан, А. П. Книга и писатель в Византии / А. П. Каждан. – Москва : Наука, 1973. – 152 с.
9. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. В 10 томах. Т. 1. Лаврентьевская и Троицкая летописи. – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1846. – С. 1-209.
10. Перевезенцев, С. В. Россия. Великая судьба / С.В. Перевезенцев. – Москва : Белый город, 2005. – 704 с.
11. Повесть временных лет / перевод Д.С. Лихачева, О.В. Творогова [и др.]. – Санкт-Петербург : Вита Нова, 2012. – 512 с.
12. Приселков, М. Д. Митрополит Иларион – в схиме Никон – борец за независимую Русскую церковь: (эпизод из начальной истории Киево-Печерского монастыря) / М. Д. Приселков. – Санкт-Петербург : Типография Главного управления уделов, 1911. – 14 с.
13. Просвирнин, И. Троице-Сергиева Лавра и взаимодействие культур / И. Просвирнин // Богословские труды. – 1987. – Сб. 29. – С. 207214.
14. Студит, Ф. Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита в русском переводе. В 2 томах. Т. 2 / Ф. Студит. – Санкт-Петербург : Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1908. – 876 с.
15. Татищев, В. Н. История Российская с древнейших времен. В 6 томах. Т. 1 / В. Н. Татищев. – Москва : напечатана при Императорском Московском университете, 1769. – 379 с.

16. Успенский, Б. А. Митрополит Климент Смолятич и его послания / Б. А. Успенский // Словене. – 2017. – № 1. – С. 171-218.
17. Харин, Е. С. Вклад древнерусского монашества в дело просвещения и летописания / Е. С. Харин // Историко-культурное наследие славянских народов Камско-Вятского региона. – 2015. – № 1. – С. 721.
18. Шахматов, А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах / А. А. Шахматов. – Санкт-Петербург : Типография М.А. Александрова, 1908. – 687 с.

УДК 27-1:271.2:1(091)

Войцех Сломский,
профессор, Университет VIZJA,
Варшава, Польша,
доктор хабилитированный
ORCID: 0000-0003-1532-0341
slomski@autograf.pl

Фаворский свет как основание православного учения об обожении в богословии святителя Григория Паламы

Аннотация. Статья посвящена богословско-филологическому анализу учения святителя Григория Паламы о Фаворском свете как основании православного понимания обожения. В отличие от обзорных изложений паламизма, где свет Преображения нередко рассматривается только как мотив исихастской полемики, в настоящей работе показывается, что именно тема света соединяет христологию, апофатику, различение сущности и энергий, антропологию тела, учение о благодати и славянскую рецепцию паламитского наследия. Центральная гипотеза состоит в том, что Фаворский свет у Паламы является не символической метафорой религиозного опыта и не созданным посредником между Богом и человеком, а нетварной Божественной энергией, через которую Бог действительно сообщает Себя человеку, оставаясь неприступным по сущности. В статье сопоставляются основные направления современной паламистики, реконструируются две формы антипаламитской критики – барлаамитская и акиндиновская, анализируются греческие формулы φῶς, ἄκτιστον, οὐσία, ἐνέργεια, μέθεξις и θέωσις, а также уточняется значение славянской рукописной традиции для церковной рецепции учения о нетварном свете. Делается вывод, что Фаворский свет является locus theologicus православной сотериологии: в нем раскрывается реальное участие человека в нетварной жизни Бога без смешения Творца и творения.

Ключевые слова: Григорий Палама; Фаворский свет; нетварный свет; Божественные энергии; обожение; исихазм; апофатизм; православная антропология; Барлаам Калабрийский; Акиндин; славянская рецепция.

UDC 27-1:271.2:1(091)

Wojciech Słomski,
Professor, VIZJA University,
Warsaw, Poland,
Doctor Habilitated
ORCID: 0000-0003-1532-0341
slomski@autograf.pl

The Tabor Light as the Foundation of the Orthodox Doctrine of Deification in the Theology of St Gregory Palamas

Annotation. The article is devoted to a theological and philological analysis of the teaching of St Gregory Palamas on the Tabor Light as the foundation of the Orthodox understanding of deification. Unlike survey expositions of Palamism, where the light of the Transfiguration is often considered only as a motif of hesychast polemics, this work shows that it is the theme of light that connects Christology, apophaticism, the distinction between essence and energies, the anthropology of the body, the doctrine of grace, and the Slavic reception of the Palamite heritage. The central hypothesis is that the Tabor Light in Palamas is neither a symbolic metaphor of religious experience nor a created mediator between God and man, but the uncreated Divine energy through which God truly communicates Himself to man while remaining inaccessible in essence. The article compares the main trends of contemporary Palamite studies, reconstructs two forms of anti-Palamite criticism – Barlaamite and Akindinian – analyzes the Greek formulas φῶς, ἄκτιστον, οὐσία, ἐνέργεια, μέθεξις and θέωσις, and clarifies the significance of the Slavic manuscript tradition for the church reception of the doctrine of uncreated light. It is concluded that the Tabor Light is a locus theologicus of Orthodox soteriology: in it the real participation of man in the uncreated life of God is revealed without confusion of Creator and creation.

Keywords: Gregory Palamas; Tabor Light; uncreated light; Divine energies; deification; hesychasm; apophaticism; Orthodox anthropology; Barlaam of Calabria; Akindinos; Slavic reception.

Введение

Учение святителя Григория Паламы о Фаворском свете относится к тем темам православной теологии, которые невозможно корректно понять только как мистическое описание опыта или как частную главу византийской полемики XIV века. Спор о свете Преображения был спором о том, является ли христианское спасение реальным участием человека в Боге или только внешним нравственным исправлением, символическим просвещением либо созданным даром, остающимся по отношению к Богу онтологически внешним. Поэтому проблема света у Паламы не является второстепенной: она касается самого способа понимания благодати, богопознания и обожения [17; 7]. В этом отношении Фаворский свет является не украшением паламитской доктрины, а ее внутренним нервом. Если свет, явленный ученикам на горе Фавор, был созданным феноменом, то связь человека с Богом остается опосредованной тварной реальностью. Если же этот свет есть нетварное Божественное действие, тогда обожение получает реальный, а не только моральный или метафорический смысл [13; 15]. Цель статьи состоит в том, чтобы показать, что паламитская интерпретация Фаворского света является богословским основанием православного учения о θέωσις. Эта цель требует не только повторения тезиса о различении οὐσία и ἐνέργεια, но и анализа того, как именно это различение делает возможным реальное участие человека в Боге без нарушения апофатической неприступности Божественной сущности [2; 4].

Методологически статья использует четыре взаимосвязанных подхода. Во-первых, историко-догматический, поскольку исихастская полемика рассматривается как спор о благодати, богопознании и реальности спасения. Во-вторых, богословско-филологический, поскольку ключевые греческие термины паламитской мысли связываются с конкретными местами Triads и Capita. В-третьих, систематический, поскольку свет рассматривается как связующее понятие между христологией, антропологией, апофатикой и сотериологией. В-четвертых, рецепционный, поскольку славянская рукописная традиция учитывается не как внешнее дополнение, а как свидетельство церковного усвоения паламитской проблематики [17; 7].

1. Состояние современных исследований: от обзора литературы к исследовательской проблеме

Современные исследования о Паламе нельзя свести к единой школе. Первая линия, связанная прежде всего с И. Мейендорфом, рассматривает Паламу как богослова церковного Предания, а исихастские споры –

как момент догматического самоопределения византийского православия. Ее сила состоит в том, что Палама перестает быть только «мистиком Афона» и предстает как выразитель центральных интуиций восточнохристианской сотериологии [13; 14]. Ограничение этого подхода заключается в том, что философская нагрузка термина ἐνέργεια иногда остается менее разработанной, чем историко-церковный контекст спора.

Именно эту проблему развивает Д. Брэдшоу, помещая паламитское различение сущности и энергий в длительную историю греческой метафизики действия. У Брэдшоу спор о Паламе является не только конфликтом мистики и рационализма, но спором о том, можно ли мыслить Божественное действие как реальную сообщаемость Бога или лишь как внешний эффект Божественной причинности [2; 4; 3]. Здесь возникает первое методологическое напряжение: у Мейендорфа Палама прежде всего свидетель церковного Предания, у Брэдшоу – богослов, чья мысль требует онтологического анализа действия. Настоящая статья принимает оба измерения, но подчиняет их вопросу о сотериологической функции Фаворского света.

Вторая линия исследований касается апофатики. К. Уэр, М. Бегзос и В. Харрисон показывают, что восточнохристианская апофатика не ведет к агностицизму. Бог остается непостижимым по сущности, но не остается закрытым от человека, поскольку Сам сообщает Себя в энергиях [25; 1; 8]. В этой перспективе Фаворский свет является не нарушением апофатического богословия, а его правильным исполнением: Бог не становится предметом знания, но становится причастным в благодати.

Третья линия – антропологическая. Н. Рассел рассматривает обожение в греческой патристической традиции; А. Н. Уильямс сопоставляет Аквината и Паламу; А. Хулиарас показывает значение тела, образа Божия и духовных чувств; А. Палусиньская акцентирует связь между μέθεξις и θέωσις [21; 29; 6; 18]. Общий вывод этой линии состоит в том, что у Паламы человек призван не к внешнему моральному усовершенствованию, а к реальному участию в Божественной жизни.

Четвертая линия касается славянской рецепции. М. Скарпа показывает широту славянской рукописной традиции произведений Паламы, а И. Какридис анализирует кодекс Дечаны 88 как свидетельство сербско-византийских литературных отношений и ранней рецепции паламитской полемики [22; 10]. На этом фоне исследовательская лакуна состоит в следующем: Фаворский свет часто рассматривается либо исторически, либо метафизически, либо антропологически, либо рецепционно. Реже он анализируется как внутренний принцип, связывающий эти уровни в одну сотериологическую структуру. Именно это и составляет собственный тезис настоящей статьи.

2. Барлаам и Акиндин: две формы критики паламитского реализма

Исихастская полемика не была простым конфликтом между «мистиками» и «рационалистами». Барлаам Калабрийский исходил из опасения, что утверждение о видении Божественного света превращает Бога в чувственно воспринимаемый объект. С его точки зрения, если монахи говорят, что видят свет Божества, то они либо смешивают Бога с тварным светом, либо приписывают телесному зрению способность охватить Божественное [9; 27]. Эта критика не была лишена внутренней логики: Барлаам защищал трансцендентность Бога, но делал это так, что реальное участие человека в Боге становилось проблематичным. Если всякое явление Бога тварно, то благодать оказывается не Самим Богом в Его действии, а созданным посредником.

Акиндин, в свою очередь, опасался, что паламитское различение сущности и энергий разрушает Божественную простоту. Его возражение отличается от барлаамитского: Барлаам прежде всего проблематизирует возможность видения света, Акиндин – догматическую цену различения сущности и энергий. Поэтому Палама должен ответить на два вопроса сразу: чем является созерцаемый свет и не разрушает ли его нетварность простоту Бога [17; 20]. Ответ Паламы заключается в том, что различение не есть разделение. Энергия не является частью Бога, вторым божеством или созданным эффектом, оторванным от Бога. Она есть Сам Бог в Его действии и сообщаемости.

3. Греческие формулы: φῶς, ἄκτιστον, οὐσία, ἐνέργεια, μέθεξις, θέωσις

Паламитская терминология образует не набор изолированных понятий, а богословскую грамматику. Термин φῶς обозначает не обычное физическое сияние, а свет славы Христовой, открывшийся на Фаворе. Прилагательное ἄκτιστον указывает, что этот свет не принадлежит порядку созданной реальности. Понятие οὐσία обозначает Божественную сущность, остающуюся неприступной, тогда как ἐνέργεια указывает на Божественное действие, присутствие и сообщаемость. Термины μέθεξις и θέωσις описывают соответственно участие и обожение.

Первая формула, вокруг которой строится паламитская аргументация, может быть выражена так: «ἡ θεία καὶ θεοποιὸς ἔλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐνέργειά ἐστι Θεοῦ» – «Божественное и обоживающее озарение и благодать есть не сущность, а энергия Бога». В настоящем тексте эта формула используется как богословская реконструкция мысли Паламы на основании Capita и соответствующих мест Triads,

а не как отдельная автономная цитата вне контекста [7; 19]. Ее значение состоит в том, что она одновременно исключает два ложных решения: отождествление света с Божественной сущностью и сведение его к тварному символу.

Вторая формула раскрывает логику причастности: «ἡ μὲν οὐσία ἀμέθεκτος, αἱ δὲ ἐνέργειαι μεθεκταί» – «сущность неприступна для участия, энергии же причастуемы». Здесь смысл не в разделении Бога на две части, а в различении двух способов богословского говорения: Бог в Себе остается неприступным, но Бог в Своем действии действительно сообщается [20; 23]. Поэтому μέθεξις не означает обладание сущностью Бога; она означает участие в Божественной энергии.

Третья формула касается статуса света: «τὸ φῶς τῆς μεταμορφώσεως οὐκ ἦν κτίσμα» – «свет Преображения не был творением». Эта формула также является синтетическим выражением паламитской аргументации, опирающейся на Triads, особенно на разделы, где Палама отвергает как отождествление света с сущностью, так и его сведение к созданному феномену [17; 2]. Если свет является κτίσμα, он не может быть самой Божественной славой; если он является οὐσία, видение учеников разрушает апофатическую неприступность Бога. Поэтому свет относится к порядку ἐνέργεια.

Филологически значимо, что ἐνέργεια у Паламы не означает просто действие в психологическом или внешне-каузальном смысле. Это не эффект Бога вне Бога, а Сам Бог в Своем действии. Поэтому нетварный свет является не предметом, находящимся между Богом и человеком, а способом Божественного самосообщения. Человек не получает созданную копию Божества; он участвует в Боге по энергии [4; 5].

4. Фаворский свет и различение сущности и энергий

В центре паламитской аргументации находится утверждение, что Фаворский свет не является ни сущностью Бога, ни созданным явлением. Если бы он был сущностью, видение учеников означало бы невозможное созерцание Божественной οὐσία. Если бы он был тварью, он не мог бы быть реальным Божественным самосообщением. Поэтому Палама относит свет к порядку ἐνέργεια [17; 2].

Здесь решается главный догматический вопрос: как Бог может быть абсолютно трансцендентным и одновременно реально сообщаемым? Ответ Паламы состоит не в ослаблении апофатики, а в ее углублении. Бог неприступен по сущности, но не замкнут в Себе. Он действует, просвещает, обоживает и сообщает Себя, причем это действие не является чем-то созданным [4; 5].

Такое различение защищает православное понимание благодати. Благодать не есть внешняя добавка к природе и не созданный инструмент спасения. Она есть нетварное Божественное действие, в котором человек вступает в общение с Богом. Поэтому свет Фавора является критерием православной сотериологии: спасение не сводится к прощению или моральной реформе, а означает просвещение и преображение человека нетварной жизнью Бога [12; 3].

5. Фаворский свет как основание учения об обожении

Обожение у Паламы невозможно понять вне учения о свете. Если человек призван стать «богом по благодати», то необходимо объяснить, каким образом тварная личность может реально участвовать в Боге, не становясь Богом по сущности. Ответом является участие в нетварной энергии. Свет Фавора являет именно эту возможность: тварный человек может быть просвещен нетварным действием Бога [21; 29; 18].

Механизм этого участия следует описывать не юридически и не психологически, а онтологически и аскетически одновременно. Онтологически человек участвует не в Божественной сущности, а в Божественной энергии. Аскетически это участие не существует вне очищения, покаяния и церковной жизни. Поэтому θέωσις не является автоматическим мистическим состоянием, но даром Бога, принимаемым человеком в синергии свободы и благодати.

Особенно важным является телесное измерение обожения. Палама не защищает спиритуалистическую мистику, в которой тело становится случайной оболочкой души. Свет Преображения видят ученики, то есть люди как целостные существа. Это не означает, что физическое зрение само по себе способно видеть Бога; означает, что благодать преображает всего человека, включая тело и духовные чувства [6; 17]. Именно поэтому антропология Паламы требует говорить не только об уме, но и о сердце, теле, духовных чувствах и церковно-аскетическом способе существования.

6. Свет, апофатизм и богопознание

Паламитское богословие света соединяет апофатизм и реализм. Апофатизм утверждает, что Бог не может быть охвачен понятием, именем или дискурсивным знанием. Но у Паламы апофатизм не означает пустоту или незнание. Бог непостижим по сущности, но познаваем по энергии. Богопознание поэтому имеет характер причастности, а не понятийного владения [1; 8; 24].

Фаворский свет является именно такой формой богопознания. Он не превращает Бога в объект, но свидетельствует, что Бог действительно открывается. Свет не отменяет тайну; он делает ее причастной. Человек не «понимает» сущность Бога, но участвует в Божественной жизни через энергию [16; 11].

Отсюда следует, что истинное богопознание у Паламы невозможно отделить от очищения. Исихастская молитва не является техникой производства мистического состояния. Она есть путь покаяния, трезвения и церковной жизни, в котором человек очищается для принятия дара, исходящего от Бога. Свет не создается человеком; он принимается человеком, которого Бог Сам просвещает.

7. Славянская рецепция паламитского богословия света

Славянская рецепция паламизма должна рассматриваться не как внешнее приложение к византийской истории, а как свидетельство церковного усвоения паламитской доктрины. М. Скарпа показывает, что произведения Паламы имели сложную славянскую рукописную традицию. В ней представлены южнославянская и восточнославянская ветви, полемические тексты, гомилии и рукописные сборники, отражающие не только интерес к личности Паламы, но и включение его богословия в книжную культуру православных славян [22].

Для темы настоящей статьи особенно важна не сама статистика рукописей, а характер передаваемых текстов. В славянской традиции присутствовали не только гомилетические или аскетические материалы, но и тексты, связанные с полемикой о Божественных энергиях. Поэтому рецепция Паламы в славянском мире не была только почитанием святого автора; она означала включение паламитской проблематики в корпус богословских тем, важных для церковного самосознания православных славян. К таким группам относятся, согласно описаниям Скарпы, полемические сочинения, гомилетический корпус и рукописные комплексы, где тексты Паламы функционируют вместе с материалами, направленными против латинских и антипаламитских позиций [22].

Работа И. Какридиса о кодексе Дечаны 88 имеет особое значение, поскольку показывает, что сербско-церковнославянские переводы позволяют уточнить ранний этап паламитской полемики. В рукописной традиции важны не только сами переводы, но и их контекст: они свидетельствуют о том, что вопросы Божественных энергий, богопознания и полемики с латинскими и антипаламитскими позициями вошли в пространство славянского богословского письма [10].

Для темы Фаворского света это означает, что учение о нетварной энергии не осталось локальным спором греческих интеллектуалов. Оно стало частью более широкой православной традиции, передаваемой через рукописи, переводы и полемические тексты. Однако эту рецепцию нельзя преувеличивать: наличие рукописей само по себе еще не доказывает полной систематической рецепции всех аспектов учения о свете. Оно доказывает прежде всего то, что паламитская проблематика вошла в круг тем, важных для славянского православного мира.

8. Фаворский свет как locus theologicus православной сотериологии

Фаворский свет можно назвать locus theologicus православной сотериологии, если понимать это выражение не в узко схоластическом, а в церковно-богословском смысле. Речь идет о таком месте богословского опыта, где одновременно раскрываются христология, учение о благодати, апофатика, антропология и эсхатология.

Христологически свет Фавора является славой воплощенного Сына Божия. Сотериологически он показывает цель спасения как обожение. Антропологически он свидетельствует, что к преображению призван весь человек. Апофатически он сохраняет неприступность Божественной сущности. Экклезиологически он принадлежит опыту Церкви, а не индивидуальной религиозной автономии.

Именно здесь обнаруживается актуальность Паламы для современной теологии. Его учение препятствует сведению христианства к морализму, рациональной доктрине или субъективной мистике. Спасение в паламитской перспективе является реальным преображением человека нетварной благодатью. Поэтому Фаворский свет не является дополнительным мотивом духовности, а ключом к православному пониманию человека как существа, призванного к участию в Боге.

Заключение

Проведенный анализ показывает, что Фаворский свет в богословии святителя Григория Паламы является основанием православного учения об обожении. Он не является ни созданным знаком, ни психологическим феноменом, ни поэтической метафорой. Он есть явление нетварной Божественной энергии, через которую Бог реально сообщает Себя человеку, оставаясь неприступным по сущности.

Новизна предложенного прочтения состоит не в повторении общеизвестного тезиса о нетварности света, а в показе того, что свет Фавора

является синтетическим центром паламитской сотериологии. Через него соединяются исторический спор с Барлаамом и Акиндином, греческая понятийная структура οὐσία – ἐνέργεια, апофатическое богопознание, антропология тела, учение о θέωσις и славянская рецепция паламитского наследия.

Различение сущности и энергий оказывается не отвлеченной метафизической схемой, а условием возможности спасения как реального участия. Оно защищает одновременно трансцендентность Бога и действительность обожения. Человек не причаствует Божественной сущности, но реально причаствует Божественной энергии. Поэтому обожение не является ни пантеистическим растворением, ни внешним моральным улучшением.

Славянская рукописная традиция подтверждает церковную действенность паламитского богословия. Она показывает, что учение о Божественных энергиях и нетварном свете вошло в более широкое пространство православной книжности. В этом смысле Фаворский свет у святителя Григория Паламы остается одним из центральных свидетельств православного понимания спасения как участия в нетварной жизни Бога.

Список использованных информационных ресурсов

1. Begzos M. P. Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory // The Greek Orthodox Theological Review. 1996. Vol. 41. No. 4. P. 327-357.
2. Bradshaw D. Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
3. Bradshaw D. Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction. St. Paul, MN: IOTA Publications, 2023.
4. Bradshaw D. The Concept of the Divine Energies // Philosophy and Theology. 2006. Vol. 18. No. 1. P. 93-120. DOI: 10.5840/philtheol20061815.
5. Butner D. G., Jr. Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas // Modern Theology. 2016. Vol. 32. No. 1. P. 20-44. DOI: 10.1111/moth.12222.
6. Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God,
7. the Spiritual Senses, and the Human Body. Turnhout: Brepols, 2020.
8. Gregorius Palamas. Capita centum physica, theologica, moralia et practica // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 150. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Cols. 1121-1225/1226.
9. Harrison V. E. F. The Relationship between Apophatic and Kataphatic Theology // Pro Ecclesia. 1995. Vol. 4. No. 3. P. 318-332.
10. Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1927.
11. Kakridis I. Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen: Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert. München: Verlag Otto Sagner, 1988.
12. Klimkov O. S. The Problem of Knowledge of God in the Mind of Gregory Palamas // SENTENTIA. European Journal of Humanities and Social Sciences. 2018. No. 1. P. 1-8. DOI: 10.25136/1339-3057.2018.1.25828.
13. Maloney G. A. A Theology of «Uncreated Energies». Milwaukee: Marquette University Press, 1978.
14. Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil, 1959.
15. Meyendorff J. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies. London: Variorum Reprints, 1974.
16. Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas. 2nd ed. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998.
17. Micał W. Knowledge of God in St Gregory Palamas // Studia Religiologica. 2021. Vol. 54. No. 3. P. 249-268. DOI: 10.4467/20844077SR.21.016.16553.
18. Palamas G. The Triads. Edited by John Meyendorff. Translated by Nicholas Gendle. New York: Paulist Press, 1983.

19. Palusińska A. Participation (μέθεξις) and Divinization (θέωσις) in the Thought of St. Gregory Palamas // Studia Gilsoniana. 2025. Vol. 14. No. 4. P. 923-940. DOI: 10.26385/SG.140432.
20. Pino T. Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London: Routledge, 2023.
21. Plested M. St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity // Modern Theology. 2019. Vol. 35. No. 3. P. 508-521.
22. Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2004.
23. Scarpa M. Gregorio Palamas slavo: La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici. Milano: Biblion Edizioni, 2012.
24. Torrance A. Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers // Vigiliae Christianae. 2009. Vol. 63. No. 1. P. 47–70. DOI: 10.1163/157007208X287661.
25. Tsirpanlis C. N. Epistemology, Theognosis, the Trinity and Grace in St. Gregory Palamas // The Patristic and Byzantine Review. 1994. Vol. 13. No. 1. P. 5-27.
26. Ware K. God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction // Eastern Churches Review. 1975. Vol. 7. No. 2. P. 125-136.
27. Ware K. The Debate about Palamism // Eastern Churches Review. 1977. Vol. 9. No. 1-2. P. 45-63.
28. Ware K. The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas // The Study of Spirituality / Ed. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. London: SPCK, 1986. P. 242-255.
29. Ware K. Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels // Sobornost. New series. 1992. Vol. 14. No. 2. P. 6-35.
30. Williams A. N. The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.
31. Zogas-Osadnik I. Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriosa Palamasa (1296-1359). Rozprawa doktorska. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2009.

УДК 94(47).083 «1914/18»

Ахмедия Камилович Махадов,
Дагестанский государственный университет
преподаватель

Участие терских казаков в Первой мировой войне 1914-1918 гг

Аннотация. Статья посвящена участию терских казаков в Первой мировой войне 1914-1918 гг. Цель работы – комплексный анализ мобилизационных мероприятий Терского казачьего войска, боевого пути его частей и особенностей их действий на разных театрах военных действий. На основе исторических источников и исследовательской литературы показано, что с началом войны терские казаки выставили 12 конных полков, 2 конные батареи и дополнительные части, включая 2 пластунских батальона. Рассматривается распределение этих сил между Европейским и Кавказским фронтами. Подробно освещается боевой путь 1 Волгского, 1 Сунженско-Владикавказского, 3 Волгского, 3 Горско-Моздокского, 3 Кизляро-Гребенского, 3 Сунженско-Владикавказского полков, 2-й Терской казачьей батареи и пластунских батальонов. Анализируются условия ведения боевых действий в Галиции, Карпатах, Белоруссии, Буковине и Трансильвании, а также в Турции, Персии и Турецкой Армении. Особое внимание уделено трудностям Кавказского фронта: суровому климату, плохому снабжению, отсутствию корма для лошадей и партизанской борьбе курдов. Приводятся примеры мужества, героизма и высокого воинского мастерства терских казаков: захват вражеских эшелонов, орудий и обозов, участие в Эрзурумской, Сарыкамышской и Дильманской операциях, оборона перевалов и прикрытие отхода русской армии. Делается вывод о том, что терские казаки проявили верность присяге Российской империи и своим традициям, крепкий боевой дух и высокую боеготовность на обоих театрах военных действий.

Ключевые слова: Терское казачество, Россия, Дагестан, конные полки, Турция, Иран, Турецкая Армения, Австро-Венгрия, Первая мировая война, Каменец-Подольский.

UDC 94(47).083 «1914/18»

Akhmediya Kamilovich Makhadov,
Dagestan State University,
Lecturer

The Participation of the Terek Cossacks in the First World War of 1914-1918

Annotation. . The article is devoted to the participation of the Terek Cossacks in the First World War of 1914-1918. The aim of the work is a comprehensive analysis of the mobilization measures of the Terek Cossack Host, the combat path of its units, and the specifics of their actions in different theaters of military operations. On the basis of historical sources and research literature, it is shown that with the outbreak of the war the Terek Cossacks fielded 12 cavalry regiments, 2 horse batteries, and additional units, including 2 plastun battalions. The distribution of these forces between the European and Caucasian fronts is examined. The combat path of the 1st Volgsky, 1st Sunzha-Vladikavkaz, 3rd Volgsky, 3rd Gorsko-Mozdoksky, 3rd Kizlyaro-Grebensky, 3rd Sunzha-Vladikavkaz regiments, the 2nd Terek Cossack Battery, and the plastun battalions is covered in detail. The conditions of combat operations in Galicia, the Carpathians, Belarus, Bukovina, and Transylvania, as well as in Turkey, Persia, and Turkish Armenia, are analyzed. Particular attention is paid to the difficulties of the Caucasian Front: harsh climate, poor supply, lack of fodder for horses, and partisan warfare of the Kurds. Examples of courage, heroism, and high military skill of the Terek Cossacks are given: the capture of enemy trains, guns, and convoys, participation in the Erzurum, Sarykamysh, and Dilman operations, the defense of mountain passes, and the covering of the retreat of the Russian army. The conclusion is drawn that the Terek Cossacks demonstrated loyalty to the oath to the Russian Empire and their traditions, strong fighting spirit, and high combat readiness in both theaters of military operations.

Keywords: : Terek Cossacks, Russia, Dagestan, cavalry regiments, Turkey, Iran, Turkish Armenia, Austria-Hungary, First World War, Kamenets-Podolsky.

С началом Первой мировой войны терские казаки выставили в рамках мобилизационных мероприятий 12 конных полков, 2 конные батареи и дополнительные части (2 пластунских полка). Из вышеперечисленных полков 6 оказалось на Европейском театре боевых действий – 1 Кизляро-Гребенский, 1 Волгский и Дивизия Терского казачества и 4 полка 2 очереди – Волгского, Горско-Моздокского, Сунженско-Владикавказского и Кизляро-Гребенского (от каждого отдела Терского казачьего войска – Пятигорского, Кизлярского, Моздокского и Сунженского), а также 2 Терская казачья батарея. На турецком направлении было сосредоточено 6 полков – Горско-Моздокский, Сунженско-Владикавказский, 4 полка 3 очереди (1 от каждого отдела) и 1 Терская казачья батарея.

Таким образом, терские казаки воевали в совершенно разных условиях – от Карпатских гор и лесов Белоруссии до гор Турецкой (Западной) Армении и болот, полных малярией, восточнее Багдада.

Тут, однако, становится очевидным, что в Европе терцы встретились, хотя и в благоприятных климатических условиях, при хорошем снабжении, с подготовленным к современной войне противником. Но как бы то ни было, терские казаки проявили сильный дух, героизм и высокую боеготовность.

Например, 1 Волгский полк находился сначала вблизи границы с Австро-Венгерской империей у г. Каменец-Подольский, откуда и выдвинулся на фронт 13 июля 1914 года. В боях казаки действовали смело и мощно, а также умело – 9 августа захватили уходящий воинский эшелон врага, 18 августа взорвали ж/д станцию, 1 сентября захватили большой обоз, а 11 сентября полк берет Ужокский перевал в Карпатах и 5 орудий, после чего удерживали этот рубеж еще несколько дней до подхода пехоты.

Полк в дальнейших боевых действиях показал высокие воинские качества и в партизанских набегах и боях в Галиции. Так, 17 сентября 1915 года волгцы в строю пешком под командованием Вдовенко выручили 2 роты Орского пехотного полка, отбив атаку немцев. Каждый офицер был ранен и имел в среднем 5 боевых наград, а сам полковник Вдовенко был награжден орденом Французского Почетного Легиона.

Но самый знаменитый Кизляро-Гребенский имени генерала Ермолова полк, командир полка, полковник Бобрышов так сплотил гребенских казаков, что летом 1917 года генерал П.Н. Врангель признавал, что в составе 3 Кавказской (Казачьей) дивизии, который включал Екатеринодарский, Кизляро-Гребенский, Дагестанский и Осетинский конные полки, «наилучшими были первые два, состоящие из кубанских и терских казаков». Гребенские казаки были тогда в авангарде и арьергарде, снова прикрывая отход русской армии. На Юго-Западе и в Галиции,

а также в Буковине действовала Терская казачья дивизия из 4 второочередных полков. В 1914 году казаки с боями заняли Галич, Станиславов (Ивано-Франковск), Черновцы, Яблоницкий перевал. После взятия города Мамарош-Сигет в Трансильвании сунженцы отправились взрывать ж/д Быстрица – Деж, но под давлением врага, не имея поддержки пехоты, отошли в долину Тисы, где оборонялись до 9 октября 1914 года. Упорные бои в Карпатах, на Пруте и Днестре в 1915 году показали высокий моральный и боевой дух и качество Терской казачьей дивизии.

2 Терская батарея на весь период боевых действий дислоцировалась на Западном фронте, они особо отличились в Белоруссии, прикрывая отход русской армии в 1915 году. В целом казаки на Европейском театре боевых действий были в авангарде и арьергарде, что показывает весьма мощную степень их боеготовности [1, с. 96].

Кавказский театр военных действий прежде всего отличался суровым климатом (горы и пустыни), очень плохим снабжением войск, худшей боеспособностью турок в сравнении с их союзниками по Тройственному союзу и партизанской борьбой курдов в тылу у русских. 1 Сунженско-Владикавказский полк генерала Слепцова воевал с курдами в Иране в сентябре – октябре 1914 года, до официального вступления Турции в войну. Затем полк воевал с 5 ноября 1914 года в Турции, с 15 января 1915 года принимал участие во взятии г. Тавриза в Персии, оттуда был направлен вновь в Турцию, где принимал участие с 14 февраля по 16 марта 1915 года в Дильманской операции, во взятии г. Битлис с 3 февраля по 26 марта 1916 года в Турецкой Армении, «находясь все это время в тяжелых условиях при полном отсутствии корма для лошадей», затем воевал у г. Ван.

Остальные терские полки находились в тяжелых условиях Кавказского фронта – 3 Волгский полк воевал под г. Баязет с курдами на р. Евфрат, брал г. Битлис, 3 Горско-Моздокский от г. Ардаган участвовал в Эрзурумской операции, 3 Кизляро-Гребенский полк воевал у границ Турции и Ирана, где в одном из боев захватил целую батарею из 6 тяжелых орудий противника, 3 Сунженско-Владикавказский полк принимал участие в Сарыкамышской и Эрзурумской операциях, а в 1916-1917 гг. в Персии боролся с курдами, уничтожив при этом опасную банду Сулеймана вместе с главарем 6 апреля 1917 года под г. Асландюз.

Характерно, что казаки очень стойко переносили страшные и тяжелые условия войны. Так, в конце ноября 1916 года по 9 мая 1917 года две сотни данного полка жили в камышовых шалашах, после чего на территории России помогали местному руководству в Азербайджане бороться с разбоями.

Кроме конных частей, руководство Терского казачества сформировало 2 пеших (пластунских) батальона из казаков старшего возраста. Данный батальон был направлен из Владикавказа в Тифлис пешим ходом, а в пути от Карса до фронта делал суточные переходы по 50 верст, что говорит о высокой подготовке казаков, который возглавлял войсковой старшина Вербицкий. Этот батальон также достойно показал себя в боях под Эрзурумом.

Таким образом, терские казаки показали настоящий и достойный пример верности присяге Российской империи и своим традициям, крепкий боевой дух и высокое воинское мастерство.

Список использованных информационных ресурсов

1. Дунюшкин, И. Е. Терские казаки в Первой мировой войне (Сравнительный анализ боевого опыта в Европе и Закавказье) / И. Е. Дунюшкин // Исторические чтения «Великий подвиг народа», посвященные 50-летию Победы в Великой Отечественной войне: тезисы докладов (Сургут, 5-6 мая 1995 г.). – Екатеринбург: НПМП «Волот», 1995. – С. 96-99.
2. Дунюшкин, Игорь Евгеньевич. Терское казачество в межнациональных отношениях на Северном Кавказе (1905-1917 гг.) : автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Уральский гос. ун-т. – Екатеринбург, 1996. – 20 с.

УДК 82.09:165.0

Василий Васильевич Тарасов,
кандидат философских наук,
доцент кафедры богословия
Екатеринодарской духовной семинарии

«Внутренняя достоверность текста», или почему мы верим выдумкам писателей

Аннотация. Чем обуславливается внутренняя достоверность текста, заставляющая нас верить авторскому вымыслу? Почему правдоподобие в художественном произведении не есть синоним правды? Какое отношение имеет семантика возможных миров к литературе? Ответ на эти вопросы автор ищет на стыке разных научных дисциплин: психологии, лингвистики, синергетики, философии. В итоге он приходит к выводу, что объяснение данному феномену нужно искать в принципиальной открытости текста внешнему миру и его готовности к диалогу с читателем, в его сложной структуре, способной к самоорганизации, обмену информацией, спонтанному усложнению и изменению. Текст – это «генератор смыслов», несводимый к конечным толкованиям.

Ключевые слова: вера, истина, правда, достоверность, внутренняя достоверность текста, возможные миры, доверие, правдоподобие, открытая система, самоорганизация, диалог, гармония.

UDC 82.09:165.0

Vasily Vasilyevich Tarasov,
Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department of Theology
of the Ekaterinodar Theological Seminary

«Internal Reliability of the Text», or Why We Believe in Writers' Fictions

Annotation. What determines the internal reliability of a text that makes us believe in the author's fiction? Why is verisimilitude in a work of art not synonymous with truth? What is the relation of the semantics of possible worlds to literature? The author seeks answers to these questions at the intersection of various scientific disciplines: psychology, linguistics, synergetics, and philosophy. As a result, he concludes that the explanation for this phenomenon should be sought in the fundamental openness of the text to the external world and its readiness for dialogue with the reader, in its complex structure capable of self-organization, information exchange, spontaneous complication and change. The text is a "generator of meanings" irreducible to final interpretations.

Keywords: faith, truth, veracity, reliability, internal reliability of the text, possible worlds, trust, verisimilitude, open system, self-organization, dialogue, harmony.

Красота и истина суть одно и то же,
ибо прекрасное должно быть истинным в самом себе
Г.В.Ф. Гегель

Вопрос о *внутренней достоверности текста* как аналоге юридического понятия internal evidence задает Симона Вейль, размышляя о событиях, описываемых в Священном Писании: «Доказательства Воплощения. История их не дает, ибо ни одно другое объяснение истории не было бы столь шокирующим для разума. Единственное: внутренняя достоверность (internal evidence) текста, который перед нашими глазами. Именно на ней основывается историческая ценность (евангельского) свидетельства, но не наоборот» [3, с. 127].

Религиозные истины – и шире: религиозные феномены – не требуют и не нуждаются в научном обосновании, в них либо верят, либо нет. Они имеют подтверждение в особого рода опыте, дающем человеку уверенность в их истинности. Этот опыт по своей сути – мистический, его итоги и следствия переживаются и обосновываются не логически, а телеологически, говорил Хайдеггер [10, с. 86].

Беспредпосылочная истина или Истина с большой буквы – это Бог, но Он не может быть аргументом в философском споре, считал тот же Хайдеггер. Философия, как и любая другая наука, имеет дело с истинами предпосылочными, она продуцирует истинностные суждения. А всякая недоказанная предпосылка – это аксиома, принимаемая на веру.

Мы не будем говорить об Истине с большой буквы. Попробуем разобраться с той истиной, которая по народной этимологии есть – с «естиной». Но и тут имеются подводные камни. Это понятие приложимо к любой форме реальности, в том числе и к «нереальной» реальности – к фантазиям, мечтам, снам, галлюцинациям. Может статься, что и все наши «естины» – это мираж. «Из того, что мне – или всем – кажется, что это так, не следует, что это так и есть», – замечает Л. Витгенштейн [6, с. 323].

Решение вопроса о наличии внутренней достоверности у текста (далее – ВДТ) уместно начать с определения, что есть достоверность, какие коннотации с ней связаны, как она соотносится с вопросом об истинности наших сведений о мире. И вообще, задумаемся, можно ли назвать какое-либо наше знание о мире полностью достоверным.

В большинстве толковых словарей *достоверный* определяется просто как *не вызывающий сомнений* (достоверность – это то, в чем нельзя сомневаться). Или в ином ракурсе, что достоверным является такое знание, истинность которого установлена [15, с. 132-133]. Итак мы с ходу получаем цепочку понятий: *достоверность, вера/доверие, знание, истина.*

Истина при таком подходе выступает как необходимое условие, которое приводит к достоверности. Истина объективна, она одна для всех, и, следовательно, независима от конкретного субъекта познания. Достоверность же субъективна, вариативна; что является бесспорным для одного субъекта, может быть недостаточно достоверным для другого. Но можно ли это высказывание подвергнуть инверсии и сказать, что достоверное есть признак истины? Во времена Платона сказали бы, что нет [13, с. 87-88].

Сейчас ситуация выглядит иначе. Вспомним проводимое Витгенштейном различение двух видов достоверности. Нечто, считал он, объективно достоверно, когда ошибка логически исключена, тогда как субъективная достоверность – всего лишь вопрос веры. [6, с. 346-347]. Но в каких высказываниях ошибка исключена логически, т.е. невозможна без нарушения законов логики? В результирующих суждениях и тавтологиях – говорят ученые. Это то, что обладает самоочевидной достоверностью. Художественный текст такой самоочевидностью явным образом не обладает.

«Истинность – сугубо логическая категория, не соотносимая с прагматическими факторами, – пишет исследующая проблему в лингвистической парадигме Н. Панченко, – достоверность, напротив, прагматическая категория, обусловлена фактором присутствия в коммуникации носителя истины» [14, с. 16].

Если в свете сказанного дать предварительное определение термина ВДТ, то мы получим следующее: *ВДТ означает субъективную достоверность описываемых событий для читателя. Она – причина, порождающая доверие к тексту и к правдивости его содержания.*

Как реализуется ВДТ? Если система образов произведения внутренне не противоречива, не нарушается логика повествования, то возникает доверие и текст приобретает убедительность. Как необходимую ее предпосылку можно рассматривать гармонию элементов и эстетическое совершенство текста.

Однако гораздо чаще уровень достоверности текста напрямую соотносят с тем, как художественный мир коррелирует с той реальностью, в которой мы находимся и которую текст отображает (такое понимание доминирует в современной психологии и лингвистике). Эта расхожая точка зрения закрывает вопрос о ВДТ, все сводя к внешней достоверности.

Существует и иной ракурс рассмотрения проблемы. «Важной характеристикой «персонажного мира» является его внутренняя непротиворечивость, логическая допустимость происходящих в нем событий», – пишет психолог В. Знаков [9, с. 175]. Возьмем, в качестве примера, роман «Преступление и наказание» Ф. Достоевского. Предположим,

что в реальной жизни сформировался человек с тем же характером и взглядами, что были у героя Достоевского. Попади он в схожую ситуацию, будет он вести себя так же, как Родион Раскольников? Если – да, то можно с уверенностью говорить, что у Достоевского в романе ВДТ присутствует...

Приблизиться к решению проблемы ВДТ помогает *теория возможных миров*, разрабатываемая в модальной логике. Если описываемые события возможны в одном из таких миров, значит текст достоверен... На этом строится, например, правдоподобие в фантастической литературе. Логика внутри любого из возможных миров по определению не отменяется. «Существуют миры с утонувшими рыбами и летающими лошадьми, но нет миров с дядями женского пола или матерями, не имеющими детей» [1, с. 7]. Об этом же говорит и Витгенштейн: «Очевидно, что нечто общее с действительным миром – форму – должен иметь и воображаемый мир». Речь у него идет о логической форме, которая изоморфна объекту и в реальном мире и в любом из виртуальных миров, а также в описывающих их языках [5, с. 7].

Художественное произведение, как не трудно догадаться, строится по законам логики возможных миров и отражает (или создает) один из возможных миров. «Главное – чтобы в придуманном мире не нарушалась логика развития событий и чтобы персонажи совершали поступки в соответствии с законами того мира, в котором живут. И не важно, что иногда эти законы противоречат физическим законам привычной для нас объективной реальности» [9, с. 175].

Можно сказать, что это условие – соответствие действий персонажей логике выстраиваемого автором одного из возможных миров – первый и наиболее явный признак присутствия ВДТ в произведении.

Важно различать, что понимается под достоверностью в разного типа дискурсах. Н. Панченко пишет: «Достоверность в научном дискурсе – гносеологический факт, фундаментальный принцип квалификации содержания научного знания» [14, с. 12]. Научное познание признает достоверным тот факт, который имеет объективное обоснование или может быть доказан. Иначе обстоит дело с художественной достоверностью: «...достоверность художественная предстает в качестве варьирования правдоподобия». Степень правдоподобия зависит от сходства описываемого со своими референтами: чем ближе вымысел к реальности, тем более правдоподобно художественное повествование [14, с. 13].

Звучит достаточно убедительно. Правдоподобие действительно играет важную роль в упрочении достоверности текста, но выслушаем и другое мнение. Почему получается так, что реальность, переписанная в книги без транспозиции (т.е. перевода – В.Т.), звучит фальшиво, –

спрашивает Симона Вейль [4, с. 324]. И наоборот, самые фантастические допущения выглядят убедительно и достоверно. Виктору Шкловскому приписывают слова: «У Гоголя черт входит в хату, читаю – верю. У молодого писателя учительница входит в класс, читаю – не верю!».

Видимо, дело не только в правдоподобии и не столько в соответствии (или даже в изоморфности) художественного образа – реальному, а еще и в чем-то ином?

На время оставим этот вопрос и попытается сформулировать сциентистское понимание достоверности. В психологии она определяется как сложное когнитивное образование, в сферу которого входят три базовых принципа – *истина, искренность, доверие.* Достоверность художественного текста помимо этого рассматривается, как мы отметили выше, в тесной связке с феноменом *правдоподобия*. Но в любом случае ближайший к ней по смыслу концепт – *истина.*

Как заметил Уистен Х. Оден, слова не врут, врет человек, их говорящий. Но нас интересует как раз текст как источник правдивой или ложной информации безотносительно к его автору. Обнаружить внутреннее родство человека и текста позволяет наука, изучающая процессы самоорганизации и функционирования сложных неравновесных систем – синергетика (другое название – теория хаоса). Один из ее классиков Пер Бак, пишет, что свобода (способность системы развиваться исходя из внутренней причинности) присутствует только в тех системах, в которых есть приток энергии извне, т.е. открытых внешнему миру [2, с. 83].

Имеет ли текст открытый канал связи с внешним миром? Бесспорно, имеет. Чтение – процесс синергийный, в ходе которого происходит обмен энергиями и слияние смысловых полей текста и читателя. «Между текстом и аудиторией, – говорит Ю. Лотман, – складывается отношение, которое характеризуется не пассивным восприятием, а имеет природу диалога» [12, с. 161]. Текст, как и человек, не тождественен самому себе, он знает больше, чем говорит, и в процессе диалога с читателем текст создает новые смыслы, является, по словам того же автора, своеобразным «генератором смысла».

Заметим также, что автор не только рисует картины и рассказывает о чем-то, но и умалчивает, нечто скрывает, что присутствует в тексте подспудно. Зачастую это делается специально, например, в детективах, где необходимо создать атмосферу тайны, но иногда скрытые смыслы формируются помимо авторской воли. Как говорил писатель из фильма Р. Райнера «Алекс и Эмма»: я не знаю, что будет с героями дальше. Они сами выберут продолжение своей истории. Или, как пишет У. Эко, «персонажи обязаны подчиняться законам мира, в котором они живут». Они, как и сам писатель – пленники собственных предпосылок [19].

Когда читатель «подключается» к тексту, он способен воспринимать не только его буквальный смысл, но и его подтексты, его виртуальное измерение («У книги не может быть только один сюжет. Так не бывает», – утверждает У. Эко) [19]. К примеру, в том же фильме Райнера это будут отсылки к роману Ф. Достоевского «Игрок», не названному напрямую. Так возникает смысловая многомерность, позволяющая тексту жить в разных ипостасях, быть частью интертекста, видоизменяясь от читателя к читателю и от эпохи к эпохе.

Художественный текст, как и человек, находится на границе двух миров – материального мира (знаковая реальность), в котором царит необходимость, и духовного (виртуальная реальность), где наличествует свобода. Текст обладает зачатками свободы, т.е. имеет возможность самопроизвольного, не детерминированного извне изменения. И эта способность к развитию позволяет говорить в отношении текста о его полноценном онтологическом статусе, применять к нему те же процедуры, что и в отношении такой сложноорганизованной системы как человек.

Если к тексту применить методы, с помощью которых синергетика описывает открытые нелинейные системы живой и неживой природы, то мы получим интересные результаты. Поскольку набор смыслов потенциально бесконечен, то всякий текст может породить – посредством последовательной цепочки интерпретаций и семантических экспликаций – другой текст. И что важно: тексты отчасти сами управляют процессами собственной интерпретации и нередко предопределяют заранее «ходы читателя». [18, с. 34-47].

Если текст обладает свободой (в широком смысле этого слова) и способен изменяться во времени и в зависимости от своего контекста, иначе говоря, течет, подобно реке Гераклита, то закономерен вопрос, что заставляет нас ему верить? Что придает ему достоверность?

Рассмотрим ее смысловое наполнение. В состав концепта «достоверность» входят несколько элементов, тесно связанных между собой и с прагматической структурой дискурса. Искренность как условие достоверности соотносится в психологии с авторским началом, с установкой говорящего на правдивость; доверие – с реакцией адресата на полученную информацию; истинность показывает, как высказывание соотносится с отражаемой в речи действительностью.

Если мы обратимся к предлагаемым психологами способам проверки достоверности, то увидим, что все они касается «внешней» достоверности, той, которая обеспечивается извне приходящими факторами. Так как под нею, как было сказано, понимается способность информации отображать реальность, то и способы проверки предлагаются соответствующие:

– Проверка на внутреннюю непротиворечивость.

– Сравнение с имеющимися сведениями.

– Сравнение независимых источников и выход на первоисточник.

– Проверка на практике.

Кроме первого пункта все остальное – это внешние критерии и не имеют отношения к ВДТ. В результате их применения мы получаем слишком односторонний ответ на вопрос о ВДТ: *она будет вытекать из способности информации, заложенной в тексте, адекватно отображать реальность.*

Но что такое реальность, спросим мы вслед за философами, ведь человек имеет дело исключительно с фактами своего сознания. И поэтому речь должна идти не о достоверности фактов как таковых, но об истинности наших представлений о фактах. Истинностью, говорил Гегель, обладают не сами вещи, а понятия о них.

Формы сознания и способы их пересоздания, к которым относится и текст, – вот что должно быть настоящим объектом вопрошания. Но опять же достоверность содержания нашего сознания – тоже вопрос дискуссионный. Объективного критерия, как отмечал Витгенштейн, нет. Мы считаем достоверным то, во что верим, а не наоборот. Т.е. мы возвращаемся в ту же точку, из которой начинали наше рассмотрение вопроса.

Что же тогда: мир, получается, закрыт для нас? Хайдеггер сказал бы, что это чушь. Мир открыт нашему сознанию изначально, до всякого опыта, потому что сам человек по своей сути есть открытость, разомкнутость, в терминологии автора «Бытия и времени». И онтологическое (начальное, доопытное) понимание возможно потому, что человек как Dasein, в модусе своего подлинного существования есть самораскрытие бытия самому себе.

Обратимся еще раз к сциентистскому пониманию достоверности. Рассмотрение познания как процесса отражения внешнего мира и создания адекватной ему системы образов с неизбежностью ведет к предположению, что «достоверность по отношению к содержанию высказывания можно сформулировать как вердикт об истинности информации на основе практической верификации» [15, с. 136].

Но в строгом смысле слова тезис о соответствии реальному положению вещей в мире как критерии достоверности не работает и в отношении «внешней» достоверности, потому что «вещи сами по себе», вспомним постулат Канта, для нас недоступны. Это же можно сказать и в отношении художественного произведения: принцип соответствия мало значим для верификации достоверности (об этом высказывания В. Шкловского и С. Вейль). Получается, что остается только вера как критерий достоверности?

Рассмотрим семантическую структуру этого феномена. Какие компоненты входят в понятие веры в широком значении этого термина?

Называют искренность как важнейшее условие доверия. Искренность и доверие – суть обязательные элементы, порождающие и поддерживающие веру. Как подчеркивает исследующая проблемы семиотики коммуникативного общения Е. Шейгал, «для доверительного общения необходима гармония целей коммуникантов, базирующаяся на условии искренности» [14, с. 18].

«В эпистемологическом плане, – пишет Н. Панченко, – вера выступает в форме возможности и основывается на допущении достоверности/истинности чего-либо. Если возможность становится реальностью, то вера преобразуется в уверенность, отсутствие сомнений. Достоверность полученных результатов в процессе познания знаменует переход веры в новое качество – знание» [14].

Таким образом, достоверность в рамках когнитивно-дискурсивной парадигмы лингвистики понимается как ментальное образование, поле которого формируют и заполняют понятия «истина», «искренность», «вера» и «доверие». Они определяют уровень достоверности. Перечисленные понятия относятся к субъективным критериям достоверности вообще и ВДТ в частности. Они относятся, по терминологии лингвистов, к средствам эпистемической модальности знания.

Выкладки лингвистов касаются любого типа общения и любых текстов. Нас же интересует прежде всего текст художественный. В случае которого критерий верификации (объективная модальность) как соответствия реальности не имеет определяющего значения. Мысль человека способна выходить за пределы сущего и «рисовать» картины, которые можно квалифицировать как «реальность нереального», замечает А. Бабушкин [1, с. 4]. Таковы миры, создаваемые фантазией писателей и поэтов.

Подведем предварительные итоги и обратимся к собственно художественным текстам. Философы, психологи и лингвисты чаще всего рассматривают феномен достоверности в рамках гносеологической модели, в которой истинность высказывания означает его соответствие реальным фактам. Поэтому достоверность ими понимается как внешняя характеристика результатов связи субъекта и объекта познавательного процесса. Важнейшими компонентами так понимаемой достоверности становятся *доверие, проверяемость, доказуемость и т.п. факторы*.

Из всех характеристик внешней достоверности к ВДТ можно применить только *доверие*. Вопрос же об источниках доверия, как уже отмечалось, является дискуссионным. И именно в ответе на него, как нам кажется, и таится разгадка феномена ВДТ. И здесь стоит вновь вспомнить о гармонии и красоте, заставляющих нас верить в истинность сказанного [7, с. 119].

Приведу пример из сферы кино: трилогия Вима Вендерса в жанре road movie (англ. «дорожное кино»), снятая в 70-ые годы («Алиса в городах», «Ложное движение» и «С течением времени»). Почему третья часть вызывает отторжение, тогда как две первые воспринимаются как шедевры. Последняя на их фоне выглядит неудачей. И это при том, что стилистически и по своей проблематике все три фильма очень близки...

Почему же в одном из трех случаев гармония разрушилась? Не потому ли, что в нее инкорпорированы элементы и эстетически, и ментально ей чуждые? На фоне остального они выглядят искусственными, внедренными по непонятному умыслу в ткань фильма. Результат – утрата доверия.

Н. Панченко, напомним, делает акцент на правдоподобии как синониме достоверности в художественном дискурсе [16]. Но как уже было отмечено, само по себе оно не гарантирует возникновения доверия к художественному тексту. Нужна еще и некая магия.

Вендерс добавил в заключительный фильм трилогии (для правдоподобия?) натуралистических деталей, и это разрушило присущее его фильмам поэтическое очарование, исчез придававший им загадочность и притягательность романтический флёр. Нарушилась стилистическая цельность и гармония, а с ними пропала и красота.

Вопрос о роли красоты в познании мира с неизбежностью выводит нас за пределы референциального понимания истины и заставляет вспомнить утверждение Платона о том, что истина не может не быть прекрасной и благой. Красота, вернее идея красоты, светоносна и только благодаря ей мы можем прозревать истину уже в этом мире, в земном ее обличии. Идея блага, говорит Платон, есть «причина всего правильного и прекрасного» [17, с. 298].

Развивая мысль Платона, С. Вейль пишет, что красота есть гармония случайного и благого [3, с. 179]. Так, может быть, как раз в красоте и порождающей ее гармонии таится ответ на поставленный нами вопрос о ВДТ? Вспомним расхожее определение истины как сведения многого к единству. В таком случае, выражаясь языком пифагорейцев, ВДТ будет присутствовать там, *где разнородные вещи замкнуты вместе ключом гармонии* [3, с. 348]. Ведь нас всегда убеждает не отдельный факт, а его включенность в определенную систему. Там же, где гармония отсутствует, доверие к целому не возникает.

Произведение – сложная многоуровневая система, гармония элементов которой – одно из условий истинности ее смыслового содержания и убедительности ее образов. Чтобы возникло доверие, художественный текст должен пройти проверку на внутреннюю непротиворечивость.

Но что такое гармония? Это слаженность, соразмерность частей, баланс противоположностей; единство формы и содержания. Или, как определяли ее древние, гармония – это единение многого и согласие разногласного.

Искусство оперирует образами и воздействует прежде всего на эмоциональную сферу человека, в которой интуиция и воображение играет более значимую роль, нежели рассудок. «Смысл в том, – утверждает В. Знаков, – что произведение искусства позволяет нам взглянуть на реальность с иной точки зрения, как бы с новой стороны» [9, с. 159]. Взгляд художника и есть взгляд на описываемые события в перспективе одного из «возможных миров», в перспективе «что было бы в случае, если...».

Почему, например, Ф. Достоевский называет рассказ «Кроткая» фантастическим? «Я озаглавил его «фантастическим», тогда как считаю его сам в высшей степени реальным. Но фантастическое тут есть действительно, и именно в самой форме рассказа, что и нахожу нужным пояснить предварительно», – пишет он в предисловии к рассказу [8, с. 5].

Если представить себе человека, впервые сталкивающегося с художественным текстом, с тем же рассказом Ф. Достоевского, то что может вызвать у него недоумение и недоверие прежде всего? Именно форма подачи материала. Откуда автор знает, спросит простодушный читатель, что думает герой в тот или иной момент действия, если автор явно не присутствовал там. Выдумка, скажет он. И будет прав. Но прочитав предисловие, он поймет нужду в таком приеме и, поверив автору, сможет воспринять ту высшую правду жизни, которая есть в произведении Ф. Достоевского.

Чтобы возникло доверие к изображаемому, вера в его правдивость, в несомую им истину, требуется особый подход к тексту. В нем нужно искать не сходство с реальностью, а правду жизни. А для этого следует различать правду как правдоподобие, т.е. похожесть на реальное положение вещей, и правду как выражение высших духовных ценностей, правду как этический синоним истины.

Очень точно об этом сказал Лев Толстой. В 1886 г. в черновике предисловия к сборнику «Цветник» он писал о том, что нужно «не искать правды житейской, а правды духовной... В миру-то нет полной правды, и потому, чтобы выразить ее, надо описывать не то, что есть, а то, чего никто не видел, но все понимают» [9, с. 167].

В. Знаков так характеризует отношение правды и истины: «Истина это категория логики и теории познания, правда – категория психологии понимания. Истину мы познаем, а правду понимаем. Для человека правдой является только та истина, в которую он верит» [9, с. 172]. Иными словами, правду мы понимаем и как следствие этого – принимаем, а это и есть показатель доверия.

«Именно искусство, – заключает он, – является такой сферой человеческого бытия, в которой категория «правды», а точнее, художественной правды, оказывается гораздо более «весомой», чем понятие «истины» [9, с. 174].

Достоверно для меня не то, что я знаю, а то, чему я – по той или иной причине – доверяю. Понятия знания и достоверности находятся в отношении дополнительности. Самой большой степенью достоверности, считают психологи, обладает знание из непосредственного опыта. Но в художественной литературе проблема достоверности имеет иные параметры, нежели в реальной жизни или в документальной прозе. Причина в том, что содержание произведения, как было сказано, не обязано подвергаться верификации. В ней верификация замещается доверием читателя к автору текста, уловлением им смыслового подтекста речи, ее внутренней правды [14, с. 14].

Итак, что мы имеем? В отличие от «внешней» достоверности, которая смыкается со знанием, проверяемостью, доказуемостью и т.п. атрибутами референциальной теории познания, ВДТ всецело завязана на доверии, гармонии частей и целого и на понятии правды как субъективной формы истины, возникающей в процессе понимания текста.

И главенствующее положение в этом перечне занимает, на наш взгляд, *гармония*. Современная наука вслед за классиками философской мысли видит в ней ключ к пониманию процессов, происходящих во всех типах сложноорганизованных систем, начиная от космических по масштабу и заканчивая произведениями искусства.

Согласно теории динамических систем, равновесие хаоса и порядка в сложных системах (так называемое состояние детерминированного хаоса) помимо прочего свидетельствует о том, что система *открыта внешнему миру.* То есть она имеет энергетический канал связи с окружающей средой, о чем мы говорили как о необходимом условии самодетерминации любой сложной системы. Это то, что позволяет рассматривать ее как обладающую формальной свободой, а значит, недоступную для долговременного прогнозирования ее поведения или управления ею.

Схожее понимание природы текста мы наблюдаем в семиотике: текст сочетает свойства элементарного замкнутого сигнала и сложнейшей гетерогенной открытой структуры. Иначе говоря, он обладает некоторыми семиотическими свойствами личности, в частности определенным поведением и свободой (внутренней причинностью). Эти свойства позволяют рассматривать его в роли не только носителя информации, но и модели человеческого сознания.

С идеей Ю. Лотмана о тексте как о постоянно обновляющемся источнике смыслов [12, с. 161] солидарен другой выдающийся семиолог

У. Эко, назвавший текст машиной-генератором интерпретаций. В силу чего он принципиально несводим к каким-либо конечным толкованиям [19].

«Если принять определение разумной души, которое дал Гераклит Эфесский: «Психее присущ самовозрастающий логос», то Т2 (художественный текст – В.Т.) может рассматриваться как один из объектов, обладающих этим свойством» [11, с. 27]. Ю. Лотман, конечно, не имеет в виду, что человеческая душа и текст тождественны по своей сути, речь идет о том, что у них имеется одно общее свойство – они способны к саморазвитию, обладают внутренней причинностью.

И еще о гармонии. Гармония – это не субъективный феномен, связанный с восприятием красоты, как считал Кант, но объективный закон, регулирующий акты творения, который воплощается в реальном мире через истину, добро и красоту. И если их союз реализован в художественном произведении, то оно будет обладать внутренней достоверностью, которая вызовет доверие к нему у его реципиентов.

Кто-то из великих сказал, что негармоничное существовать не может, у зла и уродства только видимость существования. Следовательно, и произведение искусства, лишенное гармонии, нежизнеспособно, иначе говоря, оно – мертвое. Ни в чем убедить зрителя оно не сможет, кроме, пожалуй, того, что оно сделано бездарно и не несет правды жизни.

Список использованных информационных ресурсов

1. Бабушкин А. «Возможные миры» в семантическом пространстве языка. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2001. – 86 с.
2. Бак П. Как работает природа: Теория самоорганизованной критичности / Пер. с англ. – Москва: УРСС; Книжный дом «Либроком», 2013. – 276 с.
3. Вейль С. Тетради 1933-1942. Том 2 / Пер. с франц. – Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. – 616 с.
4. Вейль С. Тетради 1933-1942. Том 4 / Пер. с франц. – Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2022. – 640 с.
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1 / Пер. с нем. – Москва: Гнозис, 1994. – С. 1-73.
6. Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1 / Пер. с нем. – Москва: Гнозис, 1994. – С. 321-405.
7. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х тт. Том 1 / Пер. с нем. – Москва: Искусство, 1968. – 312 с.
8. Достоевский Ф. Кроткая // Достоевский Ф. ПСС в 30 томах. Том 24. – Ленинград: Наука, 1982. – С. 5-35.
9. Знаков В. Психология понимания: Проблемы и перспективы. – Москва: Изд-во «Институт психологии РАН», 2005. – 448 с.
10. Коначева С. Феноменология и теология в ранних работах Хайдеггера // Ежегодник по феноменологической философии. – Москва: Изд. центр РГГУ, 2008. – С. 80-102.
11. Лотман Ю. Мозг–текст–культура–искусственный интеллект // Лотман Ю. Избранные статьи: в 3 томах. Том 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – С. 25-35.
12. Лотман Ю. Текст и структура аудитории // Лотман Ю. Избранные статьи: в 3 томах. Том 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – С. 161-167.
13. Никоненко С. Аналитика достоверности // Альманах «Vita Cogitans». Выпуск 3. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 87-90.
14. Панченко Н. Достоверность как коммуникативная категория. – Волгоград: Перемена, 2010. – 44 с.
15. Панченко Н. Когнитивные категории «истинность» и «достоверность»: общее и различное // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – №1. – С. 132-136.
16. Панченко Н. Концепт «Правдоподобие» в художественном и бытовом дискурсах // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2009. – № 2. – С. 13-17.

17. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Том 3 / Пер. с древнегреч. – Москва: Мысль, 1994. – С. 79-420.
18. Серль Дж. Р. Логический статус художественного дискурса / Пер. с англ. // Логос. – 1999. – №3. – С. 34-47.
19. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / Пер. с итал. – Санкт-Петербург: Симпозиум, 2006. – 92 с.

УДК 27-725.82

Лариса Евгеньевна Ильина,
Оренбургская духовная семинария,
доктор филологических наук,
кандидат педагогических наук
nerol12620@mail.ru

ПЕРЕВОД ГЛАВА VIII. О ПРОРОКАХ (лат. Caput VIII. DE PROPHETIS) из седьмой книги Исидора Севильского «О Боге, ангелах и чинах верных» (лат. Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus)

Аннотация. «Этимологии» Исидора Севильского, ставшие мостом между античной ученостью и средневековой культурой, обеспечили сохранение огромного пласта знаний и на столетия определили структуру европейского образования, оказав прямое влияние на схоластику, энциклопедизм и даже картографию вплоть до эпохи Великих географических открытий. Принципом построения «Этимологий» Исидора является понимание происхождение слова, благодаря которому можно постичь саму природу обозначаемого им предмета или явления. Представленный перевод главы «О пророках» знакомит русскоязычного читателя с фрагментом «Этимологий», и позволяет проследить, как раннесредневековая мысль соединяла филологическую эрудицию с богословским осмыслением Священного Писания. Предлагаемый комментарий, включающий этимологические справки и отсылки к патристической традиции, призван восполнить лакуны восприятия современного читателя, для которого библейская ономастика часто остаётся лишённой сакрального смысла.

Ключевые слова: богословие, экзегеза, Исидор Севильский, «Этимологии, или Начала», пророки, пророчество, толкование имени.

UDC 27-725.82

Larisa Evgenievna Ilyina,
Orenburg Theological Seminary,
Doctor of Philology,
Candidate of Pedagogical Sciences
nerol2620@mail.ru

TRANSLATION CHAPTER VIII. ON THE PROPHETS (Latin: Caput VIII. DE PROPHETIS) from the seventh book of Isidore of Seville's «On God, Angels, and the Orders of the Faithful» (Latin: Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus)

Annotation. Isidore of Seville's «Etymologies», which formed a bridge between classical scholarship and medieval culture, ensured the preservation of a vast body of knowledge and determined the structure of European education for centuries, directly influencing scholasticism, encyclopedism, and even cartography until the Age of Discovery. The principle behind Isidore's «Etymologies» is an understanding of the origin of a word, which enables one to comprehend the very nature of the object or phenomenon it designates. This translation of the chapter «On the Prophets» introduces the Russian-speaking reader to a fragment of the «Etymologies» and allows one to trace how early medieval thought combined philological erudition with theological understanding of Holy Scripture. The proposed commentary, including etymological references and references to the patristic tradition, aims to fill gaps in the understanding of the modern reader, for whom biblical onomastics often remains devoid of sacred meaning.

Keywords: theology, exegesis, Isidore of Seville, «Etymologies, or Elements», prophets, prophecy, name interpretation.

Перевод осуществлён по источнику: S. Isidori Hispalensis episcopi opera omnia – Romae : Apud Antonium Fulgonium, 1797-1803 / Tomus III: Etymologiarum libri X. priores. – 1798. – XII, 304 p. / Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus. 293-346 p.

Предисловие переводчика

Исидор Севильский (лат. Isidorus Hispalensis, ок. 560-636), вестготский священник и ученый-энциклопедист, более трёх десятилетий занимавший архиерейскую кафедру в Севилье, по праву считается одним из самых влиятельных интеллектуалов раннего Средневековья. Самым известным трудом, венчающим его научно-дидактическую и энциклопедическую деятельность, являются «Этимологии, или Начала» («Etymologiae sive Origines»). «Этимологии» изначально задумывались автором как универсальное учебное пособие, в котором были бы систематизированы в удобной для изучения форме все античные знания, доступные раннесредневековой науке – от семи свободных искусств и грамматики до медицины, права, богословия и повседневного быта. В первой редакции (около 620 г.), «Этимологии» включали три части. Первая часть была посвящена семи свободным искусствам (что соответствует современным книгам I-III), вторая часть охватывала вопросы права, времени и сведения о книгах (книги V-VI), третья часть содержала объяснения имён Бога, ангелов, святых, а также различных групп людей и названий должностей (книги VII-X). Деление на двадцать книг было сделано уже после смерти Исидора Севильского его учеником и другом, епископом Браулионом Сарагосским. Сведения о переводах отдельных книг на русский язык представлены в предисловии переводчика к переводу первых двух глав книги VII: «О Боге, ангелах и чинах верных».

В главе «О пророках» Исидор Севильский использует этимологический принцип толкования имён; первоначальное значение личного имени определяется через раскрытие истории становления имени и связи языковых корней с древними словами-основами. Каждое имя имеет скрытый смысл и заранее указывает на главное событие служения пророка или содержание его пророчества.

Еврейский термин נביא «нави» передаётся греческим προφήτης и может быть переведён как глашатай и призванный. Греческое слово προφήτης (πρό – перед, вперёд, φημί – говорю, утверждаю, возвещаю), буквально означает тот, кто говорит перед кем-либо (пространственное понимание термина) или тот, кто говорит вперёд (временное понимание). Греческое προφήτης стало основой для русского пророк, однако в библейском контексте пророк не «пред-

сказатель будущего... но провозвестник воли Божией. В широком смысле – это избранник, через которого передаются чьи-то слова или чья-либо воля».

При переводе текста с латинского языка на русский мы посчитали необходимым обратиться к буквальному смыслу имен. В главе «О пророках» на латинском языке при толковании имен Исидор Севильский опирается либо на прямой перевод, либо на этимологический анализ.

Так, Исидор переводит еврейское имя Helias (Илия, евр. והילא) как «Господь Бог». В другом случае он приводит несколько вариантов, не выделяя единственно верное значение: Iohel (Иоиль, евр. לאוי) – этимологии в латинском тексте даётся прямая оговорка: Haec enim eius vocabulum resonat etymologia incerta (Его имя имеет неопределённое толкование).

В толковании имени Аввакум (Habacuc) – причастие luctantis (борющийся) можно рассмотреть как частный случай amplexans (объемлющий), понимая его в этом выражении как обхватывающий противника в борьбе.

В случае с именем Amos епископ Исидор разлагает слово на гипотетические части, не соблюдая лингвистических правил: Amos = 'am (народ) + avulsus (оторванный), но это толкование идеально характеризует миссию пророка: Амос обращался к народу северного царства Израиля, оторванному от дома Давидова и от истинного богопочитания.

Укажем на некоторые слова из латинского текста, которые являются синонимами, но имеют разные оттенки значения; при переводе учитывалось их контекстное употребление, принятое в христианской латыни. Латинское arcanum (тайна) очень близко к mysterium (таинство), но arcanum – Божественная тайна, сокрытая от непосвящённых и открываемая только пророкам или верным по благодати, тогда как mysterium означает священнодействие, доступное для всех верующих в Церкви.

Латинское angelus (ангел), заимствованное из греческого ἄγγελος (вестник, посланник, гонец), в библейском контексте почти всегда обозначает сверхъестественное духовное существо, вестника Бога. Синоним nuntius (нунций, вестник) – исконно латинское слово, обозначает вестника вообще, человека или посланника, доставляющего весть. В библейской латыни nuntius приравнивается к ангелу, когда речь идёт о функции, но часто используется именно для людей. Т.е. angelus – это статус (небесное существо), соответственно nuntius – это осуществляемая деятельность (тот, кто приносит весть). В христианской экзегезе angelus часто толкуется как nuntius (посланник), чтобы подчеркнуть служение, а не природу.

При переводе на русский язык учитывались значения классической и средневековой латыни. В римском мировоззрении decorus – это то, что подобает человеку в соответствии с его возрастом, положением, статусом и обсто-

ятельствами. Это понятие тесно связано с honestas (честность, порядочность). В латинском толковании имени Седрах во фразе quod interpretatur decorus meus (что [означает] украшение моё) decorus употреблено с притяжательным местоимением meus (мой). Поскольку речь идёт Седрахе (отроке Ханании) в христианской латыни, здесь смешиваются буквальное значение мой прекрасный / моя краса и богословское понимание моя слава или достойный меня. В данном случае перевод достойный меня лучше всего передаёт суть: Седрах (отрок Ханании) является украшением (славой) народа Божия или достоин Самого Бога, потому что он не осквернился языческой пищей и сохранил верность.

Приведённые примеры показывают общий принцип толкования, Исидор Севильский осознанно использует синонимические ряды и многозначные термины, чтобы через языковую вариативность передать богословское понимание имен пророков. В первом абзаце он противопоставляет языческое библейское propheta (предвещатель) и vates (прорицатель), а также напоминает о ветхозаветном именовании videns (прозорливец). Эти три слова, будучи в широком смысле синонимами, указывают на разные грани пророческого служения.

Намеренная синонимия и смысловая гибкость не являются недостатком или небрежностью: напротив, она отражает экзегетический метод Исидора, согласно которому истина Священного Писания не исчерпывается одним буквальным значением, но раскрывается через множественность языковых форм, каждая из которых приоткрывает новый аспект божественного замысла.

Завершающие главу абзацы о семи видах пророчеств (от экстаза до исполнения Святым Духом) демонстрирует стремление епископа Севильского к систематизации для охвата всего многообразия способов богопознания в рамках единой классификации.

Caput VIII. DE PROPHETIS	ГЛАВА VIII. О ПРОРОКАХ
[1] Quos gentilita<te>s vates appellant, hos nostri prophetas vocant, quasi praefatores, quia porro fantur et de futuris vera praedicunt. Qui autem [a] nobis prophetae, in Veteri Testamento videntes appellabantur, quia videbant ea quae ceteri non videbant, et praespiciebant quae in mysterio abscondita erant.	[1] Тех, кого язычники называют прорицателями (vates), мы именуем пророками (prophetae), так сказать предвещателями (praefatores), потому что они предрекают (porro fantur) будущее и истинно предсказывают о будущем. Те же, кто у нас пророки, в Ветхом Завете назывались прозорливцами (videntes), ибо они видели то, чего другие не видели, и предзрели то, что было сокрыто в тайне.

[2] Hinc est quod scriptum est in Samuele (1 Reg. 9,9): «Eamus ad videntem.» Hinc Esaias (Esai. 6,1): «Vidi,» inquit, «Dominum sedentem super thronum excelsum et elevatum.» Et Ezechiel (1,1): «Aperti sunt caeli et vidi visiones Dei.»	[2] Отсюда то, что написано в [книге] Самуила (1 Цар. 9:9): «Пойдем к прозорливцу». Отсюда [слова] Исаии (Ис. 6:1): «Видел, – говорит, – я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном». И Иезекииля (Иез. 1:1): «Отверзлись небеса, и я узрел видения Божии». ИЛИ «Я узрел видения, данные (ИЛИ посланные) Богом».
[3] Quorundam autem prophetarum etymologiae nominum adnotandae sunt. Vocabula enim eorum satis ostendunt quid in futuris factis dictisque suis praenuntiassent. Helias interpretatur Dominus Deus.	[3] Следует также отметить этимологии имен некоторых пророков. Ибо их имена достаточно показывают, что они должны были возвестить в своих будущих деяниях и речах. Илия (Helias) 11 толкуется как Господь Бог (Dominus Deus).
[4] Ex futuri igitur praesagio sic vocatus. Nam dum altercaretur in sacrificio cum quadringentis sacerdotibus Baal, invocato nomine Domini descendit de caelo ignis super holocaustum. «Quod cum vidisset onmis populus, cecidit in faciem suam et ait: Dominus ipse est Deus» (3 Reg. 18,39).	[4] Он был так назван по пророчеству о будущем. В самом деле, когда он состязался в жертвоприношении с четырьмястами жрецами Ваала, после того как призвал имя Господне, сошел с неба огонь на всесожжение. «Увидев это весь народ пал на лицо свое и сказал: Господь, и никто другой, есть Бог» (3 Цар. 18:39).
[5] Ex hac igitur causa tale prius nomen accepit, pro eo quod per eum postea cognoverit populus Dominum Deum. Idem et fortis Dominus interpretatur, vel propter quod interfecit eosdem sacerdotes, vel propter quod Achab adversitatem toleravit.	[5] По этой причине он прежде получил такое имя, потому что через него впоследствии народ познал, что Господь есть Бог. Бог же толкуется и как крепкий Господь (fortis Dominus), то ли потому что убил тех же жрецов, то ли потому что Ахав претерпел бедствие.

[6] Helisaeus Domini salus interpretatur; vocabulum autem et idem ex futuri praesagio suscepit. Denique et multas virtutes fecit et famem pellens populum a morte salvavit. Nathan dedit, sive dantis. [означает] [Бог] дал или [Бог] дающего.	[6] Елисей (Helisaeus)12 толкуется как спасение Господне (Domini salus); имя же сие и он получил по предзнаменованию будущего. Одним словом, и многие чудеса сотворил, и, отвратив голод, спас народ от смерти. Нафан (Nathan) 13 – [означает] [Бог] дал или [Бог] дающего.
[7] Esaias interpretatur salvator Domini. Et merito; Salvatorem enim universarum gentium eiusque sacramenta amplius quam ceteri praedicat.	[7] Исаия (Esaias)14 толкуется как Спаситель-Господь (salvator Domini). И справедливо; ибо он более чем прочие проповедует Спасителя всех народов и таинства Его.
[8] Ieremias excelsus Domini, pro eo quod dictum est ei (Ierem. 1,10): «Constitui te super gentes et regna.» Ezechiel fortitudo Dei.	[8] Иеремия (Ieremias)15 – возвышенный Господом (excelsus Domini), потому что ему было сказано (Иер. 1:10): «Я поставил тебя над народами и царствами». Иезекииль (Ezechiel)16 – крепость Божия (fortitudo Dei).
[9] Daniel iudicium Dei, sive quia in presbyterorum iudicio sententiam divinae examinationis exhibuit, dum reperta eorum falsitate Susannam ab interitu liberavit; sive quod visiones et somnia, quibus per singula quaedam et aenigmata futura monstrabantur, sagaci mente discernens aperuit. Hic et desideriorum vir appellatus est, quia panem desiderii non manducavit et vinum concupiscentiae non bibit.	[9] Даниил (Daniel)17 – суд Божий (iudicium Dei), или потому что в суде старейшин он явил приговор Божественного испытания, когда, обнаружив их ложь, освободил Сусанну от гибели; или потому что он, различая прозорливым умом [истинное и ложное], истолковал видения и сны, которыми будущее было показано, через отдельные образы и загадки. Он же назван был и мужем желаний (desideriorum vir), ибо не ел хлеба вожделения и не пил вина похоти.
[10] Ozec salvator, aut salvans. Dum enim iram Dei in populum Israel ob crimen idolatriae prophetasset, domui Iudae salutem	[10] Осия (Ozec)18 – спаситель (salvator), даже спасающий (salvans). Ибо когда он пророчествовал о гневе Божием

pronuntiavit. Propter quod Ezechias rex Iuda, sublatis idolis, quos praecedentes reges consecraverant, templum Domini purgasse ac purificasse monstratur.	на народ Израиля за преступление идолослужения, предсказал он спасение дому Иуды. По причине чего царь Иудейский Езекия, уничтожив идолов, которых прежние цари объявили священными, очистил и освятил храм Господень».
[11] Iohel Dominus Deus, sive incipiens Deo, vel fuit Dei. Haec enim eius vocabulum resonat etymologia incerta.	[11] Иоиль (Iohel)19 – Господь Бог (Dominus Deus), или точнее – начинающий с Бога (incipiens Deo), или просто – был Божий (fuit Dei). Ибо его имя имеет неопределенное толкование.
[12] Amos populus avulsus. Prophetia enim eius ad populum fuit Israel, quia iam avulsus erat a Domino, et aureus vitulis serviebat, sive avulsus a regno stirpis David.	[12] Амос (Amos)20 – народ отторгнутый (populus avulsus). Ибо пророчество его было к народу Израиля, который уже был отторгнут от Господа и служил золотым тельцам, или [имя Амос обозначает еще] отторгнутый от царства племени Давидова.
[13] Nahum gemens, sive consolator. Increpat enim civitatem sanguinum, et post eversionem illius consolatur Sion dicens (Nahum 1,15): «Ecce super montes pedes evangelizantis et adnuntiantis pacem	[13] Наум (Nahum)21 – стенающий (gemens) или утешитель (consolator). Ибо обличает город кровопролития, и после разрушения его [Ниневии] утешает Сион, говоря (Наум 1:15): «Вот, на горах – стопы благовестника, возвещающего мир».
[14] Habacuc amplexans; qui vel ex eo, quod amabilis Domini fuit, vocatur amplexatio, vel quod in certamen cum Deo congreditur, amplexantis, id est luctantis22, sortitus est nomen. Nullus enim tam audaci voce ausus est Deum ad disceptationem iustitiae provocare, cur in rebus humanis et mundi istius tanta rerum versatur iniquitas23.	[14] Аввакум (Habacuc)24 – объемлющий (amplexans); который то ли от того, что был возлюблен Господом, называется объятие (amplexatio), то ли потому что осмеливается вступить в борьбу с Богом, получил имя объемлющего (amplexantis), то есть вступающего в схватку (luctantis). Ибо никто столь дерзновенным голосом не осмеливался призывать Бога

	к суду правды, [вопрошая], почему в человеческих делах и в мире сем обращается столь великая неправда.
[15] Micheas, quis hic, vel quis iste?25	[15] Михей (Micheas)26 – кто есть этот (стоящий рядом) (quis hic), либо кто сей (о котором ты говоришь) (quis iste)?
[16] Sophonias speculum, vel arcanum Domini interpretatur. Utrumque ad prophetam convenit; ipsi enim sciunt mysteria Dei. Unde et ad Ezechiel dicitur (3,17): «Speculatorem te posui.» Et alibi (Amos 3,7): «Non faciet Dominus quicquam, nisi revelaverit servis suis prophetis.»	[16] Софония (Sophonias)27 толкуется как зеркало (speculum) либо тайна Господня (arcanum Domini). Оба [значения] подобают пророку; ибо они посвящены в таинства Божии (mysteria Dei). Отчего и к Иезекиилю говорится (Иез. 3:17): «Смотрящим тебя поставил». И в другом месте Ам. 3:7): «Не сделает Господь ничего, не открыв [этого] слугам Своим, пророкам».
[17] Abdias servus Domini. Sicut enim Moyses famulus Domini et apostolus servus Christi, ita iste legatus ad gentes missus venit et praedicat, quae prophetali digna sunt ministerio et servitute: inde servus Domini.	[17] Авдий (Abdias)28 – раб Господень (servus Domini). Ибо как Моисей – слуга Господень (famulus Domini) и апостол – раб Христов (servus Christi), так и он посланник (legatus), направленный (missus) народам, пришел и проповедует то, что достойно пророческого служения и подчинения: он и именуется рабом Господним.
[18] Ionas interpretatur columba, sive dolens. Columba pro gemitu, quando in ventre ceti triduo fuit. Dolens autem vel propter tristitiam, quam habuit de salute Ninivitarum, vel propter hederam subito arescentem, cuius umbraculo tegebatur contra solis ardorem.	[18] Иона (Ionas)29 толкуется как голубь (columba) или скорбящий (dolens). Голубь – по причине стенания, когда был во чреве кита три дня. Скорбящий же – или по причине печали, которую имел о спасении ниневитян, либо из-за внезапно засохшего плюща, сень которого укрывала его от палящего солнца.

[19] Ipse est et Amathi, Sareptanae viduae filius, ut Iudaei adfirmant, quem resuscitavit Helias, matre postea ad eum dicente (3 Reg. 17,24): «Nunc cognovi quia vir Dei es tu, et verbum Dei in ore tuo est veritatis.» Ob hanc causam ipsum puerum Amathi vocitatum. Amathi enim ex Hebraeo in Latinam linguam veritas dicitur; [et] ex eo quod verum Helias locutus est, ille, qui suscitatus est, filius nuncupatus est veritatis.	[19] Иона – сын сарептской вдовы, которого, как утверждают иудеи, воскресил Илия. Его отца звали Амафий (Amathi)30. После воскрешения сына мать сказала Илие (3 Цар. 17:24): «Теперь-то я узнала, что ты человек Божий (vir Dei), и слово Господне в устах твоих – истина». По сей причине тот сын Амафия и был назван сыном истины. Ибо Амафий с еврейского на латинский язык означает истина (veritas); и от того, что Илия сказал истину, тот, кто был воскрешен, был назван сыном истины.
[20] Zacharias memoria Domini. Septuagesimo enim anno desolationis templi completo, Zacharia praedicante, memoratus est Dominus populum suum, iussuque Darii reversus est Dei populus, et reaedificatum est et urbs et templum.	[20] Захария (Zacharias)31 – память Господня (memoria Domini). Ибо в семидесятый год запустения храма, по пророчеству Захарии, вспомнил Господь народ Свой (populum suum), и по повелению Дария возвратился народ Божий, и были вновь построены и город, и храм.
[21] Aggaeus in Latino festinus et laetus resonat. Destructum enim templum aedificandum prophetat, et post luctum captivitatis regressionis laetitiam praedicat.	[21] Аггей (Aggaeus)32 на латыни означает торопливый (festinus) и радостный (laetus). Ибо он пророчествует о восстановлении разрушенного храма и после сетования на плен возвещает радость возвращения.
[22] Malachias interpretatur angelus Domini, id est nuntius. Quidquid enim loquebatur, quasi a Domino essent mandata, ita credebantur; et inde ita eius nomen Septuaginta transtulerunt dicentes (Malach. 1,1): «Adsumptio verbi Domini super Israel in manu angeli nuntius eius.»	[22] Малахия (Malachias)33 переводится как ангел Господень (angelus Domini), то есть вестник (nuntius). Ибо всё, что он произносил, принималось за повеления, исходящие от Самого Господа; посему Семьдесят толковников так и передали его имя, написав (Малах. 1:1): «Пророческое

	слово Господа об Израиле через руку ангела (вестника) Его». Синодальный: Взятие слова Господня над Израилем в руке ангела Его.
[23] Esdras adiutor. Nehemias consolator a Domino. Quodam enim praesagio futuri nomina ista sortiti sunt. Fuerunt enim in adiutorium et consolationem omni illius populo redeunti ad patriam. Nam et templum Domini iidem reaedificaverunt, et murorum ac turrium opus ipsi restauraverunt.	[23] Ездра (Esdras)34 помощник, а Неемия (Nehemias)35 – утешитель от Господа. Ибо они получили эти имена неким предвещанием будущего. Ибо были они в помощь и утешение всему тому народу, возвращавшемуся на родину. Потому что и храм Господень они же заново построили, и дело стен и башен они сами восстановили.
[24] Ananias gratia Dei.Idem et Sidrac lingua Chaldaea, quod interpretatur decorus meus.	[24] Анания36 – благодать Божия. Он же Сидрах37 на халдейском языке, что [означает] украшение моё ИЛИ достойный меня)» 38
[25]Azarias (Azarias) 39 – помощь Господня. Он же и Авденаго, что на латынь переводится как «Будучи слугой, я безмолвствую».	[25]Azarias (Azarias) 39 – помощь Господня. Он же и Авденаго, что на латынь переводится как «Будучи слугой, я безмолвствую».
[26] Misahel, qui populus Domini. Ipse et Misac, quod interpretatur risus vel gaudium.	[26] Мисаил (Misahel)40 означает «народ Божий». Он же — Мисах, что переводится как «смех» или «радость».
[27] Ahia frater meus. Semeia audiens Dominum. Asaph [congregans]. Ethan [robustus sive ascensus].	[27] Ахия (Ahia)41 – брат мой. Шемая ИЛИ Семей (Semeia)42 – слушающий Господа. Асаф (Asaph)43 – собирающий. Ефан (Ethan)44 – крепкий, или восхождение.
[28] Idithun transiliens eos, sive saliens eos. Quosdam enim inhaerentes humo, curvatos in terram, et ea quae in imo sunt cogitantes, et in rebus transeuntibus spem ponentes transilivit canendo iste, qui vocatur transiliens.	[28] Идифун (Idithun)45 означает перепрыгивающий их или перескакивающий их. Ибо тех, приникших к земле, склоненных к праху, помышляющих о дольнем и возлагающих надежду на тленное, он воспел и перешагнул через них – поэтому и назван перепрыгивающим.

[29] Eman accipiens, vel formido eorum. Ethan robustus. Barachia benedictus Domini, vel benedictus Dominus. Olda districtio, sive diverticulum. Iudith laudans, vel confitens. Hester absconsa.	[29] Еман (Eman)46 – принимающий, или страх их. Ефан - крепкий. Варахия – благословенный Господом, или благословен Господь47. Олдама – строгость (разделение), или же отклонение48. Иудифь – хвалящая, или исповедующая49. Есфирь – сокрытая50
[30] Zacharias [memoria Domini, ob hoc quod canit (Luc. 1,72): «Memorare testamenti sancti sui	[30] Захария (Zacharias)51 – память Господня, по той причине, что он поёт (Лк. 1:72): «Помни о завете святом Твоём».
[31] Ioannes [baptista, Domini gratia, eo quod sit limes prophetiae, praenuntius gratiae, sive initium baptismatis, per quod gratia ministratur].	[31] Иоанн (Iohannes)52 [Креститель, благодать Господня, поскольку он есть предел пророчества, предвестник благодати, или же начало крещения, через которое подается благодать].
[32] Hi sunt prophetae Veteris Novique Testamenti, quorum finis Christus, cui dicitur a Patre (Ierem. 1,5): «Et prophetam in gentibus posui te.» Prophetae autem genera septem sunt.	[32] Это – пророки Ветхого и Нового Завета, средоточием и исполнением которых является Христос. О Нём сказано Отцом (Иер. 1:5): «Пророком для народов Я поставил Тебя». Существует же семь видов пророчеств.
[33] Primum genus ecstasis, quod est mentis excessus; sicut vidit Petrus vas illud summissum de caelo in stupore mentis cum variis animalibus.	[33] Первый вид [пророчества] – экстаз ИЛИ восторг, то есть исступление ума. Так Пётр в изумлении ума увидел тот сосуд, спускаемый с неба, наполненный разного рода животными.
[34] Secundum genus visio; sicut apud Esaiam dicentem (Esai. 6,1): «Vidi Dominum sedentem super solium excelsum.» Tertium genus somnium; sicut Iacob subnixam in caelo scalam dormiens vidit. Quartum genus per nubem; sicut ad Moysen et ad Iob post plagam loquitur Deus.	[34] Второй вид [пророчества] – видение (visio), как у Исаии, который говорит (Ис. 6:1): «Я видел Господа, сидящего на престоле высоком». Третий вид – сон (somnium), как Иаков во сне увидел лестницу, утверждённую на небе. Четвёртый вид – через облако (per nubem), как Бог говорит с Моисеем и с Иовом после язвы.

[35] Quintum genus vox de caelo; sicut ad Abraham sonuit dicens (Genes. 22,12): «Ne inicias manum tuam in puerum.» Et ad Saulum in via (Act. 9,4): «Saule, Saule, quid me persequeris?»	[35] Пятый вид [пророчества] – голос с неба (vox de caelo). Так прозвучал голос к Аврааму (Быт. 22:12): «Не простирай руки твоей на отрока.» И к Савлу на пути (Деян. 9:4): «Савл, Савл, что ты Меня гонишь?»
[36] Sextum genus accepta parabola; sicut apud Salomonem in Proverbiiis, et apud Balaam, cum evocaretur a Balac. Septimum genus repletio sancti Spiritus; sicut pene apud omnes prophetas.	[36] Шестой вид [пророчества] – это притча ИЛИ иносказание (parabola), воспринятая [от Бога]; например, у Соломона в книге Притчей, а также у Валаама, когда его призвал Валак. Седьмой вид – это исполнение Святым Духом (repletio sancti Spiritus), что встречается почти у всех пророков.
[37] Alii tria genera visionum [esse] dixerunt. Unum secundum oculos corporis; sicut vidit Abraham tres viros sub ilice Mambre, et Moyses ignem in rubo, et discipuli transfiguratum Dominum in monte inter Moysen et Heliam, et cetera huiusmodi.	[37] Другие же утверждали, что существует три рода видений. Первый – через телесные очи (oculos corporis); например, когда Авраам увидел трёх мужей у дуба Мамврийского, Моисей – огонь в терновом кусте, а ученики – преобразившегося Господа на горе, беседующего с Моисеем и Илиёй, и тому подобное.
[38] Alterum secundum spiritum, quo imaginamur ea quae per corpus sentimus; sicut vidit Petrus discum illum submitti de caelo cum variis animalibus, et sicut Esaias Deum in sede altissima non corporaliter, sed spiritaliter vidit.	[38] Второй род – через дух (spiritum), посредством которого мы представляем (воображаем) то, что воспринимаем через тело; так Пётр увидел тот сосуд, спускаемый с неба с различными животными, и так Исаия увидел Бога на престоле высочайшем – не телесно, но духовно (spiritualiter).
[39] Non enim Deum forma corporea circumterminat, sed quemadmodum figurate, non proprie multa dicuntur, ita etiam figurate multa monstrantur.	[39] Ибо [Писание] не ограничивает Бога телесной формой, но как многое обозначается фигурально, а не собственным смыслом так и многое показывается образно.

[40] Tertium autem genus visionis est, quod neque corporeis sensibus, neque illa parte animae qua corporalium [rerum] imagines capiuntur, sed per intuitum mentis quo intellecta conspicitur veritas sicut Daniel praeditus mente vidit quod Balthasar viderat corpore, sine quo genere illa duo vel infructuosa sunt, vel etiam in errorem mittunt. Omnia tamen haec genera Spiritus sanctus moderatur.	[40] Третий же род видения – это тот, который совершается не через внешние телесные чувства и не через ту часть души, которая воспринимает образы телесного, но через созерцание ума (intuitum mentis), которым зрится (intellecta) постигаемая истина (conspicitur veritas), – как Даниил, одарённый умом, узрел то, что Валтасар видел телом. Без этого рода первые два либо бесполезны, либо даже вводят в обман. Все же эти роды направляются Святым Духом.
[41] Habere autem prophetiam non solum bonus, sed etiam et malus potest. Nam invenimus Saulem regem prophetasse. Persequebatur enim sanctum David, et inpletus Spiritu sancto prophetae coepit.	[41] Иметь же пророчество может не только добрый (bonus), но также и злой (malus). Ибо мы находим, что царь Саул пророчествовал. Ибо он преследовал святого Давида, но, исполнившись Святым Духом, начал пророчествовать

Список использованных информационных ресурсов

1. Антоний Падуанский, св. Проповедь 47, на 22-е воскресенье после Пятидесятницы // Documenta catholica omnia : сайт. URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1195-1231,_Antonius_Patavinus,_Sermo_047_Dominica_XXII_Post_Pentecosten,_LT.pdf (дата обращения: 20.07.2026).
2. Библейские пророки : тест // Азбука веры : сайт. URL: https://azbyka.org/test/proroki?question=1 (дата обращения: 20.07.2026).
3. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь : более 200 000 слов и словосочетаний. – М. : Русский язык-Медиа, 2008. – 843, [2] с.
4. Иероним Блаженный. Книга о именах гебрайских: Словарь св. Иеронима / ред. Ж.Ф. Минь; переводчик В.Т. Поляковский. – М. : КОМТ : АлМи, 2005. – 430 с.
5. Ильина Л. Е. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала, книга VII: «О Боге, ангелах и чинах верных» (главы 1-2). Перевод с латинского и комментарии // Богослов. – 2026. – № 1 (9). – С. 171-197.
6. Исидор Севильский. Этимологии // Facetiae : сайт. URL: https://facetia.ru/node/2830 (дата обращения: 20.07.2026).
7. Петровский Н. А. Словарь русских личных имён. – М. : Русские словари, 2000. – 477 с.
8. Ткаченко А. А. Disciplina arcani // Православная энциклопедия. – М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. – Т. XV. – С. 413-414.
9. Фокин А. Р. Исидор Севильский // Православная энциклопедия. – М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. – Т. XXVII. – С. 224-238.
10. Benedicto XVI. Audiencia general. Miércoles 18 de junio de 2008 // La Santa Sede : site. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080618.html (consultado el 16 de mayo de 2026).
11. Du Cange, C. du F. Glossarium mediae et infimae latinitatis = Словарь средневековой и поздней латыни : в 10 т. / Шарль Дюканж ; под ред. Леопольда Фавра. – Niort : L. Favre, 1883-1887.
12. S. Isidori Hispalensis episcopi opera omnia. – Romae : Apud Antonium Fulgonium, 1797-1803 / Tomus III: Etymologiarum libri X. priores. – 1798. – XII, 304 p. / Liber VII. De deo, angelis et fidelium ordinibus. – P. 293-346.

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Екатеринодарская духовная семинария
Екатеринодарской и Кубанской Епархии Русской Православной Церкви»

Периодическое издание

Выходит четыре раза в год

ХРИЗОСТОМ
научно-просветительский журнал
Екатеринодарской духовной семинарии

№ 3 (19), 2026

Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № ФС 77 – 80893

ISSN 2782-3253

Главный редактор: Остапенко А.А.
Перевод на англ.: Егорова Е. И.
Корректор: Сахно О. С.
Вёрстка: Пушкарева П. С.

Адрес редакции и издателя:
350000, Краснодар. ул. им. Фрунзе, д. 67
Тел: (861) 259-04-35
e-mail: theolog.eds@yandex.ru
www.edskuban.ru

Подписано в печать _.11.2026
Дата выхода в свет _.11.2026
Бесплатно
Усл. печ. л. 9,70. Тираж 50 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета заказчика
в Издательско-полиграфическом центре
Кубанского государственного университета. Заказ № _.
350040, Краснодар, ул. Ставропольская, 149