

Труды
САРАТОВСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск XII



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ
САРАТОВ 2018

ББК 86.372
Т78

По благословению
Митрополита Саратовского и Вольского
ЛОНГИНА

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р19-818-0643

Главный редактор:

Митрополит Саратовский и Вольский ЛОНГИН

Редакционная коллегия:

протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО
протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ
игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов)
КАШКИН А.С.

Т78 Труды Саратовской православной духовной семинарии:
Сборник. Вып. XII.— Саратов: Изд-во Саратовской митрополии,
2018.— 400 с.

ISBN 978-5-98599-196-3

Саратовская православная духовная семинария продолжает издание ежегодного сборника богословских трудов преподавателей и студентов вуза. Среди авторов работ также участники III Всероссийской конференции молодых ученых-теологов «Актуальные вопросы православной теологии», прошедшей в СПДС в этом году в рамках образовательного проекта «Молодежь. Общество. Будущее», реализуемого Саратовской духовной школой. В двенадцатом выпуске «Трудов СПДС» содержатся статьи по следующим тематическим разделам: апологетика, библеистика, богословие, гомилетика, история Церкви, литургия, философия, церковное право.

ББК 86.372

ISBN 978-5-98599-196-3

© Издательство Саратовской
митрополии, 2018



Раздел I

Апологетика

Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,
кандидат богословия, доцент,
старший преподаватель СПДС

ЭКЗЕГЕТИКА, ХРИСТОЛОГИЯ И АПОЛОГЕТИКА О ВОПРОСЕ «НЕВЕДЕНИЯ» Господа Иисуса ХРИСТА. ЧАСТЬ 2

В первой части нашей статьи были рассмотрены святоотеческие толкования и мнения отдельных православных богословов относительно так называемых «уничижительных» мест из Священного Писания Нового Завета, которые противники христианства пытаются интерпретировать как свидетельства неполноты знания в Господе Иисусе Христе¹. Это в основном слова из Матфея, или Синоптического, Апокалипсиса, где Спаситель говорит о конечных судьбах мира: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32, ср.: Мф. 24, 36)².

¹ Полохов Д., прот. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1 // Труды СПДС. Вып. 11. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 4–33.

² В первой части статьи, конечно же, невозможно было рассмотреть мнение всех православных экзегетов по данному вопросу. Например, не было рассмотрено толкование на Мк. 13, 32 архимандрита Ианнуария (Ивлиева; †2017), который рассматривал этот отрывок вне контекста споров о «неведении», так как считал, что речь в этом месте Евангелия «идет не о конце света как таковом, но речь в нем идет о последователях Иисуса, т.е. о христианах, о том, в каком состоянии они должны и могут встретить те скорби, которые неминуемо станут и их уделом тоже!» (Ианнуарий (Ивлиев), архим. Беседы на Евангелие от Марка, прочитанные на радио «Град Петров» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/ivliev/beseda.shtml> (дата обращения: 19.05.2018).

Как было показано, святоотеческое понимание евангельских текстов, из которых предположительно можно вывести гипотезу о несовершенстве или ограниченности знания Иисуса Христа, полностью исключает такие выводы. Большинство святых отцов и православных авторов отказывались признавать во Христе наличие какого-либо неведения. Они допускали лишь «мысленное» или только как бы «теоретическое» неведение человеческого естества Христа, однако оно никогда не становилось актуальным, так как ограниченность в знании по человеческой природе неизбежно восполнялась Божественным всеведением по Ипостаси вследствие взаимообщения свойств Божественной и человеческой природ Спасителя.

Помимо экзегетических аспектов вопроса о так называемом «неведении» Христовом, в первой части статьи было уделено внимание попыткам поставить под сомнение наличие *consensus patrum* в этом вопросе. Подобные попытки поставить под сомнение само наличие «согласия отцов» в православном Предании относительно какого-либо богословского вопроса исходят не из традиций православного богословия, а являются прямым влиянием протестантской библейской теологии и историко-критического метода, который некоторыми богословами представляется главным критерием установления истины³.

Прежде чем начать рассматривать собственно христологические и апологетические аспекты вопроса о «неведении» Господа Иисуса Христа, хотелось бы еще вернуться к этому неосновному для избранной темы, но очень важному вопросу. Неприятие принципа *consensus patrum* — это не следствие так называемой

³ См.: *Полохов Д., прот.* Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1. С. 29–31.

интеллектуальной честности, а попытка интерпретировать Священное Предание вне контекста самой православной традиции⁴. О том, что «согласие отцов» существует и без него невозможно правильно понимать учение Церкви, пишет, например, профессор Йельского университета Ярослав Пеликан. В своем фундаментальном пятитомном исследовании «Христианская традиция: История развития вероучения» (1971–1989), которое было издано еще до его перехода из лютеранства в Православие, Я. Пеликан посвящает этой теме одну из глав второго тома — «Авторитет Отцов»⁵.

Протоиерей Георгий Флоровский настаивает на том, что в период Вселенских Соборов обращение к мнению древних отцов или прямая ссылка на них были распространенным явлением⁶. По его мнению, *consensus patrum* был авторитетным и обязывающим принципом, на котором основывали свои решения Соборы, так как «этот *consensus* — нечто большее, нежели простое эмпирическое согласие индивидуумов. Истинным и подлинным было такое согласие, которое отражало сознание Кафолической и Вселенской Церкви — τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα»⁷.

⁴ См.: «Ошибочен и далек от истины тот богословский минимализм, который тщится выбрать и выделить “наиболее важное, наиболее верное и обязательное” из всего опыта и учения Церкви. Путь этот ложен, как ложна сама постановка вопроса. <...> Методы внешней исторической критики неадекватны и недостаточны. Лишь изнутри Церкви можем мы отличить священное от исторического. Изнутри видим мы, что кафолично и принадлежит всем временам, а что лишь “богословское мнение” или даже историческая случайность» (Флоровский Г., *прот.* Кафоличность Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 152–153).

⁵ См.: Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения: В 5 т. Т. 2: Дух восточного христианства [600–1700]. М., 2009. С. 8–34.

⁶ См.: Флоровский Г., *прот.* Авторитет древних Соборов и предание Отцов // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 303.

⁷ Там же. С. 304.

Однако самое авторитетное свидетельство о существовании того, что мы называем *consensus patrum*, находим у самих святых отцов. По мнению преподобного Максима Исповедника, наличие противоречивых высказываний у одного и того же отца есть только кажущееся разногласие, так как при рассмотрении их обнаруживается их «истинное согласие»⁸. Наличие же сомнительного в вероучительном смысле высказывания у скончавшегося святого следует понимать «в переносном смысле (*καταχρηστικῶς*)» (Purr. PG 91:292)⁹.

Преподобный Максим настаивает, что в высказываниях святых отцов не может быть противоречий (*ἀντίφασιν*), а кажущиеся разногласия (*διαφοράν*) происходят из-за того, что эти слова могут употребляться в разных значениях. «Однако [в случае] обоих — и этих и тех [высказываний], душа и уста чрезвычайно радостно (*περιχαρῶς*) и с любовью православно исповедуют (*ὀρθοδόξως ὁμολογήσωμεν*). Через произнесение предполагаемых (*δοκούντων*) [как бы] неким образом противоречащих изречений [святые отцы], напротив, одинаковы себе и друг другу и истине, [таким образом], мудро привязаны (*τροπωσώμεθα*) [к] нашей ограде (*ἀυλῆς*) или, пожалуй, вернее, вселенской Божией и Апостольской Церкви»¹⁰. Ищущих же противоречия у святых отцов преподобный Максим уподобляет «ворам (*τοῖς ληστικῶς*), которые замышляют расхитить отцовское имущество»¹¹.

В подобном же ключе высказывается и преподобный Иоанн Дамаскин, он объясняет отсутствие разночтения

⁸ *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 16.

⁹ Цит. по: *Пеликан Я.* Указ. соч. С. 20.

¹⁰ См.: *Максим Исповедник, прп.* *Opuscula theologica et polemica* // PG 91:88.

¹¹ Там же.

у святых отцов тем, что «все они соделались причастными одного Святого Духа»¹².

Таким образом, поиск разного рода противоречий у святых отцов, которые могут поставить под сомнение христологический догмат, в данном случае в отношении вопроса о «неведении» Господа, — занятие бесперспективное, поскольку это лишь попытка внешней и произвольной интерпретации проблемы вне контекста святоотеческого Предания. На самом деле, как это было показано в первой части статьи, святоотеческая экзегеза не дает нам повода к сомнениям в вопросе о полноте знания воплотившегося Сына Божьего. Различные тексты, которые обычно пытаются приводить в противовес традиционному пониманию Мк. 13, 32; Мф. 24, 36, по сути, могут быть истолкованы как «различные свидетельства одной и той же истины»¹³.

Относительно того, насколько может оказаться ошибочным мнение современных авторов, превозносящих историко-критический метод в библеистике и богословии взамен *consensus partum*, хорошо и образно высказывается один из крупнейших современных библеистов Н. Т. Райт: «Швейцер сказал, что Иисус приходит к нам как неизвестный. Если я прав, дело обстоит как раз наоборот. Мы приходим к Нему как неизвестные, добираясь ползком из далекой страны, где мы промотали средства на мятежный, но бесплодный историцизм. Рожки для свиней — “несомненные результаты современной критики” — напомнили нам о том знании, которое чуть не стерла из памяти гордыня, и мы отправились к дому. И, когда мы подходили к дому <...>, мы увидели, что Он

¹² *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2008. С. 68.

¹³ *Пеликан Я.* Указ. соч. С. 23.

выбежал к нам навстречу — хорошо известный, некогда отвергнутый нами во имя науки или веры, но терпеливо ждущий, пока мы Его взыщем и снова обретем. И кольцо на нашем пальце, и сандалии на наших ногах убеждают нас: празднуя за Его столом Его Царство, мы снова и снова обнаруживаем не только, кто Он, но и кто мы — неизвестные, но хорошо известные, как умирающие, но вот, мы живы»¹⁴.

Христологический аспект

Прежде всего, хотелось бы обозначить саму проблему, которая лежит в основе исследуемого вопроса о «неведении». Это проблема взаимоотношения Божественной и человеческой природы и их свойств в одном Лице, или Ипостаси, Сына Божьего, то есть это очевидно вопрос христологии. Если у современного человека остаются некоторые недоумения в отношении так называемого «незнания» Господом Иисусом Христом дня кончины этого мира (Мк. 13, 32), то вне зависимости от причин такого недоумения православный христианин должен засвидетельствовать истину православной веры и *дать ответ с кротостью и благоговением* (1 Пет. 3, 15). Поэтому вопрос о «неведении» — это вопрос не только экзегетики или только апологетики, но вопрос вероучительный, догматический, который имеет первоочередное значение для любого православного христианина.

Как очень точно подмечает профессор А. И. Сидоров, для всех православных авторов христологический вопрос не является «самодовлеющей “гимнастикой мысли”», он уходит своими корнями в основу основ всего

¹⁴ Райт Н.Т. Иисус и победа Бога. М.: ББИ, 2004. С. 600.

христианского мирозерцания — сотериологию»¹⁵, то есть от ответа на него зависит наше спасение. Протоиерей О. Давыденков называет христологический догмат основным инструментом разрешения богословских проблем и «методом православного богословствования»¹⁶.

По учению Православной Церкви, в одной Ипостаси Бога Слова Божественная и человеческая природы соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно»¹⁷. Человеческая природа Господа Иисуса Христа не имеет отдельной ипостаси или личности, а воипостазирована (*ἐνυπόστατον*) в Божественную Ипостась, то есть человеческая природа воспринята или усвоена Божественной Ипостасью Единородного Сына Божьего. По словам протоиерея П. И. Лепорского, с момента Боговоплощения Божественная Ипостась действует в нашей человеческой природе и через нее «как через свой собственный орган, так что все действия и состояния человеческой природы в собственном смысле принадлежат воспринявшему ее Богу-Слову, запечатлены характером божественным»¹⁸.

Протоиерей О. Давыденков отмечает, что учение о воипостазировании дало возможность рассматривать соединившиеся природы в Ипостаси Господа Иисуса Христа «не только статически, но и в динамике, позволило поставить вопрос об образе сосуществования ипо-

¹⁵ Сидоров А.И. Святой Ефрем, патриарх Антиохийский: его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А.В. Левитский. Екатеринбург, 2003. С. 276.

¹⁶ Давыденков О., иерей. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. М., 2002. С. 32.

¹⁷ Орос Халкидонского Собора // Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. СПб., 1996. Т. 3. С. 48.

¹⁸ Лепорский П.И. Богочеловек // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 350.

стасно соединившихся естеств»¹⁹. Этот образ взаимодействия был окончательно определен на VI Вселенском Соборе, который защитил учение о полноте человеческой природы во Христе и об активном характере естественных действий или энергий и воль двух природ²⁰.

При этом, в силу ипостасного соединения, происходит «взаимопроникновение друг в друга» (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας) двух природ и, как следствие, «общение свойств» (ἀντιδόσις ἰδιωμάτων) между ними, о чем говорит преподобный Максим Исповедник²¹. Как замечает преподобный Иоанн Дамаскин, хотя мы говорим, что природы Господа проникают одна в другую, «однако мы

¹⁹ Давыденков О., иерей. Велія благочестія тайна: Бог явися во плоти. С. 38.

²⁰ Характер взаимодействия природных энергий и воль в Лице Господа Иисуса Христа описывается в терминах Халкидонского Собора: «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно» (Орос VI Вселенского Собора // Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 220–222). «Каждое естество производит то, что ему свойственно, в общении с другим, когда, то есть, Слово совершает то, что свойственно Слову, и плоть приводит в исполнение то, что свойственно плоти» (Там же. С. 222).

²¹ См.: «Новый и неизреченный образ проявления природных действий Христовых, в соответствии с неизреченным образом взаимопроникновения (περιχώρησεως) друг в друга Христовых природ <...> и образ взаимообмена (ἀντιδόσεως) в неизреченном единении» (Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 227–229). Об этом же преподобный Максим говорит и позднее, во время диспута в Визии с Феодосием Вифинским, настаивая на единении всецелых Божественной и человеческой природ во Христе: «По причине единения явилось именно прохождение друг в друга (περιχώρησις <...> εἰς ἀλλήλας) природ и им присущих природных свойств» (Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 189. Греч. текст: Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile (Oxford Early Christian Texts) / Ed. and trans. Pauline Allen, Bronwen Neil. Oxford: University Press, 2002. P. 102). См. также: Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учеб. пособ. М., 2013. С. 382–383.

знаем, что это проникновение произошло от божественного естества. Ибо это (божественное естество.— *Авт.*) через все проходит, как желает, и проникает, а через него — ничто; и это (божественное естество.— *Авт.*) **уделяет плоти свои собственные свойства**, само оставаясь бесстрастным и непричастным страстям плоти»²².

Такое учение о взаимодействии двух природ в Ипостаси Сына Божьего в православной христологии получило наименование «общение свойств» — *communicatio idiomatum*. По точному замечанию профессора М. Н. Скабаллановича, *communicatio idiomatum*²³ является центральным вопросом христологии²⁴. В православной христологии благодаря этому богословскому термину описывается три разных явления, которые суть следствие ипостасного соединения Божественной и человеческой природ. Это, во-первых, усвоение Второй Ипостасью Пресвятой Троицы энергий и состояний человеческой природы, во-вторых, обожение и усовершенствование человеческой природы как следствие воздействия на нее со стороны природы Божественной, и, наконец, возведение природных свойств двух природ к единому ипостасному центру — сложной Ипостаси Сына Божьего²⁵.

В контексте рассмотрения вопроса о «неведении» Господом Иисусом Христом дня конца мира для нас представляют интерес явление первое, в котором говорится о единстве Лица Спасителя и отнесении к Нему дей-

²² *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. с греч. А. Бронзова. М.; Ростов-н/Д, 1992. С. 138–139.

²³ В древнегреческом варианте *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων* — букв. «взаимозамена наименований».

²⁴ См.: *Скабалланович М.Н.* *Communicatio idiomatum* // *Христианство: Энциклопедический словарь*. Т. 3. С. 353.

²⁵ См.: *Давыденков О., иерей.* *Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти*. С. 40.

ствий и состояний по человеческому естеству, и явление второе, благодаря которому можно рассматривать только человеческую природу, хотя и созерцаемую в Ипостаси Слова²⁶. Собственно говоря, благодаря перихорезису и, как следствие, взаимообщению свойств и можно задавать вопрос: как вообще возможно говорить о «неведении» в отношении Лица воплотившегося Сына Божьего и насколько это незнание можно соотносить с человеческой природой Иисуса Христа?

Для того чтобы избежать недоразумений в ходе рассмотрения вопроса о «неведении», необходимо сказать несколько слов и о проблеме понимания самих святоотеческих текстов. Современный человек зачастую склонен воспринимать информацию в соответствии с устоявшимися шаблонами, не задумываясь над тем, что наши современные представления не могут в полной мере быть применены к текстам более древним, с иным культурным и научным смыслом.

На наш взгляд, в этом заключается одна из причин ошибочного истолкования святоотеческих высказываний относительно «неведения» Господа Иисуса Христа. Современная психология и философия склонны при определении того, что есть личность, приписывать ей часть свойств и характеристик человеческой природы. С точки зрения святоотеческой антропологии это не совсем верно. Например, в психологии, при всем разнообразии подходов в определении личности, познавательную способность и проявление воли включают в структуру личности и соотносят с разумной способностью²⁷. Многие представители философии

²⁶ См.: Там же. С. 41.

²⁷ См., например: *Маклаков А.Г.* Общая психология: Учебник для вузов. СПб., 2003. С. 472.

также склонны отождествлять сущность человека с его разумностью и свободной волей²⁸.

Однако если следовать таким представлениям, то возникает противоречие с христианскими догматами. Как замечает В. П. Лега, если считать ум ипостасным началом в человеке, то получается противоречие с халкидонским догматом, так как Церковь исповедует наряду с разумной человеческой природой у воплотившегося Сына Божьего только одну Ипостась Слова. С другой стороны, если признавать ипостасным началом в человеке его свободную волю, то следовало бы признать только одну волю в Ипостаси воплотившегося Бога Слова, что приводит к ереси монофелитизма, осужденной на VI Вселенском Соборе²⁹.

По мнению святых отцов, ум является неотъемлемой частью разумной человеческой души, то есть нашей природы, которую во всей полноте воспринимает в Боговоплощении Сын Божий³⁰. Свойством же разумной природы является наличие воли, как замечает преподобный Иоанн Дамаскин, «ибо мы говорим, что желания и действия суть свойства, относящиеся к естеству, а не личные (οὐχ ὑποστατικά)» (PG 94. Col. 1036)³¹. Однако сам выбор способа реализации желания принадлежит

²⁸ См.: *Лега В.П.* Проблема личности: святоотеческий и философский подходы // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 283.

²⁹ См.: Там же. С. 283–284.

³⁰ «Итак, если Христос восприял человеческий ум, то есть душу, **одаренную как умом, так и разумом**, то Он несомненно будет мыслить и всегда будет мыслить; а размышление – действие ума, следовательно, и Христос, поскольку Он – человек, деятелен, и всегда деятелен» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 169). См., например: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 178, 204 и др.

³¹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 153.

лицу, или тому, кто желает, то есть ипостаси. Поэтому поскольку «Христос един и Ипостась Его также едина, един и тот же самый есть и Желаяющий как Божеским образом, так и человеческим»³².

Святитель Фотий Константинопольский вслед за преподобными Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскином утверждает, что сам процесс выбора или принятия решения в Господе Иисусе Христе носит совершенно иной характер, чем у нас, во-первых, из-за *communicatio idiomatum*. Во-вторых, поскольку центром принятия решений является Ипостась Слова, то наличие необходимости анализа разных мнений, вариантов выбора и оценки их правильности посредством деятельности человеческого разума, так называемая выбирающая воля (*γνώμη*), не присутствует во Христе. Как говорит святитель Фотий, поскольку Божественной природе не свойственны сомнения и неведение, то в Иисусе Христе «нет и гномической воли, так как Он имел природную и простую волю, которая подобным же образом наблюдается и во всех человеческих природах. Его святая душа не имела гномической воли, противоположной Его Божественной воле. <...> В человеке одна воля, так как и одно естество; во Христе же по двум разным естествам и две воли, но так как одна Ипостась и один Желаяющий и одно желаемое, то Христова человеческая воля следует за божественной волей»³³.

Естественно, Господь Иисус Христос имел две разумные природы, то есть два ума, ум человеческий и Ум Божий. Но деятельность Его человеческой природы и соответственно ума имела совершенно уникальный

³² Там же. С. 154–155.

³³ Цит. по: *Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 248. Ср.: Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. С. 98–99, 180.*

и сверхъестественный образ. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, каждая из природ в Иисусе Христе действует с участием другой, поэтому человеческий ум Христов действует, мыслит и понимает «не как обычный ум человека, но как ипостасно соединенный с Богом и получивший наименование ума Божия»³⁴. В силу ипостасного соединения с Богом Словом душа Господа, а вместе с ней и человеческий ум весьма обогатился «знанием будущего»³⁵. Поэтому в нем не могло быть и не было необходимости в γνῶμη, о чем говорит преподобный Иоанн: «Не говорим о совете или свободном выборе и в душе Господа, потому что Он **не имел неведения** (οὐ γὰρ εἶχεν ἄγνοϊαν). Ибо если Он и имел природу, которая не знала будущего, но, однако, она, ипостасно соединенная с Богом Словом, обладала знанием всего, не по благодати, а, как сказано, **по причине ипостасного соединения**. Ибо Один и Тот же был и Богом, и человеком; посему Он и не имел желания, возникающего из мысли» (PG 94. Col. 948)³⁶.

По мнению профессора протоиерея П. И. Лепорского, в Евангелии нам открывается единство самосознания Господа Иисуса Христа, в котором объединяется Его предвечное Божественное и земное человеческое бытие: «В Своих выражениях о Себе Христос никогда не делает различия между божественным и человеческим существом; нет ни одного изречения, в котором можно было бы усмотреть след двойственности Его сознания, обособления божественной и человеческой жизни, божественной и человеческой воли, с двумя обособленными друг

³⁴ Иоанн Дамаскин, *прп.* Указ. соч. С. 184.

³⁵ Там же. С. 186.

³⁶ Там же. С. 99.

от друга рядами действий, из которых каждый имел бы свой собственный самостоятельный центр»³⁷.

Из всего этого неизбежно следует вывод о том, что центром самосознания Богочеловека является Его Божественная Ипостась, поэтому говорить о каком-либо неведении Иисуса Христа по «человечеству», как бы это ни представлялось привлекательным в свете современных философских концепций, можно лишь в весьма отвлеченном смысле. Отсюда также следует, что попытка воспроизвести «психологию Иисуса» или Его самосознание, как это иногда пытаются делать в современной либеральной библеистике³⁸, совершенно несостоятельна.

Однако данный общий и очевидный вывод, который следует из святоотеческого учения, в настоящее время не раскрывает некоторых аспектов христологии, важных уже в целях православной апологетики. Остается вопрос: как непротиворечиво согласовать наличие совершенного знания у Господа Иисуса Христа с Его словами о том, что Он не знает *о дне же том, или часе* (Мк. 13, 32) Своего Второго и славного Пришествия?

Для ответа на этот вопрос обратимся к мнениям преимущественно отечественных православных богословов, которые пытались исследовать эту проблему. Как отмечает еще в начале XX века М. Н. Скабалланович, в конкретном определении способа влияния свойств двух природ во Христе богословы не всегда были вполне единодушны, что и на данный момент можно заметить в непрекращающихся дискуссиях относительно

³⁷ Лепорский П.И. Указ. соч. С. 350.

³⁸ См., например: *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1: Прозвешение Иисуса. М., 1999. С. 74–75. *Чернявский А.Л.* Новые проблемы в христианском богословии. Ч. 3. Попытка решения: богословская система Пауля Тиллиха [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4094477.html> (дата обращения: 11.06.2017).

«неведения» Христова. Несмотря на существующее в этом вопросе у святых отцов согласие в том, что Господь с детства обладал всеведением и совершенным знанием, под влиянием некоторых тенденций в современной библеистике, психологии и философии православными богословами предпринимаются новые попытки как-то объяснить для современного человека тайну бытия двух совершенных природ в Лице Господа Иисуса Христа и характер их взаимодействия.

Одним из первых отечественных ученых, который предлагает собственное мнение относительно проблемы незнания Господом Иисусом Христом даты Парусии, является богослов и историк Церкви **святитель Иннокентий (Борисов)** (†1857), архиепископ Херсонский и Таврический.

В своей книге «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (первый вариант был опубликован в 1828–1830 гг.) святитель Иннокентий рассматривает несколько мест, которые приводятся в контексте темы «неведения». Например, объясняя события болезни, смерти и последующего воскрешения Лазаря Господом Иисусом Христом (Ин. 11, 1–45), святитель пишет: «Услышав о болезни Лазаря, Иисус не обнаружил, по-видимому, ни особенного сострадания, ни равнодушия; явно было, что Он слышит о таком предмете, который Ему, **как всеведущему**, давно уже был известен»³⁹. Относительно беседы Спасителя с учениками на горе Елеонской о судьбе Иерусалима и последних днях мира святитель Иннокентий пишет: «Тому, Кто уничижил Себя до восприятия рабского образа, до претерпения казни самой поносной, трудно ли было унижиться до незнания по человечеству

³⁹ *Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М.: Лествица, 2007. С. 32.

самой высокой тайны Промысла, неведомой для ангелов? Знание этой тайны, по самому существу ее, принадлежало не к состоянию уничтожения Иисусова, а к состоянию славы»⁴⁰. Кроме этого традиционного объяснения, святитель Иннокентий предлагает рассматривать «неведение» Господа как состояние человеческой души Иисуса Христа, «которая постоянно являет себя тем, что она есть; открывает великое, божественное, не скрывает и малое, человеческое; говорит истину, нисколько не заботясь о том, не произведут ли слова ее какого-либо неблагоприятного для нее впечатления»⁴¹. М. Н. Скабалланович склонен понимать этот вариант объяснения святителем слов Христовых как указание на то, что Господь Иисус Христос «как конкретная личность не знал последнего дня, по крайней мере в то время, когда говорил об этом незнании»⁴². В таком случае можно предположить, что Сын Божий в силу добровольного кенозиса⁴³ просто не позволяет проявляться знанию о дне Парусии в Своей человеческой природе, а точнее, в человеческой душе в данный конкретный момент времени.

Достаточно подробно вопрос о «неведении» рассматривал **Макарий (Булгаков)** (†1882), митрополит Московский и Коломенский. В своем фундаментальном труде «Православно-догматическое богословие» митрополит Макарий наряду с так называемыми «уничжительными» местами в Священном Писании о Господе Иисусе

⁴⁰ Там же. С. 200.

⁴¹ Там же.

⁴² См.: Скабалланович М.Н. Указ. соч. С. 363.

⁴³ Кенозис — от др.-греч. κένωσις — «опустошение» (церк.-слав. «вольное истощание»). Учение о добровольном самоумалении Бога Слова через приобщение тварному бытию вплоть до страдания и смерти. Берет свое основание в словах Писания о том, что Господь в Воплощении уничтожил (ἐκένωσεν) Себя Самого, приняв образ раба (Флп. 2, 7).

Христе рассматривает и интересующий нас текст (Мк. 13, 32; Мф. 24, 36). При объяснении его Высокопреосвященный Макарий делает акцент в святоотеческих толкованиях на том, что Господь говорит здесь от Своего человечества, находясь в «состоянии произвольного самоуничтожения», а также не раскрывает дату Своего Пришествия «по планам домостроительства, находясь бесполезным открывать людям о времени суда»⁴⁴.

Во втором томе своего труда по догматическому богословию митрополит Макарий приводит более пространственные рассуждения относительно «неведения» Спасителя. По мнению отечественного богослова, необходимо учитывать разницу между свойствами обоженного человечества во Христе и Его Божественной природой. Даже в состоянии обожения человеческая природа Сына Божьего не лишается своей ограниченности и не приобретает какие-либо совершенные Божественные свойства, например всемогущество, абсолютную премудрость, вездесущие и самобытность. «Это значило бы, что человечество во Христе изменилось в своем естестве и в своих естественных свойствах; значило бы, что оно или слилось с Божеством, или преложилось в Божество, а не обожилось только. Если и человеческий ум во Христе соделался бесконечно-премудрым и всеведущим: то он ничем не отличается от ума Его Божеского, и во Христе не два ума, Божеский и человеческий, а один. <...> Иное дело — говорить, что Христос, как единое Лицо, как Богочеловек, и всеведущ, и всемогущ, и вездесущ, и имеет все Божеские свойства: это совершенно истинно, по единству Ипостаси. Иное также дело — говорить, что человеческое естество во И[исусе] Христе возвысилось во всех своих совершенствах, до самой по-

⁴⁴ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 228.

следней, возможной для него, степени, приняло от Божества все, что только способно было принять, не переставая быть человечеством, обогатилось всякою премудростию, благодатию, святостию и животворящею силою; и это совершенно истинно по теснейшему ипостасному соединению естеств, и по способности человечества принять от Божества означенные свойства **в определенной мере**. Но совсем другое дело — утверждать, будто самое человечество И[исуса] Христа, рассматриваемое вне единства Его Ипостаси, действительно, обогатилось и обладает собственно Божескими свойствами: это противно учению о неслиянности и непреложности двух естеств во Христе, противно и ограниченности человеческой природы»⁴⁵. По замечанию профессора А. И. Сидорова, митрополит Макарий (Булгаков) наиболее удачно и корректно излагает здесь православную, святоотеческую точку зрения на рассматриваемый вопрос о неведении Христа⁴⁶.

По мнению **профессора В. В. Болотова** (†1900), необходимо различать в Господе Иисусе Христе два знания, или ведения: одно Божественное, а другое человеческое. При этом Божественное всеведение не может в полной мере совпадать даже с самым совершенным и гениальным человеческим ведением в Иисусе Христе. Помимо этого общего замечания, знаменитый церковный историк и богослов дополняет его достаточно оригинальным объяснением, которое можно было бы назвать природно-психологическим: «Очень может быть, что Христос по человеческому естеству иначе и не мог

⁴⁵ Там же. Т. 2. С. 75–77.

⁴⁶ См.: *Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2005–2006. № 5–6. С. 270.

дать ответ о кончине мира. Теоретическое представление о силе взрывчатых веществ химик или другое лицо может установить цифровыми вычислениями и может даже вычислить объем взрыва; очень же сильные вещества, никогда не испытанные, не могут быть проверены эмпирически, потому что взрыв должен будет уничтожить производящего опыт, как бы далеко он ни стоял. Что касается картины Страшного суда и кончины мира, то ум человеческий не может выдержать ее без самоуничтожения в той преемственности событий, как они будут совершаться при кончине мира. Если человеческая природа во Христе и могла представить картину Страшного суда, то во всяком случае условия человеческого существования, по естественно присущему этой природе инстинкту самосохранения, должны были удержать ее от познания, и потому оно осталось тайной»⁴⁷.

Духовный писатель и библиист **Б. И. Гладков** (†1921?) в своем труде «Толкование Евангелия» (СПб., 1905), раскрывая интересующий нас текст, вначале приводит традиционное святоотеческое мнение о знании Господом Иисусом Христом дня Своего Второго Пришествия по Божеству и незнанию по человечеству. Однако далее он пытается в соответствии со своими апологетическими целями более подробно рассмотреть проблему «неведения», отводя от Господа подозрения в некоей нечестности: «Если предположить, что Иисус знал день Своего Второго Пришествия, а сказал Апостолам, что не знает, то это будет равносильно признанию, что Он сказал неправду. Между тем вера наша в Него и во все, чему Он учил и о чем говорил, основана на убеждении, что Он, безгрешный и правдивый, не мог говорить неправду и что

⁴⁷ *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 350–351.

всякое слово Его истинно»⁴⁸. Разрешение этой проблемы отечественный автор видит в том, что сам день и час начала Страшного Суда еще не назначен и что назначение его зависит от воли Отца Небесного. Именно поэтому становится понятным, что «о дне... том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец, от воли Которого зависит назначение их. День и час еще не назначены Отцом, а потому не знает их никто, даже Сын»⁴⁹. Мысль Б. И. Гладкова отчасти схожа с одним из толкований Оригена на интересующее нас место (Comm. in Mt. 24:36). По мысли Оригена, Бог определил кончину мира только в принципе, однако такие подробности, как конкретный день и час кончины мира, Бог поставил в зависимость от свободной воли разумных существ⁵⁰.

Следующим отечественным богословом, мнение которого представляется интересным по рассматриваемому вопросу, является протоиерей **Николай Малиновский** (†1917). В своем учебном пособии «Очерк православного догматического богословия» (Каменец-Подольск, 1904, 1906; 2-е изд. Сергиев Посад, 1911, 1912, 1914) при объяснении так называемых «уничижительных» мест Священного Писания в отношении Господа Иисуса Христа рассматривает и Мк. 13, 32. Его объяснение следует святоотеческой мысли о том, что неведение дня и часа есть следствие домостроительства, так как по Божеству Спаситель несомненно обладает таким знанием, но приписывает Себе незнание по человеческому естеству, ибо это бесполезно для благочестия людей. Далее отечественный богослов приводит свое объяснение:

⁴⁸ Гладков Б.И. Толкование Евангелия. СПб., 1913. С. 572.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ См. об этом: Болотов В.В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 340–341.

«Да и вообще от Него, как от посланника, нельзя узнать всего, что известно Ему, как Сыну Божию»⁵¹. Другими словами, неведение объясняется добровольным уничтожением, или кенозисом, Сына Божьего и бесполезностью подобного знания для верующих во Христа.

Наиболее полным для своего времени обзором высказываний святых отцов и богословов, притом не только православных, но и инославных, по интересующему нас вопросу отличается статья **профессора** Киевской Духовной Академии **М. Н. Скабаллановича** (†1931). В своей статье «Communicatio idiomatum» он рассматривает проблему «неведения» Христова в связи с вопросом о взаимообщении свойств в Господе Иисусе Христе. В результате Скабалланович приходит к выводу, что решение данной проблемы возможно только на почве «строгого разграничения во Христе человеческого знания от Божественного. Божественное не могло пользоваться органами человеческого и происходить в его формах (категориях и т. п.), а потому последнее не могло совпадать с первым и по объему». По его мнению, «всеведение Сына Божия не могло укладываться в рамки телесно-духовного знания Сына человеческого, а имело для себя другой, более подходящий орган»⁵². Можно заметить, что данное предположение было сделано, по всей видимости, под определенным влиянием гипотезы, высказанной профессором СПбДА В. В. Болотовым.

Интересным, однако нетрадиционным с православной точки зрения представляется подход **протоиерея** **Сергия Булгакова** (†1944). По мнению этого православного богослова и религиозного философа, проблема

⁵¹ *Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М.: ПСТБИ, 2003. С. 146.

⁵² *Скабалланович М.Н.* Указ. соч. С. 363.

«неведения» Христова есть следствие христологического догмата, из которого встает вопрос о взаимоотношении двойства природ, воли и энергий в Ипостаси Сына Божьего⁵³. В своей попытке найти наряду с другими вопросами объяснение феномену «неведения» Господа Иисуса Христа протоиерей С. Булгаков старается дать более полное и удовлетворяющее сознанию современного человека разъяснение этой проблемы. Первоначально он соглашается со святоотеческой точкой зрения, которая говорит о том, что Божество во Христе обладает полнотой знания и «принимает лишь образ неведения и ограниченности, раскрываясь в той мере, насколько человеческая природа может это вместить», однако называет такое объяснение слишком абстрактным⁵⁴. В дальнейшем у него встречается прямая критика мнений святителя Кирилла Александрийского и преподобного Иоанна Дамаскина, которых он обвиняет в полудокетизме и непоследовательности⁵⁵.

При изложении своего мнения по вопросу «неведения» Парусии Господом Иисусом Христом протоиерей С. Булгаков использует так называемую **кенотическую христологию**. Здесь он следует богословской концепции о взаимоограниченности двух природ во Христе и постепенном внешнем откровении Божества в человеческой природе Спасителя, которую впервые высказал профессор МДА М.М. Тареев⁵⁶. Суть ее заключается в том, что в самом акте Боговоплощения, при исходе Ипостаси Сына Божьего из вечности во время,

⁵³ См.: *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: YMCA PRESS, 1933. С. 275 (электрон. вариант: http://www.odinblago.ru/bulgakov_agнец).

⁵⁴ Там же. С. 276.

⁵⁵ См.: Там же. С. 285, 287, 332.

⁵⁶ См.: *Тареев М.М.* Основы христианства: В 5 т. Т. 1: Христос. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1908. С. 81.

в сотворенный мир, происходит процесс *кенозиса*, «когда обе природы раскрываются в единой жизни на началах взаимности, которая неизбежно есть не только взаимодействие, но и взаимоограничение»⁵⁷. Сын Божий в Своем вочеловечении кенотически воспринимает становление, подчиняет «Себя ограничениям пространства и времени»⁵⁸. Во время самоуничужения Божественная природа присутствует во Христе «хотя и в онтологической полноте существа, но не в полноте самораскрытия и самосознания»⁵⁹. По философской интерпретации отца С. Н. Булгакова, в Иисусе Христе фактически происходит лишь постепенное Боговоплощение, когда «предвечный Бог делается становящимся Богом в Богочеловече, обнажается вечного Своего Божества, чтобы низойти до человеческой жизни»⁶⁰. В силу этого Божественное самосознание в Иисусе Христе, по мнению отца Сергия, постепенно раскрывается в Его человеческом сознании и не превышает его: «В сознании Богочеловека ничто божественное не сознавалось помимо человеческого»⁶¹. Поэтому Богочеловек во время Своей земной жизни мог на самом деле не знать дня и часа Своего Пришествия, «поскольку это не лежало для Него на пути прямой необходимости» и «мера Его Богочеловечества не была еще исполнена, и природа Божественная не достигла полноты раскрытия в природе человеческой»⁶².

Помимо этой гипотезы, протоиерей Сергий присовокупляет к своей теории еще и мнение, близкое к мысли Оригена, о том, что неведение Господом времени конца

⁵⁷ Булгаков С., *прот.* Указ. соч. С. 277.

⁵⁸ Там же. С. 332.

⁵⁹ Там же. С. 277.

⁶⁰ Там же. С. 249.

⁶¹ Там же. С. 279. Ср.: Там же. С. 280.

⁶² Там же. С. 282.

мира «может состоять в том, что это время определяется не только волею Божией, но и встречным движением человеческим»⁶³, то есть нравственным и духовным состоянием самого человечества.

Исследователи богословия протоиерея С. Булгакова отмечают несомненное влияние на концепцию русского религиозного философа идей немецких протестантских богословов и философов XIX века, особенно философа Ф. Шеллинга⁶⁴. Отечественный богослов здесь следует основной идее русской религиозной философии — идее Богочеловечества, пытаясь вместить свою софиологию в контекст святоотеческой традиции⁶⁵. Однако при всей кажущейся логичности и понятности такого подхода к вопросу о «неведении» Иисуса Христа возникают серьезные проблемы с его ортодоксальностью. С одной стороны, такая кенотическая теория трудно согласуется со словами Писания о том, что во Христе *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9), а с другой, по словам протоиерея В. Зеньковского, это по существу ересь аполлинарианства, только повернутая на 180 градусов, так как умаляет не человеческую, а Божественную природу Спасителя⁶⁶. Таковую же оценку кенотическая христология получает и от протопресвитера

⁶³ Там же. С. 334. См.: Ориген. Комментарии на Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=mf&gl=24&st=36&id_tolk=632 (дата обращения: 15.03.2018).

⁶⁴ См., например: *Николай (Сахаров), иером.* Понятие кеносиса в богословской мысли Архимандрита Софрония (Сахарова) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://mospat.ru/church-and-time/1130#fnref-1130-63> (дата обращения: 04.03.2018); *Зеньковский В., прот.* Судьба халкидонских определений // Православная мысль. Париж, 1953. № 9. С. 53 (электрон. вариант: http://www.odinblago.ru/pm_9/4).

⁶⁵ См.: *Мейендорф И., протопр.* Рим — Константинополь — Москва: Исторические и богословские исследования. М., 2005. С. 213.

⁶⁶ См.: *Зеньковский В., прот.* Указ. соч. С. 53.

И. Мейендорфа, который называет ее попыткой реабилитации антиохийской школы христологии в варианте учений Феодора Мопсуестийского и Нестория⁶⁷.

Заслуживает внимания относительно «неведения» Христова мнение сербского богослова **преподобного Иустина (Поповича)** (†1979). Он говорит о том, что знание времени Парусии превосходит ангельские и человеческие способности познания. Поэтому это знание не принадлежит и человеческой природе Спасителя, «хотя как Сын Божий и Бог Слово Господь Иисус Христос это знает»⁶⁸. Святой отец указывает на невозможность собственными силами человеческой природы познать и удержать такое знание в разуме, поэтому «это познание и ведение она может получить [только] как дар от всеведущего Бога»⁶⁹. У преподобного Иустина можно заметить некое различие между сознанием как атрибутом человеческой природы Спасителя и Божественной Ипостасью, Которая обладает природой и проявляет Себя через человеческое естество. Мнение преподобного Иустина Челийского по сути не отличается от объяснений феномена «неведения», которые можно встретить у таких отечественных богословов, как митрополит Макарий (Булгаков), профессор В. В. Болотов и М. Н. Скабланович.

У такого представителя русской богословской школы в эмиграции, как **протоиерей Георгий Флоровский** (†1979), нет прямых высказываний по нашей теме, однако из его трудов в области патрологии можно установить мне-

⁶⁷ См.: Мейендорф И., *протопр.* Рим — Константинополь — Москва. С. 216–217.

⁶⁸ *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: В 5 т. Т. 5: Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2014. С. 417.

⁶⁹ Там же. С. 417–418.

ние этого богослова относительно «неведения» во Христе. Рассматривая труды преподобного Иоанна Дамаскина, отец Георгий говорит о том, что святой выводит совершенство ведения в Господе Иисусе Христе из общего понятия о перихорезисе природ в Нем. Очевидно, что, излагая учение преподобного Иоанна, отец Г. Флоровский разделяет его точку зрения относительно «неведения» во Христе. Знаменитый патролог, говоря об обожении человечества во Христе в силу ипостасного соединения с Богом Словом, отказывается признавать какое-либо преуспеяние или неведение во Христе по человеческой природе в прямом смысле этого выражения: «Нельзя говорить о неведении Господа и по человечеству. <...> о преуспеянии Христа по человечеству можно говорить только в несобственном смысле, — либо в том, что, возрастая телесно, Он, по мере возрастания, обнаруживал премудрость, в Нем сущую; либо в том, что Он “относительно” усваивал Себе наше, только человеческое преуспеяние»⁷⁰.

Фактически такой же точки зрения придерживался и другой представитель неопатристического синтеза **В. Н. Лосский** (†1958). Об этом можно судить по его высказываниям относительно «кенотических христологий», в которых утверждалось постепенное осознание во Христе Своего Божественного достоинства. Знаменитый представитель парижской школы богословия, полемизируя с подобными кенотическими учениями, говорит о развитии самосознания во Христе в направлении не восхождения, то есть не осознания Своей Божественности, а нисхождения, то есть познания глубины последствий падения человечества, поскольку Бог не причастен никакому несовершенству. Естественно, что обожненное

⁷⁰ Флоровский Г, прот. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 245.

человечество во Христе исполнено всякой мудрости и какое-либо приращение знания, как можно заключить из хода мыслей В. Н. Лосского, не имеет в Нем места⁷¹.

В богословском плане наиболее интересными представляются рассуждения относительно полноты знания в Господе Иисусе Христе **протопресвитера Иоанна Мейендорфа** (†1992). Известный патролог поднимает тему о «неведении» Христовом в контексте новых библейских и богословских исследований современных богословов. По его точному наблюдению, византийская христология не была чувствительна к тому, что «так заботит современное богословие: увидеть во Христе “человеческую психологию”»⁷². Однако такой подход несостоятелен с точки зрения асимметричной христологии отцов Церкви, поскольку они никогда не рассматривали человеческую природу Господа вне ипостасного единства с природой Божественной, о чем говорит учение о *communicatio idiomatum*⁷³.

В своих статьях «Человечество Христа: Пасхальная тайна» и «Новая жизнь во Христе: Спасение в православном богословии» отец Иоанн поднимает необходимость рассмотрения вопросов христологии в свете попыток новой интерпретации Личности Иисуса из Назарета⁷⁴. Неудачные попытки протестантской библеистики найти

⁷¹ См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 278.

⁷² *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2002. С. 190.

⁷³ См.: Там же.

⁷⁴ *Мейендорф И., протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / Сост.: И.В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. С. 116–150 (электрон. вариант: http://www.odinblago.ru/chelovechestvo_hrista/); *Мейендорф И., протопр.* Новая жизнь во Христе: Спасение в православном богословии // Рим — Константинополь — Москва. С. 208–233.

«исторического Иисуса» привели к появлению большого числа новых христологических систем, которые пытаются философски интерпретировать кенозис Сына Божьего. В основе этих интерпретаций лежит представление об онтологической несовместимости Божественной и человеческой природы в Лице Иисуса Христа. Кенотические христологии представляют Христа совлекающимся Своей Божественной природы по мере Его вочеловечения, так что Господь истощает Себя от таких атрибутов, как всемогущество и всеведение⁷⁵. Для нас является важным то, что в этих работах отец Иоанн не только дает негативную оценку подобным христологическим системам, но и предлагает свой взгляд на отдельные аспекты человечества Христова, в том числе и по вопросу обладания полнотой знаний.

Для этого известного патролога отправной точкой при рассмотрении вопроса о «неведении» Христовом является событие Боговоплощения. В первую очередь он отмечает ипостасный характер Боговоплощения, поэтому никакого изменения или умаления Божественной природы во Христе не происходит, то есть все изменения в течение земной жизни Спасителя происходят в Его Личности, а не Божественной природе. Эта жизненная изменчивость по Ипостаси приводит к тому, что «Ипостась Сына открылась твари и восприняла человечество, сделав его “человечеством Бога”»⁷⁶. Таким образом, Субъектом кенозиса является Божественная Личность Сына, именно Она на ипостасном уровне воспринимает тленность и человеческую смерть, совершенно чуждые Божественной природе⁷⁷.

⁷⁵ См.: Мейендорф И., *протопр.* Рим — Константинополь — Москва. С. 216–217.

⁷⁶ Там же. С. 222.

⁷⁷ См.: Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. 125–126.

Следующим утверждением, от которого отталкивается отец Иоанн, является мысль о том, что искупление, спасение и обожение не может быть механическим или магическим процессом «поглощения человеческого Божественным»⁷⁸. Поскольку Ипостась Слова при Боговоплощении вошла в наше «падшее время», а само бытие твари предполагает некий временной процесс, то мгновенного «перехождения от смерти к жизни», магической смены декораций во Христе во время Его Смерти и Воскресения не было⁷⁹. Здесь отец Иоанн Мейендорф оппонирует взглядам протоиерея Г. Флоровского и В. Н. Лосского, для которых человечество во Христе — это воспринятая обоженная человеческая природа Адама до грехопадения, только с действием негреховных естественных страстей, а Крестная смерть есть прямое следствие свободной воли Господа Иисуса Христа, так как никакой другой смерти Он не мог по естеству претерпеть⁸⁰. Для отца Иоанна акт свободной воли начинается с самого события Боговоплощения, когда воспринимается наше падшее человеческое естество, способное к немощи и к смерти, оно не пассивное орудие Божества, а природа, действующая по своим законам для нашего искупления⁸¹. Поэтому отец И. Мейендорф считает, что добровольный кенозис Сына Божьего открывается в нашем падшем времени в том, что Иисус Христос по Своему человечеству «жил во времени, “преуспевал в разуме”, не ведал, страдал

⁷⁸ Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. 223.

⁷⁹ См.: Там же. С. 134.

⁸⁰ См.: Там же. С. 135; *Россум Й.* Отец Иоанн Мейендорф: Жизнь, посвященная науке и служению Церкви // Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. XV–XVI.

⁸¹ См.: Мейендорф И., *протопр.* Рим — Константинополь — Москва. С. 226–227; Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. 141.

и умер»⁸². Являясь сторонником богословского персонализма, отец Иоанн говорит о том, что неведение дня конца мира (Мк. 13, 32) не может быть объяснено просто как «акт» Его человеческой природы, поскольку ее «субъект» — Вторая Ипостась Святой Троицы. Отсюда Мейендорф делает вывод о том, что «неведение Христа было подлинным неведением, добровольно воспринятое и понесенное Божественным Логосом», как пишет об этом профессор Йост ван Россум⁸³. Однако ответ на вопрос, каким же образом все это можно понять и согласовать, так и не прозвучит, поскольку это есть тайна, выходящая «за пределы нашего человеческого разума, как и весь акт Боговоплощения»⁸⁴.

Оценивая подход к проблеме «неведения» Христова у протопресвитера И. Мейендорфа, можно сказать, что он попытался интерпретировать кенотическую христологию в православном смысле. В основе такой интерпретации лежит персоналистическая парадигма, утверждающая некую первичность личностного бытия в Боге по отношению к Его природе⁸⁵. Поэтому кенозис Ипостаси Сына Божия проявляется в свободном восприятии падшей, тленной, немощной и неведающей человеческой природы. Окончательное преображение и упразднение всех этих последствий падшести, то есть полнота обожения и нетленность человеческой природы, по мысли протопресвитера Иоанна, открывается только в событии

⁸² Мейендорф И., *протопр.* Рим — Константинополь — Москва. С. 226. Соответственно, по его мнению, окончательное обожение и победа над тленностью человеческой природы происходит после Воскресения (см.: *Он же.* Рим — Константинополь — Москва. С. 227; *Он же.* Пасхальная тайна. С. 136).

⁸³ Россум Й. Отец Иоанн Мейендорф. С. XVI.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ См.: Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. 122.

Воскресения Христова⁸⁶. Отсюда получает свое название предложенная отцом Иоанном концепция — «пасхальная» христология⁸⁷.

Однако подобная интерпретация в нашем случае порождает больше вопросов, чем ответов. Во-первых, отец Иоанн строит ее в основном на отцах до периода великих христологических споров (свт. Афанасий Великий)⁸⁸, когда вопросы о состоянии и свойствах человеческой природы Спасителя подробно не рассматривались. Во-вторых, в основу своего объяснения присутствия немощей в человеческой природе Христа, в том числе и неведения, отец И. Мейендорф полагает несколько упрощенное понимание обожения человечества Спасителя. Например, преподобный Иоанн Дамаскин однозначно говорит об обожении человеческой природы во Христе в результате ипостасного соединения в Боговоплощении, делая замечание о том, что в результате перихорезиса обожествленная плоть «не изменилась в отношении к своей природе или ее естественным свойствам»⁸⁹. Поэтому само понимание тленности в христологии двояко: тленность человеческой природы Господа проявлялась лишь в смысле причастности к негреховным естественным страстям (голоду, жажде, утомлению, страданию, смерти), но тело Христово было нетленно в смысле неразрушимости его материального состава. Воскресение же, как пишет преподобный Иоанн, окончательно изгоняет тленность, делая его свободным и от естественной страстности⁹⁰.

⁸⁶ См.: *Россум Й.* Отец Иоанн Мейендорф. С. XV.

⁸⁷ *Мейендорф И., протопр.* Пасхальная гайна. С. 140.

⁸⁸ Там же. С. 139.

⁸⁹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 177 (ТИПВ 3, 17).

⁹⁰ См.: Там же. С. 196–197 (ТИПВ 3, 28).

Такое понимание обожения и наличия тленности в теле Христовом можно найти и у современных богословов. Например, протоиерей Павел Великанов говорит о встречающемся в отношении обожения смешении понятий: «Когда мы говорим об обожении человеческой природы, для лучшего понимания необходимо выделить две стороны. Первое — это обожение как соединение человеческой природы с Божественной. Второе же значение обожения человеческого естества — это изменение его свойств из тленных в нетленные. Конечно, эти оба значения неразрывно связаны друг с другом, но их необходимо различать. Во Христе обожение как неизменное и полное соединение с Божеством произошло в Благовещении, однако обожение как изменение свойств человеческой природы совершилось только в Воскресении: только после Воскресения плоть Христова становится абсолютно бессмертной уже не в силу соединения с Божеством, но в силу качеств самой природы»⁹¹.

Поэтому мнение отца Иоанна Мейендорфа следует признать интересным, но небесспорным в некоторых моментах, поскольку оно не проясняет до конца вопрос о соотношении знания по Ипостаси во Христе дня Парусии и неведения по человечеству в результате кенозиса.

Мнения современных православных богословов относительно «неведения» Христова

Для того чтобы более упорядоченно рассматривать богословские мнения относительно вопроса о полноте знания по человеческой природе Господа Иисуса

⁹¹ Великанов П., прот. О человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/o-chelovecheskoj-priode-gospoda-nashego-iisusa-hrista/#0_13 (дата обращения: 14.05.2018).

Христа, представляется целесообразным выделить в самостоятельный раздел высказывания по этой теме современных православных авторов.

Протоиерей Андрей Кураев в вопросе «неведения» Иисуса Христа отчасти повторяет уже известные концепции таких отечественных богословов конца XIX — начала XX века, как В. В. Болотов и М. Н. Скабалланович. Однако этот современный богослов делает и существенное дополнение: по его мнению, приоритет знания принадлежит Ипостаси Сына Божьего и сообщение или несообщение того или иного знания ограниченному человеческому уму Христову от Божественной Ипостаси промыслительно подчинено педагогическим целям. «Божественная Личность Христа по Своему свободному решению промыслительно, педагогически удерживает импульс благодати, который несет знание (об этом последнем дне) от Божественной природы Христа к человеческой, в человеческий ум Христа, и попускает реализоваться человеческой природе Христа, которая свое незнание этого дня выносит наружу. Удерживая действие Божественной, всезнающей природы в Себе, Христос дает реализоваться энергии человеческого ума Иисуса, который не знает. И это незнание выносится наружу и воплощается в словах, что об этом дне не знают ни ангелы, ни Сын Человеческий»⁹².

Другой современный православный автор, **архимандрит Рафаил (Карелин)**, предлагает свое объяснение относительно «неведения» Христова. Архимандрит Рафаил справедливо замечает, что «в вопросе о божественном ве-

⁹² *Кураев А., протод.* Теория волевого акта. Гефсиманское борение. Что такое страх смерти у Христа [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://orthtexts.narod.ru/kuraev_volya_Gefsimanskoe_borenie.htm (дата обращения: 25.12.2017).

дении и, вместе с тем, с человеческим неведением Христа о времени Второго Пришествия согласны с Григорием Богословом все Отцы Церкви, за малым исключением, и то не по мысли, а по форме изложения, где их мысль просто не раскрыта и не завершена»⁹³. В своей статье этот богослов поднимает нравственную проблему, которая возникает при понимании слов Господа о незнании дня и часа Своего Пришествия (Мк. 13, 32) как своего рода педагогической хитрости: «Я знаю, а говорю, что не знаю»⁹⁴. Для того чтобы современные слушатели евангельских слов не приписывали Господу «добрую» ложь, отец Рафаил, помимо ссылок на святых отцов, предлагает свое объяснение. Он обоснованно указывает на различие между человеческим умом Христа, который принадлежит человеческой природе, и Божественной Личностью, включающей в Себя две природы. «Ум Христа, как способность человеческой души, обладает теми же свойствами, законами мышления, поступлением информации и т. д., как человеческий ум, за исключением воздействия греха, и поэтому Господь, зная по Божеству, не знает по человечеству»⁹⁵. Далее автор развивает свою мысль, указывая на то, что знание принадлежит не личности, а уму, то есть природе. Божественная Ипостась, или — в тексте автора — Личность, обладая всеведением, включает в Себя отношение к этому знанию, в данном случае к ведению дня Парусии. «Поэтому Христос как Личность мог говорить как Бог и как человек от Своего Божественного гнозиса и от знаний Своей человеческой души»⁹⁶.

⁹³ Рафаил (Карелин), архим. Векторы духовности. М.: Лествица, 2003. С. 225.

⁹⁴ Там же. С. 226.

⁹⁵ Там же. С. 223.

⁹⁶ Там же. С. 225.

В рассуждениях этого православного богослова можно заметить тенденцию объяснять неведение Спасителя Его кенозисом, однако наиболее интересное высказывание связано с развитием мысли, высказанной митрополитом Макарием (Булгаковым), который первым предложил различать знание по человеческому уму во Христе и по Его Божественной Ипостаси.

Для того чтобы иметь более полный спектр богословских мнений относительно вопроса о «неведении» Господа Иисуса Христа, рассмотрим некоторые мысли из учебного пособия по догматическому богословию протоиерея **Олега Давыденкова**. Этот современный богослов, автор одного из наиболее распространенных учебников, не высказывается напрямую по интересующей нас теме, однако в его труде содержатся мысли, которые позволяют проследить позицию автора относительно проблемы «неведения».

Излагая православное учение о Лице Искупителя, отец Олег говорит о полноте человеческой природы, воспринятой Сыном Божиим в Боговоплощении: «Во Христе есть только одно “Я” — это “Я” тождественно Второму Лицу Пресвятой Троицы, Сыну Божию. Это “Я” живет, действует и сознает Себя в двух природах, по Божеству и по человечеству. Во Христе есть полная человеческая природа, которая включает в себя человеческое тело, разумную душу, **даже человеческое сознание**. Но Тот, Кто обладает этой природой, Тот, Кто через эту природу живет и действует, Кто осознает Себя через эту природу, есть Бог — Второе Лицо Пресвятой Троицы»⁹⁷. При этом, несмотря на обожение человеческой природы, как следствие ипостасного соединения Божественной и че-

⁹⁷ Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие: Учеб. пособ. М.: ПСТГУ, 2013. С. 376–377.

ловеческой природ во Христе, сама человеческая природа по своим свойствам не становится тождественной природе Божественной: «Когда Христу приписываются различные Божеские свойства, такие как всеведение, всемогущество, вездесущие и т. д., то они усвоятся Христу как единому Лицу, но не относятся к Его человечеству в отдельности. Само человечество восприняло столько совершенств, сколько оно могло вместить по природе. При этом **человечество Христа** не превратилось в Божество, поэтому само по себе **не может быть названо всеведущим**, всемогущим, вездесущим и т. п.»⁹⁸. Из представленных текстов видно, что в целом рассматриваемый автор следует мысли, высказанной митрополитом Макарием (Булгаковым), с той лишь небольшой разницей, что протоиерей О. Дывыденков соотносит человеческое сознание с человеческим же умом во Христе и говорит о том, что Ипостась Сына Божьего свободно обладает этой природой, что, однако, не делает человечество во Христе всеведущим по природе.

В конце обзора мнений современных православных богословов относительно темы «неведения» во Христе и связанных с ней вопросов христологии необходимо, на наш взгляд, обратиться к исследованию, которое принял **священник Эммануил Хатзидакис**⁹⁹. Отец Эммануил утверждает как бесспорный факт наличие consensus patrum относительно вопроса о «неведении» Господом Иисусом Христом времени Парусии: «Церковь всегда верила, что Христос обладал совершенным знанием с момента Своего Воплощения. Никто из Отцов никогда

⁹⁸ Там же. С. 385.

⁹⁹ См.: *Hatzidakis E. Jesus: Fallen? The human nature of Christ examined from an Eastern Orthodox perspective.* Clearwater, Florida: Orthodox Witness, 2013. P. 364–380.

не подвергал сомнению знание Христа, но с самого начала Отцы учили, что Христос обладал всем знанием»¹⁰⁰. По его мнению, не стоит буквально воспринимать библейские цитаты, которые якобы свидетельствуют о наличии какого-либо незнания, поскольку у святых отцов можно найти большое количество ссылок на Священное Писание Нового Завета, которые отрицают саму возможность такого незнания (Кол. 2, 3; 2, 9; Ин. 16, 15; Мф. 11, 27), поэтому Сын «знает все, что нужно знать»¹⁰¹.

Это знание есть следствие ипостасного соединения в Иисусе Христе двух природ, поэтому Господь обладает не каким-то благодатным знанием, которое постепенно в Нем раскрывается, а знанием совершенным, потому что Он был одной из Ипостасей Святой Троицы. «Учение, что Его Божественная природа постепенно сообщала Его человеческой природе столько знания, сколько было нужно, которое выдвигали Лепорий Галльский, Феодор Мопсуестийский, Феодорит Кирский, было справедливо осуждено V Вселенским Собором в 553 году в Константинополе как несторианство»¹⁰².

Православный американский богослов разбирает и современные мнения относительно приписывания Господу Иисусу Христу неведения по человеческой природе, которые встречаются не только в иноконфессиональной среде, но и среди православных богословов. Например, для него выглядит странным мнение католического богослова и философа Карла Ранера, который говорит о том, что знание ограничивает свободу и поэтому незнание более совершенно. В своем возражении отец Э. Хатзидакис совершенно справедливо следует общим

¹⁰⁰ *Hatzidakis E.* Op. cit. P. 375.

¹⁰¹ *Ibid.* P. 375–376.

¹⁰² *Ibid.* P. 378.

для всех святых отцов представлениям о том, что «только полное знание дает полную свободу», так как «знание не может быть препятствием к свободе»¹⁰³.

Главный вывод по вопросу о предполагаемом «незнании» у этого автора звучит следующим образом: «Приписывание настоящего человеческого незнания Христу ослабляет ипостасный союз двух природ. <...> ипостасный союз не может существовать между несовершенной падшей человеческой природой и Божеством»¹⁰⁴, поэтому «с момента своего Воплощения Христос обладал совершенным знанием в Своей совершенной человеческой природе, и Его свобода также была совершенной»¹⁰⁵.

Как видно, священник Э. Хатзидакис высказывает традиционное святоотеческое мнение относительно вопроса о наличии незнания в воплотившемся Сыне Божием, полностью отрицая саму возможность такового. Его заключение по данной теме в основном совпадает и с нашими выводами, которые были представлены в первой части этой статьи¹⁰⁶.

Завершить обзор мнений православных богословов относительно объяснения «неведения» в Иисусе Христе в христологическом аспекте хотелось бы одним богослужебным текстом. Православное богослужение — важная часть Священного Предания Церкви, поэтому в богослужебных текстах нередко утверждаются, как правило, выражения веры догматического характера, так как не может быть правильного, православного прославления Бога без православного исповедания истин веры.

¹⁰³ Ibid. P. 379.

¹⁰⁴ Ibid. P. 378.

¹⁰⁵ Ibid. P. 379.

¹⁰⁶ См.: Полохов Д., прот. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1. С. 32–33.

Относительно вопроса о восприятии Господом Иисусом Христом неведения по человеческой природе интересным представляется текст трипеснца в Великий Понедельник Страстной седмицы преподобного Космы Маюмского († ок. 787). Трипеснец, глас 2. Песнь 9. Ирмос: «Возвеличил еси Христе рождшую Тя Богородицу, от Неяже Создателю наш, въ **подобострастное** нам облекся еси тело, наших прегрешений **решительное**: Сию ублажающе вси роды, Тебе величаем». Однако церковнославянский текст, как и существующий перевод на русский язык, не раскрывает всех оттенков смысла греческого текста¹⁰⁷.

Греческий текст дает нам больше информации относительно воспринятой Сыном Божиим человеческой природы, что важно и для ответа на вопрос о «неведении» Христовом: «Возвеличил, Христе, родившую Тебя Богородицу, от Которой Творец (или Художник — ὁ πλάστης) наш [в] **подобострастное** (ὁμοιοπαθές) всецело облекся (περιέθου) тело, [от] **наших** (τὸ τῶν ἡμετέρων) **свободное** (или очищенное — λυτήριον) **неведений** (или заблуждений — ἀγνοημάτων)...»¹⁰⁸. Текст песнопения отражает характерный для святых отцов периода великих христологических споров взгляд на человеческое естество Спасителя. Господь в Воплощении воспринимает чело-

¹⁰⁷ Перевод на русский язык выполнен иером. Амвросием (Тимротом): «Возвеличил Ты, Христе, родившую Тебя Богородицу, / от Которой Ты, Создатель наш, / облекся телом, нам во всем подобным, / во искупление наших грехов **неведения**; / Ее блаженной именуя, мы, все роды, / Тебя величаем» (*Амвросий (Тимрот), иером.* Триодь постная в русском переводе [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://predanie.ru/amvrosiy-timrot-ieromonah/book/99466-triod-postnaya-rus/#toc17> (дата обращения: 24.05.2018).

¹⁰⁸ ΤΡΙΩΔΙΟΝ Μ.Δευτέρα Κανών α', Ωδὴ θ', Τριωδίου Ὁ Εἰρμός [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://glt.goarch.org/texts/Tri/t06.html> (дата обращения: 25.05.2018).

веческую природу с подобными нашим естественными негреховными страстями, которые тем не менее в Нем были, как пишет преподобный Иоанн Дамаскин, «сообразно с естеством, и превыше естества»¹⁰⁹. При этом **само состояние неведения**, которое является главной причиной личного греховного выбора человека, воплотившийся Сын Божий в Своем человечестве вследствие Ипостасного соединения и соответственно перихорезиса природ **не имеет**¹¹⁰.

Общими выводами по этой части статьи, которая посвящена анализу христологических аспектов так называемого «неведения» Господом Иисусом Христом дня и часа Своего Второго и славного Пришествия, могут быть следующие утверждения. Во-первых, все православные богословы, которые предлагают свою богословскую интерпретацию вопроса о «незнании» Христовом, исходят из наличия *consensus patrum* в вопросе «неведения». Во-вторых, в своих рассуждениях относительно вопроса «неведения» все православные авторы не подвергают сомнению совершенное знание Сына Божьего по Его Божественной Ипостаси и рассматривают лишь незнание по человеческому естеству Спасителя, вне единства Его Ипостаси. Поэтому и в этом вопросе православные авторы не удаляются от традиционной святоотеческой точки зрения в области христологии, согласно которой

¹⁰⁹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 186 (ТИПВ 3, 20).

¹¹⁰ См.: Там же. С. 186–187 (ТИПВ 3, 21); С. 247 (ТИПВ 4, 18). То же самое у прп. Максима Исповедника (см.: *Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и Его решение в контексте святоотеческого предания. С. 229–272 (электрон. вариант статьи: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/vopros-o-predelah-vedenija-gospoda-nashego-iisusa-hrista-i-ego-reshenie-v-kontekste-svjatootecheskogo-predanija/#0_1 (дата обращения: 18.05.2017)).

существование «незнания» можно допускать не как реально существующее, а как мысленно допустимое. Исключением из общего мнения здесь является позиция протоиерея Сергия Булгакова, который исходит в своих рассуждениях из так называемой кенотической христологии, согласно которой в результате Воплощения Сын Божий как бы совлекается Своих Божественных совершенств и с течением времени происходит постепенное раскрытие Божественного самосознания в человеческом сознании Иисуса Христа. Как было показано, подобная точка зрения расходится с традиционной и фактически является богословским заблуждением.

В связи с этим необходимо отметить и мнение протопресвитера Иоанна Мейендорфа, который пытается избежать ошибок отца Сергия Булгакова, интерпретируя кенотическую христологию в православном смысле. Свою теорию отец Иоанн называет «пасхальной» христологией. В основе ее лежит представление о том, что кенозис Сына Божия проявляется в свободном восприятии падшей, тленной и неведающей человеческой природы. Окончательное преображение и упразднение всех этих последствий падшести, в том числе и неведения, открывается только в событии Воскресения Христова. Однако такое понимание «неведения» основывается на упрощенной интерпретации обожения человеческой природы Спасителя и искусственного ограничения следствий перихорезиса природ во Христе. Поэтому мнение отца И. Мейендорфа можно признать интересным, но небесспорным в некоторых моментах, так как в Священном Писании и в толкованиях святых отцов можно встретить немало мест, которые говорят о наличии одновременно с «уничижительными», или кенотическими, выражениями Спасителя свидетельств о Его совершенном ведении.

Акцентуализация внимания только на вопросе «неведения» в Господе Иисусе Христе не проясняет до конца вопрос о соотношении знания по Ипостаси и по человечеству в воплотившемся Сыне Божиим.

В-третьих, у большинства православных авторов присутствует примерно один метод объяснения феномена «неведения» в Иисусе Христе, который заключается в попытке разграничить абсолютное и совершенное знание по Ипостаси в Сыне Божиим и невозможности вместить это совершенное знание в человеческом сознании или уме Христовом как неотъемлемой части человеческой природы (чем не *consensus*?). Инициатива сообщения совершенного знания и ведения во Христе по человечеству целиком зависит от Божественной Ипостаси, Которая совершенно свободно и по благим домогательным целям может как раскрывать, так и не раскрывать то, что является бесполезным, а следовательно, и неспасительным для нас. Хотя в данном случае остается не до конца выясненным вопрос о характере взаимодействия Божественной Ипостаси и человеческого ума во Христе, так как допущение подобной автономности предполагает некую искусственность в христологических построениях.

Полученные выводы, которые следуют из богословских мнений православных авторов и некоторых святых отцов, вполне удовлетворительно раскрывают подход к проблеме «неведения» во Христе для верующего, воцерковленного христианина. Однако в настоящее время они не в полной мере объясняют некоторые важные положения христологии в целях православной апологетики. Для успешного свидетельства о нашей вере в иноверной среде перед нами остается актуальным вопрос о непротиворечивом согласовании очевидного факта

обладания совершенным знанием Господом Иисусом Христом с тем, что Он говорит Своим ученикам о незнании дня и часа Своего Второго Пришествия (Мк. **13**, 32). Ответу на этот вопрос будет посвящена третья часть данной статьи, где будет затронут уже апологетический аспект проблемы «неведения» Христова.

**Диакон Павел МОРОЗОВ,
студент I курса СПДС,
священник Кирилл ПЕТРОВИЧ,
старший преподаватель СПДС**

АНАЛИЗ ИССЛЕДОВАНИЙ ПОСМЕРТНОГО ОПЫТА И ЕГО КРИТИКИ СКЕПТИКАМИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ

С развитием естествознания во второй половине XIX века материализм стал все стремительнее проникать во все сферы жизни. Уже в XX столетии материалистические идеи господствовали не только в науке и искусстве, они активно насаждались в школах и университетах, велась пропаганда этих идей в прессе. Материалисты отвергали существование невидимого мира, в частности существование Бога и души. По их мнению, человек состоит только из материи, следовательно, и сознание человека — лишь продукт мозговой активности. И в наше время неотделимость сознания от мозга является господствующей научной парадигмой, что определяет актуальность данной проблемы. Эта идея в западной культуре навязывается повсеместно в качестве единственной научно доказанной.

Между тем ей противоречат рассказы людей, переживших клиническую смерть. Они утверждают, что когда их тело находилось в бессознательном состоянии,

их сознание функционировало. Со времени господства материализма до второй половины XX века такие рассказы не принимались всерьез, они были достаточно редкими и нечасто фиксировались. Однако когда реанимационные методы путем стимуляции остановившегося сердца нашли широкое применение, количество людей, вернувшихся к жизни из состояния клинической смерти, резко увеличилось¹. Ученые и врачи стали серьезнее интересоваться околосмертными переживаниями, подобные свидетельства стали систематизировать, подвергать проверке и анализу. К 1980 году по всему миру было зафиксировано более 25000 случаев возвращения людей из состояния клинической смерти². По сей день их число продолжает расти, ученые изучают этот феномен, применяя новейшие методы исследований.

Согласно Большой медицинской энциклопедии (БМЭ), состояние умирания состоит из нескольких стадий. Сначала наступает преагональное состояние, далее терминальная пауза, которая отсутствует в состоянии глубокого наркоза, далее развивается агония, которая завершается последним вздохом, сокращением сердца, и наступает последний, обратимый этап умирания — клиническая смерть³. Клиническая смерть — это состояние организма, наступающее после прекращения сердечной деятельности и дыхания и продолжающееся 3–5 минут, то есть до наступления

¹ См.: *Серафим (Роуз), иером.* Душа после смерти. М.: Русский Паломник, 2010. С. 21.

² См.: *Калиновский П.* Переход. Последняя болезнь, смерть и после. М.: Крестовоздвиженское православное братство, 2007. С. 49.

³ См.: Терминальные состояния [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://бмэ.орг/index.php/ТЕРМИНАЛЬНЫЕ_СОСТОЯНИЯ (дата обращения 07.11.2017). Имеется печатный аналог.

необратимых изменений в высших отделах центральной нервной системы⁴. В этом состоянии при внешних признаках смерти организма (отсутствие сердечных сокращений, самостоятельного дыхания и любых нервно-рефлекторных реакций на внешние воздействия) сохраняется потенциальная возможность восстановления его жизненных функций с помощью методов реанимации⁵. После клинической смерти наступает смерть биологическая — необратимое прекращение физиологических процессов в клетках и тканях, при котором реанимационные мероприятия остаются безуспешными.

Медицинское определение смерти говорит только о телесной составляющей этого процесса. Более глубокое понимание смерти следует искать в философских и религиозных источниках. Античная философия в лице Сократа, Платона и Аристотеля смертью называет отделение души от тела и видит этот процесс позитивным освобождением души из тела как темницы. Маркс, отрицая существование души, в то же время говорит, что человек, телесно умирая, остается вечно жить в плодах своего творчества⁶, что является просто красивым образом, свидетельствующим об исчезновении человека навсегда. Христианство выделяет два вида смерти: смерть телесную (первую, до всеобщего воскресения) и смерть духовную (вторую). Телесная смерть — это временное отделение души от тела.

⁴ См.: Клиническая смерть [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://бмэ.орг/index.php/КЛИНИЧЕСКАЯ_СМЕРТЬ (дата обращения: 07.11.2017). Имеется печатный аналог.

⁵ См.: Терминальные состояния.

⁶ См.: Смерть [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/3327/СМЕРТЬ (дата обращения: 02.02.2018).

Духовная смерть — вечная смерть души, отвергшей Бога⁷. В данном случае нас интересует только первая смерть как отделение души от тела. Современная медицина называет смерть необратимым процессом, рассматривая человека только с материальной точки зрения. С христианской точки зрения временная смерть не сотворена Богом, а является результатом грехопадения человека. Сам человек по христианскому учению имеет духовно-телесную природу, поэтому свидетельства переживших клиническую смерть могут быть важными аргументами в пользу дихотомии человеческой природы.

Данной темой занимались психиатры, кардиологи, реаниматологи, педиатры и онкологи. Все они — известные ученые и признанные представители медицинского научного сообщества, окончившие престижные высшие учебные заведения США и Европы, имеющие солидную врачебную практику, списки научных трудов, степени доктора медицины, а некоторые и доктора философии. До начала своих исследований они не были изгоями и маргиналами, а являлись успешными и ведущими специалистами в своих областях. Некоторые из них даже называли себя скептиками и начали изучать феномен околосмертного опыта, чтобы беспристрастно и тщательно в нем разобраться. В их числе Майкл Сабом⁸, Мориц Роолингз⁹, Мэлвин Морз¹⁰, Питер Фенвик¹¹,

⁷ См.: Демьянов С., *прот.* Две жизни и смерти человека [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/dve-zhizni-i-smerti-cheloveka> (дата обращения: 03.02.2018).

⁸ См.: Моисеенко А. В. Бессмертие души с точки зрения естественных наук XX века: Автореф. дип. ... канд. физ.-мат. наук. Сергиев Посад, 2015. С. 38.

⁹ См.: Там же. С. 42.

¹⁰ См.: Там же. С. 53.

¹¹ См.: Там же. С. 55.

Сэм Парниа¹². Каждый из этих ученых провел исследования не менее сотни случаев околосмертных переживаний (ОСП). Эти труды были в большей или меньшей степени научно оформлены, результаты и условия их четко зафиксированы, а затем опубликованы в реферируемых научных журналах, а также в популярных книгах. В результате все авторы единогласно пришли к заключению, что определенная доля (от 10% до 30%) выживших после клинической смерти или переживших смертельную угрозу имеет четкий и независимый от чего-либо опыт восприятия, который может быть разделен на ряд стадий. Исследование характера этого опыта и отмечаемые всеми исследователями научно зафиксированные и подтвержденные случаи внетелесного восприятия действительности привели всех этих ученых к убеждению в существовании души и жизни после смерти, о чем они недвусмысленно говорят в своих работах. Мориц Роолингз и Майкл Сабом вследствие своих исследований стали апологетами христианства. Доктора Моуди, Кублер-Росс, Ринг, Морз стали приверженцами эзотерических учений. Остальные исследователи не уточняли своих верований, просто утверждая независимость сознания от мозга. Все они нашли текущую материалистическую научную парадигму необоснованной и подлежащей пересмотру¹³.

С тех пор как материализм начал господствовать в научной среде и единство сознания с мозгом стало общепризнанной идеей в научном сообществе, всегда находились ученые, занимающие противоположную

¹² См.: Там же. С. 67.

¹³ См.: *Моисеенко А.* Что говорит наука о бессмертии души? [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4594032.html> (дата обращения: 24.04.2018).

позицию. Физиолог и анатом Рудольф Вагнер, живший во второй половине XIX века, считал, что естествознанию не стоит вмешиваться в дела религии и брать на себя решение таких вопросов, как «бессмертие» души, «природа» души и т. п. Он говорил, что в деле религии он выбирает простую и наивную веру угольщика, но в деле науки ставит себя в ряды тех, кто сомневается во всем возможном¹⁴. Против материалистического взгляда на религиозные идеи выступали такие ученые, как Луи Пастер, Рудольф Вирхов, Клод Бернар, лорд Кельвин и др. Знаменитый английский физик Майкл Фарадей так говорил о Библии: «Я поражаюсь, почему люди предпочитают блуждать в неизвестности по многим важным вопросам, когда Бог подарил им такую чудеснейшую книгу Откровения?»¹⁵. И все же среди ученых широко распространялось материалистическое мировоззрение. Итальянский физиолог Якоб Молешотт, представитель вульгарного материализма, в своей книге «Круговорот жизни», написанной в 1852 году, впервые стал сводить мысль к химическим и физическим процессам мозговой активности. Его фраза «Без фосфора нет мысли» стала лозунгом материализма¹⁶. Несмотря на то что Молешотт был представителем крайнего вульгарного материализма, который критиковался даже К. Марксом и Ф. Энгельсом, мнение о том,

¹⁴ См.: *Челпанов Г.* // Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Лекция третья: Современный материализм [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://www.odinblago.ru/mozg_i_dusha/3 (дата обращения: 06.11.2017). Имеется печатный аналог.

¹⁵ Цит. по: *Рогозин П.* Существует ли загробная жизнь? [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://profilib.net/chtenie/60877/p-rogozin-suschestvuet-li-zagrobnaia-zhizn-15.php> (дата обращения: 02.11.2017). Имеется печатный аналог.

¹⁶ См.: Там же.

что сознание человека — продукт мозговой активности и что оно исчезает со смертью мозга, широко распространено и в наше время. В середине XX века врач и профессор Говард Хаггард писал о том, что мозг — это такой же орган, как печень или сердце. И как печень после стимуляции вырабатывает желчь, так и мозг вырабатывает мысли¹⁷. Данное мнение настолько сильно закрепилось в общественном сознании, что и сегодня, несмотря на вышеприведенные исследования, монизм сознания (его единство с мозгом) остается общепризнанной идеей в научном сообществе. Скептики разрабатывают гипотезы, которыми стараются объяснить ОСП с материалистической точки зрения. Р. Моуди делит их на четыре группы: фармакологические, физиологические, неврологические и психологические¹⁸. Две последние группы можно объединить в одну из-за схожести их объяснений.

Фармакологическая гипотеза объясняет около-смертные переживания воздействием наркотических препаратов, таких как кетамин и морфий, которые пациент получает во время лечения. Известно, что кетамин, применяемый для анестезии, вызывает переживания, схожие с внетелесным опытом, — после того как больной приходит в себя, у него могут сохраняться галлюцинации и яркие сновидения. Ответ на эту гипотезу дал доктор Моуди в своей книге «Жизнь после жизни»¹⁹.

¹⁷ См.: *Хаггард Г.* От знахаря до врача. История науки врачевания [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://you-books.com/book/G-Haggard/Ot-znaharya-do-vracha-Istoriya-nauki-vrachevaniya> (дата обращения: 10.11.2017). Имеется печатный аналог.

¹⁸ См.: *Моуди Р.* Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела / Пер. с англ. Обнинск: Духовное возрождение, 1991. С. 80–92.

¹⁹ См.: Там же. С. 80–83.

Он сравнивал похожие на ОСП наркотические опыты с известными ему случаями околосмертных переживаний и утверждал, что видения, вызванные наркотиками, существенно отличались друг от друга и от подлинных ОСП по содержанию и интенсивности и не оказывали никакого длительного воздействия и влияния на последующую жизнь пациентов. Также существенен тот факт, что в большинстве случаев наркотические средства не применялись либо применялись уже после посмертного опыта, однако посмертные видения пациентов имели схожие элементы во всех этих случаях.

Физиологические гипотезы сводятся к тому, что главной причиной видений является кислородное голодание мозга. Это самое распространенное материалистическое объяснение посмертного опыта. Такую гипотезу подробно представила в своей книге «Умереть, чтобы жить» доктор Сьюзен Блэкмор. Ее предположение построено на том, что причиной ОСП является деятельность умирающего мозга. Она утверждала, что посмертные переживания угасают, когда мозг совсем перестает функционировать. Объясняя свою гипотезу, Блэкмор писала, что из-за недостатка кислорода происходит последовательная гибель слоев клеток головного мозга, в то время как зрительный центр еще остается активным. Это визуально и воспринимается как свет в конце туннеля²⁰. Тем не менее, по сведениям Джеффри Лонга, только треть респондентов заявила, что побывала в туннеле. По мнению Блэкмор, свет должен быть посередине и туннель должен быть обязательно темным. Однако некоторые респонденты сообщают о туннелях, которые переливаются всеми цветами радуги. Другие

²⁰ См.: *Моисеенко А. В.* Бессмертие души с точки зрения естественных наук XX века. С. 87.

утверждают, что свет сиял сзади, когда они смотрели на свое тело сверху. Кто-то и вовсе вместо туннеля видел ворота²¹. На ее книге основывается критическая статья английского психолога и нейробиолога Джейсона Брейтуэйта²², представляющая собой ответ на исследования Пима ван Ломмеля. По мнению Брейтуэйта, ван Ломмель главным доказательством несостоятельности взгляда на околосмертные переживания как на порождения умирающего мозга считает факт наличия ОСП лишь у 18% испытуемых. Но с точки зрения физиологического подхода, если бы причиной околосмертных переживаний было кислородное голодание, все пациенты, находившиеся в похожих условиях, должны были бы рассказать об ОСП. Брейтуэйт критикует эту позицию тем, что исследователи не имели средств для непосредственного измерения уровня кислородного голодания. Наличие кислородного голодания и его степень неявным образом выводились из элементов опыта пациентов, о которых они упоминали при опросе, а также из медицинской информации, относящейся к природе остановки сердца и его продолжительности. Исходя из трудов доктора Блэкмор, он утверждает, что если уровень содержания кислорода в крови падает слишком быстро, пациент просто теряет сознание и в его памяти образуется провал. Тогда не возникает ни осознанного опыта, ни воспоминаний. Если же

²¹ См.: *Миллер Дж. С.* За гранью земной жизни. Доказательство Рая, подтвержденное очевидцами [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://e-libra.ru/read/370782-za-gran-yu-zemnoy-zhizni-dokazatel-stvo-aya-podtverzhdennoe-ochevidcami.html> (дата обращения: 10.11.2017). Имеется печатный аналог.

²² См.: Пим ван Ломмель и его исследования — критика (часть 1) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://shimali.livejournal.com/84823.html> (дата обращения: 10.11.2017). Имеется печатный аналог.

кислородное голодание развивается постепенно, пациент находится в полубессознательном спутанном состоянии. Кислородное голодание, нарастающее со средней скоростью, в большей степени ведет к интенсивным измененным состояниям сознания и к ОСП. Тем самым он объясняет, почему среди испытуемых о своих переживаниях рассказали всего 18%. Однако аргументы исследователей посмертного опыта в критике гипотезы о кислородном голодании не сводятся к одному только мнению, что его обязательно должны переживать абсолютно все респонденты. Существуют более весомые аргументы против данной гипотезы. При действительном кислородном голодании клетки мозга отмирают, что приводит чаще всего к деградации, а не к четким и осознанным воспоминаниям пациентов, которые в некоторых случаях даже приобретали новые знания. Эту мысль озвучивал Майкл Сабом, говоря, что в таких случаях происходит «прогрессивное замешательство и нарушение когнитивных способностей», что противоречит ясности и расширению сознания, о которых сообщают люди, испытавшие ОСП²³. Также он описывал случай, когда кардиолог из Атланты случайно измерил содержание кислорода в крови пациента в момент переживания ярчайших ОСП и обнаружил, что уровень кислорода выше обычного²⁴. Раймонд Моуди заметил, что околосмертные переживания случаются не обязательно в момент клинической смерти. В большом числе случаев это происходит до каких-либо физиологиче-

²³ См.: *Заммит В.* Адвокат Тонкого мира [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://e-libra.ru/read/103983-advokat-tonkogo-mira.html> (дата обращения: 10.02.2018). Имеется печатный аналог.

²⁴ См.: *Моуди Р.* Жизнь после жизни: Свет вдали / Пер. с англ. М.: София, 2009. С. 247.

ских повреждений, предполагаемых упомянутой гипотезой. Он отметил, что каждый отдельный элемент подобных переживаний, который фиксировался в случае тяжелых травм, мог наблюдаться также и тогда, когда травмы полностью отсутствовали²⁵.

Психологические гипотезы — третий вид предположений, которыми скептики пытаются объяснить ОСП. Околосмертный опыт они объясняют как психологический феномен — сознательное или бессознательное приукрашивание, сны, иллюзии, визуализация ожидаемого, деперсонализация, диссоциация, воспоминание рождения²⁶. Несколько видов подобных объяснений приводит в своей книге Раймонд Моуди²⁷. Он пишет о том, что существует необычная форма нервного расстройства, когда перед человеком мелькают события его прошедшей жизни. Моуди видит некоторые сходства между видениями при таком расстройстве и видениями в момент ОСП, однако он приводит и существенные различия. Видения в памяти возникают не обязательно в том порядке, в котором они происходили в жизни, человек видит их не все сразу, единым видением, как происходит в момент околосмертных переживаний. Также отмечается, что в таком случае видения не имеют правосудного или просветительного значения, часто в памяти возникают какие-либо незначительные события. Кроме того, после «обзорных видений» в состоянии ОСП респонденты могли отчетливо воспроизвести в памяти эти события, но при неврологическом расстройстве не могли

²⁵ См.: *Моуди Р.* Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела. С. 83–84.

²⁶ См.: *Моисеенко А. В.* Бессмертие души с точки зрения естественных наук XX века. С. 90.

²⁷ См.: Там же. С. 84–92.

вспомнить даже отдельные их эпизоды. Также имеется неврологическая аналогия опыта выхода из тела и наблюдения себя со стороны. Это так называемые «аутоскопические галлюцинации». При таких галлюцинациях субъект видит проекцию самого себя в собственном зрительном поле. Однако в отличие от внетелесного опыта, когда человек видит собственное бездыханное тело, «двойник» во время галлюцинаций повторяет все действия оригинала, его выражение лица и движения тела. Аутоскопический фантом воспринимается всегда как нечто более живое и сознательное, он может общаться с больным и давать ему советы и наставления, чего не происходит в состоянии ОСП²⁸.

Достаточно часто скептики называют посмертные переживания просто иллюзией, сном или галлюцинацией, результатом предсмертной мозговой активности. Но в таком случае электроэнцефалограмма (ЭЭГ) должна данную активность зарегистрировать. Однако ОСП наблюдаются у пациентов именно тогда, когда мозг не проявляет абсолютно никакой активности. Джеффри Лонг в своей книге писал об этом так: «Я как медик не могу представить, чтобы перед смертью могло случиться какое-либо значимое переживание. Разве люди, находящиеся при смерти, могут быть в сознании? Разве сам термин *без сознания* не означает, что нет никакой возможности организованного сознательного восприятия?»²⁹. Люди, рассказывающие о своих посмертных переживаниях, отмечают более высокую восприимчивость, чем в жизни, и четкие запоминающиеся картины, чего не может быть во время снов или галлюцинаций.

²⁸ См.: Моисеенко А. В. Бессмертие души... С. 84–92.

²⁹ Лонг Дж. Доказательство жизни после смерти / Пер. с англ. О. Вязовой. М.: Эксмо, 2011. С. 70.

Ученый-астроном Карл Саган пытался объяснить феномен ОСП как остаточное воспоминание о моменте рождения. Согласно его теории, человек, побывавший при смерти и видевший, как его встречало «существо света», просто воскрешает свой опыт выхода из родового канала и встречи с первыми людьми — акушеркой, доктором или отцом. Его гипотезу опроверг профессор Карл Беккер. Он, изучив труды педиатров о восприятии младенцем окружающего мира, отметил, что восприятия младенца слишком зыбки и неопределенны:

— новорожденные не реагируют на свет, если нет 70-процентного контраста между светом и тьмой;

— они редко фокусируются и фиксируются на объекте;

— если они и фокусируются на чем-либо, то только на ближайшей и резко контрастной части объекта;

— ни один младенец возрастом до одного месяца не может полностью фокусироваться на объекте, находящемся на расстоянии полутора метров.

Прохождение туннеля очень часто предстает как быстрое движение к свету. При настоящих же родах лицо ребенка сдавлено стенками родового канала. Младенцы не глядят на приближающийся свет; выталкиваемые к выходу в этот мир, они не видят ничего³⁰.

Несмотря на все приведенные выше данные, окосмертные переживания остаются субъективным опытом, что не позволяет считать независимость сознания от мозга доказанным научным фактом. Однако, принимая во внимание вышеизложенные аргументы, дуализм сознания (его независимость от тела) можно вполне считать научной гипотезой.

³⁰ См.: *Мюди Р.* Жизнь после жизни: Свет вдали. С. 243–245.

Для того чтобы гипотеза стала объективным научным фактом, она должна быть экспериментально подтверждена в нескольких независимых лабораториях. Более того, в естественных науках критерием объективности служит обязательная связь предмета исследования с материальным миром. Таким критерием может являться проверяемое паранормальное восприятие действительности, которое было подтверждено в последних работах Сэма Парниа. В его исследованиях связью с материальным миром являлись таблички, размещенные в реанимационных блоках так, чтобы их было видно только с потолка. Несмотря на то что пока еще ни один пациент не сказал, что на них изображено, данные, полученные в ходе проекта AWARE, более всего соответствуют критериям научной объективности. Этот проект основан на строго научном тестировании наличия сознания и околосмертных опытов во время остановки сердца, в том числе с использованием методов определения уровня кислорода в крови пациентов. На данный момент главным достижением проекта может считаться научно зафиксированный случай ОСП мужчины, который дал точное описание действий медперсонала и использования дефибриллятора в момент своей клинической смерти. Это может являться аргументом в пользу объективности ОСП, так как обычно пациенты без медицинского образования неверно представляют себе последовательность реанимационных процедур. В отношении других исследований ситуация сложнее, поскольку большинство ученых занимались только изучением и систематизацией субъективных переживаний людей, а экспериментальные проверки Майкла Сабома и Пима ван Ломмеля не соответствуют высоким требованиям скептиков.

Исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что в современной научной среде существует гипотеза о возможности существования сознания отдельно от тела. В пользу данной гипотезы имеются серьезные научные аргументы, ученые продолжают изучать этот вопрос. Сама идея о дуализме сознания широко дискутируется как в обществе, так и среди ученых. С точки зрения естественных наук точное доказательство существования души принципиально невозможно, так как душа нематериальна и, следовательно, вообще не может быть объектом научного исследования. Что, впрочем, не означает невозможности применения по отношению к ней гуманитарного научного аппарата, как в случае с психологией, социологией, культурологией или другими общественными науками, изучающими человека. Но и материалистическое мировоззрение не в состоянии предложить гипотезу с объяснением феномена ОСП, которая выдерживала бы критику оппонентов. Таким образом, подобные исследования могут подвести ищущего истину материалиста к реальности идеи существования души.

Итак, совокупность доступных на сегодня исследований посмертного опыта допускает возможность существования сознания отдельно от тела, а контраргументы скептиков выглядят неубедительными. Следовательно, данные дискуссии могут быть использованы для защиты христианского учения о бессмертии души. Современные исследования ученых, врачей и реаниматологов могут являться аргументами в подтверждение учения Священного Писания о том, что после смерти тела сознание человека (которое является проявлением души) продолжает существовать в новых условиях. Личность продолжает мыслить и чувствовать себя подобно тому,

как это происходило в земной жизни, до смерти тела. Однако, несмотря на то, что эти исследования могут быть полезны для обоснования веры в жизнь после смерти, христианину стоит относиться к ним с осторожностью. Современные исследователи ОСП могут высказывать мнения, основанные на неполных, а иногда и на сомнительных сведениях. Православным христианам следует подобные идеи воспринимать в свете Священного Писания и Предания, чтобы не запутаться в сетях философских построений и личных мнениях авторов исследований ОСП. Также и сами подобные видения могут быть бесовскими обольщениями, ведущими человека в прелесть и вечную погибель. Основанием для этого православные богословы полагают самоуспокоенность переживших ОСП людей, которые считают ненужными какие-то дополнительные духовные усилия после данных переживаний, будучи уверенными в уже состоявшемся своем личном единстве с Богом. С точки зрения православной аскетики подобная позиция христианина не может считаться адекватной реальности.

Главная же ценность современных изысканий о реальности жизни после смерти с точки зрения православной апологетики состоит в том, что они независимым и научным путем дают возможность аргументировать веру в бытие души и загробную жизнь³¹.

³¹ Александр (Милеант), *еп.* На пороге жизни и смерти [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Mileant/naporoge-zhizni-i-smerti/7 (дата обращения: 12.04.2018). Имеется печатный аналог.



Раздел II

Библеистика

Священник Антоний ДАВИДЕНКО,
преподаватель СПДС,
протоиерей Алексей АБРАМОВ,
старший преподаватель СПДС

ТЕОЛОГИЯ СВОБОДЫ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА

Тема свободы занимает в проповеди апостола Павла не последнее место. Доказательства тому можно найти в его Посланиях к Римлянам, Коринфянам и Галатам. При этом, как показывают сами Послания, идея свободы была не понята в принципе некоторыми молодыми христианскими общинами, большинство которых составляли вчерашние язычники. С другой стороны, свобода, о которой говорит апостол, была камнем преткновения для некоторых христиан из иудеев.

В настоящее время почти все ученые согласны с тем, что богословие апостола Павла исходит из предпосылок иудейского богословия. Это заметно из текстов его Посланий, которые изобилуют ссылками и аллюзиями на Ветхий Завет, причем с традиционными иудейскими толкованиями первого века (т.н. мидраш¹), а также это логически вытекает из его биографии (воспитывался у ног Гамалиила (см.: Деян. **22**, 3); был ревнителем отеческих преданий (см.: Гал. **1**, 14), фарисеем (см.: Деян. **23**, 6)). В связи с этим «богословие свободы» апостола Павла следует рассматривать в перспективе иудейского богословия.

¹ Мидраш (ивр. מִדְרָשׁ, букв. «изучение, толкование») — часть Устной Торы, содержащая толкование Письменной Торы.

В Посланиях апостола Павла можно выделить две основные категории свободы: а) свобода от закона (Рим. 7, 1–6; 8, 2; 1 Кор. 7, 39); б) свобода от греха/тления/смерти (Рим. 6, 5, 18–23; 8, 2, 21; 1 Кор. 7, 22). Вторая категория свободы (от греха/тления/смерти) актуальна и понятна каждому верующему и сегодня. Она легла в основу сотериологической концепции христианства, согласно которой Господь наш Иисус Христос искупил человечество от власти греха, тления и смерти. В то же время первая категория, а именно свобода от закона, на первый взгляд может показаться малопонятной. Проблема заключается в том, что следует понимать под словом «закон»: закон вообще или какой-то конкретный закон? Конечно, апостол Павел не выступал против закона и законности как таковых. В его Посланиях понятие «закон» строго контекстуально и, как правило, означает Закон Моисеев.

Из Посланий апостола Павла мы узнаем о том, что проповедь христианства проходила в трудных условиях. С одной стороны, она встречала непонимание и насмешку у языческого мира с его различными философскими учениями (см.: Деян. 17, 32), с другой — ей препятствовала деятельность иудеев и «иудействующих». Кто такие иудеи, подробно говорить не надо — это те, среди которых был когда-то и сам апостол Павел. Они гнали Церковь Божию (см.: Гал. 1, 13), преследовали и убивали христиан, не скрывая своей ненависти. Были, однако, некоторые представители израильского общества, которые уверовали во Христа как в Спасителя, но при этом оставались довольно инертными в отношении привычных для них религиозных обрядовых предписаний. «В Иерусалиме и те, кои здраво понимали силу веры в Господа, держались законных уставов

по привычке»², — пишет святитель Феофан Затворник. Эта группа иудео-христиан получила в библеистике наименование «иудействующие». Они (возможно, только некоторые представители) видели необходимость для язычников сначала принять иудаизм с его Законом и обрезанием (см.: Гал. 2, 3), а только потом христианство. Они искренне полагали, что Иисус Христос пришел только для спасения Израиля (в узко национальном понимании), то есть народа Божия, поэтому всем прочим, кто уверовал в Него и желает спасения, необходимо сначала присоединиться к этому народу. Конечно, это заблуждение. Христианство не имеет национальности (см.: Кол. 3, 11). Евангелие универсально для всех времен и народов. Однако такая проблема была в ранней Церкви, и это создавало помеху для проповеди апостола Павла среди язычников.

В Послании к Галатам апостол называет таких иудействующих лжебратиями (см.: Гал. 2, 4), так как их проповедь представляла серьезную угрозу Евангелию. «Кто такие были лжебратия? — размышляет святитель Феофан Затворник. — Они были братия, то есть уверовавшие в Господа и крестившиеся, но братия ложные, то есть державшиеся ложных начал, полагая, что при вере в Господа необходимо соблюдать и закон ветхий, чтобы спастись»³. Галаты рисковали отпасть от истины в некий синкретизм иудаизма и христианства, где сотериологический аспект от Христа смещался в сторону Закона Моисеева. Они, в прямом смысле познав лучшее, рисковали вернуться к худшему, за что и упрекает их апостол, говоря: *Так ли вы несмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью?* (Гал. 3, 3). Закон в устах святого Павла предстает

² Феофан Затворник, свт. Толкование Послания св. апостола Павла к Галатам. М., 1893. С. 137.

³ Там же. С. 134.

уже излишним, неактуальным, потерявшим свое значение. Такое отношение не могло не ополчить против него ревнителей этого самого Закона. Поэтому апостол Павел вынужден объяснять, что в действительности представляет собой Закон Моисеев в перспективе Евангелия. Конечно, надо понимать, что апостол Павел выступает не против Закона вообще, ибо *закон свят, и заповедь свята и праведна и добра* (Рим. 7, 12), но против отношения к нему как способному спасти и даровать праведность человеку, который его исполнит.

Закон сдерживал народ Божий от окончательного морального разложения, от уподобления окружавшим его языческим народам — как бы охранял от всего этого, но, самое главное, напоминал о греховности и виновности перед Богом (см.: Гал. 3, 15–29). Весьма точны и выразительны в этом отношении два образа, которыми святой апостол иллюстрирует Закон в Послании к Галатам: тюремный надзиратель (*до пришествия веры мы заключены были под стражею закона*, Гал. 3, 23) и детоводитель (*закон был для нас детоводителем ко Христу*, Гал. 3, 24). Если первый образ в целом понятен, то относительно второго могут возникнуть вопросы у современного читателя, не совсем знакомого с культурой и бытом древнего мира. Детоводителем (греч. παιδαγωγός, отсюда «педагог») назначался, как правило, престарелый раб. В его обязанности входило сопровождать ребенка господина по пути в школу и обратно, нести его вещи, защищать в случае опасности. На этом его работа заканчивалась.

Иисус Христос освободил от Закона, вернее, «вывел людей из-под юридической власти Закона»⁴ тем, что

⁴ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции, прочитанные в СПбДА в 2015–2016 учебном году на 2-м курсе магистратуры библейско-богословского отделения.

искупил, то есть выкупил, всех от проклятия Закона, Сам подпав под проклятие («взял проклятие Закона на Себя»⁵): *Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою — ибо написано: проклят всяк, висящий на древе* (Гал. 3, 13).

Итак, в Галатийской Церкви появились иудействующие проповедники, которые навязывали христианам из язычников соблюдать обрядовые постановления Закона Моисеева, против чего выступает апостол Павел в своем Послании, призывая галатов: *стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства* (Гал. 5, 1). Однако проблема свободы, затронутая в Послании к Галатам, гораздо глубже.

В несколько ином ракурсе говорит о свободе святой Павел в Первом послании к Коринфянам, из которого мы узнаем о том, что неправильно понятая проповедь о свободе привела к серьезному нравственному упадку в общине. Коринфяне восприняли слова апостола как лозунг абсолютной свободы, в том числе и от морали. Конечно, для нас сейчас это выглядит странным, так как мы не можем представить, что христианская проповедь может хоть как-то намекнуть на что-нибудь подобное. Евангелие для христиан априори самая нравственная книга.

Однако апостол Павел столкнулся с такой проблемой в Коринфе, что в общем-то неудивительно. Коринф был крупным портовым городом на перешейке между Адриатическим и Эгейским морями. На его улицах пересекались представители всевозможных культур и верований. «Город воспроизводил в уменьшенных масштабах пестро-

⁵ *Атли Б.* Первые послания апостола Павла: к Галатам и I и II к Фессалоникийцам [Электронный ресурс]: сайт. URL: www.freebiblecommentary.org (дата обращения: 26.05.2018). С. 94.

ту и разнообразие всей империи»⁶. Все это в совокупности «способствовало развращению нравов его жителей»⁷. Коринф был «представителем греческого легкомыслия, ветрености и чувственных наслаждений»⁸. Нравственная распущенность коринфян вошла даже в поговорку. Поэтому принятие евангельской проповеди некоторыми представителями этого города уже было большим достижением в деле миссии. По замечанию многих библейских исследователей, именно коринфская община с ее сложным характером доставила апостолу Павлу больше всего хлопот⁹.

Итак, одной из проблем, возникшей в Коринфской Церкви, была проблема неправильно понятой свободы. «Дело в том, — пишет архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), — что в Коринфской Церкви в ходу были в высшей степени свободные взгляды. Некоторые христиане несдержанность в поведении считали чем-то совершенно нормальным и даже похвальным свидетельством их “свободы во Христе”... Один из их лозунгов гласил: “Мне всё позволено”. Возможно, при этом они ссылались на апостола Павла, так как именно он много учил о христианской свободе. Но они его не поняли в принципе»¹⁰. Возникает вопрос: что же

⁶ Дрейн Дж. Путеводитель по Новому Завету. М., 2007. С. 397.

⁷ Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий. СПб., 2005. С. 385.

⁸ Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М.: Правило веры, 2006. С. 7.

⁹ См.: Атли Б. Письма апостола Павла в беспокойную и страдающую церковь: I и II Послания к Коринфянам [Электронный ресурс]: сайт. URL: www.freebiblecommentary.org (дата обращения: 26.05.2018). С. 25.

¹⁰ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Неделя о блудном сыне: мне все позволено? [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.nsad.ru/articles/nedelya-o-bludnom-syne-mne-vse-pozvoleno> (дата обращения: 26.05.2018).

на самом деле имел в виду «апостол языков», говоря о свободе в Коринфе?

В основе идеи свободы, проповедуемой апостолом Павлом, лежит тот принцип, что человек во время своей жизни не может быть абсолютно свободен. Все люди так или иначе зависимы: от родителей, от семьи, от должностных обязанностей, от привычек, пристрастий, греховных наклонностей и т.д. Поэтому предпочтительнее быть в рабстве у Бога, Который есть источник жизни и всяческих благ. Христианин должен руководствоваться принципом любви к ближним и осознавать ответственность христианской свободы, дарованной во Христе: *Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною* (1 Кор. 6, 12). Свобода по апостолу Павлу — это, прежде всего, свобода для Бога. Господь освободил человека от проклятия, снял с человека вину, чтобы он, в свою очередь, мог свободно служить Богу, то есть исполнять Его волю.

Таким образом, в Посланиях апостола Павла свобода предстает довольно обширным и многогранным понятием. Наряду с близким и понятным каждому христианину пониманием свободы как свободы от греха, апостол понимает ее еще и как свободу от предписаний Ветхого Закона. Однако на этом мысль «апостола языков» не останавливается, и в Первом послании к Коринфянам он развивает идею ответственности за свою свободу: *Все мне позволительно, но не все полезно* (1 Кор. 6, 12).

В таком разнообразии смыслов будет ошибочно видеть внутреннее диалектическое противоречие. Апостол Павел мыслит по-еврейски в лучших традициях раввинистического богословия, однако выражается при этом по-гречески. Это отнюдь не случайно. Греческий был для него языком миссии. Такое интересное сочетание мысли

и слова породило в богословии святого апостола чрезвычайную лексическую вариативность. Поэтому неудивительно, замечает архимандрит Киприан (Керн), что «все ученые, занимавшиеся богословием этого христианского писателя, не могут не признать одного основного затруднения, вытекающего из этих тем. Это исключительно неясная терминология посланий апостола, неадекватность ветхозаветным выражениям и еще большая несогласованность с современной нам психологической терминологией»¹¹. Поистине, апостола Павла можно назвать великолепным художником и мастером смыслов своего времени.

¹¹ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник. 1996. С. 73.

Протоиерей **Димитрий УСОЛЬЦЕВ**,
кандидат богословия, старший преподаватель СПДС,
протоиерей **Анатолий СТРАХОВ**,
кандидат богословия, старший преподаватель СПДС,
протоиерей **Сергей КСЕНОФОНТОВ**,
старший преподаватель СПДС

МИССИОНЕРСКИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СТАНОВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

В первые десятилетия нашей эры, когда христианская вера только делала первые шаги на пути своего укрепления в умах и сердцах человечества, миссионерская деятельность святого апостола Павла была чрезвычайно важна. Святитель Иннокентий Херсонский писал: «Павел (в переводе с латинского — малый, меньший), до обращения в христианство — Савл (вожделенный), один из величайших учителей Церкви Христовой, который после прочих Апостолов обратился к вере в Иисуса Христа, но более каждого из них содействовал покорению державе Его всего мира»¹.

Святой апостол Павел полностью посвятил себя делу распространения христианства. Можно выделить два периода его жизни и деяний: первый связан с тремя миссионерскими путешествиями с проповедью Евангелия и участием в Иерусалимском Апостольском Собрании. Второй же период связан с годами заключения в Кесарии (см.: Деян. 23, 23–26, 32) и Риме (см.: Деян. 28, 16–31).

¹ *Иннокентий Херсонский, свт.* Жизнь святого апостола Павла. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 1.

Господь призвал его к апостольскому служению по пути в Дамаск: *Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь. Трудно тебе идти против рожна. Он в трепете и ужасе сказал: Господи! что повелишь мне делать? и Господь сказал ему: встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать* (Деян. 9, 3–6). Труден был путь апостола Павла. Много выпало на его долю трудностей и испытаний. Но крепкая вера помогла ему успешно осуществить благовестническую деятельность от Иерусалима до Рима. Ему суждено было стать проповедником «среди народов» и вынести Евангелие за пределы иудейства в языческий мир. Апостол Павел был по происхождению иудеем, хорошо знал жизнь под законом и своим примером опроверг веру в догматы иудаизма и их спасительный путь (см.: Гал. 2, 15–16); кроме того, он не испытывал ненависти к языческому миру (см.: Гал. 2, 11). Эти качества в совокупности с пониманием важности сотрудничества с другими апостолами в благовестнической деятельности (см.: Гал. 2, 1–2) позволили ему стать проповедником язычников: *Напротив того, увидев, что мне вверено благовестие для необрезанных, как Петру для обрезанных (ибо Содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных содействовал и мне у язычников)* (Гал. 2, 7–8).

В результате миссионерских путешествий апостолом Павлом были основаны Церкви в Малой Азии и в Европе. Отметим тот факт, что исходным пунктом всех трех путешествий была Антиохия (сирийская). Выбор этого города в качестве отправной точки понятен, если мы

обратимся к описанию этого города: «...Мы начнем с сирийской Антиохии, которая считалась третьим по значимости городом Империи после Рима и Александрии. Она была первым центром христианства за пределами Палестины и исходным пунктом миссионерских путешествий Павла. Город этот находился в 300 милях к северу от Иерусалима, там, где сходятся Ливанские горы и малоазийский Тавр. Антиохия была основана около 300 г. до Р. Х. на берегах Оронта примерно в двадцати милях от моря. Благодаря своему порту, называвшемуся Селевкийей, она осуществляла постоянную связь с западом, в то время как ее посещали торговые караваны со всего Ближнего Востока. В IV столетии от Р. Х. ее мужское население составляло 150–200 тысяч; мы вправе предположить, что во времена Павла оно было не меньшим. Город был известен своими школами философии, медицины и риторики, библиотекой и разного рода публичными увеселительными заведениями: театрами, амфитеатрами, стадионами и банями»². Проповеди апостола Павла в Антиохии сопутствовала, вероятно, царившая среди язычников атмосфера поиска «главного бога». По замечанию протоиерея А. Меня, «первый век по Р. Х. принято изображать как время религиозного упадка и равнодушия, но на самом деле его отличал дух богоискания и жажды истины... Поэтому слова новой проповеди нашли в Галатии благоприятную почву»³. Этот факт подтверждается и в работе «Библейская археология» Дж. Райта: «В Малой Азии существовало множество религиозных сект разного рода, но трудно было “приспособить” к новой эпохе

² Райт Дж. Э. Библейская археология / Пер. с англ. А. Чех. *Biblical Archaeology*, Philadelphia, 1960. С. 102.

³ Мень А., *прот.* Первые апостолы. М., 2009. С. 46.

старых богов. Одним из самых важных документов, циркулировавших в Малой Азии, фрагмент копии которого удалось обнаружить при раскопках Антиохии, был Monumentum Ancyranum, повествовавший о “Деяниях божественного Августа (Цезаря)”. Другая копия этого же документа была вырезана на стенах “Августеума”, беломраморного храма, воздвигнутого в Анкире (Анкара) на севере Галатии. Текст, который, возможно, принадлежал самому Августу, был сочинен в 14 г. от Р. Х. Он описывает жизнь и труды императора, стремившегося к осуществлению религиозных, или даже мессианских, чаяний того времени. Эти чаяния были характерны и для времени жизни Павла...»⁴.

Первое миссионерское путешествие датируется 45–49 годами. Апостол Павел, в это время еще именовавшийся Савлом, и Варнава пошли в Селевкию, далее водным путем отправились на Кипр (см.: Деян. **13**, 4). В Деяниях говорится о проповеди апостолов в Саламинских синагогах. Миссионеры, пройдя весь остров, делают остановку в Пафе. Здесь они нашли лжепророка, состоявшего на службе у проконсула Сергия Павла, который захотел услышать слово Божие и призвал Варнаву и Савла. Протоиерей Александр Мень трактует результат этой проповеди следующим образом: «В Деяниях вскользь сказано, что проконсул “уверовал”, но более вероятно, что он лишь проявил благосклонность к проповедникам. Во всяком случае евангелист Лука не говорит, что он принял крещение. Более того, миссионеры не стали дольше задерживаться на острове, что было бы естественно, окажись обращение Сергия Павла более серьезным»⁵. Далее путь

⁴ Райт Дж. Э. Указ. соч. С. 103–104.

⁵ Мень А., прот. Указ. соч. С. 154.

апостолов лежит по направлению Пергии, а именно в Памфилию. Миссионеры прибыли в Антиохию Писидийскую и, войдя в синагогу в день субботний, сели. После чтения закона и пророков, начальники синагоги послали сказать им: *мужи братия! если у вас есть слово наставления к народу, говорите. Павел, встав и дав знак рукою, сказал: мужи Израильтяне и боящиеся Бога! послушайте* (Деян. 13, 14–16). Первая речь апостола была посвящена спасению через Господа нашего Иисуса Христа. Проповедь имела огромный резонанс среди городского населения (см.: Деян. 13, 44). Однако начальники общины ревностно отнеслись к сохранению своего права на проповедь (см.: Деян. 13, 45). И под первым же предложением выслали миссионеров из страны (см.: Деян. 13, 50).

Из Антиохии Писидийской апостолы Павел и Варнава отправляются в Иконию, и здесь их проповедь имела такой огромный успех, что *уверовало великое множество Иудеев и Еллинов* (Деян. 14, 1). Из Деяний узнаем, что в Дервии миссионеры приобрели *довольно учеников* (Деян. 14, 21). Далее они отправляются в обратный путь и проходят Листру, Иконию, Антиохию Писидийскую, Памфилию, Пергию, Атталию, *утверждая души учеников, увещевая пребывать в вере и поучая, что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие* (Деян. 14, 22).

Второе путешествие святого апостола Павла также начинается с Антиохии (сирийской). Инициатором второго миссионерского путешествия выступил сам апостол. *По некотором времени Павел сказал Варнаве: пойдём опять, посетим братьев наших по всем городам, в которых мы проповедали слово Господне, как они живут* (Деян. 15, 36). Но пути святых апостолов

Павла и Варнавы разошлись. Павел, *избрав себе Силу* (Деян. **15**, 40), отправился в Малую Азию, где посетил Сирию, Киликию, Дервию и Листру. Хронологически предполагается, что второй поход был совершен в 50–52 годах. В Дервии и Листре, которые были последними остановками в ходе первого путешествия (см.: Деян. **14**, 16–19), к миссии присоединяется Тимофей (см.: Деян. **16**, 1). После благовестнической деятельности во Фригии и Галатийской стране миссионеры намеревались отправиться в Асию и Вифинию, однако Святой Дух не допустил их идти с проповедью в эти места (см.: Деян. **16**, 6–7). Каким образом это произошло, в Книге Деяний не указывается. Протоиерей А. Мень пишет по этому поводу следующее: «Быть может, Сильвану как пророку был голос, остановивший их»⁶.

Миновав эти страны, благовестники оказываются в Троаде, и здесь апостолу Павлу было видение. Ему явился македонянин, который просил о помощи (см.: Деян. **16**, 9). Отметим, что с этого момента все события в Деяниях передаются от первого лица, демонстрируется личное участие автора. Протоиерей А. Мень пишет: «Лука оказался для Павла счастливым приобретением... Его любовь к апостолу чувствуется в каждой строке Деяний, посвященных Павлу. Благодаря труду Луки наши сведения о миссии становятся более точными: Лука описывает ее уже как очевидец и участник»⁷.

Через Самофракию и Неаполь миссионеры прибыли в Филиппы, где остались на несколько дней. В Филиппах они вели благовестническую деятельность

⁶ Мень А., *прот.* Указ. соч. С. 200.

⁷ Там же. С. 201.

очень успешно и были приняты простым населением очень благосклонно. Проповеди свои они проводили на берегу реки, так как, очевидно, синагоги в этой местности не было. Однако миссионерская деятельность была враждебно встречена городскими властями: *сии люди, будучи Иудеями, возмущают наш город и проповедуют обычаи, которых нам, Римлянам, не следует ни принимать, ни исполнять* (Деян. 16, 20–21).

Апостолов Павла и Силу повели на площадь, велели сорвать с них верхнюю одежду и бичевать их и позднее заключить в темницу. Очевидно, расправа учинилась без судебного разбирательства, так как городские служители еще не знали о римском гражданстве Павла и Силы, а после *испугались, услышав, что это Римские граждане. И, придя, извинились перед ними и, выведя, просили удалиться из города* (Деян. 16, 38–39).

Далее миссионеры, следуя через Амфиполь и Аполлонию, пришли в Фессалонику. Апостол Павел на протяжении трех суббот проповедовал в иудейской синагоге. Многие из иудеев присоединились к Павлу и Силе, также за ними последовали эллины и *знатных женщин немало* (Деян. 17, 4). Следуя через Верию, Павел прибывает в Афины. «Это была уже истинная Эллада, без чужеземных примесей, гордая своим великим прошлым»⁸. Встретили Павла недоброжелательно: *Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним; и одни говорили: «что хочет сказать этот суеслов?», а другие: «кажется, он проповедует о чужих божествах»* (Деян. 17, 18).

Причиной спора была проповедь апостола об Иисусе Христе и Его Воскресении. Апостол Павел, встав среди Ареопага, обратился к окружающим, возвестив:

⁸ Мень А., прот. Указ. соч. С. 204.

Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны (Деян. 17, 22), и начал излагать учение о Боге краткими, но очень убедительными словами. Несмотря на его убедительную речь, «за исключением двух-трех обращений, в том числе одного члена Ареопага, в Афинах Павел не имел никакого успеха. Уверовавших было так мало, что они не смогли образовать даже небольшой общины»⁹.

Павел покинул Афины и пришел в Коринф, где встретился с Акилой и Прискиллой, *остался у них и работал; ибо ремеслом их было делание палаток* (Деян. 18, 3). Согласно Деяниям, апостол Павел проповедовал в этом городе *год и шесть месяцев* (Деян. 18, 11). Пастырский дар его раскрылся в этом городе в полной мере, и многих он привлек к истинной вере. Далее через Ефес и Кесарию, где апостол *сам вошел в синагогу и рассуждал с Иудеями* (Деян. 18, 19), он прибывает в конечную точку своего путешествия — Антиохию (сирийскую).

Второе миссионерское путешествие имеет большое значение в благовестнической деятельности апостола Павла. Его результатом стали, во-первых, основание европейских Церквей в Македонии и Коринфе, а также подготовка дальнейшего распространения христианства в Европе далее на запад, во-вторых, первая проповедь христианского учения среди философов и ученых-язычников в Афинах. И в-третьих, его проповеди об оправдании верой и единстве во Христе стали основаниями для создания Единой Соборной и Апостольской Вселенской Церкви.

Как первое и второе, третье путешествие также началось с Антиохии Сирийской. Хронологически

⁹ Там же.

«3-е миссионерское путешествие началось около августа 52 года»¹⁰. Далее путь Павла лежит в Галатию и Фригию через Ефес. Главным событием здесь становится встреча с двенадцатью учениками Иоанна Крестителя, которые веровали в *Грядущего* и не слышали ничего о Святом Духе. Апостол возложил на них руки, тем самым давая свое апостольское одобрение происходившему крещению во имя Господа Иисуса (см.: Деян. 19, 4).

По прошествии двух лет благовестнической деятельности в Ефесе святой апостол Павел решает посетить новые Церкви в Македонии и Греции, далее посетить Иерусалим: *побывав там, я должен видеть и Рим* (Деян. 19, 21). Здесь апостол впервые говорит о своем желании посетить Рим. Павел послал в Македонию двоих своих учеников: Тимофея и Ераста, а сам, по неизвестной для нас причине, остался на некоторое время в Азии. Большое внимание в Деяниях уделяется мятежу против *пути Господня* (Деян. 19, 23), учиненному серебряных дел мастером Димитрием. Апостол Павел сумел скрыться от мятежников, и мятеж был подавлен городскими властями. Р. Скотт отмечает, что «целью Луки в изложении этого сюжета, очевидно, является апологетика или политика. Он хотел показать, что Риму не в чем обвинять христиан вообще и Павла в частности»¹¹.

Далее апостол посетил Македонию, а затем отправился в Элладу, где проповедовал три месяца. В Филиппах апостол Павел встречается с апостолом Лукой. И вновь, начиная с Деян. 20, 6, читаем о миссии от участника тех событий. И они вместе отправились

¹⁰ Глубоковский Н. Н. Хронология Ветхого и Нового Завета. М., 1996. С. 117.

¹¹ Стотт Р. Деяния Святых Апостолов. СПб., 1998. С. 433.

в Троаду. Во время семидневного пребывания в Троаде апостол Лука повествует о том, как святой Павел возвращает к жизни юношу Евтиха (см.: Деян. 20, 10–11). Далее миссионеры посещают Асс, Митилину, Хиос, Самос, Трогиллию, Милит, Кос, Родос, Патару и прибывают в Тир: *И, найдя учеников, пробыли там семь дней. Они, по внушению Духа, говорили Павлу, чтобы он не ходил в Иерусалим* (Деян. 21, 4). Однако апостол Павел и другие миссионеры отправились через Птолемаиду в Кесарию и остановились в доме Филиппа, одного из семи диаконов... *У него были четыре дочери девицы, пророчествующие* (Деян. 21, 8–9). Там же они услышали еще одно пророчество от пророка по имени Агав: *и, войдя к нам, взял пояс Павлов и, связав себе руки и ноги, сказал: так говорит Дух Святой: мужа, чей этот пояс, так свяжут в Иерусалиме Иудеи и предадут в руки язычников* (Деян. 21, 11). Когда же спутники стали уговаривать апостола не ходить в Иерусалим, Павел сказал: *что вы делаете? что плачете и сокрушаете сердце мое? я не только хочу быть узником, но готов умереть в Иерусалиме за имя Господа Иисуса* (Деян. 21, 13). Апостол и евангелист Лука завершает повествование о третьем миссионерском путешествии словами: *После сих дней, приготовившись, пошли мы в Иерусалим* (Деян. 21, 15).

Во время третьего апостольского путешествия была основана Ефесская Церковь и было положено начало для формирования Единой Вселенской Церкви. Кроме того, в результате вероучительной деятельности апостола Павла были написаны Послания к Коринфянам и к Римлянам. Также Деяния повествуют, что во время третьего путешествия апостол впервые обратился с пастырской беседой к священнослужителям.

После третьего путешествия апостол Павел решил направиться в Коринф и далее в Иерусалим (см.: 2 Кор. 1, 15–16). Также из Деяний и Послания к Римлянам узнаем о его намерениях предпринять путешествие в Рим и Испанию (см.: Деян. 19, 21; Рим. 15, 24–28). Можно предположить, что именно во время пребывания в Коринфе Павел написал Послание к Римлянам, которое представляет собой краткое изложение учения апостола и поэтому так важно в вопросе толкования Павловых Посланий. Вот что пишет по этому поводу святитель Иннокентий Херсонский: «Поскольку разногласия иудеев с язычниками были почти общим недугом, от которого страдали тогдашние Церкви, то учитель языков в Послании к Римской Церкви, как знаменитейшей между новоустроенными Церквями, пространно изложил свое учение по поводу взаимоотношений обрезанных и необрезанных христиан, а это привело его к разъяснению догматов о духовном бессилии и безответности перед Богом всего рода человеческого, о свойствах веры оправдывающей и о тех обязанностях, какие она налагает на христиан»¹².

Перед иерусалимским пленением Павел в Милите обратился с увещанием к пресвитерам Ефеса (см.: Деян. 20, 17). Более подробно остановимся на этом эпизоде Деяний. Считается, что эта беседа стала первой в истории Церкви речью, которая обращена к пастырям. Апостол Павел говорит, что духовное состояние паствы должно заботить священнослужителей в первую очередь, так же как и попечение о бедных и слабых. Он напоминает, что при необходимости священнослужители должны жертвовать всем ради своей паствы. Эти наставления справедливы

¹² *Иннокентий Херсонский, свт.* Указ. соч. С. 14.

для всех священнослужителей на протяжении всей христианской истории, и мы можем воспринимать их как апостольское благословение: *предаю вас, братья, Богу и слову благодати Его, могущему назидать вас более и дать вам наследие со всеми освященными* (Деян. 20, 32).

Согласно Преданию, апостол Павел вместе со святым апостолом Петром был казнен в Риме 29 июня во время правления императора Нерона, который, по словам святителя Иоанна Златоуста, повелел воинам своим схватить апостола и умертвить за обращение к вере Христовой его виночерпия¹³. Так как апостол Павел имел римское гражданство, он избежал казни путем распятия на кресте, считавшейся в Риме позорной. Он был усечен мечом в 67 году по Р. Х., в возрасте примерно 60 лет.

Около двенадцати лет продолжались миссионерские путешествия святого апостола Павла. О том, какие лишения и трудности пришлось претерпеть на этом пути, он пишет следующее: *Я был во многих трудах, в ранах еще более, несколько раз на краю смерти, три раза палками был бит, однажды — камнями, три раза корабль со мною опрокидывался, так что день и ночь пробыл я в глубине морской, во время путешествий постоянно испытывал беды: от разбойников, от сродников, от язычников, в городах, в пустынях, по морю, между лжебратьями, пребывал в голоде и жажде, в труде и изнурении, часто в посте, на стуже и в наготы* (ср.: 2 Кор. 11, 23–27). География благовестнической деятельности апостола Павла охватывает Аравию вплоть до самой Иллирии (см.: Гал. 1, 17; Рим. 15, 19). Малая

¹³ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. СПб.: Изд-во СПбДА, 1905. Т. 11. Кн. 2. С. 829.

Азия и Греция стали главными местами его проповедования, так как именно здесь он мог возвестить слово Божие множеству народа со всех концов света.

Как же развивались дальнейшие события? А. Л. Дворкин в работе «Очерки по истории Вселенской Православной Церкви» пишет, что «постязыческое христианство окончательно освободилось от своих иудо-христианских корней... Факторы падения Иерусалима и постоянного притока обращенных из язычества сами собой решили вопрос о свободе от Закона, за которую так долго боролся апостол Павел. Само количество обращенных и географическое распространение Церкви по всему средиземноморскому миру дали ей завершённое самосознание и ощущение кафоличности. Осознание пребывания в апостольском преемстве также более не связывало ее непременно и исключительно с Иерусалимом: по всему Востоку было множество церквей, основанных апостолами, а на Западе была столица — Рим, освященная мученической смертью Петра и Павла»¹⁴.

Безусловно, апостол Павел — фигура в истории христианства особенная. Его признают первым богословом, первым благовестником христианской свободы. Многочисленные речи святого Павла являются образцом апостольской проповеди. Отметим, что большая часть речей апостола по структуре подобны друг другу. Они включают в себя введение как обращение, основной текст речи, имеющий, как правило, керигматический характер, и призыв к покаянию. Все они полностью вписываются в тот исторический контекст, в какой были произнесены.

¹⁴ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Н. Новгород, 2006. С. 64.

Изучение миссионерских трудов апостола Павла важно для понимания учения Христа и подвига христианства от самых первых дней до нашего времени. Его апостольское учение есть путь к познанию истинного Евангелия Христова. История человечества, пожалуй, не знает более целостного образа, чем образ святого Павла, созданный его верой в Христа. На протяжении всей своей миссионерской деятельности он ни на шаг не отступил от своего учения и цели. Миссионерская деятельность апостола стала основой зарождения Единой Вселенской Церкви. «Апостол языков» полностью завершил возложенную на него миссию, которая состоит в том, *чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования... во Христе Иисусе* (Еф. 3, 6).

СОЛОВЬЕВ С.В.,
магистр богословия, аспирант СПбДА,
преподаватель кафедры библеистики СамДС

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ИСТОРИИ О ВЛАСТИ ИИСУСА ХРИСТА У СИНОПТИКОВ: ЛИТЕРАТУРНЫЙ И БОГОСЛОВСКИЙ АСПЕКТЫ

Вопрос иудеев о власти Господа Иисуса Христа содержится во всех канонических Евангелиях. Под полемическими историями понимаются евангельские рассказы, в которых происходит спор на ту или иную тему с указанием места действия и позиции оппонентов. Спор о власти Иисуса Христа является одной из многих полемических историй в Евангелиях, так, например, у евангелистов Марка и Матфея всего полемических историй можно выделить 12, у Луки — 14.

В канонических Евангелиях можно выделить две полемические истории о власти Иисуса Христа. Одна из них вошла во все четыре Евангелия, другая приводится только у синоптиков. Первая полемическая история о власти Иисуса Христа — история в связи с «очищением храма». Она практически дословно приводится у синоптиков (Мк. 11, 27–33; Мф. 21, 23–27; Лк. 20, 1–8) и в Евангелии от Иоанна с некоторыми отличиями в контексте (Ин. 2, 18–21). Вторая полемическая история — в связи с изгнанием беса Господом Иисусом — содержится только у синоптиков. В последней истории в адрес

Иисуса со стороны иудеев звучит упрек в том, что Он изгоняет бесов силою князя бесовского веельзевула (Мк. 3, 22–27; Мф. 12, 22–30; Лк. 11, 14–22).

Предметом спора в обеих историях выступает наличие права у Иисуса Христа совершать экстраординарные поступки — изгонять бесов и выгонять торгующих из Иерусалимского храма. Ниже будет подробно рассмотрена первая полемическая история.

В полемической истории в связи с изгнанием торгующих из храма, в случае, больше известном как «очищение храма», у всех евангелистов действие происходит перед праздником Пасхи, в то время, когда в храм сгоняли жертвенный скот и устраивали лавки для продажи всего необходимого при жертвоприношениях. Здесь же располагались разменные кассы.

В рассказе синоптиков и повествовании евангелиста Иоанна есть отличия в контексте и в ответе Спасителя. Рассказ апостола Иоанна с вопросом о власти Иисуса Христа (Ин. 2, 18–21) помещен в самом начале служения Господа накануне Пасхи, тогда как синоптики единогласно приводят «очищение храма» в событиях Страстной недели, за несколько дней до распятия. Эти отличия породили спор среди экзегетов о количестве изгнаний торгующих из храма. Ряд экзегетов считает, что это были два разных события¹, другие — что у синоптиков и апостола Иоанна Богослова описано одно

¹ См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 104. См.: *Раздоров А., свящ.* Изгнание торгующих из Храма по Евангелию от Иоанна: хронологическая проблема // Скрижали. 2012. № 4. С. 79–87.

и то же событие, но евангелист Иоанн в соответствии со своим богословским и литературным замыслом ставит его в начало Евангелия².

Автор статьи не ставит задачу разрешить эту трудность, но обращает внимание на то, что полемическая история у синоптиков о праве Иисуса Христа может быть сопоставлена и сравнима с рассказом апостола Иоанна. Можно вспомнить слова святителя Иоанна Златоуста, который уже сопоставлял эти истории: «Подобный вопрос («Какою властью Ты это делаешь?».— *Авт.*) предложили они и у евангелиста Иоанна, хотя не теми же словами, но в том же смысле (Ин. 2, 18)»³.

Согласно критическому изданию Нового Завета Нестле — Аланда, греческий текст полемической истории о власти Иисуса Христа у синоптиков и евангелиста Иоанна не имеет существенных разночтений по отношению к византийскому типу текста, отраженному в большинстве рукописей.

У евангелиста Матфея, судя по ходу его рассказа, полемическая история происходит на второй либо на третий день после входа Господа в Иерусалим⁴ и через день после акции в храме. Апостол Марк лишь упоминает: *Пришли опять в Иерусалим* (Мк.

² См.: Юревич Д., *прот.* Два или одно изгнание торгующих из храма? (Мф. 21:12–17; Мк. 11:11–12, 15–19; Лк. 19:45–48; Ин. 2:13–23) // Материалы ежегодной научно-богословской конференции (30 сент. 2015 г.) и материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь» (1 окт. 2015 г.). СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. С. 34–39.

³ Цит. по: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Под ред. А. П. Лопухина: В 7 т. Т. 6. 4-е изд. М., 2009. С. 427.

⁴ Толковая Библия Лопухина относит это событие ко Вторнику (см.: Толковая Библия... С. 427).

11, 27). У апостола Луки не уточняется, лишь указано: *В один из тех дней* (Лк. 20, 1). У евангелиста Марка эта история стоит между проклятием смоковницы с наставлениями о прощении и притчей о злых виноградарях, у апостола Матфея — между проклятием смоковницы и притчей о двух сыновьях, у евангелиста Луки — между изгнанием торгующих из храма и притчей о злых виноградарях. Рассказ апостола Иоанна Богослова существенно отличается от рассказа синоптиков, у него вопрос о праве Иисуса Христа помещен между чудом в Кане Галилейской и беседой с Никодимом, а делегация иудеев приходит к Иисусу сразу же после «очищения храма».

Местом, где происходила полемика, синоптики единогласно называют Иерусалимский храм: *когда Он учил народ в храме* (Лк. 20, 1); *когда Он ходил в храме* (Мк. 11, 27); *когда пришел Он в храм и учил* (Мф. 21, 23). Создается впечатление, что полемика происходила в стенах храма. Некоторые еврейские исследователи замечают, что в самом храме торговля и обмен денег не могли быть, как не могли и проходить диспуты⁵.

Вполне вероятно, что полемизировали не в самом храме, но рядом с ним, как, например, продавали жертвенных животных и меняли деньги не в самом храме, а рядом, в портике Соломона. Устройство и назначение этого портика описано у Иосифа Флавия (Иуд. древн. 15.11.5). «По замыслу, — пишет исследователь Иерусалимского храма протоиерей Димитрий Гольцев, — [портик] должен был

⁵ См.: *Абрамович М.* Иисус, еврей из Галилеи. Иерусалим, 1998. С. 70–71.

служить центром городской и торговой деятельности и местом заседания Верховного суда — Синедриона. Портик использовался главным образом для ведения торговых сделок, связанных с обрядовыми традициями храма»⁶. Назначение портика прекрасно подходит для диспутов. Вполне вероятно, что словом «храм» называли весь храмовый комплекс вместе с колоннадой и дворами.

Вопрос о праве Иисуса Христа у евангелистов Марка и Луки задают представители трех групп — первосвященники, книжники и старейшины (Мк. 11, 27; Лк. 20, 1), у апостола Матфея — только первосвященники и старейшины (Мф. 21, 23), у Иоанна Богослова — собирательно иудеи. Названия оппонентов у синоптиков достаточно точно в соответствии с контекстом определяют круг лиц, потому что именно аристократию Иерусалима в большей степени мог взволновать поступок Иисуса Христа. Первосвященники были сторонниками сохранения статус-кво в храме при римлянах, поэтому, возможно, они расценили акцию Иисуса как вызов своей власти.

Согласно синоптикам, иудеи спрашивают о власти, а точнее, о праве (греч. ἐξουσία) Господа Иисуса на изгнание торгующих из храма, тогда как у евангелиста Иоанна речь идет о знамени (σημεῖον), которое Он мог бы показать в подтверждение Своего права на совершенное действие. Властью в данном вопросе переведен греческий термин ἐξουσία, что буквально переводится как «возможность или сво-

⁶ Гольцев Д., *прот.* Реконструкция ветхозаветного Храма Иерусалимского в современных археологических исследованиях: дис. ... канд. богосл. (на правах рукописи). СПб., 2008. С. 82.

бода (делать что-либо), власть, право, сила». С термином «эксусия» в Новом Завете связано несколько концепций: абсолютная власть Бога (власть Бога над природой, власть над сатаной, власть изгонять бесов и прощать грехи), а также власть, порученная Иисусом Своим последователям. В отношении Христа используется в двух смыслах: как власть, данная Ему Богом для исцелений и учения, либо власть, даруемая Господом Иисусом Своим ученикам.

Требование знака (σημείον) у Иоанна Богослова близко по смыслу с требованием права (ἐξουσία) у синоптиков и является, по-видимому, просьбой о предъявлении «удостоверения личности»⁷.

По мнению как древних, так и новых церковных толкователей, вопрос оппонентов Иисуса Христа был компрометирующим. Епископ Михаил (Лузин), резюмируя мнения церковных экзегетов, пишет: «Вероятно, они (оппоненты.— *Авт.*) хотели уловить Его в слове, чтобы, если Он скажет, что властью, от Бога данною, — обвинить Его в богохульстве, в присвоении власти, не принадлежащей Ему; а если скажет, что властью своею, — оклеветать Его как возмутителя и человека, самовольно действующего»⁸.

Вопрос о власти Господа Иисуса Христа сейчас понимается как вопрос о Божественной легитимности.

⁷ Роджерс К.Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. С. 318.

⁸ Михаил (Лузин), еп. Толкование на Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Luzin/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja/21 (дата обращения: 19.05.2018).

Иногда интересен не сам вывод, а процесс прихода к нему. Оппоненты спрашивают: *Какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал власть делать это?* (Мк. 11, 28). Прямо в тексте Евангелий не говорится о Божественной власти, слово «эксусия» применялось в разных контекстах, в том числе и в политическом. О том, что подразумевается власть от Бога, видно из встречного вопроса Христа: *Спрошу и Я вас об одном, отвечайте Мне; тогда и Я скажу вам, какою властью это делаю. Крещение Иоанново с небес было, или от человеков? отвечайте Мне* (Мк. 11, 29–30). Христос, вероятно, зеркально задает вопрос, акцентируя на словах *с небес* и *от человеков*, что в действительности значит спросить: крещение Иоанна установлено Богом или самим Иоанном? Оппоненты попали в трудную ситуацию, когда нужно было признать крещение Иоанна от Бога или не от Бога.

В Евангелии от Иоанна Иисус Христос на требование знака предлагает разрушить Иерусалимский храм и обещает его восстановить за три дня. Иоанн Богослов поясняет, что Иисус подразумевал Свою Крестную смерть, но это ученики поняли уже после Воскресения. Остается предположить, как это предложение восприняли оппоненты Господа. Само разрушение храма для подтверждения легитимности Иисуса как Мессии выглядело неисполнимо, поскольку храм оставался национальной святыней всего еврейского народа. Подобным предложением Господь Иисус Христос ушел от ответа, подобно тому, как в синоптических Евангелиях.

Таким образом, полемическая история о власти Иисуса Христа в связи с очищением Иерусалим-

ского храма отражает живой интерес аристократии и мудрецов Иерусалима к личности Иисуса. Тот факт, что Христос ушел от ответа, очевидно, говорит о Его нежелании отвечать прямо, видимо, из-за того, что простой ответ мог быть использован против Самого Иисуса Христа. Господь прибегает к допустимой в среде еврейских мудрецов риторике, Он задает встречный вопрос, который ставит оппонентов в тупик.

**СИЛАЕВ Владислав,
студент IV курса СПДС**

БРАК В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА И ИСКАЖЕНИЕ ЕГО СУЩНОСТИ В РЕЗУЛЬТАТЕ ВЛИЯНИЯ ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА

В Православной Церкви брак воспринимается как таинство, при этом таинством является союз мужчины и женщины. Ни одна религия, ни одно мировоззрение не относится к браку так, как христианство, благословляющее чудо соединения двух людей в единую плоть, единую душу и единый дух.

Святитель Иоанн Златоуст называет брак «таинством любви», которое превышает границы нашего разума, потому что в нем «два становятся одним»¹. «Брачная любовь есть сильнейший тип любви. Сильны и другие влечения, но это влечение имеет такую силу, которая никогда не ослабевает. И в будущем веке верные супруги безбоязненно встретятся и будут пребывать вечно со Христом и друг с другом в великой радости»².

По мысли профессора С. В. Троицкого, мы ни в одной строчке Нового Завета не найдем указание «об учреждении Христом или Его Апостолами таин-

¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 3. Кн. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 1897. С. 238.

² См.: Там же.

ства брака, ни одного слова о той или иной обязательной для христиан форме его совершения»³. Но только тогда, когда заходит вопрос о браке, Господь Иисус Христос или Его апостолы отсылают нас к Ветхому Завету, «к библейскому повествованию об учреждении первобытного брака, при существовании которого самый вопрос представляется излишним»⁴.

Климент Александрийский в своем труде «Строматы» по этому поводу приводит прекрасную мысль: «Сын только сохранил то, что установил Отец»⁵ — и далее говорит, что брак как таинство существовал в Ветхом Завете, так как если свят ветхозаветный закон, то свят и ветхозаветный брак, и что апостол лишь поставил в связь это таинство с таинством союза Христа и Церкви⁶.

Институт брака был установлен Богом еще в раю до грехопадения. В Быт. 1, 27–28 мы видим Божие благословение на брак и его установление: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.* По мнению иудеев, здесь Тора подчеркивает, что раскрытие духовных составляющих мужчины и женщины в одинаковой степени делает их подобием⁷.

³ Троцкий С. В. Христианская философия брака. М.: ФИВ, 2015. С. 40.

⁴ Там же.

⁵ Климент Александрийский, свт. Строматы 2, Мг. 1184–1185.

⁶ См.: Там же.

⁷ Тора. Пятикнижие и Гафтарот / Пер. с англ. М.: Мосты культуры, 2001. С. 12.

Во 2-й главе Книги Бытия можно увидеть четкое указание на установление брака Самим Богом. Бытописатель сообщает нам, что сначала был создан Адам, а затем Ева, и далее он говорит, что Бог Сам привел женщину к Адаму. Отсюда следует, что в данный момент произошло бракосочетание между Адамом и женщиной. Интересна мысль профессора протоиерея Николая Стеллецкого, который говорит, что когда была приведена Ева к Адаму, то последний произнес то «положение, к которому может относиться потомство, как к брачной грамоте, данной на вечные времена, как к всеобщему закону о браке: *вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего* (Быт. 2, 23)»⁸.

Иудейские комментаторы также считают, что брак был установлен Самим Богом еще в раю, когда первозданные люди только что вышли из рук своего Творца и находились в блаженном состоянии невинности. В Мидраш Раба читаем следующее толкование на Берешит 2, 22: «Рабби Эйво, а [некоторые] говорят это от имени рабби Беная и учат это от имени Шимона бен Йохая: — Украсил Он (Всевышний) ее (Хаву), как невесту, и привел к нему (к Адаму)»⁹. Святость и духовное значение брака появились сразу, а не в результате развития человеческого общества и представляют часть плана сотворения мира¹⁰.

При чтении вышеприведенных слов может сложиться впечатление, что Бог принуждает человека

⁸ Стеллецкий Н., прот. Брак у древних евреев. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892. С. 14.

⁹ Мидраш Раба [Великий Мидраш]: В 10 т. Т. 1 / Пер. с ивр. Я. Синичкина, А. Членовой. М.: Книжники, 2012. С. 268.

¹⁰ Тора. Пятикнижие и Гафтарот. С. 19–20.

на брак, но на самом деле это не так. Бог не принуждает человека на брак, потому что для Него важна свобода человека. По словам профессора Сергея Викторовича Троицкого, «только тогда, когда Адам проявил свою свободу, когда он создал идею жены и пожелал ее осуществления, Бог дает бытие мысли человека, человек становится мужем и женой. Брак — не человеческий институт, а Божественный. Именно Бог сказал: *Не хорошо быть человеку одному* (Быт. 2, 18) и затем сотворил Адаму “помощницу” Еву, устроив таким образом первую семью»¹¹.

Святитель Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский, выделяет следующие цели брака:

«— в рождении и воспитании детей, как членов Царства Божия;

— во взаимном вспомоществовании при нуждах земной жизни;

— в восполнении недостатков в мужской и женской организации; так как дух мужа может сообщать свою твердость и силу слабой женской природе, а нежность и кротость женской природы может умягчать твердый дух мужа»¹².

Иудеи утверждают обратное, говоря, что женщина по своей природе «сильная, стойкая, потому что была создана из кости, а мужчина по природе своей слаб, мягок, потому что был создан из земли, а земля мягкая и легко крошится»¹³. Поэтому, как они говорят, то, что Адам был создан из земли, а женщина

¹¹ Троицкий С.В. Указ. соч. С. 12.

¹² Цит. по: Добросельский П.В. Супружеские отношения и грань греха. М.: Благовест, 2009. С. 15.

¹³ Ашкенази Яаков бен Ицхак. Цэна у-Рэна. Пять книг Торы с комментариями. М.: Книжники, 2012. С. 42.

из его тела, «стало причиной многих между ними различий»¹⁴ (внешние признаки, поведение, отношения, склонности и т. д.).

Но если перейти к цели брака, то, по словам иудейских комментаторов, первой и главной обязанностью брака является размножение и воспитание детей. В талмудической литературе и раввинских трудах заповедь *плодитесь и размножайтесь* занимает первое место в списке, состоящем из 613 заповедей Торы¹⁵.

В Православии заповедь Бога *плодитесь и размножайтесь* не у всех толкователей понимается буквально. К примеру, святитель Василий Великий видит в этих словах обращение к Церкви: «Да не будет богословие для одного, но да будет проповедано Евангелие спасения по всей земле»¹⁶, то есть эти слова обращены к тем, кто родился от Евангелия. Блаженный Августин поясняет, что до грехопадения эти слова имели духовное значение, потому что не существовало тогда «сынов века сего», а после грехопадения «плодовитость» превратилась из духовной в телесную¹⁷.

По словам святителя Кирилла Александрийского, Бог создал жену, чтобы «она сожительствовала с мужем, как существо однородное с ним, и просто пребывать с ним»¹⁸. В труде «Христианская философия брака» профессор С. В. Троицкий на слова святителя Кирилла Александрийского дает такое пояснение: «Это сопребывание с мужем не есть лишь простран-

¹⁴ *Ашкенази Яаков бен Ицхак*. Цэна у-Рэна. С. 42.

¹⁵ Тора. Пятикнижие и Гафтарот. С. 12.

¹⁶ *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 307.

¹⁷ *Августин Иппонский, блж.* О граде Божиим. Киев, 1882. С. 3–5, 9–10.

¹⁸ *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 1, 2. М., 1886. Ч. 4. С. 13.

ственная близость. Нет, это есть полное метафизическое вышечелочное единение в одном существе». И свои слова он подтверждает высказыванием святителя Иоанна Златоуста, который говорит: «Для того-то Бог и называет ее (жену) помощницею, чтобы показать, что они одно». Профессор С. В. Троицкий приводит цитату из Ветхого Завета, где говорится, Адам и Ева — это не разные существа, но одно: *Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть* (Быт. 2, 24). Затем профессор указывает на выражение из Нового Завета, которое также отражает данный аспект проблемы: *Так что они уже не двое, но одна плоть* (Мф. 19, 6). И далее говорит о том, что все это не есть какое-либо временное телесное единение в родовом акте, а «постоянное метафизическое единство» супругов¹⁹.

В этом же труде профессор С. В. Троицкий продолжает мысль и говорит, что слово «плоть» (בָּשָׂר — башар), или, по LXX, σαρκίς, не означает в данном месте тела (σώμα), как мы его представляем сейчас, а означает одно существо, одного человека. Блаженный Августин объясняет это следующим образом: «Священное Писание часто называет плотью и самого человека, то есть природу человека в переносном смысле от части к целому, каково, например, выражение: *от дел закона не оправдится всяка плоть* (Рим. 3, 20). Кого, как не всего человека, дает в этом случае разуметь Писание?.. Тот же смысл имеет и выражение: *И слово плоть бысть* (Ин. 1, 14), то есть “бысть человек”»²⁰.

Следует отметить, что словами *оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть* (Быт. 2, 24) обозначается сущность

¹⁹ Троицкий С. В. Указ. соч. С. 12.

²⁰ Августин Иппонский, блж. О граде Божиим. С. 3–5, 9–10.

богоустановленного брака как глубочайшее духовно-телесное единство мужа и жены, как всеобъемлющее личное общение двух существ разного пола, взаимно восполняющих друг друга и образующих как бы одно нераздельное духовно-физическое единство. Факт «оставления» родителей при заключении брака, имеющий отношение не только к мужу, но и к жене, представляет брачный союз духовно-нравственным единством, общением сердец, которое в телесном соединении находит свое конкретное выражение и завершение.

Толкователи же Торы говорят, что понятие «прилепиться» к своей паре относится к мужчине, а не женщине. По их мнению, женщина несет в себе «колоссальный потенциал»²¹, который мужчина призван раскрыть. То есть духовные силы жены находят свое выражение через достижения мужа. Даже на этот счет в Талмуде имеется следующее выражение: «Если ты хочешь узнать, кто муж, — посмотри на жену»²². Имеется в виду, что иногда истинные свойства мужчины трудно определить, потому что никто не знает, является ли его поведение искренним или притворным, являются ли его намерения чистыми или извращенными, поэтому жена может стать ключом к разгадке.

По толкованию святителя Амвросия Медиоланского, брак Адама и Евы есть такое же великое таинство, как и брак Христа с Церковью, следовательно, как Ева была «костью от костей и плотью от плоти» мужа своего, так и все мы суть члены тела Христова²³.

²¹ Тора. Пятикнижие и Гафтарот. С. 1382.

²² Там же.

²³ См.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: На лат. и рус. яз. Т. IV. Ч. 1 / [Сост. Н. А. Кулькова]; [пер. с лат. Т. Л. Александровой, Е. В. Матеровой, Н. А. Кульковой]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 191.

Блаженный Августин считает, что слова Быт. 2, 24 имеют исторический смысл, потому что так происходит во всем мире и поныне. «Но здесь заключено и пророчество, — говорит он, — о котором вспоминает апостол, говоря: *Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Еф. 5, 31–32)»²⁴.

Для иудейских толкователей слова Быт. 2, 24 говорят всего лишь о смысле брака — установлении настолько тесных связей между мужчиной и женщиной, что они оказываются сильнее связи с родителями²⁵.

Воздействие первородного греха на природу брака

Бытописатель, признавая брак не только как нравственное отношение, но и как естественное, свидетельствует, что он был чистым и святым союзом: *И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* (Быт. 2, 25). Святитель Иоанн Златоуст в «Гомилиях на книгу Бытия» говорит, что они были «наги и не стыдились» до того момента, пока «не совершился грех и преслушание»; «они были облечены вышнюю славою, потому и не стыдились, но после нарушения заповеди пришли и стыд, и сознание наготы»²⁶. Об этом также говорит преподобный Ефрем Сирин: «Не стыдились же они потому, что облечены были славой. Но когда после преступления заповеди

²⁴ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. I–II: Книга Бытия / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута и М. Конти. Рус. изд. под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004–2005. С. 89.

²⁵ См.: Тора. Пятикнижие и Гафтарот. С. 19.

²⁶ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. I: Книга Бытия 1–11. С. 90.

эта слава была отнята от них, они устыдились того, что стали наги»²⁷.

Брак, который был основан на любви двух лиц разного пола, подвергся искажению со стороны людей, в результате чего он стал более чувственным. Грех превратил святое Божественное учреждение брака в «грубочувственное» отношение. Его стали понимать как «плотское, животное отношение между мужем и женой, движимое страстью»²⁸.

Священномученик протоиерей Николай Стеллецкий в своем труде «Брак у древних евреев» приводит очень интересную мысль о том, что в предании Ветхого Завета не сохранилось никаких сведений о падении существа брака, но зато их можно восполнить за счет лексических свидетельств древнееврейского языка — «языка библейских патриархов»²⁹. В этом и родственных ему семитских языках выражения, касающиеся брака, определяют его с чувственной стороны. Самые древние термины, служившие для обозначения брака, можно видеть в словах תכל, זמה, הטר и др. Все эти слова указывают на чисто чувственный смысл брака, и у писателя они употребляются для обозначения самых нечистых запрещенных половых связей и грубого распутства³⁰.

После повреждения сущности брака, в результате грехопадения прародителей, во взаимоотношениях мужа и жены произошли серьезные изменения. Первоначальное отношение жены перешло к мужу в подчинение ему: *и к мужу твоему влечение твое, и он будет*

²⁷ Библейские комментарии отцов Церкви... С. 90.

²⁸ Стеллецкий Н., прот. Указ. соч. С. 21.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 22.

господствовать над тобою (Быт. 3, 16). «Впрочем, — говорит святитель Филарет (Дроздов), — сим как не предполагается независимость жены в невинном состоянии, так не одобряется неограниченное господствование мужа над нею (Еф. 5, 28)»³¹.

Первородный грех исказил не только сущность первичного брака, но и его характер. Помрачение это прежде всего сказалось в замене моногамии полигамией. Первый, кто нарушил закон единоженства, оказался потомок Каина в седьмом колене Ламех.

Священное Писание повествует нам: *взял себе Ламех две жены: имя одной Ада и имя второй Цилла* (Быт. 4, 19). Современные иудейские комментаторы говорят, что Тора здесь особо подчеркивает это обстоятельство, так как данный поступок отдаляет человека от того состояния, которое «Тора определила как идеальное»³².

По словам святителя Филарета (Дроздова), в данном поступке Ламех проявил своеволие (преобладающую чувственность)³³. Святитель говорит, что после повествования многоженства следует кощунственная речь Ламеха над определением Божиим и этой речью он оправдывает свое многоженство. Вот как он переводит слова Ламеха: «Ада и Селла! Жены Ламеховы! Я знаю, что иным двойное супружество мое кажется странным и противным закону и что меня сравнивают с Каином, как изобретателя нового преступления, но вы не смущайтесь таковыми суждениями и не опасайтесь ничего; послушайте слов моих... Ибо если Каин-братоубийца безопасен, то Ламех-многоженец, конечно,

³¹ Филарет (Дроздов), свт. Толкование на Книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 125.

³² Тора. Пятикнижие и Гафтарот. С. 28.

³³ См.: Филарет (Дроздов), свт. Указ. соч. С. 168.

еще безопаснее...»³⁴. И святитель Филарет выносит приговор, говоря, что так поступает обычно плотоугодник и сластолюбец.

«Великий Мидраш» также показывает нам Ламеха как человека своевольного, гордого, плотоугодника и кощунника: «Рабби Йосе, сын рабби Ханины, сказал: — Потребовал (Ламех) их (жен) для соития. Сказали они ему: — Вскоре потоп, разве будем мы плодиться и размножаться для проклятия? Сказал им: “Мужа убил ли я за язву мне?” — мне ли язвы за него? “И отрока за рану мне?” — на меня ли раны? Как же так? Каин убил — и ему отложено [наказание] на семь поколений, я же, который не убивал, — разве не справедливо, чтобы мне было отложено на семьдесят семь [поколений]?»³⁵.

Толкование Ашкенази дает объяснение порочности поступка Ламеха, исходя из нравов того времени. Яков бен Ицхак говорит о существовавшем в те далекие времена обычае: «Каждый имел двух жен, одну — чтобы рожать детей, а другой он давал пить напиток из трав, чтобы у нее не было детей и она не теряла бы свою красоту. И эту вторую он одевал как невесту». Затем раввин указывает, что жены Ламеху нужны были для таких же целей, о чем также свидетельствуют их имена: «Первую жену звали Ада, что означает — отдаленная от него (на арамейском — ада минейа), а вторую звали Циля, то есть тень, потому что он пребывал в тени ее, наслаждаясь ее красою (и совокупляясь с нею)»³⁶.

Люди, жившие до всемирного потопа, изображаются как плотские люди, погрязшие в чувственности

³⁴ *Филарет (Дроздов), свт.* Указ. соч. С. 172.

³⁵ Мидраш Раба. Т. 1. С. 348–349.

³⁶ *Ашкенази Яков бен Ицхак.* Указ. соч. С. 55.

и пороке, об этом свидетельствует нам слово Божие: *Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть* (Быт. 6, 3). Пример с Ламехом не остался бесследным. Это развращенное человечество было смыто с лица земли. После потопа с Ноем была восстановлена моногамная форма брака, которая вскоре опять была заменена в патриархальный период полигамией. В патриархальное время многоженство было распространено в Ханаане и в Египте, и сами патриархи следовали обычаю наряду с законною женою еще и иметь наложниц в случае бесплодия жены, преумножать потомство, как это известно об Аврааме, Иакове, Исаве и др.

Во времена Исава и Иакова полигамия уже начинает входить в обычай, как это видно на примере самих патриархов, из которых первый, как известно, имел трех жен, а последний был одновременно мужем двух сестер и двух их служанок.

Однако, несмотря на разрушительное действие греха, первобытному браку с его нравственную сущностью и возвышенностью характера не суждено было навсегда исчезнуть для человечества. Уже в семейной жизни родоначальников еврейского народа, начиная с Авраама, с которым Бог заключил Завет для сохранения истинной религии и вообще основ правильного развития, заметны следы постепенного восстановления первобытной нравственной сущности брака.

**Быт. 3, 16 как пример пагубного влияния
первородного греха на изменение отношений
между мужем и женой**

В Быт. 3, 16 мы слышим вердикт Бога жене за ее грех: *умножая умножу скорбь твою в беременности*

твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твоё, и он будет господствовать над тобою (Быт. 3, 16). Но для нас важно не все предложение, а лишь те слова, где говорится об изменении отношений между Адамом и Евой: *к мужу твоему влечение твоё, и он будет господствовать над тобою*.

Что же означает данная фраза? Какой смысл заключен в этом выражении? Чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо выделить здесь ключевые слова. При внимательном чтении мы можем увидеть, что смысл второй части стиха вращается вокруг двух чрезвычайно важных слов — «влечение» и «будет господствовать». Слово, переведенное как «влечение» (евр. תְּשׁוּקָה, *тешука*), встречается в еврейской Библии всего еще два раза: Быт. 4, 7 и в Песни Песней 7, 11.

В Быт. 4, 7 сказано: *Если делаешь доброе, то не поднимает ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит* (затаился); *он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним*.

Оригинальный текст:

לְפֶתַח חַטָּאת רֵיחַ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשַׁל־בּוֹ
 הֲלוֹא אִם־תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב
 (хало им-тэтив шеэт вэим ло тэтив лаппэтах хаттат ровэц **вэ-элейха тэшукато** вэатта тимшол-бо).

Если мы противопоставим две фразы: *он влечет тебя к себе* и *но ты господствуй над ним*, то увидим, что слово «влечение» означает желание господствовать, управлять. Даже на первый взгляд можно заметить, что эти фразы в основе своей содержат идею: желание господствовать.

В Песни Песней 7, 11 говорится: *Я принадлежу другу моему, и ко мне обращено желание его*.

Оригинальный текст: אָנִי לְדוֹרֵי וָעָלִי תִשׁוּקָתוֹ (ани ледоди вэалай тэшукато).

В последнем случае слово имеет оттенок сексуального влечения.

Отсюда следует, что в Священном Писании отражены два совершенно разных смысловых оттенка слова תִּשׁוּקָה, *тешука*, а именно — «желание господствовать» и «сексуальное влечение». Так какой же оттенок применим к нашему отрывку?

По замечанию современного протестантского библеиста Алексея Прокопенко, «логично предположить, что более вероятным будет тот смысловой вариант, который используется тем же автором и находится ближе по контексту, то есть Бытие 4, 7»³⁷. Таким образом, проклятие, которое было произнесено жене, — это, скорее всего, «желание господствовать над женщиной»³⁸.

Современные исследователи утверждают, что «еврейское слово תִּשׁוּקָה, *тешука*, практически повсеместно переведенное как “влечение”, ранее переводилось как “поворот”»³⁹. В подтверждение приводятся следующие доказательства: из всех известных нам древних переводов Ветхого Завета (Пешитто, Септуагинта, Вульгата, перевод Акилы, перевод Симмаха и др.) практически во всех случаях это слово переводится как «поворот», а не «влечение»⁴⁰.

Выяснилось, что значение слова תִּשׁוּקָה, *тешука*, «влечение» закрепилось на страницах Священного

³⁷ Прокопенко А. Бытие: Комментарий. СПб.: Библия для всех, 2012. С. 83.

³⁸ См.: Там же.

³⁹ Проклятие женщины [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://christian-culture.info/index.php?n=6&article=04> (дата обращения: 27.04.2018).

⁴⁰ См.: Там же.

Писания в результате влияния на текст доминиканского монаха Панино, который занимался переводом еврейского Ветхого Завета. По словам известного библейского критика Richard Simon, «Панино слишком уж пренебрегал ранними версиями Писания, чтобы опираться на учение раввинов»⁴¹. Публикация перевода Панино вышла в свет в 1528 году, после чего была издана Библия на английском языке — Coverdale's English Bible. Потом практически все английские версии Священного Писания, за исключением перевода Уиклиффа (1380) и Библии Доуэй (1609), переведенные с Вульгаты, переняли интерпретацию Панино касаемо нашего отрывка.

Доказательством того, что Панино придал слову תְּשׁוּכָה, *тешука*, оттенок «либидо», или «сексуального желания», являются переводы более ранних английских Библий, например: «Твое вожделение [или вожделения] — к мужу твоему»⁴². Вполне возможно, что данная мысль была перенята из Талмуда, а именно из «Десяти проклятий Евы»: «И сказал рабби Ицхак бар Авдими: — Десятью проклятьями была проклята Ева... “К мужу твоему влечение твое” — потому что женщина жаждет мужа, когда он отправляется в путь. “И он будет господствовать над тобою” — потому что женщина требует про себя, а мужчина требует вслух, и это хорошее качество женщин. Как говорится, только когда она показывает, что удовлетворена пред ним»⁴³.

Исследователи утверждают, что наказание Бога никаким образом не говорит о том, что женщиной бу-

⁴¹ Проклятие женщины.

⁴² Там же.

⁴³ Переводы из Талмуда [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://samlib.ru/u/uchitelx_a_e/introduction.shtml (дата обращения: 27.04.2018).

дет двигать стремление к «сексуальным отношениям с мужем или другими мужчинами»⁴⁴. Идея «влечения» является искажением библейского текста. В действительности этот стих нужно перевести следующим образом: «Ты отворачиваешься [от Бога!] к своему мужу, и [в результате] он будет господствовать над тобой [будет использовать тебя в своих интересах]»⁴⁵.

Итак, некоторая часть библеистов утверждает, что приговор Господа Еве есть не что иное, как пророчество о том, «каким образом некоторые мужчины будут использовать жен в личных интересах, когда последние “потянутся” к своим мужьям, отвернувшись от Бога»⁴⁶. Другие все же говорят, что фразу *будет господствовать* необходимо понимать как «поручение»⁴⁷, выражающее повеление мужьям господствовать над своими женами.

В святоотеческом наследии нам открывается разнообразие мыслей на Быт. 3, 16. Но при этом практически у всех отцов мы видим, что слово «влечение» не несет в себе «сексуального окраса» и употребляется слово «обращение» со значением подчиненного положения жены по отношению к мужу. Например, святитель Иоанн Златоуст говорит о том, что жена была создана равночестною (мужу), то есть имеющей одинаковое достоинство, общение с ним, власть над всеми творениями, но так как она не воспользовалась всем этим даром, а, наоборот, ослушалась и решила вступить «в беседу с лукавым животным-змеем и принять от него совет»⁴⁸, то за это Господь подчиняет ее мужу. Святитель выносит суждение, что жене лучше всего

⁴⁴ Проклятие женщины.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 4. Кн. 1. С. 122.

находиться «под начальством мужа и пользоваться его управлением», нежели блуждать, как, к примеру, «для коня полезнее иметь на себе узду и ходить под управлением»⁴⁹; жена должна иметь «обращение» к мужу и повиноваться ему, как тело голове.

В толковании блаженного Августина содержится мысль о том, что как часть души, предаваясь плотским страстям, когда хочет их преодолеть, то на своем пути встречает скорби, болезни, в результате «стяжает благую привычку»⁵⁰ подчиняться разуму, — так и жена, наученная скорбями, в сложной ситуации обращается к мужу («разуму») и «охотно служит его велениям»⁵¹, чтобы снова не согрешить.

Преподобный Ефрем Сирин поясняет, почему жена будет в подчинении у мужа: потому что она «надеялась после вкушения плодов древа сама возобладать над ним»⁵².

У святителя Филарета (Дроздова) как бы полнее раскрывается мысль преподобного Ефрема Сирина. По его словам, из-за того, что жена подвигла на грех мужа, она осуждается на постоянную «заботливость о угождении его желаниям»⁵³, и так как она господствовала над мужем, то теперь муж будет иметь ограниченное владычество над женой.

Заключение

Священное Писание Ветхого Завета и его толкователи говорят нам о том, что институт брака был уста-

⁴⁹ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 4. Кн. 1. С. 122.

⁵⁰ *Августин Иппонский, блж.* Творения: В 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 128.

⁵¹ Там же. С. 128–129.

⁵² *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу Бытия // Творения. Т. 6. М.: Отчий дом, 1995. С. 110.

⁵³ *Филарет (Дроздов), свт.* Указ. соч. С. 89.

новлен Самим Богом еще в раю до грехопадения. Сущностью брака является глубочайшее духовно-телесное единение мужа и жены как всеобъемлющее личное общение двух существ разного пола, взаимно дополняющих друг друга и образующих как бы одно нераздельное духовно-физическое единство.

Брак, который был основан на любви двух лиц разного пола, подвергся искажению в результате грехопадения, что выразилось в преобладании чувственной стороны в браке. Как пишет протоиерей Н. Стеллецкий, грех превратил святое Божественное учреждение брака в «грубочувственное» отношение⁵⁴. Его стали понимать как «плотское, животное отношение между мужем и женой, движимое страстью»⁵⁵, в результате чего появляется многоженство.

Однако на протяжении всей ветхозаветной истории идеальным браком для народа Божьего являлся брак моногамный. Существовавшая в те времена полигамия принимала смягченную форму, при которой жена в собственном смысле всегда была одна, остальные же находились в качестве наложниц, исключая одного, много двух случаев двоеженства, когда обе жены пользовались одинаковыми правами. Побудительным обстоятельством к этому, по справедливому замечанию церковных писателей, было не удовлетворение страсти, но достижение обетованного *Семени* (Быт. 3, 15), размножение и распространение человеческого рода.

И наконец, самым ярким примером того, как пагубно повлиял грех на отношения мужа и жены, показывает нам Быт. 3, 16: *и к мужу твоему влечение*

⁵⁴ Стеллецкий Н., *прот.* Указ. соч. С. 21.

⁵⁵ Там же.

твое, и он будет господствовать над тобою. Как уже было сказано, жена была создана равночестною мужу, то есть имеющей одинаковое достоинство, общение с ним, власть над всеми творениями, но поскольку она не воспользовалась всем этим даром, а, наоборот, решила вступить «в беседу с лукавым животным-змеем и принять от него совет»⁵⁶, то за это Господь в воспитательных целях подчиняет ее мужу.

⁵⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 4. Кн. 1. С. 122.

Священник Игорь СЫСУЕВ,
студент IV курса СПДС,
священник Александр КУЗЬМИН,
кандидат философских наук,
старший преподаватель СПДС

«ОРТОДОКСАЛЬНАЯ» ГИПОТЕЗА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ТЕРМИНА «ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ»

В русской библейской науке на данный момент очень много тем, которые еще не исследованы, одной из них является учение о «дне Господнем». В западной протестантской библейской науке по рассматриваемому понятию насчитывается множество изысканий. Их результатом стало выдвижение гипотез о происхождении рассматриваемого термина, которые приводят к субъективному пониманию Священного Писания и подрыву авторитета священных текстов. Цель данной статьи — изучить западные исследования и дать им критическую оценку, изложить собственную теорию происхождения библейского учения о «дне Господнем», отразить с помощью историко-филологического метода исторический контекст проповедей пророков, использующих этот термин, и понимание их современниками. Область полученных выводов имеет практическое применение не только для дальнейших научных изысканий по данной теме, но и для духовной жизни. Ведь каждый христиан ждет пришествия Спасителя, а кто не ждет, тот вряд ли может назваться христианином. Действительно, как можно не ожидать любимого Господа! Следует также отметить апологетическое

значение данного исследования в защиту от нападок на авторитет Священного Писания. Все обозначенные выше моменты придают актуальность настоящей статье. Критический анализ гипотез происхождения термина «день Господень» и выражение собственной подчеркивают новизну исследования.

Словосочетание «день Господень» (евр. יוֹם יְהוָה; греч. ἡμέρα Κυρίου) в Священном Писании отражает веру в будущее пришествие Бога в мир для совершения суда над людьми, по итогам которого праведники получают по милости Божьей жизнь с Ним в Его Царстве, а грешники пойдут *в муку вечную* (Мф. 25, 46). Термин «день Господень» является фундаментальным для выражения эсхатологических ожиданий Священного Писания. В книгах Ветхого Завета рассматриваемый термин в основном встречается в пророческих текстах¹, около 18 раз²: Ис. 2, 12; 13, 6, 9; 34, 8; Иер. 46, 10; Плач. 2, 22; Иез. 7, 19; 13, 5; 30, 3; Иоил. 1, 15; 2, 1, 11, 31; 3, 14; Ам. 5, 18, 20; Авд. 1, 15; Соф. 1, 7, 8, 14, 18; 2, 3; Зах. 14, 1; Мал. 4, 5. Также значение данного словосочетания передается следующими синонимами: «тот день» (Ис. 2, 11, 17; Ам. 8, 9, 13); «этот день» (Иез. 7, 10, 12); «это время» (Иез. 7, 12; Соф. 1, 12). Тема «дня Яхве» была распространена у пророков с середины VIII века до Р. Х. и оставалась актуальной для последующих поколений пророков. Самым древним письменным употреблением рассматриваемого словосочетания является место из пророка Амоса (Ам. 5, 18–20)³. Правда,

¹ См.: Элуэлл У., Камфорт Ф. День Господень // Большой Библейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 347.

² См.: Элуэлл У. День Господень // Евангельский словарь Библейского богословия. СПб.: Библия для всех, 2000. С. 271.

³ См.: Тихомиров Б.А. День Господень // Православная энциклопедия. Т. XIV. М., 2006. С. 414.

в библеистике есть другая точка зрения, выраженная в трудах русских исследователей священномученика Николая (Добронравова) и Павла Александровича Юнгера⁴.

В среде западных толкователей Священного Писания общепринятым является мнение, что словосочетание «день Господень» было устойчивым выражением еще до употребления его пророком Амосом, выражающим веру в приход Мессии, Который должен был покорить все народы Израилю. Отсюда также частое употребление пророком имени Божьего «Господь Бог Саваоф», что значит «Бог Воинств»⁵, то есть, грубо говоря, израильский народ воспринимал Бога как своего Воеводу в войне с окружающими его народами. Пророк Амос обличал эти ложные чаяния и указывал израильтянам на их грехи, на то, что они попирают заповеди Божии. Пророк, исходя из этого, говорил о том, что это как раз не повод для эйфории и что не будет победы Израиля над окружающими народами, так как сами израильтяне уподобились язычникам в нравственных недостатках. Понимая устоявшуюся обстановку среди современников, Амос пророчествовал о скорбях и лишениях, которые понесет Израиль за оставление Бога,

⁴ Они имели суждение, что пророк Иоиль вел свою проповедническую деятельность раньше Амоса и, соответственно, пророк Амос позаимствовал учение о «дне Господнем» у Иоиля (Иоил. 3, 14–21), следовательно, пророк Иоиль первым, по их мнению, выразил это учение. См.: *Николай (Добронравов), еп.* Книга пророка Иоиля. М., 1885. С. 13–26; *Юнгеров П. А.* Книга пророка Амоса: Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897. С. 82, 101. Данная точка зрения в библеистике в свете современных исследований считается устаревшей.

⁵ *Кашкин А. С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учеб. пособие для II курса духовной семинарии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. С. 261.

и говорил о «дне Господнем» как о суде не только над язычниками, но и над избранным народом, что станет для Израиля днем плача и скорби, а не долгожданным триумфом. *Горе желающим дня Господня!.. то же, как если бы кто убежал от льва, и попался бы ему навстречу медведь, или если бы пришел домой и оперся рукою о стену, и змея ужалила бы его. Разве день Господень не мрак, а свет? он тьма, и нет в нем сияния* (Ам. 5, 18–19).

Исходя из вышесказанного, библеист Р. Чарльз делает вывод, что понятие о «дне Господнем» появляется до употребления его в Священном Писании. Вероучение, закрепившееся за этим термином, было уже сформулировано и знакомо всем израильтянам еще до Амоса, но по причине неправильного толкования пророк был вынужден дать пояснения и обличить народ в его грехах⁶. В связи с этим выводом возникает вопрос о том, как это учение сформировалось среди израильтян. В современной библеистике, на данный момент, есть две основные версии, отвечающие на поставленный вопрос. Под их влиянием проводились следующие исследования.

Первая версия принадлежит западному библеисту Мовинкелю, который предполагал, что изначально под «днем Господним» подразумевалось обрядобогослужebное действие восшествия Яхве на трон⁷, ко-

⁶ См.: *Charles R.H. A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*. L., 1913.

⁷ Эту теорию отвергал исследователь Эрнст Дженни: «Историко-религиозное исследование продемонстрировало: нельзя думать, что “день Яхве” носит культовый характер, как, например, предполагаемый праздник восшествия Яхве на престол» (*Jenni E., Westermann C. Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*. Madrid, 1985. Vol. I. Col. 998–999).

торое входило в состав празднования «Нового года»⁸. Вторая версия была выдвинута Герардом фон Радом, относившим термин «день Господень» к своим представлениям о священной войне, где рассматриваемое словосочетание определяло победу Бога над враждебными Израилю народами⁹.

Ориентируясь на вышеприведенные версии, ряд исследователей выдвинули свои представления. Так, Феншам предполагал, что иудеи связывали празднование Нового года с ежегодным торжеством обновления Завета. Для Феншама приоритетна была теория Рада, и «день Господень» он понимал как день провозглашения благословений и проклятий Завета, в который Бог не только представлялся как Царь и Воин, но и как Судия¹⁰. Грэй, поддерживая литургическую версию, писал, что во всех ханаанских культах есть обряд «воцарения», повлиявший на рассматриваемый термин¹¹. Последователями этой теории были два испанских библеиста, Алонсо Шёкель и Сикре Диас, которые внесли в нее некоторые исправления. Они считали, что «день Господень» связан с праздником Искупления, который упоминается в Лев. 16, 30, или другим праздником, указанным в Книге Левит в 23-й

⁸ См.: *Mowinkel S.* Tronstigningssalmerne og Jahwes tonstigningsfest // Norsk teologi til reformationsjubileet: Spesialhefte til Nieuw theologisch Tijdschrift. Kristiania, 1917. P. 13–79.

⁹ См.: *Rad G., von.* The Origin of the Concept of the Day of Yahweh // JSS. 1959. Vol. 4. P. 97–108.

¹⁰ См.: *Fensham F. C.* A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord // Biblical Essays: Proc. of the 9th Meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgenootskap in Suid-Afrika at the Univ. of Stellenbosch, 22–25 July 1966. [Potchefstroom], 1966. P. 90–97.

¹¹ См.: *Gray J.* The Day of Yahweh in Cultic Experience and Eschatological Prospect // Svensk Exegetisk Ersbok. 1974. Bd. 39. S. 5–37.

главе¹². Исследователь Кросс объединил эти две гипотезы, найдя между ними общее мифологическое начало¹³, подобная точка зрения встречается в совместной работе современных библеистов Уолтона, Мэтьюза и Чавалеса¹⁴.

Необходимо сразу дать критическую оценку данным теориям, так как библейское учение о «дне Господнем», бесспорно, сформировалось ветхозаветными пророками, тогда как в рассматриваемых гипотезах нет фактических аргументов, это опровергающих. Священное Писание также не подтверждает этих теорий. Вместо весомых фактов в большинстве исследований обозначенных авторов присутствуют лишь собственные рассуждения и догадки, не основанные ни на каких существенных доказательственных базах. Дело в том, что некоторые исследователи подвергались влиянию, например, «мифологической школы» или являлись последователями экзегетических школ, каждая из которых сводила всю глубину и величие Священного Писания лишь к одной религиозно-философской идее, которая и определяла направление школы. Выразитель литургической гипотезы «восшествия Яхве на трон» норвежский библеист Сигмунд Мовинкель был последователем скандинавской школы, которая акцентировалась на роли культа в формировании книг Ветхого Завета. Сам Мовинкель занимался генезисом Книги Псалтирь. Он выдвинул

¹² См.: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Profetas. Vol. II. Madrid, 1980. P. 979.*

¹³ См.: *Cross F.M. Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Camb., 1973.*

¹⁴ См.: *Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб.: Мирт, 2003. С. 975–976.*

гипотезу, что эта книга Священного Писания была написана под влиянием восточных языческих культов, в особенности праздника новолетия с его ритуалом интронизации главного божества. Все остальные работы, в частности о «дне Господнем», подчинены этой концепции¹⁵. Такой подход встречается у представителей «мифологической школы», например, некоторые исследователи пытаются с помощью своих рассуждений доказать, что христианство было образовано из зороастризма, искусственно подстраивая все под свои ложные выводы¹⁶.

Основатель концепции «священной войны» немецкий библеист Герард фон Рад полемизировал с так называемой группой «немецких христиан», которые полностью отказывались от ветхозаветных книг. Как отмечал протоиерей Александр Мень, Рад начал заниматься библеистикой из желания противостоять этой группе, которая в том числе поддерживала Адольфа Гитлера, а тот, в свою очередь, их, так как они с религиозной точки зрения обосновывали идеологию фашизма¹⁷. Главный труд Герарда фон Рада — диссертация «Народ Божий во Второзаконии»¹⁸, в котором и выражается указанная выше теория. Этой религиозно-философской идее, из которой он выводил мысль о народности против нацизма, подчиняется исследование о происхождении понятия «день Господень». В связи с этим можно сделать выводы

¹⁵ См.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. II. СПб.: Фонд им. Александра Меня, 2002. С. 220–221.

¹⁶ См.: Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. М.: Азбука, 2003.

¹⁷ См.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. III. С. 15–16.

¹⁸ Rad G., *von.* Das Gottesvolk im Deuteronomium. Stuttgart: Kohlhammer, 1929.

о слабости данных концепций, что дает основание для выражения собственной.

Для начала назовем нашу гипотезу происхождения термина «день Господень» «ортодоксальной» в том смысле, что заложенные в ней идеи отображаются в трудах отцов Церкви и православных библеистов. В дальнейшем будем придерживаться обозначенной терминологии.

Теперь попытаемся ее обосновать. Эта гипотеза основана на святоотеческих толкованиях, культурологических данных и духовных законах. По этой версии возникновение рассматриваемого понятия связано с языковой культурой и менталитетом Израиля. Слово «день» (יום) не имеет однозначной этимологии, так как исследователям не удается выявить общего корня, от которого оно произошло¹⁹. Это существительное кроме иврита встречается в ряде других семитских языков²⁰. В Священном Писании Ветхого Завета рассматриваемое слово — пятое по частоте использования: 2304 раза на древнееврейском и 16 на арамейском языках²¹. Обозначая течение времени, оно может иметь различный характер в сочетании с зависимыми словами, являясь главным в словосочетании. В семитской языковой культуре такие выражения, в которых определенное явление выражается не абсолютным понятием, а через словосочетание, называются относительными существительными. Например, в нашем языке эхо — абсолютное понятие, а в древних семит-

¹⁹ См.: *Sabo M. Yom // Botterweck G.J. Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. Т. VI. P. 13.*

²⁰ См.: *Bergstraesser G. Introduction to the Semitic Languages. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983. P. 214.*

²¹ *Sabo M. Op. cit. P. 13.*

ских языках оно выражается словосочетанием «дочь голоса». Самым распространенным словосочетанием в пророческой письменности со словом יוֹם является сочетание «тот день», причем оно имеет эсхатологический характер и выражает действия Бога в историческом времени, как и «день Господень».

Таким образом, мы видим, что термин «день Господень» не инородный и чуждый элемент, а свойственное именно древнееврейскому языку словосочетание. Это принципиально важный факт, так как все остальные гипотезы в основном пытаются доказать, что рассматриваемое понятие инородно Израилю и пришло из языческих культов. Из этого исследователями делались соответствующие выводы, направленные на подрыв авторитета Священного Писания. Они тем самым выражали суждение, что Ветхий Завет, а тем более Новый Завет, то есть христианство, — синкретизм древних языческих культов. Это следствие идей так называемой «мифологической школы», которая ставила своей целью разрушить христианство путем приведения ложных фактов о происхождении определенных элементов христианства или Ветхого Завета из язычества, ставя под сомнение богодухновенность христианства. Поэтому наша гипотеза носит апологетический характер.

Необходимо отметить, что многие вышеприведенные критические теории основываются не на твердых фактах, а на рассуждениях и предположениях авторов. Предложенная нами концепция, как уже было отмечено, имеет сильные аргументы. Она базируется на лингвистическом разборе, а также подтверждается анализом текста Священного Писания, историческими и культурными толкованиями святых отцов

и древними раввинистическими комментариями. Для подтверждения обозначенных выводов рассмотрим основные положения библейского учения о «дне Господнем» и проанализируем наличие в нем эсхатологических чаяний, которые отрицают основные гипотезы.

В описании «дня Господня» все пророки, которые затрагивают эту тему, используют яркие и грозные образы и речевые обороты, называя его «днем мщениия» (Иер. 46, 10; Ис. 34, 8), «днем ярости» (Ис. 13, 9; Иез. 7, 19; Соф. 1, 15, 18), «днем заклания» (Соф. 1, 7, 8; Иер. 46, 10), «днем гнева» (Плач. 2, 22; Соф. 2, 3). Таким образом, «начиная с пророка Амоса, тема суда остается основным содержанием “дня Господня” во всех пророческих текстах, где фигурирует данное представление»²².

Следует отметить, что обзорное исследование пророческих книг показывает постепенное формирование учения о «дне Господнем» в пророческих текстах. Особенно это заметно при сопоставлении ранних и поздних²³ пророческих книг, но попытаемся дать этому правильный критический комментарий. У пророков, живших до вавилонского плена, большее внимание в пророчествах уделяется суду Яхве над Израилем и Иудеей (Ос. 1, 4–5; Ис. 2, 6–19; Мих. 2, 4; Соф. 1, 7–18), а у послепленных — больше суду над язычниками (Иоил. 2, 1–11). Также необходимо заметить,

²² Тихомиров Б.А. День Господень // Православная энциклопедия. Т. XIV. С. 415.

²³ Дополненные пророки: Амос, Осия, Исаия, Михей, Софония, Наум, Аввакум, Иеремия, Иезекииль; послепленные пророки: Захария, Малахия, Авдий, Иоиль, Даниил (пророки перечислены в хронологическом порядке — от ранних к поздним, согласно датированию пророческих текстов современной библейской наукой).

что различия у ранних пророков и поздних заключаются во временных и пространственных категориях понимания «дня Господня». Так, пророки допленного периода считали, что «день Господень» свершится в ближайшем будущем, а иногда даже понимали его как происшедшее событие. То есть в понятие о «дне Господнем» они не вкладывали эсхатологических чаяний²⁴, но все же это спорный вопрос, которого коснемся позже. Пророки Амос и Осия начали проповедовать за 40 лет до гибели Самарии в 722 г. до Р. Х., для них ассирийская оккупация являлась исполнением приговора суда Божия над Израильским царством. В пророчестве Исаии «день Господень» понимается как уже случившееся событие, правда над одним народом, мадианитянами («день Мадиама», Ис. 9, 4). По сути, из этого получается, что в понимании ранних пророков «день Господень» — это участие Промысла Божия в том или ином ключевом историческом эпизоде, в котором ждет гибель тех, над кем вершится суд Яхве. При этом исполнителями приговора суда Божьего над Израильским и Иудейским царствами в сложившейся исторической ситуации, современной этим пророкам, являлись ассирийцы и вавилоняне (Ам. 3, 11; Ис. 5, 26; Авв. 1, 6; Иер. 1, 15).

У поздних пророков встречается совсем другая временная категория. Для них «день Господень» — это апокалипсис — откровение, приобретающее эсхатологическое представление, отражающее ветхозаветное понимание конечного суда Божьего над всем творением. В их текстах рассматриваемый термин имеет более широкий масштаб, суд назначен не только над всеми

²⁴ См.: Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 3. М., 1995. С. 268–270.

этническими группами, но и над каждым человеком в отдельности, что будет свершено после всеобщего воскресения (Дан. 12, 1–4). Они формируют понимание того, что Богом будет решена участь праведных и нечестивых (Мал. 4, 1–3). Также слеппленные пророки проповедовали, что этот день будет Богоявлением, и описывали его как событие, которое произойдет в результате нарушения обычного хода вещей (Зах. 14, 6–7). Этот суд больше не даст места несправедливости и беспорядку в мире, так как суд будет совершен над всем миром (Дан. 7, 9–10). Следует также упомянуть, что несмотря на то, что это событие пророки называют самым страшным временем (Дан. 12, 1), оно не грозит полным уничтожением всего творения, а исполнено полного ограничения греха и преобразования творения, что в последующем нашло свое отражение в учении Нового Завета²⁵, в частности у апостола Павла: *и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих* (Рим. 8, 21). То есть «день Господень» у слеппленных пророков перестает быть конкретным историческим событием на военно-политической сцене, а рассматривается как нечто хотящее произойти вне временных и исторических категорий, что преодолеет все несовершенства мира.

Рассмотрев отличия в понимании «дня Господня» у ранних и поздних пророков, вернемся к рассуждению, есть ли эсхатологические воззрения у пророков, проповедовавших до ассирийско-вавилонского нашествия. Данный вопрос является очень сложным, попытаемся если не разрешить его, то по крайней мере

²⁵ См.: Экология в христианском богословии // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. С. 185.

указать путь к ответу. В проповедях этих пророков заметна концентрация на событиях ближайшего будущего, однако у них все-таки встречаются и эсхатологические воззрения, например, пророк Амос иллюстрирует суд Яхве как глобальную катастрофу, проявляющуюся в нарушении естественных законов природы, что должно привести к определенным последствиям: *И будет в тот день, говорит Господь Бог: произведу закат солнца в полдень и омрачу землю среди светлого дня. И обращу праздники ваши в сетование и все песни ваши в плач, и возложу на все чресла вретисще и плешь на всякую голову; и произведу в стране плач, как о единственном сыне, и конец ее будет — как горький день* (Ам. 8, 9–10). Следует отметить, что исследователи разнятся во мнениях, придерживаясь крайних точек зрения. Не будем отвлекаться на их аргументы. Они все имеют место, но не могут разрешить данный спор, заводя лишь в еще большую неопределенность.

Причиной этому является тенденциозное понимание термина «эсхатология». Сам упомянутый термин появился в XIX веке и вызвал споры в протестантско-богословской среде²⁶. Основной его вопрос: когда же будет Второе Пришествие Христа, ведь в Священном Писании нет конкретного ответа на него, так как это тайна, которая не доступна никому, кроме Бога. Но западные богословы все же предприняли попытку ответить на этот вопрос, что привело к обозначенным выше проблемам и искажениям в понимании эсхатологии. Спор подтолкнул исследователя Вайса к основанию так называемых «эсхатологических школ»²⁷, а это привело в последующем к тезису Швейцера, который

²⁶ См.: *Лобье П. де*. Эсхатология. М.: Астрель, 2004. С. 8.

²⁷ См.: *Weiss J.* Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Gött., 1892.

он сделал в одной из своих ранних работ, что Христос просто ошибся, что день Его Второго Пришествия близок²⁸. В середине 30-х годов XX века англиканский богослов Додд высказал гипотезу об «осуществленной эсхатологии» (*realized eschatology*), смысл которой заключается в том, что эсхатологические чаяния уже реализовались во время Воплощения Бога Слова и уже сейчас происходит суд²⁹. Этот тезис лег в основу многих библейских исследований, которые связаны с эсхатологией, и до сих пор его придерживаются большинство западных библеистов. Лучше всего основную идею такого осмысления эсхатологии высказал Даниелю: «Наше время — время Церкви; оно характеризуется связью между воспринятым, то есть Воскресением, и ожидаемым, то есть Парусией. Это время дано человеку для того, чтобы он принял суд, уже свершившийся во Христе, и смог избежать грядущего Страшного суда»³⁰. Есть также в западной богословии теория Бульмана о так называемой «экзистенциальной эсхатологии», где Страшный Суд — это всего лишь всегдашнее соотношение своей жизни с нравственным Идеалом — Христом³¹; эта точка зрения не получила широкого распространения.

Из вышеприведенных гипотез видно, что они ставят под сомнение авторитет Священного Писания и Предания Церкви, что приводит к одиозному восприятию текстов Священного Писания, поэтому скажем лишь то, что самый верный путь в сложившейся ситуации —

²⁸ См.: *Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tüb., 1913.

²⁹ См.: *Dodd C. H. The Parables of the Kingdom*. N. Y., 1961.

³⁰ Даниелю Ж. Эсхатологические чаяния // Символ. Париж, 1986. № 16. С. 54.

³¹ См.: *Bultmann R. Jesus*. Tüb., 1926.

святоотеческая экзегеза. Такое направление мысли дает доподлинно понять, как правильно толковать тот или иной отрывок Священного Писания, так как «Священное Писание пишется верующими для верующих», и объективное понимание обретается лишь только в Предании Церкви, так как священные тексты принадлежат Церкви, а за людьми, пребывающими вне Церкви, не может оставаться последнее слово в решении данных вопросов. Так, например, протестантские авторы не видят у пророка Исаии никаких эсхатологических чаяний³² и считают, что для ранних пророков «день Господень» — это участие Промысла Божия в том или ином ключевом историческом эпизоде, в котором ждет гибель тех, над кем вершится суд Яхве.

Напротив, святитель Василий Великий, не отрицая исторического смысла, подчеркивал эсхатологический. Он писал, что Исаия, понимая, что в «день Господень» приходит «скончание и изменение всего мира»³³, акцентирует внимание на днях настоящих, чтобы напомнить, что «хотя бы и далек был день скончания всего мира, однако ж близок собственный день исхода для каждого из нас, то есть скончание одного человека; и сей-то день имея пред очами, должно соблюдать сказанное у Исаии: *рыдайте, близ бо день Господень*»³⁴. Преподобный Ефрем Сирий по этому поводу, толкуя пророка Исаию, писал: «Духовный смысл почти везде неразрывно соединен со смыслом историческим. Изречения пророков о том, что было и будет с народом иудейским, в таинственном смысле надобно относить

³² См.: Антонини Б. Экзегезис книг Ветхого Завета. М., 1992.

³³ Василий Великий, *свт.* Творения. Т. I. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 567.

³⁴ Там же. С. 565.

и к устройению Церкви Христовой, к промышлению Божию о праведниках и к Суду на нечестивых»³⁵.

Исходя из этого, как вывод из сказанного выше, приведем слова Высокопреосвященнейшего Климента, митрополита Калужского и Боровского: «Итак, святоотеческое видение эсхатологии пророка Исаии заключается в понимании того, что все соответствующие его речи относятся к спасению народа Божия: во-первых, церкви Ветхозаветной из плена вавилонского, во-вторых, созданию во Христе Церкви Нового заветной и, в-третьих, к апокалиптическому ее торжеству»³⁶.

Итальянский библеист Альберто Соджин также видит в пророчествах Амоса эсхатологическую перспективу, которая характеризуется чаянием нового времени, в которое Сам Бог установит Свое господство на земле³⁷. Такой подход к толкованию Священного Писания классифицирует пророчества на прямые, двойного исполнения и персонификационные об израильском народе. Итак, из приведенного рассуждения можно сделать вывод о том, что в текстах ранних пророков присутствуют эсхатологические чаяния, что подтверждает святоотеческая экзегеза.

При рассмотрении пророческих текстов поздних пророков обнаруживается еще одна проблема в их понимании, так как в этих текстах прослеживается отношение к «дню Господню» как суду над языческими народами и спасению израильского народа, в то вре-

³⁵ Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. Т. 5. Сергиев Посад, 1895. С. 375.

³⁶ *Климент (Капалин), митр.* Эсхатология в книге пророка Исаии [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/57444.html> (дата обращения: 12.01.2017).

³⁷ См.: *Soggin A.J.* Il profeta Amos. Brescia, 1982. P. 129.

мя как допленные пророки акцентировали внимание на суде над Израилем и его несчастной участи по приговору Яхве. Если попытаться буквально объяснить возникшую проблему, то получается, что суд над избранным народом свершился. Пророк Захария пишет, что «день Господень» будет днем отмщения врагам Израиля, которые будут побеждены Господом, тем самым Иерусалим никогда больше не будет оскверняться от иноплеменников (см.: Зах. **12**, 2–9; **14**, 21), а поклонение на Сионе Яхве вменится в обязанность всем этническим группам (см.: Зах. **14**, 16–19). Для решения данной проблемы необходимо учитывать особенности жанра апокалиптики поздних пророческих текстов, которые создают свои параметры и перспективы Священной истории, а также преимущественно раскрывают эсхатологическую тематику³⁸. Специфический образ описания «дня Господня» с использованием сравнений и метафор, которые скрывают от слушателей тайны Божьего домостроительства, не дает места для буквального толкования. Так, например, другое сложное место Священного Писания — «задняя Божия» (см.: Исх. **33**, 23) — тоже не приемлет буквального толкования³⁹. Надо заметить, что новозаветное Откровение Иоанна Богослова также унаследовало эту специфичность апокалипсиса и является очень сложным текстом для толкования, поэтому и не читается за богослужением.

³⁸ См.: Тихомиров Б. А. «День Господень» в Священном Писании Ветхого и Нового Завета [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/38952.php?ELEMENT_ID=38952 (дата обращения: 12.01.2017).

³⁹ Lipton D. God's back! What did Moses see on Sinai? [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://www.academia.edu/10798639/Gods_Back_What_did_Moses_see_on_Sinai (дата обращения: 12.01.2016).

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что ранние и поздние пророчества имеют в себе отражение эсхатологических чаяний и что они практически ничем не отличаются друг от друга, только лишь стилем написания и отражением той исторической ситуации, в которой создавались. Следует отметить, что учение о «дне Господнем» сформировалось еще у ранних пророков и нашло продолжение у поздних. Оно также отразилось в новозаветных текстах, поскольку в Новом Завете получает свое новое осмысление через явление Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Кстати, сам термин «день Господень» встречается в Новом Завете четыре раза (ἡμέρα Κυρίου — 1 Фес. 5, 2; 2 Фес. 2, 2; 2 Пет. 3, 10; Деян. 2, 20 как цитата из Ветхого Завета), встречаются также следующие эквиваленты этого термина: «день суда» (ἐν ἡμέρα κρίσεως — Мф. 12, 36; 2 Пет. 2, 9; 3, 7; 1 Ин. 4, 17; Иуд. 1, 6); «день Христов» (εἰς ἡμέραν Χριστοῦ — Флп. 1, 10; 2, 16); «день Христа Иисуса» (ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ — Флп. 1, 6); «день Господа нашего Иисуса Христа» (ἐν τῇ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ — 1 Кор. 1, 8; 5, 5; 2 Кор. 1, 14); «великий день гнева» (ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν — Откр. 6, 17); «онный день» (ἐκείνην τὴν ἡμέραν — 2 Тим. 1, 12, 18; 4, 8); «день Сына Человеческого» (τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου — Лк. 17, 22, 24, 26, 30); «последний день» (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρα — Ин. 6, 40, 44, 54; Иак. 5, 3; 2 Пет. 3, 3; 2 Тим. 3, 1; Евр. 1, 2); «великий день Бога Вседержителя» (τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος — Откр. 16, 14).

Для лучшего осмысления вышеприведенных рассуждений и тех аргументов, которые были употребле-

ны в ходе статьи, постараемся тезисно выразить выводы данного исследования.

Рассмотренные теории происхождения термина «день Господень» западных исследователей не имеют серьезной доказательственной базы и не подтверждаются священными текстами, что составляет их значительную слабость. Их существенным недостатком является то, что они опираются на две основные гипотезы: Сигмунда Мовинкеля и Герарда фона Рада. Предложенные ими концепции относились к другим разделам книг Священного Писания. Мовинкель занимался исследованием формирования от ханаанских языческих культов Книги Псалтирь, а Герард фон Рад доказывал значимость Книги Второзакония через концепцию «священной войны».

Текстологический анализ книг ранних пророков и святоотеческие толкования показывают, что у допленных пророков присутствуют эсхатологические чаяния, в частности выраженные в учении о «дне Господнем». Лингвистическо-этимологический разбор словосочетания «день Господень» показал, что рассматриваемый термин не инородный и чуждый элемент, а, напротив, свойственное именно древнееврейскому языку словосочетание. В семитской языковой культуре такие выражения называются относительными существительными. Данный факт принципиально важен, так как все остальные гипотезы в основном пытаются доказать, что рассматриваемое понятие инородно Израилю и пришло из языческих культов. Из этого исследователями делались соответствующие выводы, направленные на подрыв авторитета Священного Писания. Этот аргумент является очень важным для обоснования нашей собственной теории.

«Ортодоксальная» теория происхождения термина «день Господень» не имеет еще, конечно, притязаний на главенство и абсолютность. Однако она имеет право на существование. Ее положительные стороны заключаются в том, что она значительно правдоподобнее отражает культуру и нравственное состояние современников пророков; объясняет формирование термина намного проще, основываясь на достоверных исторических свидетельствах; не подрывает авторитета Священного Писания. Все это делает данную гипотезу более объективной и привлекательной, чем основные гипотезы происхождения рассмотренного термина.



Раздел III
Богословие

Священник Дионисий КАМЕНЩИКОВ,
старший преподаватель СПДС

СИСТЕМА МИССИОНЕРСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Миссия — это всегда сражение, битва за истину. Победа в этом сражении — не смерть противника, как на обычной войне, а его спасение, рождение в благодатную жизнь со Христом. Оружие этой битвы — слово, структурированное по законам системы миссионерского взаимодействия.

Прежде чем приступить к анализу этой системы, следует вспомнить несколько примеров из церковной истории. Первый из них всем хорошо знаком. Это события, произошедшие в Палестине через пятьдесят дней после Воскресения Христова. Когда на апостолов сошел Святой Дух, они начали говорить на разных языках, так что жители Иерусалима и многочисленные паломники, прибывшие в город на праздник, пришли в изумление, слыша каждый свое наречие. В народе возник **вопрос**: что это значит? Этому чудесному явлению нашлось лишь одно нелепое объяснение: *они напились сладкого вина*, как сказали некоторые из народа. Тогда апостол Петр произносит первую после Сошествия Святого Духа проповедь, в которой, отвергнув клевету, дает истинный **ответ** на возникший **вопрос**. Затем следует **реакция** на проповедь: в тот день около трех тысяч человек принимают крещение (см.: Деян. 2)!

Прошло 800 с лишним лет. В Хазарский каганат по поручению византийского императора на диспут с му-

сульманами прибывает молодой священник Константин Философ (более известный в церковной истории как равноапостольный Кирилл, просветитель славян). Сарацины в числе прочих задают ему такой **вопрос**:

«— Зачем вы, христиане, Одного Бога разделяете на три: называете Отцом, Сыном и Духом. Если Бог может иметь Сына, то дайте Ему и жену, чтобы было много богов?»¹

Молодой богослов дает им такой **ответ**:

«— Не хулите Пребожественную Троицу, <...> Которую мы научились исповедовать от древних пророков, которых признаете и вы, как держащиеся вместе с ними обрезания. Они же учат нас, что Отец, Сын и Дух суть Три ипостаси, существо же их едино. Подобие сему можно видеть на небе. Так в солнце, созданном Богом в образе Святой Троицы, находятся три вещи: круг, светлый луч и теплота. Во Святой Троице, солнечный круг есть подобие Бога Отца. Как круг не имеет ни начала ни конца, так и Бог — безначален и бесконечен. Как от солнечного круга происходит светлый луч и солнечная теплота, так от Бога Отца рождается Сын и исходит Дух Святой. <...>».

Мусульманские мудрецы не нашлись что возразить в ответ. Это **реакция**.

Прошла еще тысяча с лишним лет. На другом конце мира, в Японии, во второй половине XIX века произошло событие, которое во многом определило историю Православия в Стране восходящего солнца. В то время в храме русского посольства служил иеромонах Николай (Касаткин), который восемь лет назад прибыл

¹ *Димитрий Ростовский, свт.* Жизнь и труды преподобных отцов наших Мефодия и Константина, в монашестве Кирилла, учителей славянских.

в Японию как православный миссионер. Все эти годы отец Николай изучал язык, верования и культуру японцев, но несмотря на то, что в этом он значительно преуспел, за восемь лет не было ни одного обращенного. В доме российского консула отец Николай познакомился с учителем фехтования, который обучал этому искусству сына чиновника. Это был самурай и синтоистский жрец Такума Савабе. Он был богат и умен, как жрец пользовался уважением среди японцев, имел прекрасную семью и все, что мог иметь человек его положения. Савабе пламенно любил Японию и так же пламенно ненавидел иностранцев. Отец Николай, бывая в доме консула, часто ловил на себе злобный взгляд самурая.

«Наконец, враждебное чувство привело его ко мне. Пришедши, он грубо начал:

— Вы, варвары, приезжаете высматривать нашу страну; особенно такие, как ты, вредны; твоя вера злая.

— А Вы знаете мою веру, что так отзываетесь о ней? — спросил я.

— Ясно, не знаю.

— А не зная вещи, поносить ее, — разумно ли?

Это несколько остановило его; но он с прежней грубостью произнес:

— Так что за вера твоя? Говори!»²

Здесь мы снова видим **вопрос**. Отец Николай начал свою первую огласительную беседу, которая, по сути, была **ответом** жрецу. Японец сначала просто слушал, потом достал кисть и начал записывать. Через какое-то

² Николай (Касаткин), архиеп. Речь, произнесенная на праздновании 50-летия благовестнических трудов высокопреосвященного Николая в Японии // Прибавления к Церковным ведомостям. 1911. № 41. С. 1752–1758.

время он пришел опять, а вскоре в своей кумирне уже читал про себя Евангелие и молился Христу. Спустя еще какое-то время Савабе привел с собой двух друзей. Отец Николай, утвердив их в вере, тайно крестил всех троих в своем кабинете. Обращенные почти сразу же после крещения начали проповедовать, а Савабе через несколько лет стал первым православным японцем-священником. Это снова **реакция**.

Можно привести еще множество примеров, но и этих трех вполне достаточно, чтобы убедиться, что система миссионерского взаимодействия состоит из трех элементов: **вопрос, ответ, реакция**. Это «молекула», из которой строится все вещество миссии.

Любая хорошая проповедь — не абстрактное размышление, а ответ на вопрос аудитории. Даже когда она произносится в храме и проповеднику напрямую не задают вопросов, он своим пастырским словом отвечает на чаяния прихожан с целью вызвать у них нужную реакцию — то есть покаяние.

Итак, вопрос относительно цели, с которой он задается, бывает прямой, испытывающий и пустой.

Прямой вопрос задается с целью получить на него ответ. В Евангелии встречаются многочисленные примеры прямых вопросов, которые самые различные люди задают Христу. В частности, когда Христос пришел из Галилеи в пределы Иорданские, за ним последовало множество народа. И вот один из приступивших спросил Иисуса: *Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?* (Мф. 19, 16). Еще одним примером прямого вопроса могут служить слова апостола Петра, обращенные ко Христу: *Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?* (Мф. 18, 21).

Испытывающие вопросы, как представляется, образуют собой самую большую группу. Они могут задаваться как миссионеру, так и миссионером. Примеры тому указаны в Священном Писании. В Евангелии едва ли не в каждом диалоге мы встречаемся с испытывающими вопросами. В частности, таким был вопрос об уплате дани кесарю. Это видно из самого евангельского текста. Приход вопрошающих ко Христу предваряется повествованием о том, что *фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах* (Мф. 22, 15). Как правило, испытывающие вопросы задаются миссионеру не с целью получить на них ответ, но чтобы обличить отвечающего. Чаще всего действительного интереса к ответу нет. Христос иногда отвечает на подобные вопросы и делает это с Божественной премудростью, например: *отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу* (Мф. 22, 21). Однако поступает Он так не всегда. В частности, однажды, когда Христос *пришел в храм и учил, приступили к Нему первосвященники и старейшины народа и сказали: какую властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть? Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном; если о том скажете Мне, то и Я вам скажу, какую властью это делаю; крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков? Они же рассуждали между собою: если скажем: с небес, то Он скажет нам: почему же вы не поверили ему? а если сказать: от человеков, — боимся народа, ибо все почитают Иоанна за пророка.*

И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Сказал им и Он: и Я вам не скажу, какую властью это делаю (Мф. 21, 23–27).

Как очевидно из этого евангельского отрывка, Христос не всегда отвечал на подобные вопросы.

Нередко на практике миссионер сам задает аудитории испытывающие вопросы. Делается это, чтобы обна-

ружить заблуждения или искажения в вере и утвердить аудиторию в истине. Безусловно, когда человек, отвечая на вопрос, сам признает свои грехи и ошибки, это является мощным покаянным толчком. Основание такому приему дает Священное Писание.

Во время Своего земного служения Христос нередко Сам задавал вопросы тем людям, которых Он учил и которым проповедовал. Однажды, когда Господь шел со Своими учениками в селения Кесарии Филипповой, Он спросил апостолов: *за кого почитают Меня люди?* (Мк. 8, 27). Они отвечали, что некоторые за Иоанна Крестителя, другие — за Илию или за одного из пророков. На следующий же вопрос Христа о том, за кого почитают Его апостолы, Петр отвечает: *Ты Христос* (Мк. 8, 29).

Далее в следующей же главе Евангелия от Марка Христос спрашивает учеников, о чем они рассуждали по пути в Капернаум? Они не хотели отвечать, потому что спорили о том, кто из них больше. Тогда Господь наставляет их: *кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою* (Мк. 9, 35).

Христос задает вопросы не потому, что не знает на них ответа, но с целью утвердить людей в истинном учении.

В Книге Деяний помещен крайне ценный для данного исследования отрывок, когда один из апостолов также с испытывающего вопроса начинает свою проповедь.

Апостолу Филиппу Ангел Господень сказал: *встань и иди на полдень, на дорогу, идущую из Иерусалима в Газу, на ту, которая пуста. Он встал и пошел. И вот, муж Эфиоплянин, евнух, вельможа Кандакии, царицы Эфиопской, хранитель всех сокровищ ее, приезжавший в Иерусалим для поклонения, возвращался и, сидя на колеснице*

своей, читал пророка Исаию. Дух сказал Филиппу: подойди и пристань к сей колеснице (Деян. 8, 26–29).

Дух Святой — то есть Сам Господь Бог — повелевает Филиппу начать проповедь. Апостол осуществление данной задачи начинает именно с испытывающего вопроса.

Филипп подошел и, услышав, что он читает пророка Исаию, сказал: разумеешь ли, что читаешь? (Деян. 8, 30).

Далее начинается оглашение вельможи евангельским учением, и в качестве ответной реакции на проповедь следует его крещение.

В практическом плане миссионеру нередко приходится поступать по примеру Христа и Его апостолов. При взаимодействии с незнакомой аудиторией непросто выявить интересующие ее проблемы, и единственный путь — это испытывающие вопросы.

Третья группа — это **пустые вопросы**. Они задаются не с целью что-либо узнать, так как вопрошающий уверен, что на них либо не существует ответа, либо тот, кого он спрашивает, этот ответ знать не может. Самый известный евангельский пример — это вопрос Пилата Христу: *что есть истина?* (Ин. 18, 38). Задавая этот вопрос, Пилат был уверен, что не получит на него ответа, и тут же вышел.

По структуре вопрос может быть **односложный** и **многосложный**. Односложный содержит в себе лишь один вопрос, многосложный — два или более вопроса. Пример многосложного вопроса содержится в житии святых Кирилла и Мефодия, учителей Словенских. Во время богословского диспута мусульмане задали равноапостольному Кириллу такой вопрос:

«— Видишь ли, философ, дивное дело: пророк Магомет принес доброе учение от Бога и обратил многих

людей. Все мы одинаково твердо держимся его закона и ничего не меняем. У вас же, христиан, соблюдающих закон Христов, один верует так, а другой иначе и живет, как ему хочется. Есть между вами много учителей, которые учат по-разному, и есть иноки, носящие черную одежду и ведущие особый образ жизни. Однако все вы именуетесь христианами».

Это многосложный (точнее — двусложный) вопрос, содержащий вопрос о вере и о воплощении христианского учения в реальной жизни. Разделив его на две части, святой Кирилл последовательно отвечает.

«— Два вопроса предложили мне, — отвечал блаженный Константин, — о вере христианской и о законе христианском, или: как веруют христиане и как выполняют свою веру в жизни. Скажу прежде всего о вере. Бог наш, как пучина морская — безмерной широты и глубины, непостижим человеческим умом и неизъясним человеческими словами, как говорит о Нем святой пророк Исаия: *род Его кто изъяснит?* (Ис. 53, 8); на основании этого и учитель наш святой апостол Павел взывает, говоря: *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его* (Рим. 11, 33). В эту пучину входят многие, желающие взискать Бога, и те из них, которые сильны умом и приобрели помощь Самого Господа, безопасно плавают по морю непостижимости Божией; те же, которые умом слабы и по своему самонению, лишившись помощи Божией, желают переплыть эту пучину в дырявых кораблях, тонут, впадая в ереси и заблуждения, или с трудом остаются на одном месте, волнуясь неизвестностью и сомнениями. Поэтому многие (как говорите вы) из христиан различаются по вере. Это я сказал о вере, а о делах по вере скажу следующее: Закон Христов не другой какой, а тот,

который Бог дал Моисею на Синае (Исх. 20, 1–18), чтобы не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не желать чужого и пр. Наш Господь сказал: *не нарушитъ пришел закон... но исполнить* (Мф. 5, 17). Для более же совершенной жизни и лучшего богоугождения Господь дал совет проводить более чистую, девственную жизнь и исполнять особые дела, которые ведут в жизнь вечную путем тесным и печальным. Однако к сей жизни Господь не принуждает, и по насилию этого не бывает. Бог создал человека между небом и землею: разумом и смыслом человек отличается от бессловесных, гневом и похотью отличается от ангелов. Затем Бог дал человеку свободную волю, чтобы он делал то, что захочет, и к чему будет приближаться — с тем и будет иметь общение: или будет общником ангелов, работая Богу, как учит человека его просвещенный верою разум, или будет иметь общение с несмысленными скотами, если без всякого воздержания будет исполнять все плотские похоти. А так как Бог сотворил человека со свободною волею, то Он желает, чтобы мы спасались не насилием, а по своему желанию и говорит: *если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною* (Мф. 16, 24); и: *Кто может вместить, да вместит* (Мф. 19, 12). Одни из верных христиан шествуют в сей жизни более удобным путем, живут по законам естества целомудренно в честном супружестве, другие же, более ревностные и желающие быть более совершенными, стараются жить подобно ангелам, идут путем тесным. Поэтому христиане ведут различную жизнь»³.

В практическом плане миссионер должен уметь выявлять подобные вопросы, потому что на многие из них невозможно ответить, если предварительно не отделить

³ Димитрий Ростовский, *свт.* Указ. соч.

один от другого. Существует также прием, когда миссионеру задается ряд вопросов, он отвечает только лишь на один, чаще всего — последний, и у аудитории формируется мнение, что ответа на остальные он не знает. В данном случае следует так же поэтапно и аргументированно ответить на каждый вопрос.

По содержанию существуют **вопрос-мнение**, **вопрос-утверждение** и **вопрос-пример**.

В частности, когда апостолы видят просящего милостыню слепорожденного, они спрашивают Спасителя: *Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?* (Ин. 9, 2). В данном вопросе содержится мнение иудеев о том, что человеку посылается болезнь в наказание за его грехи или грехи его родителей. Это **вопрос-мнение**.

Вопрос-утверждение встречается в Евангелии в повествовании о том, как фарисеи привели на суд Христа женщину, взятую в прелюбодейании. *Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодейании, и, поставив ее посреди, сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодейании; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь?* (Ин. 8, 3–5). Здесь обнаруживается не просто мнение, но утверждение, с отсылкой к Закону Моисееву.

Вопрос-пример также нередко встречается в Священном Писании. В частности, в повествовании о пребывании Христа в доме Симона фарисея. Во время вечера в дом к Симону пришла женщина-грешница с сосудом драгоценного мира и, возливая миро на ноги Иисуса, плача, начала отирать их своими волосами, в знак сугубого покаяния и особой любви к Господу. Симон, увидев это, помыслил в себе: *если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница.*

Обратившись к нему, Иисус сказал: Симон! Я имею нечто сказать тебе. Он говорит: скажи, Учитель. Иисус сказал: у одного заимодавца было два должника: один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят, но как они не имели чем заплатить, он простил обоим. Скажи же, который из них более возлюбит его? Симон отвечал: думаю, тот, которому более простил. Он сказал ему: Правильно ты рассудил (Лк. 7, 39–43).

Ответом на этот вопрос-пример Симон сам обличает себя, а обличение себя — верный путь к покаянию.

Вопрос может быть не выражен совсем или же выражен прикровенно: в поведении человека, в его привычках, внешнем облике, обустройстве жилища. Так, апостол Павел, проходя по Афинам, увидел жертвенник, на котором было написано: «Неведомому Богу». Эта надпись — прикровенный вопрос афинян: «Кто такой Бог?». Отталкиваясь от него, апостол Павел произносит свою знаменитую проповедь в афинском ареопаге.

Ответ (так же, впрочем, как мнение и утверждение в вопросе) может быть **истинный, ошибочный и ложный**. Христос и Его апостолы во время проповеди всегда давали истинные ответы, вне зависимости от того, какая реакция могла за этим последовать.

Примером ошибочного ответа могут быть слова фарисеев, сказанные о разводе.

Подошли фарисеи и спросили, искушая Его: позволительно ли разводиться мужу с женою? Он сказал им в ответ: что заповедал вам Моисей? Они сказали: Моисей позволил писать разводное письмо и разводиться. Иисус сказал им в ответ: по жестокосердию вашему он написал вам эту заповедь. В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два

одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает (Мк. 10, 2–9).

Фарисеям казалось, что они дают истинный ответ на вопрос Христа, ведь их слова основывались на Законе Моисеевом. Однако данный ответ, по свидетельству Спасителя, является ошибочным, так как что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 31–32).

Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? (Ин. 8, 33). Очевидно, что ответ ложный, потому что иудеи не могли не знать, что они были рабами и в Египте, и в Вавилоне, и даже тогда, когда они произнесли эти слова, их страна была под игом Рима.

Ложный ответ нередко можно встретить, в частности, в журналистике. Делается это для того, чтобы вызвать у целевой аудитории нужную реакцию, то есть управлять общественным мнением. Например, происходит такой инцидент. Из аэропорта страны А в аэропорт страны В вылетает самолет. В воздушном пространстве страны С по какому-то страшному недоразумению в него попадает ракета. От самолета остаются лишь искореженные обломки. Все пассажиры погибли. Жителей страны А и В интересует, почему это произошло? Это вопрос. Начинается расследование, в ходе которого дается такое заключение: самолет потерпел крушение из-за ошибки пилота. Пилот погиб, он рассказать ничего не сможет. Это ответ. И, безусловно, ложный. Если дать истинный ответ, общественное мнение жителей стран А и В будет

явно не на стороне правительства, которое позволяет ракетам страны С сбивать гражданские воздушные лайнеры. То есть ложный ответ дается для того, чтобы предотвратить у зрителей или читателей ненужную реакцию.

В миссионерском служении такие приемы неприемлемы. Следуя примеру Христа, миссионер должен давать истинные ответы на вопросы, даже если это может вызвать смертельно опасную реакцию.

Следует отметить еще один тип ответа — ложно-истинный. Это самый опасный и распространенный прием искажения истины — смешать ее с ложью и, делая ударение на истине, преподнести ложь как сущую правду. А ложь, как известно, никогда не бывает столь опасна, как тогда, когда она смешена с истиной.

Третий элемент выявленной системы — **реакция** на ответ, может быть **положительная**, как в случае крещения трех тысяч уверовавших, и **отрицательная**, как в повествовании о мученической кончине архидиакона Стефана, которая изображена также в Книге Деяний святых апостолов.

Благодаря в том числе проповеди и чудесам святого Стефана число последователей Христовых быстро росло. Оклеветанный в богохульстве, он был приведен на суд Синедриона. Первосвященник задает Стефану **вопрос**: правда ли то, в чем обвиняют тебя? Стефан дает пространный **ответ**, который заканчивается обличением фарисеев. Последние приходят в ярость и забивают Стефана насмерть камнями (см.: Деян. 7). Это **реакция** на проповедь, и реакция, в отличие от примера о первой проповеди апостола Петра, отрицательная.

Однако далеко не всегда можно дать такую однозначную и категоричную характеристику реакции. В частно-

сти, как характеризовать реакцию на проповедь апостола Павла в афинском ареопаге?

Апостол Павел, проходя по Афинам, по его собственным словам, увидел жертвенник, на котором было написано: «Неведомому Богу». В самой этой надписи был виден вопрос афинян. Отталкиваясь от него, апостол говорит: *Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам* (Деян. 17, 23). Далее следует проповедь, то есть в предложенной системе — ответ на вопрос. Общий смысл проповеди в том, что неведомый Бог — это Иисус Христос. Когда же апостол начинает благовествовать о воскресении мертвых, слушающие, насмехаясь, говорят: *об этом послушаем тебя в другое время* (Деян. 17, 32). Это общая **реакция** на проповедь. И **реакция**, как представляется, опять **отрицательная**. Казалось бы, апостол потерпел поражение. Но дееписатель продолжает: Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; *между ними был Дионисий Ареопагит* (Деян. 17, 34). Результат в сравнении с тремя тысячами крещеных более чем скромный. Однако если вспомнить, что Дионисий Ареопагит был впоследствии епископом Афин, написал множество богословских трудов и умер как свящennomученик, то мнимая неудача апостола Павла представляется победой. Так, данную реакцию можно характеризовать как **неоднородную**.

Основываясь на описанной выше классификации, целесообразно в практических целях предложить приблизительные алгоритмы миссионерского взаимодействия. Данные алгоритмы — это миссионерская грамматика. Разумеется, их применение еще не гарантирует успех миссии, как знание автором грамматики языка не гарантирует, что он напишет хорошее произведение, а лишь дает первичное основание для этого. Очевидно,

что существует два алгоритма, которые основаны на системе миссионерского взаимодействия.

Алгоритм № 1

Здесь вопрос задается миссионеру. Далее предлагается пошаговое описание действий.

1. Получив вопрос, миссионеру нужно определиться, что делать дальше: либо отвечать, либо задать встречный вопрос (т. е. начать действовать по алгоритму № 2, который будет описан ниже).

2. Определить, какой это тип вопроса относительно цели: прямой, испытывающий или пустой, и в соответствии с этим скорректировать свои действия, основываясь на евангельских примерах.

3. Определить структуру данного вопроса: односложный или многосложный. Если он многосложный, то вопрос следует разделить на части и последовательно ответить на каждую из них.

4. Определить тип вопроса по содержанию: вопрос-мнение, вопрос-утверждение, вопрос-пример. Если и мнение, и утверждение, и пример являются истинными, следует в ответе их утвердить и, возможно, дополнить. Если же они ложные или ошибочные, следует, указав на это, дать истинный ответ в противовес этим заблуждениям.

Как было сказано выше, миссионер по примеру Христа и Его святых может давать только истинные ответы на вопросы, отчетливо понимая, что они могут вызвать самую различную реакцию.

Алгоритм № 2

Автором вопроса здесь является сам миссионер. С вопроса можно начать миссионерский месседж либо продолжить уже начавшееся миссионерское взаимодействие (в данном случае это будет встречный вопрос).

Следует ответ целевой аудитории. В предложенной системе ответ может быть истинный, ложный, ошибочный и ложно-истинный. Тип ответа будет определять реакцию миссионера. Если ответ истинный, то миссионер утверждает и дополняет его. Если любой другой, то миссионером обличается ложь или ошибка и дается истинный ответ на собственный вопрос (либо, в случае ложно-истинного ответа, после обличения неправды утверждается истина).

Лучший способ отработать данные алгоритмы перед тем, как применить их на практике, — это чтение Священного Писания, в частности Евангелия, откуда они и были взяты.

Описанная в данной статье система миссионерского взаимодействия — лишь часть теоретических основ миссиологии как научно-богословской дисциплины, преподаваемой в духовных школах. Она не функционирует без системы миссионерской аргументации и существует в информационном поле с его закономерностями. Все это, в свою очередь, также требует глубокого изучения.

ТУЗОВ Иван,
студент III курса СПДС,
протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО,
старший преподаватель СПДС

О ТЕОРИИ ПРАМОНОТЕИЗМА

На протяжении многих веков ведутся различные споры по поводу происхождения религии. Откуда же произошло все многообразие религий, которые существуют сейчас, где их истоки? И в настоящее время этот вопрос волнует многих людей.

В данной статье рассматривается такая теория происхождения религий, как прамонотеизм. Данная теория берет свое начало в библейском монотеизме и получает дальнейшее развитие благодаря ученым XIX–XX веков, отстаивающим богословскую теорию от нападок со стороны эволюционистов.

Прамонотеизм из гипотезы в теорию перерос благодаря Вильгельму Шмидту — католическому священнику, этнографу и антропологу, написавшему труд всей своей жизни «Происхождение идеи Бога». Данный двенадцатитомный труд выпускался в период с 1912 по 1955 год и включал в себя обильное количество археологических и антропологических доказательств того, что монотеизм был изначальной формой религии, который инволюционировал и перешел в такие религиозные верования, как язычество, тотемизм и т. п.

Критика прамонотеизма Р. Петгацони

Главными противниками теории прамонотеизма были эволюционные теории происхождения религий, утверж-

дающие, что религии образовывались путем эволюции — от простейших форм к более сложным. Если посмотреть на теорию прамотеизма не с позиции апологетики, а с позиции критики, с позиции эволюционистов, то можно заметить, что существует определенная проблема, которая выражается в термине «монотеизм». Один из известных критиков теории прамотеизма итальянский ученый Рафаэль Петтацони утверждал, что как такового монотеизма нет и никогда не существовало, даже в современных мировых религиях¹.

Многие годы В. Шмидт и Р. Петтацони полемизировали друг с другом, отстаивая каждый свою точку зрения. Петтацони считал, что верховное существо разных народов не более чем персонификация мифов, не более чем игра человеческого воображения². Он утверждал, что персонификация неба является ранней ступенью развития религий и человечества, но В. Шмидт, хорошо знакомый с критическими суждениями по поводу его деятельности и работы, легко находит контраргументы на критику Петтацони. Шмидт утверждает, что идея персонификации неба недостаточно убедительна из-за недостатка наглядности и фактов. «Петтацони и сам понимает, что именно это слабый пункт в его теории. Если посудить здраво, она слаба сама по себе. Своего рода персонификация вообще не является персонификацией как таковой, потому что ей не хватает простоты. Существо, которое живет на небесах, которое стоит за всеми небесными явлениями, вовсе не может являться персонификацией неба»³.

¹ См.: Афанасьев А., *свщ.* Критика Р. Петтацони в отношении концепции прамотеизма В. Шмидта [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/kritika-r-pettatstsoni-v-otnoshenii-kontseptsii-pramoteizma-v-shmidta> (дата обращения: 25.03.2018).

² См.: Там же.

³ Цит. по: Там же.

Анимистическая теория и ее критика

В XX веке происхождение веры в верховное существо путем эволюции принято было считать плодом таких верований людей, как анимизм, зороастризм, фетишизм. Данный факт отмечает также и протоиерей Александр Мень: «Возражения против возможности монотеизма у первобытных людей выдвигали сторонники исторического эволюционизма. Мыслители и ученые этого направления считали, что религия возникла в грубых примитивных формах (анимизм, фетишизм и т. д.) и только в высокоразвитых обществах достигла стадии монотеизма»⁴. Именно анимистическая, из перечисленных, была господствующей теорией того времени, что, несомненно, подрывало авторитет Церкви, и в первую очередь тот самый, для нас неоспоримый факт, что именно Богом в человека было вложено понятие о вере.

Анимистическая (от лат. *anima*, *animus* — «душа, дух») теория зарождения религий — это теория, утверждающая, что религии образовались в результате веры человека в духов и душу. Основателем данной теории является английский этнограф и религиовед Эдуард Бернет Тейлор (1832–1917). Именно анимизм — веру в наличие души не только у человека, но у всего, даже у неодушевленных предметов, — Тейлор считает исходной точкой, из которой образуются уже и другие, более сложные вероисповедания⁵. Все мысли на этот счет, анализ огромного количества материала, предоставленного мифологией народов Африки, Америки, Азии, Ев-

⁴ Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. 2. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. С. 229.

⁵ См.: Анимистическая концепция (Э. Б. Тейлор) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://russify.ru/text/anikin/05.htm> (дата обращения: 26.03.2018).

ропы, содержатся в его научном труде «Первобытная культура».

Не все восприняли аргументы анимистической теории, ведь она совершенно отвергала Божественное происхождение чувства религиозности человека и была не без изъянов. Британский филолог Э. Лэнг находит эти изъяны и подвергает их критике, вместе с этим утверждая, что анимистическая концепция не имеет под собой надежного основания. В 1898 году Э. Лэнг в научном труде под названием «Становление религии» предлагает как «гипотезу» теорию прамотеизма — изначального монотеизма (от греч. monos — «один» и theos — «Бог») в противовес концепции Тейлора.

В работе Тейлора «Первобытная культура» можно отметить необоснованный перенос эволюционных представлений о развитии религии от простых форм к более сложным на психологию древнего человека. Ведь если мы возьмем какой-нибудь современный народ, оставшийся на примитивной стадии развития, то сможем заметить, что понятие о Боге у него довольно развито, а вот понятие о душе находится в зачаточной стадии⁶. Как пишет Лэнг: «Он (Тейлор) проводит различие между нами и современными дикарями, но ни слова не говорит о различии между дикарями и первобытными людьми, давно жившими на этой земле и стоявшими у истоков религии»⁷. Э. Лэнг утверждает, что современные дикари, которые стали предметом изучения и Тейлора, и других ученых — антропологов и этнографов в XIX веке, должны хоть каким-то образом отличаться от древних людей,

⁶ См.: Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 64.

⁷ Там же.

которые и исповедовали изначальную религию. Они и отличаются. В работе Тейлора Лэнг находит множество подобных несоответствий и необоснованных высказываний, связанных с этим фактом.

Итак, в процессе изучения вопроса прамотеизма Э. Лэнг и В. Шмидт приходят к выводу, что проявления высших существ в верованиях древних народов есть проявления монотеистического верования, а политеизм они считали гораздо более поздним культом.

Представление о высшем существе у первобытных народов

Конечно же, не секрет, что многие христианские ученые и историки придерживаются мнения, что до пришествия Христа на землю первобытные народы, после разрушения Вавилонской башни, были погружены во тьму язычества и позабыли Единого Бога. После пришествия Христа на землю так продолжает существовать большое количество языческих народов, но будет ошибочным утверждать, что у них не проявлялось и намек на веру в Единого Бога или какое-нибудь высшее существо. Рассмотрим яркий пример — древних римлян. Римская империя в апостольское время — языческая страна с многочисленным пантеоном богов, но даже здесь вера в Единого Бога не отсутствовала, а лишь искала себя и пыталась выразиться на фоне многочисленного пантеона. Апостол Павел справедливо замечает это и ставит римлянам в укор, потому что *они, познав Бога, не прославили Его, как Бога* (Рим. 1, 21).

В XX веке ученые-религиоведы, изучив многочисленные материалы о первобытных людях, приходят к выводу, что безрелигиозных народов в истории человечества

не было⁸. Данный факт наводит на логичную мысль, что все-таки вера в Бога есть особенность человеческого духа и поэтому является общей чертой всех людей. Неважно, дикарь тот человек или представитель древней цивилизации. У профессора Московской Духовной Академии Алексея Ивановича Введенского мы встречаем такую интересную мысль: «...естественное сознание не только непреложно уверено в истинности бытия Божия, которое, даже и в смысле эмпирической всеобщности, есть общечеловеческое достояние...»⁹. Из этого вытекает следующее: сам факт всеобщности религии был бы совершенно необъясним, если бы не существовало Бога, к Которому обращается человек.

Рассмотрим данную ситуацию на простом примере. В нашем мире существует такое понятие, как сила тяжести, или гравитация, притяжение. Это понятие существует лишь потому, что есть центр притяжения — ядро нашей планеты Земля, которое притягивает различные тела. Если данного центра тяготения не будет, то гравитация нарушится и возникнет невесомость. Так же и в отношении всеобщей религиозности человечества: само стремление человека к кому-то высшему существу и даже какие-то жертвы человека личными целями ради высшего существа приводят к мысли о действительном существовании

⁸ См.: «Как бы то ни было, совершенно бесспорно, что вера в божественное небесное существо, творца Вселенной и гаранта плодородия земли... является практически повсеместной» (*Элиаде М.* Трактат по истории религий в 2 т. СПб.: Алетейя, 2000. Т. 1. С. 96). См. также: *Варлаам (Горохов), иером.* Концепция первобытного монотеизма в религиозно-исторических исследованиях Мирчи Элиаде [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/271518.html> (дата обращения: 29.03.2018).

⁹ *Введенский А.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. М.: Университетская типография, на Страстном бульваре, 1902. С. 24.

центра религиозности человечества — Бога, Творца всего и Промыслителя. Так из примера с гравитацией можно понять, что без признания религиозного сознания у человека большая часть истории всего человечества перестала бы быть понятной, поскольку религиозные верования играли в ней колоссальную роль.

Из труда А. И. Введенского «Религиозное сознание язычества» можно вывести следующее заключение: во всех верованиях прослеживается идея Единого Бога, нравственные и религиозные чувства, которые оставляют след в истории того или иного народа. Это происходит в разных формах из-за ограниченности кругозора этих народов: у кого-то вера в Бога смешивалась с проявлением собственного духа, как у греков или римлян, у кого-то смешивалась с различными видами мирового бытия, как в фетишизме или тотемизме, а у каких-то народов и вообще терялось само определение Бога, превращая Его в бесформенное и безличное начало; данный подход встречается в таких религиях, как буддизм и браманство¹⁰.

Большое значение имели исследования этнолога М. Гузинде и антрополога В. Коперса, занимавшихся изучением аборигенов Огненной Земли на южной оконечности Южной Америки, а также этнолога П. Шебесты, исследовавшего малайцев — народ Юго-Восточной Азии, и др.¹¹ У этих народов тоже обнаружены следы монотеизма. Внушительный объем и убедительность материала, накопленного В. Шмидтом и его школой в доказательство теории прамонотеизма, дали понять даже советским исследователям, что каким-либо образом

¹⁰ См.: *Введенский А.* Указ. соч. С. 24–27.

¹¹ См.: *Мень А., прот. (Эммануил Светлов).* Истоки религии. В поисках Пути, Истины и Жизни. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. С. 243–244.

опровергать или же оспаривать выводы Шмидта будет очень нелегко, потому что его труды содержат обильное количество фактов и доказательств, собранных в разных частях света¹².

Рассмотрим хотя бы некоторые из них. У африканского племени бушменов имеется вера в Творца, который сотворил все вещи, имя этому Творцу Цган. У него есть также и другие имена: Тора, Хуве, Эробе. «Бушмены имеют веру в создателя всего, Тору, который выше всех вещей»¹³.

У австралийских племен также встречаются сведения о высшем существе, Творце всего, но у них зачастую на передний план все-таки выходило многобожие или же культ предков (поклонение умершим прародителям). Есть свидетельства, что некоторым могущественным предкам приносились жертвоприношения; например, существовал «обряд, эквивалентный жертвоприношению... мифическому или легендарному племенному предку, который должен жить в астральной форме и который, вероятно, вернется на землю в любой день»¹⁴.

Эти факты показывают, что вера в высшее Божество не просто отвлеченная теория. Лишь позднее возникает культ низших божеств. Протоиерей Александр Мень пишет: «Как правило, рядом с верховным Божеством помещали пантеон второстепенных богов (Египет, Двуречье, Финикия, Греция). В Ханаане их называли “сынами божьими”, поскольку они считались детьми главного Бога Эла (Эля)»¹⁵.

¹² См.: Монгайт А.Л. Археология и современность. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 24.

¹³ Мень А., прот. (Эммануил Светлов). Истоки религии. С. 245.

¹⁴ Basedow H. The Australian aboriginal. Adelaide: F.W. Preece and sons, 1925. P. 256.

¹⁵ Мень А., прот. Библиологический словарь. Т. 2. С. 229.

Из вышесказанного следует признать наличие даже у первобытных людей и у древних племен веры в высшее существо — Творца, хотя зачастую это высшее существо либо является верховным в целом пантеоне, либо имеет отдельное почитание как Творца всего, но не имеет достаточно развитого культа, уходя на задний план пантеона богов.

Монотеизм как Божий Промысл

В факте существования на протяжении многих веков у разных народов веры в высшее Божественное Существо прослеживается явное действие Промысла Божия. «Падение прародителей хотя и было падением глубоким, однако не все доброе уничтожило в них. Равно и потомки их хотя рождаются во грехе и приумножают греховность и виновность свою пред Богом добровольно, но черты образа Божия сохраняются и в падшем человеке. Как всеблагий, Бог не мог допустить, чтобы сохранившиеся в человеке начатки добра оставались без развития, плода и награды, чтобы обладающие возможностью спастись — погибли, стремящиеся к Богу — были отторгнуты дьяволом, чтобы добро в мире было подавлено и вытеснено злом. Посему Бог не отказал в дарах Своей промыслительной любви и падшим людям», — пишет протоиерей Николай Малиновский в своей работе «Православное догматическое богословие»¹⁶.

Господь наш Иисус Христос говорит в Евангелии, что даже самая маленькая птичка не упадет на землю без воли Божией (см.: Мф. 10, 29). И неужели, создав столь

¹⁶ Малиновский Н., *прот.* Православное догматическое богословие. Т. 2 [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Malinovskij/pravoslavnoe-dogmaticheskoe-bogoslovie-tom-2/14 (дата обращения: 26.05.2018).

величественный мир, с невероятным многообразием живых существ, причем не просто создав, но и имея попечение о каждом из них, Господь забудет о падших людях? Господь дает шанс и надежду на спасение каждому человеку. «Если Бог, выражаясь по человеческим понятиям, удостоил бытия такие ничтожные существа, как микробы, и каждому из них дал особый состав, форму и устройство, то почему эти существа недостойны заботы Божией в дальнейшем? Бог позаботился дать им жизнь, Он же заботится и дальше об их жизни. Говорят, что живых существ чересчур много. Но какое право мы имеем нашу ограниченность приписывать Богу? Ведь Он бесконечен в Своих совершенствах»¹⁷.

Как видно, в истории такой возможностью для спасения язычников являются следы сокрытого в различных верованиях первоначального монотеизма, который открывал для них возможность принять евангельскую проповедь о Боге Творце и Спасителе мира.

¹⁷ Промысел Божий [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/191/12.html> (дата обращения: 26.05.2018).

Диакон Тимофей УЛЯМАЕВ,
студент IV курса СПДС

«КАМЕНЬ ВЕРЫ» МИТРОПОЛИТА СТЕФАНА (ЯВОРСКОГО): К ИСТОРИИ ТЕКСТА

О протестантизме в России стало известно почти одновременно с европейской Реформацией. В первой половине XVI века в Россию с Запада прибыли первые торговцы, ремесленники, художники, аптекари, приглашенные великим князем Василием III¹. Среди всех этих лиц было множество последователей учения Лютера и Цвингли. При первых Романовых количество приезжавших иностранцев-протестантов только возрастало. Они распространяли свое вероучение через проповеди, школы, книги, искусство и обычай². Кроме того, протестанты переводили на русский язык, публиковали и распространяли множество своих сочинений. Простой народ с недоверием относился к новым веяниям³, но образованная аристократия постепенно пропитывалась (через литературу и образование) чуждым протестантским духом. Ко времени правления Петра I в Москве уже выросло целое поколение, воспитанное если не в западных мыслях, то в мыслях о Западе⁴. До правления Елизаветы Петровны протестантизм находился под покровом

¹ См.: *Соколов И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1880. С. 1.

² См.: Там же.

³ См.: *Тальберг Н. Б.* История Русской Церкви. Киев: Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2007. С. 697.

⁴ См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: [б. и.], 1991. С. 82.

вительством государственной власти и государственных законов⁵. Одновременно с проникновением идей протестантизма в Россию началась и противоположная полемика, одним из примеров которой является «Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви»⁶ митрополита Стефана (Яворского).

«Камень веры» известен в богословских трудах середины — второй половины XIX века. Причем мнения исследователей и приведенные ими факты часто расходятся и являются противоположными. Объектом специального исследования «Камень веры» был лишь однажды — в диссертации протоиерея Иоанна Морева «“Камень веры” митрополита Стефана Яворского»⁷, защищенной в Санкт-Петербурге в 1904 году. Не удалось найти ни одного специального исследования о «Камне веры» за XX — начало XXI века, в том числе в исторической исследовательской литературе. В данной статье впервые за длительный период предпринята попытка обобщить мнения и данные исследователей о труде митрополита Стефана (Яворского). Это вопросы о причинах и времени написания сочинения, его адресации, структуре, о языке и стилистических особенностях, об изданиях, об откликах на него, о его характере.

Прежде всего, необходимо кратко рассмотреть биографию митрополита Стефана (Яворского). Как известно, родился будущий митрополит в 1658 году в семье мелкопоместной православной шляхты и во Святом Крещении получил имя Симеон. Семья проживала на правобережной

⁵ См.: Там же. С. 95.

⁶ *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2010.

⁷ *Морев И. В., прот.* «Камень веры» митрополита Стефана Яворского: дис. ... магистра богословия. СПб., 1904.

Украине, которая по Андрусовскому мирному договору 1667 года осталась за Польшей. Чтобы избежать преследований со стороны поляков, Яворские переехали в пределы Московского государства. Так они оказались на левом берегу Днепра в деревне (или сельце) Красиловка близ города Нежин⁸.

В 1673–1684 годах Симеон учился в Киево-Могилянской коллегии. Вероятно, еще в годы учебы его учитель иеромонах Варлаам (Ясинский) (вскоре ставший архимандритом Киево-Печерской Лавры (1684–1690), а позже митрополитом Киевским (1690–1707)), оценив способности Симеона, убедил его продолжить образование за границей, поскольку сам он был выучеником заграничных иезуитских коллегий⁹.

Период с 1684 по 1689 год в биографии митрополита Стефана можно условно назвать «заграничным». Чтобы прослушать курс философии и богословия¹⁰, Симеон отправился сначала в Лемберг и Львов, затем в Познань¹¹. Для обучения он вынужден был принять унию, что и сделал, получив имя Станислав-Симеон¹² (Симон)¹³. Как пишут

⁸ См.: *Королев А.* Стефан (Яворский) // Русский биографический словарь: В 25 т. Т. 19. СПб.: Общественная польза, 1909. С. 413; *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917: В 9 кн. Кн. 8. Ч. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. С. 72–73.

⁹ См.: *Смолич И. К.* Указ. соч. Ч. 1. С. 72–73.

¹⁰ См.: *Терновский Ф. А.* Митрополит Стефан Яворский (Биографический очерк) // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1864. № 1. С. 52.

¹¹ См.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Volhovitinov/slovar-o-byvshih-v-rossii-pisateljah-duhovnogo-china-greko-rossijskoj-tserkvi/ (дата обращения: 11.12.2017). Имеется печатный аналог.

¹² См.: *Смолич И. К.* Указ. соч. Ч. 1. С. 413.

¹³ См.: *Терновский Ф. А.* Указ. соч. С. 53.

исследователи, это было обычным делом в то время и при подобных обстоятельствах для многих известных южнорусских ученых (архим. Иннокентий (Гизель), иером. Епифаний (Славинецкий) и др.)¹⁴.

Пожалуй, «заграничный» период жизни будущего митрополита Стефана имеет три важных последствия. Первое — обучение здесь шло с опорой на сочинения Аристотеля и античных авторов, богословие преподавалось по Фоме Аквинскому¹⁵. Эти особенности обучения в иезуитских школах наложили глубокий отпечаток на мировоззрение будущего владыки и сформировали его как проповедника, пользующегося схоластическими приемами. Второе — слушая лекции католических богословов, он перенял их неприятие к протестантизму и хорошо усвоил католическую аргументацию в теологических спорах с ним. Третье — тот факт, что он хоть и вынужденно и только внешне, но принимал унию, противники митрополита всегда ставили ему в вину.

В 1689 году Станислав-Симеон вернулся в Киев, снова под покровительство Варлаама (Ясинского). Первым делом в Киеве он отрекся от католичества. Как пишет протоиерей И. Морев, в отличие от многих других, Стефан принес действительно искреннее раскаяние в своем хоть и временном, но отступлении от Православия¹⁶. В ходе испытаний, проведенных в Киевской Академии, он показал немалые знания наук и продемонстрировал великолепные способности сочинять стихи на русском, польском языках и на латыни¹⁷. За эту способность он

¹⁴ См.: *Королев А.* Указ. соч. С. 413.

¹⁵ См.: *Хондзинский П., прот.* Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб.: Аксион эстин, 2011. С. 11.

¹⁶ См.: *Морев И. В., прот.* Указ. соч. С. IV.

¹⁷ См.: *Терновский Ф. А.* Указ. соч. С. 57.

был даже удостоен титула «Лавроносного Стихотворца» («Poeta Laureatus») ¹⁸.

Следующим отдельным этапом в жизни Стефана можно выделить период с 1689 по 1700 год, то есть с момента возвращения в Киев и до отъезда в Москву. Уже в том же 1689 году, по убеждению своего наставника и покровителя, архимандрита Варлаама (Ясинского) (им же и был пострижен), он принимает монашеский постриг в Киево-Печерской Лавре с именем Стефан. В скором времени он был назначен в академию преподавателем «риторики и витийства» ¹⁹. В 1691 году Стефан был назначен префектом академии и профессором философии, а через несколько лет — профессором богословия ²⁰. Отмечу, что исследователи едины во мнении, что преподавательская деятельность Стефана была благотворна для Киевской Академии, привнесла в нее последнее слово латинской богословской и философской мысли, взрастила целый ряд будущих учителей, проповедников и администраторов. Среди учеников Стефана был и будущий его противник Феофан (Прокопович).

В 1697 году Стефан был уволен из академии и произведен в сан игумена Свято-Никольского Пустынного монастыря в Киеве ²¹. В 1700 году Киевский митрополит просил Патриарха Адриана об учреждении Переяславской епархии и отправил к нему в Москву игумена Стефана (Яворского) и игумена Захария (Корниловича), чтобы он выбрал из них будущего архиерея. Уже тяжело больной, Патриарх обещал поговорить об этом с царем. В ожидании

¹⁸ См.: *Королев А.* Указ. соч. С. 414; *Евгений (Болховитинов), митр.* Указ. соч.

¹⁹ См.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Указ. соч.

²⁰ См.: *Королев А.* Указ. соч. С. 413.

²¹ См.: Там же. С. 414.

решения о епархии и о них оба игумена поселились в Малороссийском подворье в Москве²².

В это время царь искал кандидата из Малороссии для управления делами Церкви. Стефан уже успел почувствовать на себе неприязненное отношение в Москве — его считали поляком, латынником²³, черкасом и обливанцем²⁴. Зная о таком к себе отношении, Стефан отказался от предложенной ему кафедры. Но царь настоял, и Стефан был поставлен митрополитом Рязанским²⁵. Как отмечает митрополит Евгений (Болховитинов), новопоставленный митрополит нечасто посещал свою епархию, чаще пребывая в Москве и Санкт-Петербурге²⁶. В октябре 1700 года скончался Патриарх Адриан. С 1701 года митрополиту Рязанскому Стефану был поручен надзор за московской Славяно-греко-латинской академией. В 1702 году митрополит Рязанский Стефан (Яворский) получает звание Патриаршего Администратора, Экзарха, Викария и Блюстителя Патриаршего Престола²⁷, а после учреждения Святейшего Синода в 1721 году становится его первым Президентом.

1700–1721 годы — время наиболее активной архипастырской и богословской деятельности митрополита Стефана. В эти годы он немало сделал в борьбе с расколом (проповедовал, написал «Знамения пришествия антихриста и кончины века от Писаний Божественных»²⁸), много служил, вел активную церковно-административную (управлял

²² См.: Там же. С. 415; *Терновский Ф.А.* Указ. соч. // Труды... № 3. С. 237–238.

²³ См.: *Смолич И.К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 21.

²⁴ См.: *Карташев А.В.* История Русской церкви. М.: Эксмо, 2010. С. 395.

²⁵ См.: *Смолич И.К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 21.

²⁶ См.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Указ. соч.

²⁷ См.: *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 394.

²⁸ См.: *Терновский Ф.А.* Указ. соч. // Труды... № 3. С. 254–255.

патриаршей областью и Рязанской епархией, избирал кандидатов на епископство), научно-административную (потрудились на преобразование Московской Духовной Академии) и богословскую деятельность²⁹.

К началу 20-х годов XVIII века митрополит Стефан был уже серьезно болен. В 1721 году, став Президентом Синода, он переехал в Петербург. В сложном климате новой столицы болезни обострились, и владыка просил у императора отпуск в Москву. Там 27 ноября 1722 года на 65 году жизни митрополит Рязанский Стефан (Яворский) отошел ко Господу. Согласно его последней воле он был погребен в Рязанском кафедральном соборе³⁰.

Жизнь митрополита Стефана (Яворского) является собой яркий пример биографии православного богослова и иерарха Русской Церкви, жившего на рубеже эпох, когда разрушался традиционный старинный уклад общественно-государственной жизни русского народа и происходил переход к новым формам, переносимым с западных стран. Петр I надеялся, что владыка Стефан разделит с ним его преобразовательные труды, в том числе в области религиозно-церковной жизни. Митрополит Стефан не был противником реформ, проводившихся Петром в общественно-политической жизни, но четко осознавал ответственность вверенного ему Господом архиерейского служения, потому был противником реформ в Церкви, стал защитником ее прав, хранителем целостности и чистоты ее учения перед лицом усиливающегося протестантского влияния. Плодом этой архипастырской ревности митрополита Стефана стал его монументальный труд «Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви».

²⁹ См.: Терновский Ф. А. Указ. соч. // Труды... № 3. С. 254–255.

³⁰ См.: Хондзинский П., прот. Указ. соч. С. 13.

Как показало обращение к исследовательской литературе, один из наиболее спорных вопросов — вопрос о причинах и времени написания «Камня веры». Как пишет И. К. Смолич³¹, исследователи конца XIX — начала XX века (архиеп. Филарет (Гумилевский)³², Ю. Ф. Самарин³³, Н. С. Тихонравов³⁴, Ф. А. Терновский³⁵) полагали, что «Камень веры» написан в связи с делом Тверитинова. В своих суждениях они опирались в основном на переписку владыки Стефана с главой Монастырского приказа боярином Мусиным-Пушкиным³⁶.

Остановимся чуть подробнее на деле Дмитрия Тверитинова, чтобы разобраться в аргументации сторонников этой точки зрения. В начале XVIII века в Москве возник довольно многочисленный кружок, во главе которого стоял лекарь Дмитрий Тверитинов. Он учился в Немецкой слободе и там заразился протестантизмом. Ему удавалось в течение 10 лет беспрепятственно распространять свои взгляды в письменной и устной форме³⁷. В распространенной им ереси можно выделить два основания. Первое — заимствование идей протестантизма, второе — собственные убеждения. К первым относятся: отвержение почитания икон и мощей святых, веры в чудеса, пророчества; неприятие авторитета Церкви. Ко второму основанию можно отнести его собственные убеждения, не заимствованные у протестантов. Так,

³¹ См.: *Смолич И. К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 484.

³² См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы 862–1863: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1884. С. 271.

³³ См.: *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5: Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М.: Типография А. И. Мамонтова, 1880. С. 454.

³⁴ См.: *Тихонравов Н. С.* Русская литература XVII–XVIII вв. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1898. С. 178. С. 156.

³⁵ См.: *Терновский Ф. А.* Указ. соч. С. 9.

³⁶ См.: *Смолич И. К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 484.

³⁷ См.: Там же. Ч. 1. С. 80.

он отвергал учение об оправдании человека одной верой, а только через дела и заслуги³⁸. Самым рьяным последователем учения Тверитинова был его родственник цирюльник Фома Иванов³⁹.

В 1713 году митрополит Стефан начал розыск виновных в распространении ереси, привлекая для этого Преображенский приказ. Тверитинов и его единомышленник Косов отправились в Петербург с жалобой на владыку Стефана. Там распространители ереси нашли поддержку у влиятельного архимандрита Александро-Невской Лавры Феодосия (Яновского) и у князя Якова Долгорукого⁴⁰. Дело рассматривалось в Сенате. Хотя было обнаружено отступничество Тверитинова, Петр I был против его публичного осуждения и наказания, а потому потребовал от владыки Стефана ограничиться наложением епитимьи на виновных. Обвиняемые словесно отреклись от своего лжеучения, и согласно указу государя их отправили к митрополиту Стефану для освидетельствования их духовно. О Тверитинове должно было объявить, что за ним не признано никакого противления в церковных догматах. Монаршая воля была объявлена, и дело на этом закрыто. Но митрополит Стефан имел на руках явно еретические сочинения Тверитинова и оставить их без опровержения никак не мог, намереваясь доказать его еретичество⁴¹. Поэтому он объявил, что всякий должен приносить доносы на еретиков (Тверитинова и его последователей). Тем самым ему удалось собрать обширный обвинительный материал. 28 октября 1714 года митрополит Стефан подал царю подробный доклад об этом деле и указал, почему

³⁸ См.: *Терновский Ф. А.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10. С. 322.

³⁹ См.: *Тальберг Н. Б.* Указ. соч. С. 535–536.

⁴⁰ См.: Там же.

⁴¹ См.: *Терновский Ф. А.* Указ. соч. // Труды... № 6. С. 142.

он не считает возможным для себя подчиниться указу Сената. Петру не понравилось непослушание владыки и его выпады против иностранцев-протестантов. Как пишет А. В. Карташев, митрополит Стефан созвал «Освященный собор» (1714), на котором новоявленные протестанты и иконоборцы были преданы анафеме⁴². Поэтому 14 декабря владыка Стефан был вызван в Петербург как свидетель по делу Тверитинова, а не как представитель Русской Церкви. Таким образом, дело повернулось так, что митрополит Стефан из обвинителя превратился в обвиняемого. Позже владыка жаловался Петру на грубое отношение сенаторов. Заступились за него только Ф. М. Апраксин и А. Д. Меншиков⁴³. 21 февраля 1716 года последовал царский указ: «По делу Дмитрия Тверитинова розыскав и оное кончено вершить, и которые по тому делу приносят или принесут вины свои, тех разослать к архиереям в служении при их домах, чтоб непоколебимы были в вере, а которые не принесут вин — казнить смертью»⁴⁴. Казнен был только Фома Иванов, который так и не покался.

Очевидно, по мнению митрополита Стефана, решение царя было мягким — оно касалось лично Тверитинова и его соучастников, но никак не касалось вопроса о распространении самого протестантского вероучения в России. Пожалуй, это можно объяснить тем, что Петр нуждался в иностранцах-протестантах и не хотел портить с ними отношения. Или тем, что сам Петр видел в протестантских государствах удобную для него модель взаимоотношений церковь — государство. Считая своей прямой пастырской обязанностью искоренить ересь и предохранить верующих

⁴² См.: *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 398.

⁴³ См.: *Тальберг Н. Б.* Указ. соч. С. 535–536.

⁴⁴ Прив. по: Там же. С. 536.

от «еретического соблазна»⁴⁵, митрополит Стефан и составляет «Камень веры». Сам же владыка в начале «Камня веры» кратко рассказывает о деле Тверитинова, но прямо не пишет, что оно подтолкнуло его к написанию этого труда⁴⁶. Таким образом, можно сделать вывод, что «Камень веры» был написан после 1713 года, то есть после дела Тверитинова.

И. К. Смолич также считает, что «Камень веры» был написан после 1713 года, и добавляет к этой точке зрения еще один аргумент. Он пишет, что в это время митрополит Стефан (Яворский) и его ближайший соратник архиепископ Тверской и Кашинский Феофилакт (Лопатинский) искали возможность обличить протестантские взгляды Феофана (Прокоповича) и навлечь на него подозрения в уклонении от Православия. К этому времени Феофан (Прокопович) уже входит в большое доверие к Петру I. В 1712 году Феофан в Киеве издает книгу «Об иге неудобноносимом». В ответ Феофилакт (Лопатинский) изложил свои возражения в сочинении «Иго Господне благо, и бремя Его легко есть». Владыка Стефан же с его помощью предпринял шаги, чтобы воспрепятствовать скорому посвящению Феофана в епископы. Усилия владыки не принесли ожидаемого результата, но настроили Феофана (Прокоповича) против архиепископа Феофилакta (Лопатинского)⁴⁷. Таким образом, возможно, «Камень веры» митрополита Стефана представляет собой скрытую полемику с протестантскими убеждениями Феофана (Прокоповича), который выступал против издания трактата.

⁴⁵ См.: *Терновский Ф. А.* Указ. соч. С. 142; *Архангельский А.* Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань: Типография Императорского университета, 1883. С. 97.

⁴⁶ *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры... СПб., 2010. С. 18–19.

⁴⁷ См.: *Смолич И. К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 353.

В знаменитом «Русском биографическом словаре» начала XX века приводятся данные о письме 1717 года митрополита Стефана к архиепископу Черниговскому Антонию. В нем владыка Стефан сообщает, что уже готов издать свой труд, но этому много противников⁴⁸.

Обращают на себя внимание рассуждения протоиерея И. Морева. В своей диссертации он указывает, что труд был написан в 1713 году⁴⁹. В качестве аргумента он приводит письмо царя, датированное 17 января 1714 года⁵⁰. В нем государь пишет, что еще 27 ноября 1713 года он принял от митрополита Стефана его труд, что он с ним ознакомился и письменно указал сделать в нем некоторые прибавления и не возражал против публикации⁵¹. Дело Тверитинова только закончилось, а владыка Стефан уже подает «Камень веры» царю для рассмотрения. Таким образом, можно предположить, что к ноябрю 1713 года столь объемный труд, как «Камень веры», уже был написан. Добавлю, что другие исследователи не упоминают этого письма.

Профессор Московской Духовной Академии А.И. Пономарев⁵² убежден, что «Камень веры» был написан много раньше 1713 года. Скорее всего, Стефан (Яворский) начал работу над ним сразу после своего прибытия в Москву. Здесь он увидел множество немцев и протестантов, почувствовал их духовное влияние. Исследователь считает, что уже в 1709 году владыка начал готовить книгу к печати. Об этом

⁴⁸ См.: *Королев А.* Указ. соч. С. 420.

⁴⁹ См.: *Морев И. В., прот.* Указ. соч. С. 287.

⁵⁰ См.: Там же.

⁵¹ См.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. I. Прилож. I, IV–V. СПб., 1868. Прив. по: *Морев И. В., прот.* Указ. соч. С. 287.

⁵² См.: *Пономарев А. И.* Несколько замечаний и наблюдений // ХЧт. 1905. Ч. 1. Отд. 2. С. 714–736, 852–864. Ч. 2. Отд. 1. С. 85–114, 197–221. Прив. по: *Смолич И. К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 547.

свидетельствует сохранившийся титульный лист «Камня веры» с гравюрой Ивана Зубова, датированный 1709 годом. Эта же гравюра была и на первом издании в 1728 году⁵³. Отмечу, что об этой гравюре не пишет больше ни один исследователь «Камня веры».

Таким образом, обобщая рассуждения исследователей о датировке «Камня веры», можно сделать следующие выводы: закончен «Камень веры» был между 1709 годом (когда Иваном Зубовым была выполнена гравюра для титульного листа) и 1713 годом, когда он был представлен на рассмотрение царю. Но, принимая во внимание объем этого труда, можно предположить, что работать над ним автор начал значительно раньше и продолжил совершенствовать и дописывать его до конца своей жизни. Как пишет протоиерей П. Хондзинский, вопрос будет открытым, пока не будут обнаружены и изучены сами рукописи митрополита Стефана⁵⁴.

Близко к вопросу о датировке стоит вопрос об адресации. Так, архиепископ Филарет (Гумилевский) считает, что трактат написан против протестантов и адресован их последователям, таким как Тверитинов и др.⁵⁵ Современный исследователь проблем русского богословия XVIII века протоиерей П. Хондзинский пишет, что из текста «Камня веры» по многим мелким деталям видно, что он был адресован не местному вольнодумцу Тверитинову, а скорее западным учителям⁵⁶. Кроме того, он замечает, что из следственного дела Тверитинова очевидно, что он не проповедовал основной догмат протестантизма о спасении только верой. При этом именно вопрос

⁵³ См.: Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 2. С. 547.

⁵⁴ См.: Хондзинский П., прот. Указ. соч. С. 19.

⁵⁵ См.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 271.

⁵⁶ См.: Хондзинский П., прот. Указ. соч. С. 18.

об оправдании верой, по его мнению, занимает значительное место в «Камне веры»⁵⁷.

Далее, отец Павел Хондзинский приводит тот факт, что митрополит Стефан читал рукописи богословских лекций Феофана (Прокоповича). В них большинство замечаний сделаны на «Трактат о состоянии человека поврежденного», который тесно связан с учением об оправдании верою⁵⁸. Таким образом, можно предположить, что «Камень веры» для владыки Стефана был возможностью обличить Феофана (Прокоповича) и опровергнуть его суждения. Этой же точки зрения придерживается И. К. Смолич⁵⁹. Он же пишет при этом, что «Камень веры» был направлен больше против раскола, чем против протестантизма⁶⁰. Во всяком случае, к раскольникам специально обращена третья глава второй части трактата «О Знамени Честного Креста»⁶¹, о них идет речь по ходу рассуждений об иконах⁶² и т. д.

Как видим, вопросы об адресации и датировке тесно связаны между собой и вызывают споры исследователей. Если все-таки принять точку зрения, что митрополит Стефан начал писать трактат после приезда в Москву, то есть до дела Тверитинова и возвышения Феофана (Прокоповича), то и адресация его более широкая. Несмотря на то что первый трактат «Камня веры» — трактат «О Святых иконах» — заканчивается обращением «к российским пастырям и прочим сынам Православной Церкви»⁶³, можно утверждать, что «Камень веры» адресован всем

⁵⁷ См.: Там же.

⁵⁸ См.: Там же. С. 19.

⁵⁹ См.: *Смолич И. К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 353.

⁶⁰ См.: Там же. С. 430.

⁶¹ *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры... СПб., 2010. С. 194–206.

⁶² См.: Там же. С. 129.

⁶³ Там же. С. 143.

«благочестивым читателям»⁶⁴ и «православным христианам»⁶⁵. Как замечает А. Архангельский, «Камень веры» — это ответ на вопросы, поставленные перед православными временем⁶⁶.

Поскольку на сегодняшний день ничего не известно об оригинальной рукописи митрополита Стефана, то вызывает споры и вопрос о языке написания труда. Так, протоиерей Г. Флоровский (и только он) пишет, что первоначально трактат был написан на латыни⁶⁷. Однако, по сведениям протоиерея И. Морева, первое издание 1728 года делалось с рукописи, которая была на русском языке, склонном «к малороссийскому, неже славянскому диалекту»⁶⁸.

Что касается рукописей «Камня веры», то удалось разыскать только сведения на начало XX века. Их приводит протоиерей И. Морев⁶⁹. Он пишет, что неполная рукопись, включающая в себя только два трактата — о святом Кресте и о святых мощах, была в библиотеке Московской синодальной типографии. Девять из двенадцати трактатов представлены в рукописи, хранившейся в библиотеке ярославского Спасского монастыря. В этой рукописи есть собственноручная пометка митрополита Стефана от 17 декабря 1715 года. Полный текст рукописи хранился в библиотеке Рязанской духовной семинарии. В ней есть собственноручная надпись митрополита от августа 1722 года о том, что он посылает этот «труд на престол рязанский, к которому был посвящен архиереем в 1700 году»⁷⁰. Он сожалеет, что не часто бывал в епархии, и благодарит за по-

⁶⁴ Стефан (Яворский), митр. Камень веры... СПб., 2010. С. 20, 21.

⁶⁵ Там же. С. 23.

⁶⁶ См.: Архангельский А. Указ. соч. С. 102.

⁶⁷ См.: Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 55.

⁶⁸ Морев И. В., прот. Указ. соч. С. 290.

⁶⁹ См.: Там же. С. 186–287.

⁷⁰ Там же. С. 287.

печение о нем⁷¹. Особого внимания заслуживает текст рукописи, хранившийся в Святейшем Синоде. Он состоит из нескольких тетрадей и за исключением части трактата об иконах и трактата о Кресте написан рукой самого митрополита Стефана. Им же сделаны пометки и исправления⁷². К сожалению, не удалось выяснить, какова судьба этих рукописей сегодня.

Чуть подробнее следует остановиться на изданиях «Камня веры». Как уже упоминалось выше, по данным И. К. Смолича, Петр I не возражал против издания труда, но настоятельно требовал смягчить жесткие выпады против протестантизма. Н. Б. Тальберг пишет противоположное: Петр был недоволен этим сочинением, счел «обидным для протестантов и не позволил его напечатать»⁷³. В любом случае, публикация тогда так и не состоялась. До конца правления Петра I и в правление Екатерины I большое влияние имел архиепископ Феофан (Прокопович), который резко выступал против издания «Камня веры». С восшествием на престол Петра II положение Феофана ухудшилось. Поэтому в 1727 году архиепископ Феофилакт (Лопатинский) обратился в Верховный Тайный совет с прошением о публикации книги митрополита Стефана⁷⁴. Положительный ответ последовал 9 ноября 1727 года, 5 февраля 1728 года книга была отослана в типографию, и уже 12 февраля началась печать⁷⁵. 16 октября 1728 года книга была напечатана⁷⁶. Это первое из известных изданий. К сожалению, нет данных

⁷¹ См.: Там же.

⁷² См.: Там же. С. 288.

⁷³ Тальберг Н. Б. Указ. соч. С. 536.

⁷⁴ См.: Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 2. С. 485; Флоровский Г., *прот.* Указ. соч. С. 95.

⁷⁵ См.: Морев И. В., *прот.* Указ. соч. С. 289.

⁷⁶ См.: Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 2. С. 485; Флоровский Г., *прот.* Указ. соч. С. 95.

о его тираже. Но известно, что уже через три месяца директор московской типографии Федор Поликарпов обратился в Синод с просьбой допечатать тираж, поскольку на книгу был большой спрос. Поэтому скоро последовали еще два издания — в Москве в 1729 году и в Киеве в 1730 году⁷⁷.

Как известно, издание 1728 года осуществлялось под «смотрением» архиепископа Тверского и Кашинского Феофилакта (Лопатинского)⁷⁸. Этот факт сыграл важную роль в его биографии. В правление Анны Иоанновны, в 1738 году, владыка Феофилакт предстал перед Тайной канцелярией в связи с делом о «латинской пропаганде в России»⁷⁹ и «оппозиции немецкому засилью»⁸⁰. Хотя он был оговорен, но его давнее противостояние с протестантски настроенным Феофаном (Прокоповичем) (умер в 1736 г.) и издание противопротестантского «Камня веры» привели в 1738 году к лишению епископского сана и заточению в Выборгскую крепость⁸¹. Был освобожден только в начале правления Елизаветы Петровны, 31 декабря 1740 года. Ему возвратили знаки архиерейского достоинства, но уже 6 мая 1741 года владыка Феофилакт скончался.

О тираже 1729 года есть косвенные данные в указе императрицы Анны Иоанновны. Она повелела изъять из типографии в Москве еще не распроданные экземпляры и доставить их в Санкт-Петербург. В сопроводительной описи указывались экземпляры в кожаном немецком переплете (38), с золотым обрезом (4) и один в красном сафьяне. Всего — 475 книг⁸². Кроме того, были изъяты и тетради, с кото-

⁷⁷ См.: Морев И. В., *прот.* Указ. соч. С. 290–291.

⁷⁸ См.: Флоровский Г., *прот.* Указ. соч. С. 95.

⁷⁹ Знаменский П. В. История Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2000. С. 254.

⁸⁰ Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 1. С. 181.

⁸¹ См.: Там же. С. 182.

⁸² См.: Морев И. В., *прот.* Указ. соч. С. 292.

рых эти книги печатались, и все экземпляры в московских книжных лавках⁸³. Императрица объявила запрет на издание «Камня веры».

Немного известно о киевском издании 1730 года. Тираж составил 1447 книг и 1194 тетради⁸⁴. Это издание было осуществлено архиепископом Киевским Варлаамом (Ванатовичем) (1722–1730). Но с воцарением Анны Иоанновны, как показано выше, указом от 19 августа 1732 года на книгу был наложен запрет⁸⁵. Кроме того, архиепископ Варлаам часто вспоминал о лютеранстве Феофана (Прокоповича). Феофан нашел повод для расправы: владыка Варлаам запоздал с благодарственным молебном на восшествие на престол Анны Иоанновны. За это Святейший Синод лишил его епископского сана и сослал в Белозерский монастырь⁸⁶, а все экземпляры «Камня веры» были изъяты. Сочинение митрополита Стефана (Яворского) оставалось под запретом до воцарения Елизаветы Петровны. Вновь разрешено к свободному обороту по Высочайшему повелению в 1741 году⁸⁷. Следующее издание XVIII века датируется 1749 годом (в Москве)⁸⁸.

В XIX веке было девять изданий — в Москве в 1839, 1841, 1843, 1886, 1889, 1890, 1892 годах⁸⁹ и в Костроме в 1884 и 1885 годах⁹⁰. Однако все эти издания неполные — в них отсутствует трактат о наказании еретиков, значительно сокращен трактат об иконах, переделан трактат

⁸³ См.: Там же.

⁸⁴ См.: Там же. С. 293.

⁸⁵ См.: *Флоровский Г., прот.* Указ. соч. С. 96.

⁸⁶ См.: *Смолич И. К.* Указ. соч. Ч. 1. С. 181.

⁸⁷ См.: *Флоровский Г., прот.* Указ. соч. С. 96.

⁸⁸ См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Указ. соч. С. 271.

⁸⁹ См.: *Морев И. В., прот.* Указ. соч. С. 298.

⁹⁰ См.: Там же. С. 299.

о Евхаристии⁹¹. Никаких сведений не удалось найти об изданиях XX века. В XXI веке уже было осуществлено три издания — в 2010⁹², 2012 (репринтное)⁹³ и 2017 годах⁹⁴. Последнее издание готовил к публикации протоиерей Николай Баринов. Он сделал новый перевод с церковнославянского на русский язык. Этот перевод, как сообщает аннотация к изданию, более точный по сравнению с предшествующим (2010 г.). Кроме того, он снабдил издание статьями (доступна в электронном варианте) о митрополите Стефане⁹⁵.

Таким образом, до сего дня «Камень веры» издавался 15 раз — по три издания в XVIII и XXI веках и девять изданий в XIX веке. Как видно, чаще всего труд митрополита Стефана издавался в XIX веке, но со значительными сокращениями и правками. Особенно обращают на себя внимание современные издания. Сам факт их публикации свидетельствует об актуальности труда митрополита Стефана (Яворского) в реалиях XXI века.

Несколько слов необходимо сказать о структуре и стилистических особенностях «Камня веры». Труд состоит из 12 глав-трактатов:

1. О Святых иконах;
2. О Знамени Честного Креста;

⁹¹ См.: Морев И. В., *прот.* Указ. соч. С. 299.

⁹² Стефан (Яворский), *митр.* Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2010. 768 с. Тираж не указан.

⁹³ *Он же.* Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. М.: [Б. и.], 2012. Кол-во страниц не указано. Тираж не указан.

⁹⁴ *Он же.* Камень веры Православным сынам Святой Церкви / Пер. с церк.-слав., вступ. ст. прот. Н. Баринова. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2017. 824 с. Тираж 1000 экз.

⁹⁵ Баринов Н., *прот.* Митрополит Стефан (Яворский) и книга «Камень веры» [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://omiliya.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=42:-l-r- (дата обращения: 11.12.2017).

3. О Святых мощах;
4. О Святейшей Евхаристии, то есть о Таинстве Тела и Крови Христовых;
5. О призывании Святых, то есть Ангелов Божиих и других святых, ушедших из сего мира;
6. О входе Святых душ, вышедших из тела, в небесные обители и причастии небесной славы прежде второго пришествия Христа;
7. О благоворении преставившимся, то есть о молитвах, милостынях, постах и особенно бескровных жертвах, приносящихся за умерших;
8. О Преданиях;
9. О Святейшей Литургии, или Бескровной Жертве;
10. О Святых постах;
11. О добрых делах, способствующих вечному спасению;
12. О наказании еретиков, отторгающихся от Святой Соборной Апостольской Восточной Церкви.

По сути, «Камень веры» включает в себя 12 законченных самостоятельных трактатов, не соединенных между собой. Все трактаты написаны по одному и тому же плану. Каждый состоит из двух частей: 1) «Камень Православной веры» «на утверждение православным»⁹⁶ (но в 12-й главе эта часть названа «Камень истинного учения») — эту часть исследователи называют «положительной»⁹⁷; 2) «Камень претыкания и соблазна», на «котором претыкается неверие, ради осторожности и хранения бдительности правоверных, чтобы они не преткнулись о Камень соблазна и не упали в погибельный ров душевредного нечестия»⁹⁸ — эту часть исследователи называют

⁹⁶ Стефан (Яворский), митр. Камень веры... СПб., 2010. С. 22.

⁹⁷ См.: Архангельский А. Указ. соч. С. 102.

⁹⁸ Стефан (Яворский), митр. Камень веры... СПб., 2010. С. 22.

«отрицательной»⁹⁹. Такой принцип разделения рассуждений был обычным в XVIII веке. К нему прибегал и оппонент митрополита Стефана архиепископ Феофан (Прокопович)¹⁰⁰.

Внутри части подразделяются на разное количество глав — от 3 до 8–9. По 8–9 глав содержат «Камни претыкания и соблазна» в трактатах «О Святых иконах», «О Святейшей Евхаристии» и «О добрых делах». Трактат «О Святых постах» разделен еще и на 3 раздела. Самые объемные трактаты 1-й, 4-й и 11-й — трактат «О Святых иконах» (115 с.), трактат «О Святейшей Евхаристии» (103 с.) и трактат «О добрых делах» (95 с.). Самый короткий трактат — «О наказании еретиков» (всего 17 с.). Каждый трактат предваряется коротким предисловием с постановкой догмата, о котором пойдет речь.

Не совсем понятен принцип размещения трактатов. Если допустить мысль, что важность и объем связаны, то непонятно, почему самые объемные трактаты (как самые важные) не размещены в самом начале. Непонятно, почему трактат «О Святейшей Евхаристии» и трактат «О Святейшей Литургии» не идут друг за другом, а разделены четырьмя трактатами.

Доказательства строятся на основе Священного Писания, решений Вселенских Соборов, трудов отцов Церкви, церковной истории. Протоиерей И. Морев считает, что в этом проявилось католическое влияние на «Камень веры»¹⁰¹. Главы в «положительных» частях заканчиваются каждая тремя выводами. В тексте много цитат, сравнений, полисиллогизмов¹⁰² (причем первое звено полисиллогизма иной раз отстоит от заключения на несколько листов) — до-

⁹⁹ См.: *Архангельский А.* Указ. соч. С. 102.

¹⁰⁰ См.: Там же. С. 76.

¹⁰¹ См.: *Морев И. В., прот.* Указ. соч. С. 187.

¹⁰² См.: *Архангельский А.* Указ. соч. С. 103.

казательство разворачивается постепенно, можно сказать издалека, как свиток. Чтобы не возникало путаницы, автор в длинной цепи своих рассуждений дает краткое резюме сказанного.

В «отрицательных» частях митрополит Стефан указывает «Камень преткновения», о который споткнулись его противники, — это примеры ложного истолкования протестантами Священного Писания, их вероучительных заблуждений и т. д. Затем он показывает способ правильного понимания этого «Камня преткновения», дает православный взгляд на него и опровергает протестантские суждения. Опровергает он их двумя способами: 1) показывает, в чем учение противников противоречит Священному Писанию и Преданию Церкви, находит в нем внутренние противоречия, недомолвки, непоследовательности и доводит до абсурда; 2) обнаруживает явные расхождения в суждениях лютеран и кальвинистов по одному и тому же вопросу, тем самым дискредитируя их: «Это вы, кальвинисты, так говорите, лютеране же говорят иное»¹⁰³ или прямо: «Лютер и Кальвин противоречат друг другу»¹⁰⁴. Заканчивает он свои рассуждения в этой части назиданиями (от нескольких строк до нескольких страниц) для православных читателей и для противников.

И в «положительной», и в «отрицательной» частях своих рассуждений митрополит Стефан помещает полемические разделы. Это диалоги: вопрос — ответ. Сама по себе такая литературная форма известна на Руси еще с XIV века¹⁰⁵, но больше свойственна катехизисам.

¹⁰³ Стефан (Яворский), митр. Камень веры... СПб., 2010. С. 79.

¹⁰⁴ См.: Там же.

¹⁰⁵ В XIV в. на русский язык было переведено сочинение греко-византийского богослова Псевдо-Афанасия «Вопросоответы». См.: *Лихачев Д. С.* Литература времени национального подъема // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. Т. 6. СПб.: Наука, 2005. С. 6.

Присутствуют в «Камне веры» и схоластические приемы. Так, например, в трактате «О Кресте» в первой главе «Твердость Камня веры от проображения Креста Христова в Ветхом Завете» автор приводит тридцать ветхозаветных прообразов¹⁰⁶. Помимо этого, он приводит много примеров из житий святых. Иной раз стиль митрополита Стефана отличается витиеватостью, торжественностью. А другой раз он становится довольно резким. Например, он пишет, что Лютер — «Денница»¹⁰⁷, «новый Голиаф, восставший на Церковь Святую»¹⁰⁸. Кальвина он называет «окаянным»¹⁰⁹, еретиков — «мерзкими свиньями»¹¹⁰, «окаемыми прелестниками», «губителями душ христианских»¹¹¹ и т. д.

Одно из главных обвинений в адрес «Камня веры» — обвинение в католическом влиянии и многочисленных заимствованиях из латинских трактатов. По мнению И. К. Смолыча, даже само название «Камень» было позаимствовано у польского иезуита Теофила Рутского¹¹². Кроме того, критики митрополита Стефана обвиняли его в заимствовании из трактатов католических теологов, в частности у итальянского иезуита Роберта-Франциска-Ромула Беллармина (или Беллармино)¹¹³ и нидерландского иезуита Мартина Бекана¹¹⁴. Специально этот вопрос в своей дис-

¹⁰⁶ См.: *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры... СПб., 2010. С. 152–155.

¹⁰⁷ Там же. С. 77.

¹⁰⁸ Там же. С. 21.

¹⁰⁹ Там же. С. 22.

¹¹⁰ Там же. С. 207.

¹¹¹ Там же. С. 107.

¹¹² См.: *Смолыч И. К.* Указ. соч. Ч. 1. С. 303.

¹¹³ Roberto Francesco Romolo Bellarmino (1542–1621) — кардинал и великий инквизитор Католической Церкви, богослов, писатель-полемист; почитается в римо-католицизме как святой, учитель Церкви.

¹¹⁴ Martin van der Bec (1563–1624) — католический священник, богослов и философ, писатель-полемист.

сертации рассматривал протоиерей И. Морев¹¹⁵. Он пишет, что католическое влияние отражается уже в способе и плане раскрытия учения Церкви. Сказалось оно и в самом содержании «Камня веры»: иногда митрополит Стефан выражает догматические истины буквально словами католических богословов. Однако, приводя в своем труде выдержки из сочинения Бекана, он тщательно обходит католические утверждения. Например, фразу о Святом Духе «*Spiritus S. procedit a Patre et Filio per voluntatem*» переводит как «Дух Святой исходит от воли Отчия»¹¹⁶. Рассуждая о Вселенских Соборах, владыка Стефан старательно убирает все католические утверждения о главенстве папы во Вселенской Церкви¹¹⁷. Оппоненты митрополита Стефана подчеркивали, что он аккуратно обходит разницу в догматах Православия и католичества, не разбирает их столь же тщательно, как протестантские. По этой причине, а также в связи с его иезуитским образованием возникли несправедливые обвинения в сочувствии католичеству. Их оказалось достаточно, чтобы протестантские теологи поставили под сомнение авторитет автора и сочинения¹¹⁸. Но, пожалуй, главное сходство «Камня веры» с трудами католических богословов — это их антипротестантская направленность.

«Камень веры» очень быстро достиг Германии. Уже в мае 1729 года появился первый отзыв на него в «Ученых записках» («*Acta eruditorum*»)¹¹⁹ в Лейпциге. В нем все

¹¹⁵ См.: Морев И. В., *прот.* Указ. соч.

¹¹⁶ Прив. по: *Он же.* Митрополит Стефан Яворский в борьбе с протестантскими идеями своего времени. Речь перед защитой диссертации «Камень веры» митрополита Стефана Яворского // ХЧт. 1905. № 2. С. 265.

¹¹⁷ См.: Там же.

¹¹⁸ См.: Там же.

¹¹⁹ См.: Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 2. С. 484.

внимание сосредоточено главным образом на предисловии к «Камню веры». Неизвестный рецензент пишет, что митрополит Стефан «окатоличился» еще в молодости¹²⁰ и поэтому безрассудно ненавидит лютеран и кальвинистов, поносит верующих в живого Бога¹²¹. Сам же трактат списан с сочинения Беллярмина и других папских полемистов¹²². Кроме того, автор рецензии обвиняет в несостоятельности и издателя «Камня веры» Феофилакта (Лопатинского). В заключение рецензент предостерегает русских от этой книги, дабы через нее не распространилось среди них латинское папистское учение¹²³.

Затем последовало «Апологетическое послание в защиту лютеранской Церкви против клевет и нападок Стефана Яворского, к другу, пребывающему в Москве», написанное Буддеем и изданное в том же 1729 году в Йене (*Buddeus I.Fr. Epistola apologetic pro Ecclesia lutherana contra calumnius Stephani Yvoraski ad amicum Moscuæ degentem*)¹²⁴. О том, что именно Буддей готовит ответ на «Камень веры», было сообщено в лейпцигских «Ученых записках» в мае 1729 года. Но, как отмечают А. Архангельский и И. К. Смолич, Буддей умер в ноябре 1729 года (через полгода после объявления о его труде)¹²⁵. Кроме того, архиепископ Феофилакт (Лопатинский) обнаружил сходство в литературных приемах сочинений Феофана (Прокоповича) и «Апологетического послания»¹²⁶. Оба эти факта вызвали в окружении вла-

¹²⁰ См.: Архангельский А. Указ. соч. С. 109.

¹²¹ См.: Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб.: [Б. и.], 1868. С. 366.

¹²² См.: Там же.

¹²³ См.: Там же. С. 367.

¹²⁴ См.: Архангельский А. Указ. соч. С. 109–110.

¹²⁵ См.: Там же. С. 115.

¹²⁶ См.: Там же.

дыки Феофилакта сомнения в авторстве Буддея и подозрения в подлоге, осуществленном Феофаном (Прокоповичем)¹²⁷. Архиепископ Филарет (Гумилевский) прямо пишет, что именно Феофан был автором «Апологетического послания»¹²⁸.

Автор «Апологетического послания» также отмечает, что русским вреда от «Камня веры» больше, чем протестантам, так как митрополит Стефан открыто льстит католикам, а потому проявляет несправедливость к протестантам¹²⁹; что Яворский мало интересуется истиной, а хочет лишь «излить свое негодование на лютеранскую церковь»¹³⁰. Здесь, как и в предшествующем сочинении, автор не продвинулся дальше опровержения предисловия к читателю и «предувещания православных христиан»¹³¹. Буддей ссылается на различные места Священного Писания, но при этом не обращает внимания на слова самого митрополита Стефана, что для одних Священное Писание — «Камень созидания и утверждения»¹³², а для других — «Камень претыкания, соблазна и погибели»¹³³. Именно поэтому доводы Буддея в вопросе о почитании икон, о постах выглядят слабее. За исключением тех вопросов, которых «Камень веры» вообще не оспаривает¹³⁴.

В 1731 году в Гельмштадте известный лютеранский теолог и церковный историк Иоганн Лоренц фон Мосхайм (Johann Lorenz von Mosheim) издал диссертацию отдельно

¹²⁷ См.: *Смолич И.К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 354; *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 381.

¹²⁸ См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Указ. соч. С. 292.

¹²⁹ См.: *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 368.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ *Архангельский А.* Указ. соч. С. 110.

¹³² *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры... СПб., 2010. С. 22.

¹³³ Там же.

¹³⁴ См.: *Архангельский А.* Указ. соч. С. 112.

по 12-й главе «Камня веры»¹³⁵ — «Рассуждения Стефана Яворского о наказании еретиков» («De poenis haereticorum cum Stephano Javorscio disputatio»)¹³⁶.

Примерно в то же время были опубликованы «Рассуждения о книге “Камень веры”, или Молоток на камень веры». На сегодняшний день сохранилось только три рукописи этого сочинения в разных редакциях¹³⁷. Исследователи называют время его публикации в пределах от 1731¹³⁸–1732¹³⁹ до 1734–1736¹⁴⁰ годов. Его авторство также вызывает споры. Как отмечают исследователи, автор близко знал митрополита Стефана с молодости и хорошо знал дела, учение и обряды нашей Церкви¹⁴¹. Описывая биографию митрополита Стефана (Яворского), автор делает акцент на его вынужденном переходе в католичество, убеждает читателей, что Стефан так и не отрекся от католичества, вернулся из-за границы уже монахом, «яко сущий волк в одежде овчей, яко тать»¹⁴². То есть сочинитель стремится всеми силами дискредитировать владыку Стефана, представляет его иезуитом, посланником иезуитов, намеревающимся склонить Русскую Церковь к подчинению папе¹⁴³. В целом тон «Молотка» можно

¹³⁵ См.: Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 2. С. 485.

¹³⁶ См.: Чистович И. А. Указ. соч. С. 369.

¹³⁷ См.: Крашенинникова О. А. Анонимное сочинение «Молоток на “Камень веры” и его предполагаемый автор // Вестник славянских культур. М., 2014. С. 121–139; электрон. вариант: <https://cyberleninka.ru/article/n/anonimnoe-sochinenie-molotok-na-kamen-very-i-ego-predpolagayemyu-avtor> (дата обращения: 27.04.2018). С. 129.

¹³⁸ См.: Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 2. С. 355.

¹³⁹ См.: Знаменский П. В. Указ. соч. С. 254.

¹⁴⁰ См.: Григорьев А. Б. Загадки сочинения «Молоток на книгу “Камень веры”» // Филаретовский альманах. 2012. С. 97–148; электрон. вариант: <https://cyberleninka.ru/article/n/zagadki-sochineniya-molotok-na-knigu-kamen-very> (дата обращения: 27.04.2018).

¹⁴¹ См.: Чистович И. А. Указ. соч. С. 386; Григорьев А. Б. Указ. соч.

¹⁴² Прив. по: Чистович И. А. Указ. соч. С. 388.

¹⁴³ См.: Там же. С. 404–405.

охарактеризовать как бранный¹⁴⁴. Собственно о богословских вопросах рассуждений почти нет, а сам «Камень веры» как бы оставлен в стороне¹⁴⁵. Кроме того, зачем было бы протестантскому пастору с осуждением писать о русском старообрядчестве? При этом автор «Молотка» восторженно отзывается об архиепископе Новгородском Феофане (Прокоповиче)¹⁴⁶ и Петре I и очень хорошо знает текст «Духовного регламента»¹⁴⁷. Таким образом, скорее всего, сочинение было написано кем-то из окружения Феофана¹⁴⁸ или даже им самим¹⁴⁹.

В дальнейшем «Камень веры» не давал покоя ни протестантским, ни католическим теологам. Как известно, со стороны католиков выступил доминиканец Бернард¹⁵⁰ Рибейра (Ribeira), состоявший в свите испанского посла герцога Лирийского¹⁵¹. В 1732 году он написал «Антиапологетический ответ» («Responsum Ant-Apologeticum»)¹⁵². На русский язык его перевел архимандрит Чудова монастыря Евфимий (Коллети¹⁵³ (Колетти)¹⁵⁴). При Анне Иоанновне не только сам «Камень веры» был под запретом, но и выступления в его защиту воспринимались императрицей и ее иностранным окружением как преступление. Поэтому по указу Анны Иоанновны архиепископ Феофан (Прокопович)

¹⁴⁴ См.: Евгений (Болховитинов), митр. Указ. соч.

¹⁴⁵ См.: Архангельский А. Указ. соч. С. 118.

¹⁴⁶ См.: Григорьев А. Б. Указ. соч.

¹⁴⁷ См.: Крашенинникова О. А. Указ. соч. С. 132.

¹⁴⁸ См.: Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 2. С. 355.

¹⁴⁹ См.: Крашенинникова О. А. Указ. соч. С. 125.

¹⁵⁰ См.: Евгений (Болховитинов), митр. Указ. соч. Сведений о Рибейре очень мало. Обычно исследователи называют его просто Рибейра, и только митр. Евгений (Болховитинов) называет его имя — Бернард.

¹⁵¹ См.: Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 96.

¹⁵² См.: Евгений (Болховитинов), митр. Указ. соч.

¹⁵³ См.: Смолич И. К. Указ. соч. Ч. 2. С. 485.

¹⁵⁴ См.: Чистович И. А. Указ. соч. С. 371.

конфисковал оригинал и перевод. Архимандрит Евфимий был отдан под следствие в Тайную канцелярию, а затем лишен сана и отправлен в ссылку¹⁵⁵.

В 1740 году Ростовский митрополит Арсений (Мацеевич) написал ответ на «Молоток» — «Возражение на пашквиль лютеранский, нареченный “Молоток на Камень веры”». В этом сочинении будущий священномученик жестко клеймит протестантов и архиепископа Феофана (Прокоповича), которого тоже считает протестантом¹⁵⁶. По этим двум причинам «Возражение» так и не было опубликовано и существует только в рукописи¹⁵⁷.

Защищая богословские взгляды митрополита Стефана, архиепископ Феофилакт (Лопатинский) в том же 1740 году написал «Апокрис, или Ответ на писание Франциска Буддея к некоему другу, в Москве живущему, о лютеранской ереси, на книгу блаженной памяти преосвященного митрополита Рязанского, нареченную “Камень веры”»¹⁵⁸. Он просил разрешения на его публикацию, но Петр II в это время умер. На смену ему пришли Анна Иоанновна и Бирон, у которых Феофан (Прокопович) сумел снискать благосклонность. Он выступил против публикации, а убеждать «оскорбленных» протестантов и императрицу не пришлось. Поэтому «Апокрис» не опубликован и существует только в рукописи¹⁵⁹. А владыка Феофилакт (Лопатинский), как было упомянуто выше, претерпел гонения.

Пожалуй, «Камень веры» дал неожиданный результат — он вызвал полемику двух враждебных друг другу учений. Сочинение заставило протестантов обороняться и перейти

¹⁵⁵ См.: *Смолич И.К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 485.

¹⁵⁶ См.: Там же. С. 355.

¹⁵⁷ См.: Там же.

¹⁵⁸ См.: *Архангельский А.* Указ. соч. С. 116–117; *Смолич И.К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 485.

¹⁵⁹ См.: *Смолич И.К.* Указ. соч. Ч. 2. С. 354, 485.

с богословской полемики на личность и биографию митрополита Стефана (Яворского).

«Камень веры», написанный митрополитом Стефаном (Яворским) в первой четверти XVIII века, представляет собой богатейший догматико-полемический труд. В числе современных ему подобных произведений он, несомненно, стоит на первом месте. «Камень веры» поднимает и подробно рассматривает множество вопросов касательно различий между Православием и протестантизмом: догматических, богослужебных, исторических, церковно-политических. Поэтому, как пишет протоиерей И. Морев, «Камень веры» можно считать самостоятельной системой в противоположностантской полемике¹⁶⁰.

Важным отличием «Камня веры» от иных противоположностантских сочинений того времени является то, что митрополит Стефан излагает православное учение отдельно от полемики с протестантами, чем помогает православным разобраться в собственном вероучении и готовит их к критическому суждению о протестантском вероучении, «чтобы они не преткнулись о Камень соблазна и не упали в гибельный ров душевредного нечестия»¹⁶¹. Пожалуй, поэтому можно утверждать, что «Камень веры» в первую очередь был адресован именно православным и лишь во вторую нацелен против протестантов, что делает его не только полемическим, но и апологетическим сочинением. Кроме того, «Камень веры» полемизирует не только с протестантами, но и с иудеями, и со старообрядцами.

«Камень веры», несомненно, является плодом искренней веры и учености митрополита Стефана (Яворского). Владыка получил западное иезуитское образование, но при этом он не стал апологетом католичества, а, напротив, все

¹⁶⁰ См.: Морев И. В., *прот.* Указ. соч. С. 184.

¹⁶¹ Стефан (Яворский), *митр.* Камень веры... СПб., 2010. С. 22.

полученные знания и навыки, всю свою энергию и все силы использовал для защиты истинного православного вероучения. Митрополит Стефан был ярким проповедником и полемистом, известным не только в России, но и на Западе, виднейшим иерархом Русской Церкви, государственным деятелем, не боявшимся обличать в своих проповедях царя, поэтому каждое сказанное или написанное им слово вызывало бурную реакцию в богословских кругах и в русском обществе. Подчеркну, что именно поэтому только на «Камень веры», среди подобных и современных ему по духу сочинений, поднялась волна богословской полемики католиков и протестантов на Западе и возник большой богословский и общественно-политический резонанс в России. Очевидно, что это прямо связано с личностью и деятельностью автора — митрополита Стефана (Яворского).

Подводя итог рассуждениям, отмечу, что в нынешней духовно-религиозной обстановке православные нуждаются в апологетическом и полемическом сочинении такого всеобъемлющего характера. Поэтому «Камень веры» не утратил своей актуальности и сегодня, и его нужно читать каждому человеку, желающему глубже постичь Православие и готовящемуся отстаивать его в современном мире.

БЫЧКОВ Павел,
студент I курса СПДС

РЕЛИГИОЗНОЕ ЧУВСТВО ЧЕЛОВЕКА

Время, в которое мы сейчас живем, справедливо называется многими авторами периодом переоценки всех ценностей, а особенно ценностей религиозного характера. Вера в Бога, во Христа Спасителя, даже в смысл жизни подвержена сегодня серьезным испытаниям. Но в первую очередь это время соблазнов и вызовов духовной свободе человека. Современная техническая цивилизация предлагает человечеству множество материальных благ, формируя тем самым общество потребления. Позитивизм, представляющий себе науку как источник окончательных истин и предполагающий, что с ее развитием религиозность сама собой вытеснится из жизни человечества, а также идеи социальной правды и абстрактный гуманизм претендуют на то, чтобы заменить собой религиозные ценности.

Современное человечество сильно поколебало духовные основы своей жизни и задушило в себе животворящую силу духа. Особенно явно это выражается в современной культуре и творчестве, которые практически утратили какое-либо священное содержание. Сама жизнь теряет идею смысла. «Люди боятся заглянуть в самих себя, и многие из них рабски дрожат, когда они уже не могут под конец ускользнуть от вопроса, что они совершили, чем стали и что представляют собою. Самосознание страшно им, и исход его им неведом»¹.

¹ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 289.

Вследствие этого необузданность низменных влечений становится основной движущей силой. Ныне, как некогда в допотопные времена, Дух Божий пренебрегается людьми, потому что они всё больше становятся одной лишь плотью (см.: Быт. 6, 3).

Вся суть религиозной трагедии заключается в том, что современный человек утратил чувство священного. И не просто утратил, а ничего не хочет ни слышать, ни знать о нем, с кощунственным презрением сомневаясь в самой возможности его существования. Святыни, растерянные человечеством, никуда не исчезли. Они по-прежнему реальны и не перестают существовать. Жизнь по-прежнему наполнена священной значимостью. Но человек не видит этого, не чувствует, не ощущает. В нем оскудела жажда духовного и иссякло стремление к совершенству. А без этого религиозная обращенность невозможна. Бог тот же, и святость Его, и любовь к человеку, и обетования.

Но человек, возможно как никогда ранее, повредил свою сокровенную сердцевину, свое религиозное чувство, лишив его духовности. Он извратил его абстрактностью фальшивых идей и впал в идолопоклонство материальным благам. Все беды и катастрофы человеческого рода напрямую связаны с утратой духовной связи с Богом. А все, что выходит за пределы этой связи, теряет свой жизненный смысл, становится духовно незначительным и попросту опошляется. «Пошлость есть мера и идея религиозная, — конечно, не в том смысле, чтобы эта идея выражала нечто верное, благое или ценное, но в том смысле, что эта идея выделяет религиозно-отрицательное явление, — явление религиозной опустошенности и омертвения: пошлым становится то, что выходит из Божьего луча, утрачивает свой священный смысл и становится духовно ничтожным»².

² *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 252.

В наши дни этим пропитана вся атмосфера человеческого отношения к жизни и понимания своего места в ней. Поэтому именно современное человечество, стоящее на пороге великих свершений и достигшее высокого уровня знаний и умений, нуждается в раскрытии своих религиозных потребностей и их духовном удовлетворении. Но для этого, конечно, следует понять, чем религия является для человека, что представляет собой и какова ее основная суть.

«Известный западный христианский писатель и оратор Лактанций считает, что термин “религия” происходит от латинского глагола *religare*, означающего “связывать”, “соединять”. Поэтому и религию он определяет как союз благочестия человека с Богом»³. *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (Ин. 4, 24). А что же есть человек и какова возможность этого союза? Человек сотворен по образу и по подобию Божию (см.: Быт. 1, 26–27). Значит, несмотря на свою телесную составляющую, в самой сокровенной основе своего существа человек является личным духом и ничто духовное ему не чуждо. *Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти* (Гал. 5, 16). *Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание* (Гал. 5, 22–23). *Если мы живем духом, то по духу и поступать должны* (Гал. 5, 25). Так писал своим ученикам избранный сосуд Святого Духа божественный апостол Павел. Да и Сам вочеловечившийся Бог, соединивший Себя с нашей плотью, несмотря на это вступал с человечеством именно в духовные отношения: *Дух животворит, плоть не пользует нимало; слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь* (Ин. 6, 63).

³ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. С. 61.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что связь человека с Богом — это абсолютно духовная связь. Религиозность — это естественное состояние человеческой личности, проявляющее себя в потребности установления личных отношений с Творцом, желании единения с Ним как с высшим источником всего истинно ценного. Но обязательным условием вступления в такого рода отношения является раскрытие в себе духовного начала, проявляющегося в религиозном чувстве человека.

Плоть не пользует нимало (Ин. 6, 63), потому что подвержена всевозможным немощам, болезням, умиранию и тлению. Но дух, по своей вечно живой, бессмертной природе, является сутью человеческой личности, главным ее содержанием, достоинством, которое невозможно переоценить. Серьезное осознание этого достоинства ведет к неизменному чувству ответственности. Утверждающий себя в этом чувстве, несомненно, будет вести духовную жизнь.

Также человек является существом волевым. Воля — одно из основных свойств богоподобной души, предполагающее в себе стремление к совершенству. Чувство достоинства и ответственности лишь способствуют этому. Саму способность искать лучшее, отличать его от худшего и направлять волевые устремления к совершенному дает человеку духовный дар очевидности. Этот дар в верном своем направлении приобретает свойство бескорыстной любви и желание самоотверженно послужить предмету своей любви.

Утвержденное на таких духовных основаниях религиозное чувство человека воспитывает в нем силу самоконтроля и постепенно освобождает от низменных влечений плоти и пагубных пристрастий. Оно сообщает человеку священное отношение к дару жизни и верное ее построе-

ние. *И познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 32). Религиозное чувство высвобождает созерцательную силу души от мирских закономерностей бытия, чтобы дать ей возможность знакомства с высшей реальностью. Но такой переход от материально-чувственного к духовно-созерцательному таит в себе множество опасностей, от самообольщения большим воображением до прямого демонического влияния извне. Аскетический опыт монашества знает множество плачевных примеров подобного рода. Да и в самой истории человечества существует огромное количество фальшивых откровений, ложных учений и всевозможной религиозной дикости. Нет смысла перечислять все ужасные последствия, известные истории мнимой духовности. Ясно одно: причина этому кроется в общей для всех поврежденности человеческого духа. Поэтому религиозное чувство человека нуждается в регулярном очищении и постоянном трезвении.

Следует подчеркнуть, что истинным критерием религиозного чувства человека является его духовность. И здесь неприемлемо никакое легкомысленное и неосторожное любопытство к таинственному, никакая суеверная предубежденность, мода на веру, гадание и игра в загадочное и неизвестное. Это уже не говоря об умышленной спекуляции или, что гораздо хуже и опаснее, самонадеянном увлечении магией. Все это недостойно претендовать на звание религиозности и является причиной внутренних искаженных потребностей человеческого духа. Подлинная же религиозность является естественным и притом высшим свойством человеческой личности.

Данная человеку Богом, она предназначена только для Бога, для духовного общения и единения с Ним. Встретив подлинное совершенство в своей жизни, человек естественно испытывает чувство восторга, смешанное притом

с осознанием собственного недостойнства. От этого рождается благоговейный трепет предстояния Богу перед Его совершенным величием. Человек, не знающий этого трепета, никогда не испытывал истинного религиозного чувства. Осознание личной ответственности, чувство восторга перед совершенством Божиим и ощущение собственной худости в Его Свете, благоговейное предстояние Ему и желание совершенствоваться в Нем — все это вместе взятое придает истинное достоинство человеческой личности как живому личному духу.

Но духовность не ограничивается одним лишь видением и восприятием. В таком случае она окажется пассивной и неосуществленной по отношению к деятельной стороне своего развития. Знакомство с совершенством, вдохновение им, желание его предполагают последующий напряженный труд и творческие усилия для его достижения. И воля как основная сила духа играет здесь важнейшую роль. Воля к совершенству — это несомненное проявление духовности. Поэтому религиозное чувство, ограничивающееся одним лишь пассивным наслаждением от созерцания, не духовно само по себе, а душевно. И объяснить это можно тем, что наслаждение является в нем преобладающим побуждением. В то время как духовность горяча любовью и не пленяется наслаждением. Она склонна к творческому вдохновенному служению и не уклоняется в безразличность.

Духовная религиозность концентрирует все свои силы не только на восприятии, но и на осуществлении воспринятого. Ярким тому примером служит аскетический опыт православного Востока. Иными словами, *как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва* (Иак. 2, 26). *Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11, 1). Поэтому созерцание без осуществления

теряет свою истинную ценность. Они последовательно связаны между собою, и первое является необходимой причиной второго.

Для верного осуществления своих стремлений человеку дан духовный орган, который святые отцы именовали голосом Бога в душе человеческой, и название этому органу — совесть. Совесть рождается из таких свойств духа, как любовь и воля к совершенству. Она является иррациональной особенностью человеческой личности. При таких духовных составляющих, как любовь и воля, совесть настолько соединяется с религиозным чувством, что становится неотъемлемой его принадлежностью. Так что представить религиозность и совесть в отрыве друг от друга уже не представляется возможным. В результате дух совершенствует нравственность и делает ее достоянием религиозности.

Поэтому остаются неосновательными суждения тех людей, которые утверждают, что никакая духовность в человеке невозможна и что ее вообще не существует. В то время как совесть, будучи иррациональным свойством духовного происхождения, многих людей, считающих себя нерелигиозными, но бережно хранящими ее, приводила к раскрытию в себе духовных потребностей. Истинная религиозность обязательно духовна, всеобъемлюща по сфере охвата жизни и всецело влечет человека по пути совершенствования в Боге. Но на этом пути ему невозможно избежать препятствий и падений, на которые ему и будет указывать его собственная совесть.

В духовной жизни со всеми ее законами и особенностями человек как личный дух призван к воспитанию в себе самостоятельности. Пастырское руководство, предполагающее духовное окормление, как раз призвано научать в этом человека. Зрелость предполагает самостоятельность,

и духовная жизнь не исключение. Сам дух человека по своему природному происхождению является свободным. Дар свободы — это величайшее достоинство человеческого духа. «Дух есть дар выбора, предпочтения и самоопределения. Этот дар дан в зачатке каждому человеку. Он крепнет и разрастается от пользования им. Дар свободы растет в процессе самоосвобождения; он может и должен стать сущим духовным искусством; он может привести человека к полноте свободы — в Боге»⁴. И дан он для того, чтобы человек сам, свободно возжелал Бога и всего Божественного. В этом сердцевина и вся суть духовной религиозности. *Кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действии* (Иак. 1, 25).

Господь пришел, чтобы освободить человечество от внутренней тирании страстей. *Истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха* (Ин. 8, 34). *Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8, 36). И по духовному дару выбора за человеком остается право возжелать или не возжелать этого освобождения. Духовная жизнь начинается с познания своих греховных страстей, гнездящихся в сердце, и непреодолимого желания очищения от них. Это желание предполагает долгий и мучительный процесс борьбы, неизменно приводящий к блаженной нищете духа и плача с взыванием: *Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня* (Пс. 50, 12). Потому как Сам Господь сказал: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). Проблема освобождения или очищения явля-

⁴ Ильин И. А. Указ. соч. С. 41.

ется ключевой в духовной религиозности, потому что человек призван Самим Богом к этой чистоте и свободе, для духовного единения с Ним.

Религиозность относится к самым таинственным и сокровенным переживаниям человека. Как прекрасно само по себе религиозное преображение личности и как опасно оно, если не оформить его границами духовного разума. Не ущербному рассудку плоти, ограниченному узкими рамками интеллектуализма, под силу это, а разуму, имеющему способность созерцать и опытно анализировать и не допускающему себя до разнузданных блужданий по предположениям абстрактной логики. Здоровая религиозность постоянно нуждается в трезвой самооценке и самоконтроле во избежание уклонения во всевозможные соблазны. Для здоровой религиозности абсолютно нормальна и даже необходима разумная осторожность и разумное сомнение. И зрелой религиозность становится только тогда, когда она не бежит от вопросов разума, но испытывает себя религиозным сомнением. Поэтому настоящая вера всегда разумна. «Разум, разрушающий веру, — не разум, а плоский рассудок; вера, восстающая против разума, — не вера, а пугливое и блудливое суеверие»⁵. Но как вера нуждается в разуме, так и разум нуждается в вере. Идя ему навстречу, она привносит в него свой свет и придает осторожную направленность его мыслительной работе. Он ее оберегает, а она его дисциплинирует. В такой взаимосвязи происходит здоровое формирование разумной человеческой религиозности.

Внутренняя жизнь человека протекает в бесконечном потоке состояний, наполненных определенным содержанием. Состояние заключается в переживании

⁵ Там же. С. 127.

воспринятого содержания. То есть разумно-чувственная душа оценивает и реагирует на поступающую в нее информацию. Поэтому внутренняя жизнь человека религиозного отличается духовным самоконтролем. Человек, ведущий духовную жизнь, не позволяет себе возвращаться в неконтролируемом потоке случайно приходящих и случайно уходящих состояний поверхностного содержания. Он сам избирает для себя содержание, то есть сам наполняет себя тем, что предопределяет его состояние. Под состоянием следует понимать активность психических функций, или основных свойств души: мышления, чувства, ощущений, воли, инстинктов. Все они различны по проявлениям и взаимосвязаны между собой.

Например, мышление может быть формальным или неформальным (созерцательным). Чувства могут быть активными (в виде эмоций) или пассивными. Воля — инстинктивной или духовной, а ощущения состоят из различных чувственных восприятий. Внутренняя жизнь души всегда субъективно личностна. И при воздействии на нее определенным религиозным содержанием она переходит в состояние религиозной активности. Это состояние может выражаться в молитвенном воззвании благодарственного или покаянного характера или размышлении о Божиих совершенствах, в желании добродетелей и упражнении в них и т. д. Религиозная активность души олицетворяет саму веру человека, выражает ее основные особенности. Ведь в силу своей индивидуальности каждый человек верует по-своему. У кого-то вера охватывает целиком всю его жизнь, а у кого-то лишь какие-то ее стороны. У одного она глубока, у другого поверхностна. Одни веруют любовью, другие страхом. К тому же у всех людей душевные функции имеют между собой разное развитее. У некоторых, например, мыслительная функция

развита лучше волевой. Соответственно и само религиозное состояние у них будет преобладающе мыслительного характера. Например, вдохновенное толкование вероучительных истин.

А вот религиозное содержание само по себе не является состоянием души и независимо от ее основных способностей. Оно является тем, что душа восприняла. Оно то, во что человек верует и исповедует как истину. Религиозное содержание — это связующее звено в цепи духовных отношений человека и Бога. Оно может быть, например, откровением, сделанным Богом о Себе человеку. Поэтому оценивать религиозное содержание нужно в первую очередь в его соответствии Божественному источнику.

Как ни парадоксально, но религиозное содержание не имеет определяющего влияния на состояние души, на ее верное религиозное восприятие. Одно и то же религиозное учение может быть по-разному воспринято и пережито. Живой тому пример — евангельские фарисеи и грешники. В зависимости от душевного расположения люди в одном и том же могут видеть абсолютно разное. То, что для одних будет являться истиной, другими будет восприниматься как соблазн. То, что одним будет служить ко спасению, другим будет сулить погибель. Основной причиной подобного рода нестроения является религиозная беспредметность.

Человек воспринимает содержание в отрыве от его источника. Содержание не проверяется на соответствие этому источнику и в результате заменяет его собою. Воспринятое субъективно переживающей душой, оно понимается в соответствии с ее особенностями и потребностями. В сознании человека появляется воображаемый бог, им придуманный по образу его религиозных представлений. В результате разница между содержанием

и его воображаемым источником становится абсолютно неощутимой. Человек верит в свои личные предубеждения как в подлинное Божество, и у него даже не возникает сомнений касательно этого.

Более того, чем сильнее он в этом укореняется, тем труднее ему это объяснить. Религиозность уже не представляется для него осуществимой вне его наивной суеверности. Душа впадает в дремоту религиозного заблуждения автономного характера, ничем его не ограничивает, нисколько в нем не сомневается и не требует от него никаких удостоверений. В таком состоянии уничтожается духовность, потому что духовность предполагает связь двух духовных субъектов, человека и Бога, а здесь эта связь отсутствует. А слабый человеческий дух, абстрагирующий от своего источника жизни, гаснет. Суеверно воспринятое и извращенное содержание больше не подчиняется предмету и не связывается с ним. И вся вера сводится к банальному убеждению: если я так вижу, значит, так и есть на самом деле. Это состояние суеверной религиозности прекрасно олицетворено в Евангелии, в споре Спасителя с фарисеями об омовении рук перед вкушением пищи (Мф. 15, 1–20).

Разумная религиозность в первую очередь проявляет себя в чувстве ответственности за культуру своей религиозной активности и ее содержание. Она осознаёт, что не имеет права быть безразличной к Предмету своей веры. Стремясь к духовному деланию, она алчет и жаждет правды о Боге. Она стремится к Его созерцанию, восприятию, усвоению и переживанию. Без живой сосредоточенности на предмете Божества ее религиозная активность теряет всякий смысл. Именно такое устремление духа к Богу отличает религиозность от суеверия, басен, бреда. «Религиозность имеет свой особый критерий в отличие

от всех подобных сфер, то и дело смешивающихся с религией и пытающихся заменить ее; этот критерий можно выразить так: соответствие веруемого содержания — Божественному откровению, гласу религиозного предмета о самом себе»⁶. Под соответствием здесь подразумевается удостоверение.

Например, мы веруем, что Христос есть Сын Божий, потому что видим Его таким, каким показывает нам Его Евангелие. И благодаря Евангелию, этому в данном случае откровению, мы удостоверяемся, что Он действительно является таким, каким Он Сам Себя нам открыл. И притом о Нем свидетельствуют Его слова и деяния. А также древние пророчества и очевидцы Его земной жизни. Все это, собранное в Священном Писании, удостоверяет нас в нашем представлении о совершенстве Бога. И это даже превосходит наши представления.

Если попытаться вывести формулу верного религиозного обращения, то она будет выражаться примерно в следующем. Человеку, произволяющему сознательно принять, Бог дает соответствующее о Себе откровение. Восприняв его, человек приходит в состояние религиозной активности, полностью устремленной к Источнику откровения и руководствующейся полученным откровением. Но эта устремленность, конечно, предполагает интенсивное очищение души от страстей, углубление своего религиозного акта и его духовности, сердечной искренности, смирения и желания совершенствоваться в Боге.

Воспринять Бога — значит узреть всеми фибрами своей души реальное совершенство, имеющее надмирное существование и открывающееся тебе. Воспринять — значит привести свою душу в состояние религиозной активности. Это то состояние, в котором человек

⁶ Ильин И. А. Указ. соч. С. 143.

размышляет о евангельских заповедях и пытается осуществить их в своей жизни, как внутренней, так и внешней. Это то состояние, в котором человек ощущает себя полностью поврежденным грехом и не способным ни на какое евангельское добро. Это то состояние покаяния и смирения, из которого человек взывает в уединенной молитве ко Всеблагому и Всемогущему о помиловании и спасении. Это то состояние, в котором человек испытывает острую нужду в исповеди и Причастии.

Религиозный акт является душой всей религиозности, и без него она неосуществима. В восточных религиях это акт воображения, фантазирующий сам себя. В исламе это акт воли, всегда граничащий с фанатизмом. А в христианстве это акт любви, совести и сердечного созерцания, исходящих из духовного разума.

По причине потери гармонии и взаимного согласия между разумом, чувством и волей человек находится в плену внутренних противоречий и несогласий. А каждая из перечисленных психических функций в отдельности способна препятствовать религиозному воспитанию личности. К примеру, разум, укорененный в сухой логике, ничего не принимает на веру и во всем требует доказательств. Для него существует только причинно-следственная связь всегда и во всем. Циничный скептицизм также является плодом ограниченного рассудка, ставящего под сомнение абсолютно все, с чем ему приходится сталкиваться в жизни. Поэтому в области метафизики он обреченно бессилён, по причине своей незаинтересованности. Также гордый ум является родителем такого опасного явления, как фанатизм. Фанатичная личность всегда уверена в правоте своих убеждений и зачастую готова пойти ради них на все, на самые радикальные меры.

Но самое большое сопротивление вере способна оказывать человеческая чувственность. Связано это с тем, что человек гораздо более склонен чувствовать, чем думать. Жизненные неудачи, трудности, скорби и беды вызывают в человеке отрицательные эмоции, препятствующие вере во Всеблагое Бога Промыслителя. Отсутствие веры людей в иррациональные свойства своей природы также является одним из видов чувственного сопротивления. Эмоциональная жизнь человека в этом случае почти не контролируется разумом. Не имея веры в иррациональные особенности своей природы, человек тем самым лишает себя и контроля над ними. Таким образом укореняется бессознательная жизнь.

Препятствием чувственного характера может являться и неудачный религиозный опыт, основанный на слышании плохой проповеди, или личном негативном опыте общения с духовным лицом, или разочаровании во внешнем поступке кого-либо из представителей религиозной традиции. Ко всему прочему, внутренняя замкнутость, закомплексованность, ложная стыдливость, боязнь непонимания и осуждения, болезненное чувство вины и другие психологические травмы, наносимые греховной жизнью, препятствуют человеку раскрыть в себе проблемы духовного характера и необходимость их преодоления путем приобщения к религиозным сокровищам веры.

Еще одной серьезной преградой для религиозного становления личности является слабая воля человека. Порой именно недостаток волевых качеств становится роковой помехой для людей, одаренных и интеллектуальными способностями, и личным благородством, и желанием лучшего. Этот внутренний недуг буквально обессиливает человека как паралич, практически лишая его возможности осуществления благих намерений сердца.

Однако все вышеперечисленные проблемы, несмотря на их серьезность и сложность, не являются непреодолимыми и не способны претендовать на оправдание равнодушия по отношению к религиозным вопросам жизни. Они лишь немощи, обусловленные общей греховной болезненностью человеческого рода. Вообще, человек — сложнейшее из всех живущих на земле существ. Не по телесной природе, наделенной теми же принципами и потребностями, что и все живые организмы, но по неким внутренним, сокровенным особенностям, которые движут им и которые невозможно рассмотреть под микроскопом и осязать.

Вся сложность человеческого существа и его таинственность сокрыта в нем самом. Ведь только человек наделен чувством самосознания и разумом, преобладающим над инстинктивной природой, интеллектуальными данными для познания закономерностей бытия, волей к осмысленности, нравственным влечением, свободой творческой самореализации в жизни. Только человек так подвержен чувственным переживаниям и восприимчив ко всему происходящему с ним, что не способен удовлетворяться данностью окружающего мира до конца, испытывая всегда необъяснимое влечение к чему-то, выходящему за рамки обыденных явлений действительности.

Вообще, невообразимо сложно описать всю многогранность человеческой природы, проявляющуюся в деятельном отношении к жизни. Но при всем обилии внутреннего мира ничем не насыщаем человек. Не насыщается око его зрением, не наполняется ухо его слушанием (см.: Еккл. 1, 8). *И все труды человека — для рта его, а душа его не насыщается* (Еккл. 6, 7). Оттого он никогда в полноте чувства не счастлив. И это состояние присуще всему человеческому роду и проявляет себя самым раз-

ным образом. Это состояние индивидуально и неповторимо переживается каждым по-своему.

Способности разумно-чувственной и волевой природы человека и то состояние внутренней ненасытимости и необъяснимое влечение к чему-то большему отнюдь не случайны и тесным образом связаны между собой. Именно в этой связи и заключено религиозное призвание человеческой личности к Тому Высшему Началу, сотворившему человека по образу Себя и для Себя и наделившему его всем тем, чем он теперь обладает, для взыскания смыслов и целей высшего ранга. Только это влечение, выражающееся в религиозном чувстве человека, способно полностью удовлетворить потребности человеческого духа, каждого человека в отдельности и всего человеческого рода вместе. И ничто другое не может это заменить. Из этих главных особенностей человеческого существа, никак не относящихся к его телесной природе и неподвластных доскональному изучению, открываются иррациональные свойства человеческой личности. И так как они играют главнейшую роль в восприятии жизни каждого человека, осознанно или неосознанно, то в них заключена высшая сторона человеческой личности, ее духовная основа.

Именно поэтому следует признать, что религиозность в человеке является естественным и здоровым проявлением. Напротив, безрелигиозность указывает на то, что в человеке существует внутреннее сопротивление, как правило духовно-нравственного или психологического характера, мешающее нормальному развитию личности в ее отношении к вечным ценностям жизни. «Сам человек — большей частью бессознательно — препятствует, сопротивляется собственной религиозности и реализации духовных потребностей своей души. Говоря психологическим языком,

атеизм, маловерие и искаженная вера являются формами сопротивления при реализации врожденной религиозности человека»⁷.

Но и сама религиозность, способная облагораживать все стороны жизни человека и возносить его над приземленными реалиями мира к Высшему Началу, может иметь болезненные проявления или быть попросту бесплодной. Причины этому могут быть разные, в том числе и психологического характера. Но главная причина отрицательной религиозности — это бездуховность. Именно сила духа, заключенная в человеке и являющаяся осью всего человеческого существа, способна к раскрытию и проявлению в человеке религиозных начал. Без духовного разума, сердечного созерцания, воли к совершенству, совестливости, нравственного влечения и прочих сил человеческого духа религиозность не может являться истинной. Так как именно эти силы души и свойства человеческого духа естественно предназначены для деятельного уподобления Богу через активную реакцию восприятия откровения свыше. То есть для построения своего религиозного акта, являющегося стержнем всей религиозности и формирующего добродетельные качества в человеке. Но откровение должно быть истинным, а его восприятие искренним и деятельным, но не выходящим за рамки разумной ответственности, то есть без фанатизма, который многие путают с преданностью.

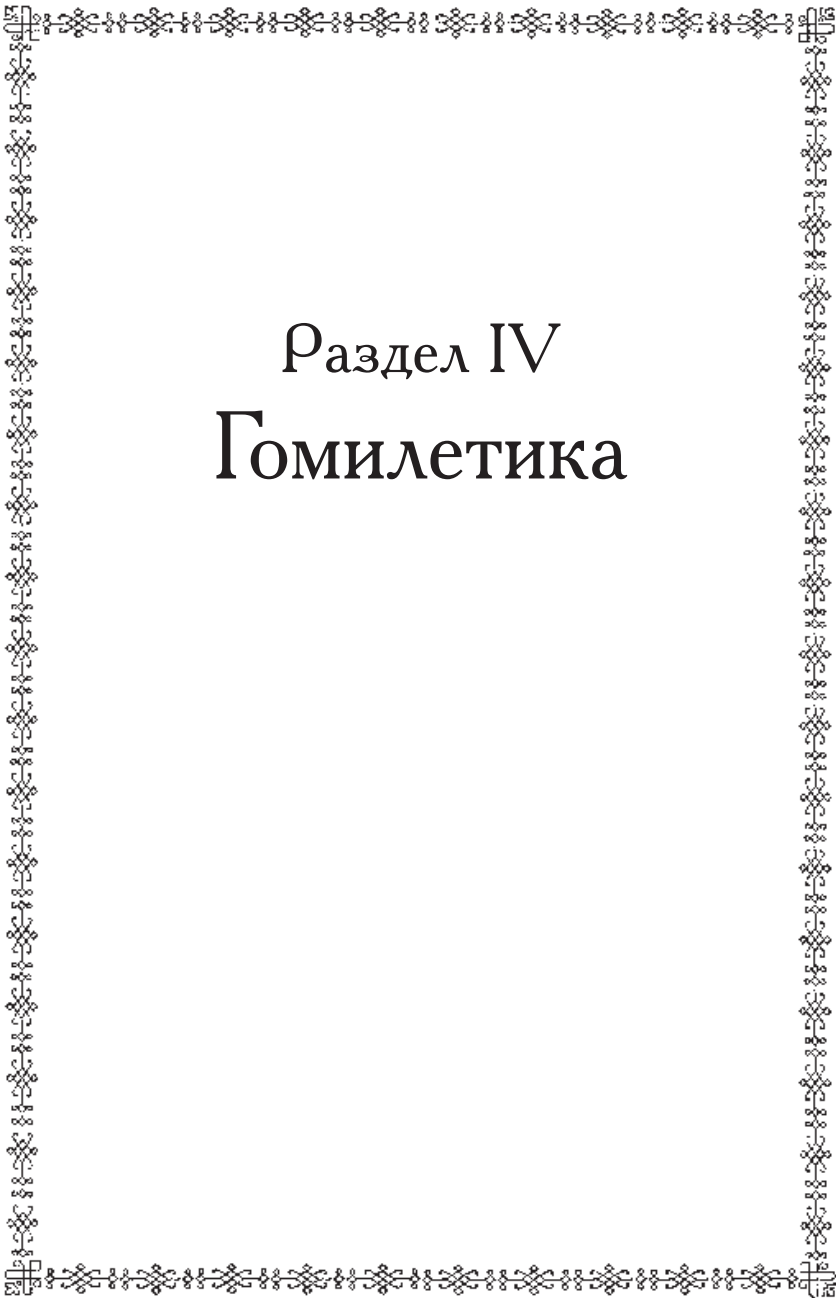
Итак, разумный, чувствительный, наделенный свободной волей человек обязан осознать, что сам он и весь окружающий его мир устроен разумно, а не случайно. Что обо всем существующем проявлена забота и промышленность. Что мир и жизнь в нем устроены из неких непрелож-

⁷ *Еротиц В.* Христианство и психологические проблемы человека. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2009. С. 5.

ных законов бытия. Что постоянное нарушение этих законов влечет за собой последствия негативного характера и придает динамике жизни суетную, беспомощную разрушительность. И, наконец, что сам человек, сотворенный по образу Устроившего все и наделенный бесценными качествами своей иррациональной природы, получивший во владение целый мир и все, что его наполняет, — сам этот человек является виновником всех бед и несчастий, происходящих с ним. Но главная беда, основное несчастье этого человека — это незнание и нежелание знать Источник своей жизни, в Котором имеются все блага для бессмертной человеческой души. А Этот Источник жизни и высших благ — Христос.

Поэтому так жизненно необходима для каждого человека встреча со Христом, с Его учением, с Его Церковью, с Его таинствами, с Его жизнью. Эта встреча может произойти и через других людей, но она должна быть воспринята, осознанна и пережита лично. Если благодаря этой встрече человек раскроет свое религиозное чувство, одухотворит его и всецело предастся своей религиозности, то она проникнет во все таинственные глубины его души и благотворно отразится на всех сторонах его жизни, общественной, семейной, а особенно внутренней. Она внесет свой немерцающий свет во мрак человеческих отношений и осветит их светом Христова учения, по слову Самого Спасителя: *Вы — свет мира* (Мф. 5, 14). А этим светом является любовь. *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает* (1 Кор. 13, 4–8).

Именно таково свойство истинной духовной религии, способной воскресить бессмертную человеческую личность и изменить ее отношение к бесценному дару жизни в ее земном пути в вечность. И если не раскроет человек в себе своего главного духовного начала, своего религиозного чувства, то вся жизнь его будет лишь *суета и томление духа* (Еккл. 1, 14).



Раздел IV
Гомилетика

КОЗДРИНЬ П.Р.,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры второго иностранного языка
РГПУ им. А.И. Герцена,
протоиерей Александр ДОМРАЧЕВ,
старший преподаватель СПДС

ОСОБЕННОСТИ СТИЛИСТИЧЕСКОЙ ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТИ В ТЕКСТАХ ПРОПОВЕДЕЙ МИТРОПОЛИТА СУРОЖСКОГО АНТОНИЯ

Данная статья посвящена филологическому анализу проповедей митрополита Сурожского Антония. Предпринимается попытка рассмотреть лингвостилистические особенности проповедей на английском и русском языках с позиции их коммуникативной выразительности. Отдельное внимание уделяется анализу проявления диалогизации в проповеднической речи митрополита Антония, которой характеризуется его творческий метод.

Митрополит Сурожский Антоний (Блум) — выдающийся церковный и общественный деятель — один из самых талантливых проповедников XX — начала XXI века. Отличающийся живым христианским чувством, он явился автором нескольких популярных книг на тему духовной жизни. Радио- и телеэфирные с его беседами оказали неоценимое миссионерско-просветительское влияние не только на вверенную его святительскому попечению великобританскую паству, но и на весь христианский мир, особенно Россию, куда он не раз приезжал с проповедями и выступлениями. Гомилетическое, публицистическое наследие святите-

ля огромно и исчисляется тысячами изданных и опубликованных в сети Интернет сочинений на разных языках по всему миру.

Успешность воздействия коммуникативной деятельности проповедника прямо пропорциональна проявлению ответной реакции слушателя, воспринимающего его речь. Очевидно, от проповедующего требуется продемонстрировать такой уровень художественной экспрессии, при котором импрессионное воздействие на паству достигло бы максимального показателя. Для достижения этой цели используется целый спектр лингвостилистических приемов и методов выразительности. Говоря об особенностях использования этих приемов владыкой Антонием, необходимо прежде всего упомянуть, что он не готовил тексты своих проповедей заранее. Они рождались устно «здесь и сейчас», на Литургии как духовный отклик на обращенное к нему в евангельском чтении слово Самого Спасителя. Они были лишены искусственности и шаблонности, но тем не менее мы встречаем разнообразие стилистических средств выразительности, таких как метафоры, эпитеты, сравнения, перифразы, риторические обращения, прием перечисления ряда, анафоры, антитезы и т.д.

Цель проповеди, в общем смысле, можно охарактеризовать как сообщение, передачу определенной суммы духовного опыта и знания пастве. По функциональной принадлежности можно говорить об апеллятивной, дидактической, информативной и экспрессивной функциях проповеди. Несомненно, определяющей среди них является апеллятивная, так как ее основу составляет обращение к слушающему с целью формирования у него определенной позиции, согласной

с вероучением Церкви, которую он должен не просто принять и отождествить со своим собственным мировоззрением, но и активно реализовывать в личной жизни. Основными предметами обсуждения в проповеди поэтому оказываются духовно-нравственные аспекты бытия, требующие активного самоопределения христианина.

Жанр церковной проповеди можно определить в понятиях институционального дискурса как контекстуально обусловленного типа высказывания, характеризующегося специфическими особенностями организации текста. Проповедь всегда состоит из интертекстуальных преэлементов (цитат из Священного Писания, богослужебных текстов, творений святых отцов и т.д.), которые являются ее структурообразующими компонентами.

Задачей коммуникативной деятельности проповедника, по нашему мнению, является убеждение слушателя в правоте своих слов. Для достижения данной задачи проповедник использует различные речевые стратегии: эмоционально-воздействующую, самоидентификационную, дидактическую, просветительскую, фасцинирующую и т.д. Умелое использование стилистических приемов выразительности позволяет проповеднику реализовать данные стратегии в коммуникации с паствой более эффективно.

В зависимости от контекста и реализуемой стратегии в конкретный момент произнесения проповеди, в речи митрополита Антония можно различить единицы следующих лексических пластов:

межстилевой: life (жизнь), message (сообщение), take advantage (воспользоваться преимуществом), паразит, время, сокровище;

книжный: to transfigure (преобразовать), thereby (таким образом), contemplation (созерцание), извне, оскуднение;

церковный: to wax old (ветшать, приближаться к старости), epistle (послание), High Priest (Первосвященник), лествица, Единородный;

публицистический: vanguard (авангард), radical absence (радикальное отсутствие), ephemeral (преходящий), солидарность, право, слишком;

разговорный: to live on one's terms (жить по чьим-либо правилам), to be up (быть где-либо), разлетаться, выжать, неладное, нечего и говорить, тягаться.

Отличительной особенностью проповедей митрополита Антония является довольно свободное использование разговорной и межстилевой лексики. Тем не менее церковная модальность высказывания ничуть от этого не страдает. Проповедник органично сочетает простоту языка и глубину передаваемой идеи.

«И тогда Он тоже спрашивает, теми же словами: *Что ты плачешь, женщина, кого ищешь ты здесь?* Даже тут она не опомнилась. Даже тут она, думая, что это садовник, отвечает: *Куда ты Его дел? Куда ты положил это тело, все, что теперь у меня осталось от вечной жизни?*»¹

[Свидетельство о Воскресении. Слово на всенощной в храме свт. Николая, что в Хамовниках (Москва), в субботу 25 мая 1968 г.]

В данном отрывке митрополит Антоний трансформирует известные слова Марии Магдалины, обращенные ею к Воскресшему Христу (ср.: Ин. 20, 15),

¹ Антоний, митр. Сурожский. Проповеди, произнесенные в России. М., 2014. С. 29.

используя разговорные выражения, характерные для повседневной устной речи: «*Куда ты Его дел?* (курсив наш. — *Авт.*)». Можно сказать, что данная фраза звучит несколько упрощенно и даже резко и, тем не менее, хорошо передает контекст ситуации, в которой находилась Мария Магдалина: переживание скорби, отчаяния и обиды. На наш взгляд, такое упрощенное речевое оформление позволяет «приблизиться» к пастве, стать с ней на один уровень. Не используя сложной богословской терминологии или церковнославянизмов, проповедник как бы отождествляет свою личность со слушающими, не владеющими сложным теологическим терминологическим аппаратом, и тем самым демонстрирует свое единство с ними: у всей Церкви одна цель (духовное спасение), и проблемы духовной жизни, в равной степени волнующие каждого христианина — священнослужителя и мирянина, тоже общие.

Другим неотъемлемым компонентом эмоционально-экспрессивного оформления проповеди митрополита Антония на лексическом уровне является использование тропов и стилистических приемов. Наиболее употребительными среди них следует называть метафоры, сравнения, эпитеты.

Так, мы встречаем метафоры в текстах как англо-, так и русскоязычных проповедей.

Например, в англоязычной проповеди «О Закхее»² (здесь и далее в левой колонке представлен оригинальный текст проповеди, в правой — наш перевод):

² *Антоний, митр. Сурожский*. О Закхее [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1900-00-00-0-E-E-S-EM02-022Zahheus.html> (дата обращения: 27.05.2018). Яз. англ.

<p>«These readings of the Gospel beginning with last week are not simply disjointed readings; they show us how to make ourselves ready and like a ladder lead us to the moment when we shall be able to meet face to face the greatest reality of history, the greatest event of it — the Resurrection of the Lord Jesus Christ».</p> <p style="text-align: right;"><i>[Zaccheus]</i></p>	<p>«Эти евангельские чтения, начиная с прошлой недели,— не просто разрозненные чтения; они показывают нам, как приготовить себя, и подобно лестнице ведут нас к тому моменту, когда мы будем в состоянии встретиться лицом к лицу с величайшей реальностью истории, ее величайшим событием — Воскресением Господа Иисуса Христа».</p> <p style="text-align: right;"><i>[О Закхее]</i></p>
---	---

В данном отрывке автор актуализирует тему неслучайности выбора и наличия специфического смысла в чтениях подготовительных недель Великого поста. Метафорическое сравнение воскресных евангельских чтений с лестницей («Эти евангельские чтения <...> подобно лестнице ведут нас...») указывает на стройность и логичность их организации. Кроме того, образ лестницы, несомненно, имеет аллюзию на «Лествицу» преподобного Иоанна Лествичника и Лествицу Иакова.

Далее в тексте этой же проповеди³ мы встречаем и другие метафорические образы, которые служат цели более емкого выражения идеи:

³ Там же.

<p>«...we must climb, we must take advantage of a height which is not ours in order to see what otherwise we could neither see, nor understand. This height which is apparently, seemingly, as humble, as ordinary as the tree on which Zaccheus climbed, is the Church».</p> <p style="text-align: right;">[Zaccheus]</p>	<p>«...мы должны взобраться, мы должны воспользоваться высотой, которая не есть наша, для того, чтобы увидеть то, что иначе мы не смогли бы ни увидеть, ни понять. Эта высота, которая, похоже, на вид так же скромна, так же обыденна, как дерево, на которое влез Закхей,— это Церковь».</p> <p style="text-align: right;">[О Закхее]</p>
--	---

Церковь в проповеди митрополита Антония сравнивается с деревом, на которое взобрался евангельский Закхей. Митрополит Антоний подчеркивает мысль, что только Церковь может возвести человека на такую духовную высоту, с которой, как Закхей с дерева, он сможет увидеть Христа. Отметим, что соотнесение Церкви Христовой с деревом — это устойчивый метафорический образ, который органично присутствует в богослужебных текстах, поэтому легко узнается слушающими.

Богатой художественной образностью отличаются также и русскоязычные проповеди митрополита Антония:

«Пока человек жил на земле, он мог какой-то гранью своей души прикоснуться хоть *края ризы Господней*»⁴.

⁴ Антоний, митр. Сурожский. Проповеди, произнесенные в России. С. 129.

[Победа Воскресения. Слово, произнесенное за всенощной в субботу 29 мая 1971 г. в храме св. Иоанна Предтечи, что на Красной Пресне (Москва)]

В данном фрагменте «прикосновение краю ризы Господней» иносказательно изображает возможность человека ощущать действие благодати, присутствие Бога в своей жизни.

«И мы так же приходим — со всех краев человеческой жизни, и с широких улиц, и с задворков жизни»⁵.

[Путь Христов. Слово, произнесенное на Литургии 15 сентября 1968 г. в храме свв. апостолов Петра и Павла, что в Лефортово (Москва)]

В данной проповеди митрополит Антоний осмысливает обстоятельства жизни и судьбы людей, используя урбанистическую образность. Выражения «край», «улица», «задворки жизни» метафорически говорят о спектре всевозможных непростых жизненных обстоятельств, в которые бывает помещен человек, приходящий ко Господу.

«Пустыня — это не только место ненаселенное, это место, где пусто; и так часто в человеческом сердце пусто, в человеческой жизни пусто. Не только нет содержания вечного, но нет вообще такого содержания, которым можно было бы жить. И в этом отношении мы окружены — все — людской пустыней. И вот, в этой пустыне и мы призваны, подобно Крестителю, свидетельствовать»⁶.

[Слово о Предтече, произнесенное за всенощной 1 июня 1968 г. в храме св. Иоанна Предтечи, что на Красной Пресне (Москва)]

⁵ Там же. С. 89.

⁶ Там же. С. 66.

Переносная соотнесенность пустыни, в которой проповедовал Иоанн Креститель, с сердцем и жизнью человеческой эмоционально воздействует на сознание слушающих, призывая каждого актуализировать проповеднический опыт Предтечи в своей личной жизни. То есть митрополит Антоний раскрывает идею того, что каждый христианин должен осуществлять миссионерскую деятельность, быть для кого-то источником знаний о Христе.

Особенным экспрессивным потенциалом обладает прием антитезы. Он используется проповедником довольно часто, помогает доступно изобразить различие сравниваемых понятий, которые всегда соотносятся с диаметрально противоположными категориями небесного и земного, духовного и материального, доброго и злого. Приведем фрагмент из проповеди «Цена Царства»⁷.

<p>«Events around us are at times so tragic, so great, and we manage to be so small in the face of these events».</p> <p style="text-align: right;"><i>[Cost of The Kingdom. 4th of April 1971]</i></p>	<p>«События вокруг нас подчас так трагичны, так велики, а мы умудряемся быть так мелки перед лицом этих событий».</p> <p style="text-align: right;"><i>[Цена Царства. 4 апреля 1971 г.]</i></p>
--	---

Противопоставление антонимичных прилагательных «велики» — «мелки» в контексте проповеди помогает артикулировать идею нашего духовного несоответствия Божьему замыслу о нас. Этот комментарий говорится проповедником в связи с просьбой сыновей Зеведеевых к Спасителю позволить сесть им по правую и левую стороны от Него

⁷ Антоний, митр. Сурожский. Цена Царства [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1971-04-04-1-E-E-S-EM02-028CostOfTheKingdom.html> (дата обращения: 27.05.2018). Яз. англ.

в Его Царстве. Фокусируясь на категории земного благополучия, они не заметили важности и сути происходящих в то время спасительных событий. Данные инволютивные эпитеты употребляются проповедником и в отношении современных христиан. Отметим, что экспрессивность высказывания усиливается еще и тем, что перед эпитетом «so small» автор использует устойчивую фразовую единицу с глаголом «to manage to do smth» (суметь что-либо сделать), которую в данном контексте представляется возможным перевести как «умудриться что-либо сделать». Таким образом подчеркивается крайняя неестественность и алогичность такого поведения со стороны верующих в подобной ситуации.

Иногда прием антитезы используется не для того, чтобы противопоставить обсуждаемые понятия, но для более четкого выделения одного понятия (более значимого) на фоне другого (второстепенной значимости). Проповедник как бы призывает слушателя расставить приоритеты в жизни, таким образом воздействуя на мировоззрение, формирует его систему ценностей:

«Бывает это, когда нас тронет болезнь, и тогда, как бы ни были мы окружены заботой, мы чувствуем, что мы одиноки, потому что мы стоим теперь перед лицом жизни и смерти, там, где каждый человек один за себя будет решать вопрос жизни и смерти, не только временной, но и вечной»⁸.

*[Слово о Предтече, произнесенное за всенощной
1 июня 1968 г. в храме св. Иоанна Предтечи,
что на Красной Пресне (Москва)]*

Приведенный фрагмент переносит внимание слушателя в область метафизического измерения, акцентирует

⁸ Антоний, митр. Сурожский. Проповеди, произнесенные в России. С. 67.

проблему загробной участи. Хотя проповедник говорит также и о необходимости «решения вопроса» временной жизни, парный союз «не только... но и», разделяющий два эпитета (временная — вечная), указывает на большую степень важности вопроса жизни вечной.

Данный отрывок вообще построен на антиномии, которая проявляется более или менее открыто. Так, смысловым контрастом представлены:

«мы окружены заботой» — «мы одиноки»;

«мы» — «каждый»;

«жизни» — «смерти»;

«временной» — «вечной».

Данный прием в контексте церковно-проповеднического дискурса реализует несколько речевых стратегий: идентификационную, эмоционально-воздействующую и др.

Особенного внимания заслуживает следующий фрагмент из проповеди о Воскресении Христовом:

«Ненависть была побеждена любовью, смерть была смертью же побеждена...»⁹

[«Воскресение Христово видевше...». Слово, произнесенное на всенощной в субботу 20 декабря 1969 г. в храме свт. Николая, в Кузнецях (Москва)]

Здесь, помимо антитезы с использованием противоположных по значению слов (любовь — ненависть), автор употребляет одну и ту же лексическую единицу, ставя ее в позицию семантического противопоставления (смерть — смерть). По сути, лексическая единица «смерть» во втором случае является своеобразным тропом. Краткая литературная энциклопедия указывает: «Троп в стилистике и

⁹ *Антоний, митр. Сурожский*. Проповеди, произнесенные в России. С. 96.

поэтике “необычное” <...> семасиологически двупланное употребление слова, при котором его звучание реализует одновременно два значения...»¹⁰. Безусловно, здесь обнаруживается отсылка к тексту тропаря праздника Воскресения Христова: «смертию смерть поправ...». Узнаваемая образность позволяет пастве без труда интерпретировать различные семантические коды одной и той же лексической единицы в требуемом ключе. Если в первом случае слово «смерть» употреблено в своем общем значении и поэтому имеет отрицательную коннотацию, то «смерть», упоминаемая автором во второй раз, соотносится со смертью Христа, за которой непременно следует Воскресение, поэтому понимается как средство победы над смертью. Иными словами, мы можем сказать, что отрицательное понятие смерти претерпело изменение собственного значения, которое, трансформировавшись, обогатилось положительными смысловыми оттенками «победы» и «жизни». Такой прием позволяет создать внутренний полифонизм высказывания, поэтому обладает несомненным импрессивным потенциалом.

Эмоционально-экспрессивные грамматические средства выразительности в тексте проповеди, как правило, проявляются на уровне морфологии в использовании устаревших форм глаголов и личных местоимений. Наиболее часто они встречаются в составе прямой речи или цитат из Священного Писания и богослужебных текстов.

«Приди, отверзи мне врата вечной жизни, чтобы упокоилась многмятежная плоть, и вспорхнула и взлетела душа в вечные обители Божии». Вот почему правдиво и

¹⁰ Краткая литературная энциклопедия / Под ред. А.А. Суркова. М., 1972. С. 626–627.

истинно можем мы говорить, что Христос Своей смертью победил смерть, можем говорить, что *мертвый ни один во гробе...*»¹¹

[Победа Воскресения. Слово, произнесенное за всенощной в субботу 29 мая 1971 г. в храме св. Иоанна Предтечи, что на Красной Пресне (Москва)]

Так, используемая в данном отрывке церковнославянская и архаично-возвышенная лексика позволяет создать определенный фон, при котором адресат становится более эмоционально расположенным к усвоению презентуемого речевого материала. Лексика архаично-возвышенного стиля в речи разграничивает духовную и земную сферы бытия, переводит сознание слушателя в область метафизического созерцания.

Подобных примеров в текстах проповедей митрополита Антония довольно много.

«“Сыне, сотворим мир”.— И Сын ответил: “Да будет так, Отче”»¹². (Обращение в форме устаревшего звательного падежа.)

[Все Евангелие говорит только о любви. Слово, произнесенное в воскресенье 15 октября 1989 г. в храме свт. Николая, что в Хамовниках (Москва)]

«обымем друг друга»¹³.

[«...останется одна любовь». Слово, произнесенное 31 мая 1968 г. за Литургией в храме свт. Николая, что в Хамовниках (Москва)]

¹¹ Антоний, митр. Сурожский. Проповеди, произнесенные в России. С. 131.

¹² Там же. С. 375.

¹³ Там же. С. 62.

«Время сотворити Господеви»¹⁴.

[Малая Пасха. Слово, произнесенное в субботу после всенощной 14 сентября 1968 г. в храме свв. апостолов Петра и Павла, что в Лефортово (Москва)]

«С нами Бог — и никтоже на ны»¹⁵.

[С нами Бог. Слово, произнесенное в праздник Вознесения Господня 27 мая 1971 г. в храме св. мученика Иоанна Воина (Москва)]

Однако отметим, что присутствие устаревшей лексики не оказывает отрицательного влияния на понимание речи проповедника паствой. Дело в том, что, как правило, владыка Антоний использует фрагменты богослужебных текстов (слова из тропарей, канонов, Евангелия и т.д.), легко узнаваемые паствой, а также не перенасыщает ими свою речь, но органично вплетает их в канву общего высказывания.

Использование подобных устаревших морфологических и синтаксических форм добавляет возвышенно-патетическую модальность высказыванию. Контрастируя с обыденностью «повседневных» стилистически нейтральных выражений, они создают атмосферу торжественности, переносят слушателя в область духовного эмоционального переживания.

Говоря о стилистических средствах выразительности, необходимо упомянуть и о клишированных синтаксических конструкциях. Часто они представляют собой завершающие восклицательные предложения, молитвы, обращения к Богу, пожелания:

¹⁴ Там же. С. 84.

¹⁵ Там же. С. 127.

«Да благословит вас Господь!..»¹⁶

*[Малая Пасха. Слово, произнесенное в субботу
после всенощной 14 сентября 1968 г. в храме
св. апостолов Петра и Павла,
что в Лефортово (Москва)]*

«Дай нам Господь, чтобы по молитвам всех
святых...»¹⁷

*[Святые – свет миру. Слово, сказанное за Литургией
в праздник трех Святителей, Василия Великого,
Григория Богослова, Иоанна Златоуста, 12 февраля
1983 г. в храме свт. Николая, что в Хамовниках (Москва)]*

Отметим, что в приведенном фрагменте мы встречаемся с примером прямого обращения ко Господу. Это придает речи проповедника действительный диалогический характер. Через такое обращение мысль митрополита Антония о незримом присутствии Бога во время проповеди получает эксплицитное выражение. Молитвенные и благодарственные обращения ко Господу являются традиционными для проповеднического дискурса и помещаются, как правило, в заключительной части.

Еще одним средством организации стилистически экспрессивного высказывания в текстах митрополита Антония является прием перечисления ряда, которым создается некоторое эмоциональное напряжение, повествовательная динамика.

«Он Сам есть: Жизнь вечная, вечная Радость, Сияние и Свет, Истина и Торжество. Этого Бога можно познать, только когда обездоленность, горе, несчастье, оди-

¹⁶ Антоний, митр. Сурожский. Проповеди, произнесенные в России. С. 86.

¹⁷ Там же. С. 335.

ночество, сиротство вдруг нас охватят и будут держать в своих тисках»¹⁸.

[Вера в человека. Слово, произнесенное в воскресенье 21 декабря 1969 г. в храме свт. Николая, что в Хамовниках (Москва), после Литургии и приветствия о. настоятеля]

«Самое слово “воскресенье” означает жизнь и торжество и победу Господню над злом, над грехом, над ненавистью, над смертью»¹⁹.

[«Воскресение Христово видевшие...». Слово, произнесенное на всенощной в субботу 20 декабря 1969 г. в храме свт. Николая, в Кузнецах (Москва)]

Последовательное перечисление связанных по какому-либо принципу понятий или эпитетов имеет своей целью наиболее полно охарактеризовать описываемое явление. Каждый слушающий находит что-то частное в этом общем ряду; нечто, на что откликается именно его сердце.

Одной из разновидностей этого приема являются разнообразные повторы: анафоры, эпифоры, кольцевые повторы. Они реализуют эмоционально-усилительную функцию высказывания, выделяют наиболее значимые, требующие особенной концентрации внимания слушателей смысловые отрезки.

«С этой именно вестью ученики пошли во весь мир, не боясь ни истязаний, ни мук, ни креста, ни темниц, ни одиночества»²⁰.

¹⁸ Там же. С. 101.

¹⁹ Там же. С. 92.

²⁰ Там же. С. 96.

[«Воскресение Христово видевшие...». Слово, произнесенное на всенощной в субботу 20 декабря 1969 г. в храме свт. Николая, в Кузнецях (Москва)]

«Бога, явившегося в смирении, Бога униженного, Бога, беззащитно Себя отдающего по одной любви...»²¹

[Вознесение Господне. Слово, произнесенное 30 мая 1968 г. в Успенском соборе Свято-Троицкой Сергиевой Лавры на торжествах по случаю 50-летия восстановления патриаршества]

Так, анафорические повторы слова «Бога» (всего 9 раз в этом предложении) обращают внимание слушателя на предъявляемый материал, фокусируют его внимание на различных описательных характеристиках Господа.

Одним из наиболее действенных приемов реализации апеллятивно-коммуникативной стратегии в речи проповедника является прием диалогизации. Если мы имеем дело с однонаправленным движением речи от адресанта к адресату, в котором последний выступает лишь как пассивный участник коммуникативного процесса, то такая речь называется монологической. В диалогической же речи и адресант, и адресат являются активными субъектами коммуникативной деятельности, речевой поток характеризуется взаимонаправленностью. При этом субъекты коммуникации оказываются попеременно то адресатами, то адресантами друг друга, словесная реакция каждого из них всегда детерминируется предыдущей репликой собеседника и ситуацией общения. Необходимо отметить, что диалогическая форма общения является первичной по отношению к монологу. По выражению отечественного лингвиста Л.В. Щербы, она является «естественной»,

²¹ *Антоний, митр. Сурожский. Проповеди, произнесенные в России. С. 50.*

в то время как монологическую речь он называет «искусственной языковой формой и <...> подлинное свое бытие язык обнаруживает в диалоге»²². Об этом говорят многие исследователи, в частности, М.М. Бахтин указывает: «Язык живет только в диалогическом общении пользующихся им. Диалогическое общение и есть подлинная сфера жизни языка. Вся жизнь языка в любой области его употребления <...> пронизана диалогическими отношениями»²³. Абсолютный монолог как вид речевой деятельности, рассчитанный на «пассивное опосредованное восприятие»²⁴ со стороны адресата, в действительности возможен скорее лишь в теории или письменной форме общения. Тогда как на самом деле любое высказывание (в особенности устное), даже и оформленное в виде монологической речи, всегда является по природе диалогичным. Дело в том, что сама функция коммуникативного процесса предполагает взаимодействие субъектов, то есть активную деятельность с обеих сторон, которая приводит к диалогичности. Лингвист Л. Якубинский подчеркивает: «В сущности, всякое взаимодействие людей есть именно взаимодействие; оно по существу стремится избежать односторонности, хочет быть двусторонним, “диалогическим” и бежит “монолога”»²⁵. Следовательно, можно утверждать, что православная проповедь как вид монологического высказывания также имеет тенденцию к диалогизации, элементы которой эксплицитно и имплицитно непременно проявляются в любом

²² Щерба Л.В. Восточнолужицкое наречие. Т. 1. Приложение. Пг., 1915. С. 3–4.

²³ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. 4-е изд. С. 212.

²⁴ Большой энциклопедический словарь. Языкознание. 2-е изд. М., 1998. С. 135.

²⁵ Якубинский Л.П. О диалогической речи // Русская речь. Вып. 1. Пг., 1923. С. 117.

пастырском слове, обращенном к верующим. Исследователь А. Михальская говорит, что целью адресанта является «пробуждение собственного “внутреннего слова” слушателя, установление гармонических и двусторонних отношений с адресатом»²⁶. Подобную мысль мы находим и у известного лингвиста А.А. Потевни, когда он говорит о том, что не только речь является диалогичной, но и процесс понимания, усвоения полученной информации также реализуется в диалогизированной форме: «Если оно [слово], как нам кажется, служит средством для сообщения мысли, то единственно потому, что в слушающем происходит процесс создания мысли, аналогичный тому, который происходил прежде в говорящем»²⁷. То есть любая устная речь предполагает равное проявление творческих усилий как со стороны субъекта, продуцирующего монологическое высказывание, так и со стороны объекта, усваивающего определенный информативный элемент. В этой связи можно утверждать, что хотя по форме церковная проповедь — это преимущественно всегда монологическая речь, она характеризуется определенным уровнем диалогизации.

Церковная проповедь, в отличие от многих других видов публичной речи, характеризуется отчетливой индивидуальной ориентированностью, то есть, будучи формально обращенной одновременно ко многим людям, она в то же время произносится ради каждой отдельной личности. Проповедь воспринимается каждым отдельным слушающим как откровенный разговор между ним и пастырем или, лучше сказать, — между ним и Богом. Это объясняется, по нашему мнению, тем, что вопросы, поднимаемые в Евангелии, всегда являются личностно значимыми и поэтому требуют самостоятельной внутренней ответной реакции. Такое диалогичное отношение

²⁶ *Михальская А.К.* Основы риторики. М.: Просвещение, 1996. С. 83.

²⁷ *Потевня А.А.* Из лекций по теории словесности. Харьков, 1894. С. 132.

к слову проповедника способствует более активному его восприятию, так как направлено на конкретного человека, а не на «собирательного» адресата. Примечательно, что митрополит Антоний призывает проповедующих обращать слово проповеди к самим себе: «Я думаю, что, когда мы проповедуем, мы не должны направлять наше внимание на слушателя. Как сказал один из святых отцов, следует вонзить слово Божие в собственное сердце, как кинжал, как нож. И когда потечет кровь вашего сердца, не волнуйтесь – еще чье-то сердце тоже поражено»²⁸. По мнению владыки, только такое слово и может быть «живым», не проходящим мимо слушателей.

Напомним, что раннехристианские проповеди предполагали вопросно-ответную, диалогическую форму речевого оформления. Очевидно, что эта форма не потеряла своей актуальности и сейчас, но проявляется преимущественно через диалогизированный монолог. Приведем некоторые приемы диалогизации монологического высказывания и попытаемся проанализировать их смысловую нагрузку в проповедях митрополита Антония.

Одним из самых распространенных способов организации диалогизма в монологе является введение вопросно-ответного комплекса. Его использование в проповеди органично и обусловлено спецификой жанра. Проповедь — это, по сути, определенное объяснение, иными словами, «ответ» на вопрос, который часто и не озвучивается открыто, но всегда предполагается. В этом отношении можно говорить о том, что проповедь всегда реализует коммуникативно-познавательную функцию общения.

В проповеди митрополита Антония Сурожского вопросно-ответный комплекс эксплицитно или имплицитно призывает адресата к личностно значимой когнитивной деятельности по поиску ответа. При этом он не требует от слушающего реальной вербальной презентации своего ответа, но служит инструментом активизации внимания, обращает его

²⁸ Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 1. 2-е изд. М., 2012. С. 957.

в поле обсуждаемой проблемы, что способствует более эффективному восприятию предъявляемой проповедником информации. Обратимся за примером к проповеди «О Вартимее»²⁹.

<p>«...how can we see? There is mirror in which we can see both good and evil <...> let us look into the Gospel as one looks into a mirror, compare ourselves with what we see...» <i>[Bartimeaus. 13th of January 1991]</i></p>	<p>«...как мы можем увидеть? Есть зеркало, в котором мы можем увидеть и доброе, и злое <...> давайте посмотрим в Евангелие, как смотрятся в зеркало, сравним себя с тем, что мы видим...» <i>[О Вартимее. 13 января 1991 г.]</i></p>
---	--

Первая часть данного сверхфразового единства оформлена в синтаксической структуре вопроса, направленного конкретному адресату. Во второй части владыка тут же предлагает встречный односложный ответ, полный смысл которого раскрывается в новом предложении. Отметим, что эта же мысль, оформленная синтаксически одним повествовательным предложением, не имела бы такого экспрессивного воздействия. Проиллюстрируем это на примере:

«We can see ourselves in the mirror of Gospel» — «Мы можем увидеть себя в зеркале Евангелия».

Эмоционального соучастия, коммуникативного отклика слушающего, активного восприятия информации во втором (воображаемом) варианте нет. Он представляет собой лишь умозаключение проповедника (единоличное), которое может быть принято или не принято слушающим. Адресант не зафиксировал внимания адресата на этом информационном блоке, поэтому он может быть вовсе не замечен, не услышан последним. И напротив, в первом варианте сформулированный ответ

²⁹ *Антоний, митр. Суражский.* О Вартимее [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1991-01-13-1-E-E-S-EM03-070Bartimeaus.html> (дата обращения: 27.05.2018). Яз. англ.

воспринимается как продукт совместной творческой деятельности обоих участников коммуникации — проповедника и слушающего (они пришли к этому ответу вместе). Очевидно, что диалоговая организация монологической речи существенно усиливает импрессивный потенциал высказывания.

Более того, на деле «ответ» паствы даже не предполагает вариативности: он всегда готов заранее. Слушающий подводится к единственно правильному варианту ответа, формулируемому проповедником, и воспринимает его как свой собственный. Приведем пример из проповеди о блудном сыне от 26 ноября 1967 года³⁰:

«Again I say, does it often happen that we perceive someone who has sinned, not necessarily against us but done wrong in general as our brother? Do we not more often say "your son" with contemptuous rejection? Do we often admit that he is our brother all the same, he is dear to the father and should be infinitely dear to us? But no, we are like the son who thought himself virtuous because he was a good worker, although he remained alien to the spirit of his father's house».

[*Prodigal Son.*
26th of November 1967]

«И вновь говорю я: часто ли случается так, что мы принимаем кого-то, кто согрешил, необязательно против нас, а в общем, как нашего брата? Не говорим ли мы чаще "твой сын" с презрительным отвращением? Часто ли мы признаем, что он все равно наш брат, что он дорог отцу и должен быть бесконечно дорог нам? Но нет, мы как тот сын, который считал себя праведным, потому что он был хорошим работником, хотя остался чуждым духу дома своего отца».

[*Блудный сын.*
26 ноября 1967 г.]

³⁰ Антоний, митр. Сурожский. Блудный сын [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1967-02-26-1-E-N-S-EM05-139ProdigalSon.html> (дата обращения: 27.05.2018). Яз. англ.

Данный фрагмент представляет собой серию вопросительных конструкций, на которые дается один ответ. Проповедник как бы постепенно упрощает или раскрывает сущность вопроса таким образом, чтобы к «правильному» ответу пришли все слушающие, если вдруг кто-то не готов ответить однозначно после первого вопроса.

То есть на самом деле активность адресата является мнимой, но такой стилистический прием является инструментом «привлечения внимания к утверждению, которое следует за вопросом»³¹. Он позволяет управлять вниманием слушающих, удерживая их в требуемом семантическом поле, а также акцентирует те или иные сентенции владыки. Вопросно-ответный комплекс реализуется в проповедническом тексте различными способами: в виде включения в повествование прямой речи, несобственно-прямой речи, в форме воображаемого диалога и т.д.

Говоря об экспрессивном потенциале прямой речи, следует отметить, что она не просто передает информацию первоисточника, но стремится «буквально воспроизвести его форму со всеми его лексическими, синтаксическими, интонационными, стилистическими особенностями — так, как она была воспринята говорящим»³². Презентация прямой речи в повествовании как бы делает опыт слушающих аутентичным, они становятся не просто информированными о событии, но оказываются его «очевидцами».

Часто митрополит Антоний в своих проповедях использует прием авторского цитирования или воображаемого диалога. То есть прямая речь или несобственно-прямая

³¹ Гальперин И.Р. Очерки по стилистике английского языка. М., 1958. С. 213.

³² Солганик Г.Я. Стилистика текста. М.: Флинта: Наука, 1997. С. 109.

речь в действительности не звучали в той точно формулировке, в которой он их презентировал. В таких случаях мы имеем дело с попыткой творческого перифразирования оригинальной цитаты или события из Священного Писания с целью донесения смысла современному слушателю. Проповедник пытается выразить идею доступными средствами, уделяя больше внимания внутреннему смыслу, нежели внешней форме цитаты. Например, воображаемую цитацию мы встречаем в великопостной проповеди от 4 апреля 1971 года³³:

<p>«Who are you to Me, and Who am I to you? Am I your friend, have I got this deep significance in your life that will mean that whatever matters to Me matters to you, whatever happens to Me you are prepared to share, or as I just one of the many incidental events of your life?»</p> <p><i>[Cost of The Kingdom. 4th of April 1971]</i></p>	<p>«Кто вы для Меня, и Кто Я для вас? Друг ли Я вам, имею ли Я тот глубокий смысл в вашей жизни, который означает, что все, что важно Мне,— важно и вам, что бы со Мной ни случилось — вы готовы разделить, или же Я всего лишь одно из многих случайных событий вашей жизни?»</p> <p><i>[Цена Царства. 4 апреля 1971 г.]</i></p>
---	---

Данные слова являются формой творческой передачи смысла слов Христа Спасителя: *Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь?* (Мк. 10, 38). Митрополит Антоний намеренно передает вопрос Христа такими словами, которых нет в Евангелии. Он значительно расширяет вопросительную структуру,

³³ Антоний, митр. Сурожский. Цена Царства.

раскрывая смысл оригинального текста. В самом деле, вопрос Спасителя о возможности пить Его чашу и креститься Его крещением часто является «не услышанным» паствой, так как не вызывает прямой ассоциации в сознании верующих с вопросом, озвученным владыкой: «Кто Я для вас? Имею ли Я то глубокое значение в вашей жизни?». Такая воображаемая цитата не только делает понятным смысл слов Спасителя, но и актуализирует этот вопрос в сознании каждого слушателя, требует личного ответа. Сразу после вопросного ряда митрополит уже прямо обращается к слушающим: «And this question, Christ is asking from us also...» — «И этот вопрос Христос задает также и нам...».

Этот прием используется им и в тексте русскоязычных проповедей:

«Не бойся, ты будешь отныне не рыбу ловить, а собирать в невод Господень живые человеческие души, приносить их, извлекать их из бури, для того, чтобы они вошли в покой...»³⁴

*[Проповедь в Неделю 18-ю по Пятидесятнице.
Чудесный улов рыб. Ориентировочно 1971 г.]*

Несобственно-прямая речь также нередко встречается в проповедях митрополита Антония Сурожского. Ее главное отличие состоит в том, что она не содержит прямого цитирования (пусть и перифразированного), но представляет собой связное высказывание лишь от одного лица — рассказчика, то есть проповедника. Будучи формально однонаправленной речью, она тем не менее отличается диалогизированностью, сообщением проповедника и паствы. Таким образом, речь одного лица приобретает то полифоническое звучание,

³⁴ *Антоний, митр. Сурожский. Неделя 18-я по Пятидесятнице. Чудесный улов рыб [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.mitras.ru/sermons/serm6.htm> (дата обращения: 27.05.2018).*

которое позволяет говорить о «незримом» присутствии второго участника коммуникации. Наиболее частый способ реализации данного приема в проповеди — это использование вопросно-ответного комплекса. Автор как бы становится во внешнюю по отношению к самому себе позицию и озвучивает вопрос, на который сам же и отвечает. Формулируя вопрос, он как бы делает намеренную паузу в общей канве повествования, не конституирует определенный факт или идею тут же, «между прочим». Очевидно, что таким образом внимание слушателей фокусируется на определенной значимой информации, они приглашаются к соучастию в поиске ответа на озвученный вопрос. Подобные примеры мы находим как в англоязычных, так и русскоязычных текстах.

Несобственно-прямая речь очень часто помогает митрополиту Антонию, помимо активного вовлечения в познавательную деятельность, перевести свою паству из разряда слушателей в разряд «очевидцев» или даже «активных участников» событий Священной истории. Приведем иллюстрацию из текста проповеди в Вербное воскресенье:

«В течение этих дней мы будем присутствовать — не только вспоминать их, но присутствовать! — при Страстях Господних. Мы будем частью толпы, которая окружала Христа, Его учеников и Божию Матерь. И когда мы будем слушать евангельское чтение, слышать молитвы Церкви, когда, образ за образом, пройдут картины этих страстных дней — станем каждый день себе ставить вопрос: А где я, кто я в этой толпе: фарисей? книжник? изменник? трус? кто?.. Или стою я среди апостолов — но и они были побеждены страхом! Петр трижды отрекся, Иуда предал, Иоанн, Иаков и Петр заснули, когда Христу больше всего нужна была человеческая любовь, другие ученики бежали — никто не остался, кроме Иоанна и Матери Божией, тех, кто связан

был со Христом такой любовью, которая не боится, такой любовью, которая готова всё разделить...

И снова поставим перед собой вопрос: кто мы, где мы? Где находимся мы в этой толпе? Стоим ли мы с надеждой или с отчаянием? А если мы стоим с бесчувствием, то мы тоже — часть этой страшной толпы, которая окружала Христа, которая перемещалась, слушала — и уходила, как мы будем уходить из храма...»³⁵

[Вход Господень в Иерусалим. 30 марта 1980 г.]

Эта проповедь посвящена следующему за Вербным воскресеньем времени Страстной недели. Митрополит Антоний живо представляет образы тех людей, которые окружали Христа в последние дни Его земной жизни. Экспрессивность высказывания создается вопросительным призывом к отождествлению себя с этими лицами, внутреннему самоопределению своей позиции относительно Христа. Таким образом проповедник актуализирует прошлый опыт апостолов и других действующих лиц в настоящей жизни своей паствы. То есть евангельский рассказ становится не просто сообщением истории, произошедшей с Иисусом Христом и Его современниками, но оказывается метавременным действием, разворачивающимся «здесь и сейчас» в индивидуальной жизни каждого христианина. Такая личностная соотнесенность, несомненно, требует активной самоактуализации личности относительно всего, что описано в Евангелии. При таком переносе ретроспективного восприятия в реальный и проспективный планы становятся возможными подлинно личностные отношения с Иисусом Христом, в которых каждый верующий становится субъектом Священной истории.

Другим наиболее часто встречающимся приемом организации мнимого диалога в проповедях митрополита Антония

³⁵ Антоний, митр. Сурожский. Труды. Кн. 2. С. 577.

является постановка риторического вопроса. Как отмечает Д.Э. Розенталь, этой стилистической фигурой «вопрос ставится не с целью получить на него ответ, а чтобы привлечь внимание читателя или слушателя к тому или иному явлению»³⁶. На самом деле этот прием так же, как и несобственно-прямая речь, служит удачной формой организации кажущейся коммуникативной активности адресата. В действительности однозначный ответ всегда присутствует в сознании слушателя уже в момент артикуляции вопроса. Таков, например, вопрос в проповеди, произнесенной в Прощеное воскресенье:

«Подойдем теперь сначала к иконе Христа, нашего Бога и нашего Спасителя, Который дорогой ценой заплатил за власть простить; обратимся к Матери Божией, Которая отдала Своего Единородного Сына за наше спасение; если Она простит — *кто* нам откажет в прощении?»³⁷

*[Неделя 36-я по Пятидесятнице.
Прощеное воскресенье, 16 марта 1986 г.]*

Данный фрагмент, свидетельствующий о позитивной уверенности в прощении от любого человека, если только Мать Божия нас «простит», завершается вопросом к адресату, который не снабжен ответом. Очевидно, что предшествующее повествование уже подготовило слушателей и сформулировало единственно возможный ответ: «Никто не откажет нам в прощении».

Риторический вопрос обычно следует в конце тематического блока, после того, как адресант максимально полно изложил свои мысли по определенной теме. Озвученный

³⁶ Розенталь Д.Э. Практическая стилистика русского языка. М., 1974. С. 346.

³⁷ Антоний, митр. Сурожский. Во имя Отца и Сына и Святого Духа: Проповеди. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 218.

вопрос активизирует мыслительные процессы, приводит к мнимой коммуникативной деятельности. Таким образом, к моменту постановки вопроса слушатели настолько проникаются размышлением проповедника, что органично перенимают его точку зрения, отождествляя ее со своей собственной.

Иногда риторический вопрос может не предполагать определенного ответа паствы, который она могла бы сформулировать тут же, в момент пастырского к ней обращения. Например, такими вопросами наполнена проповедь в Неделю 7-ю по Пасхе³⁸:

<p>«Let us spend this week thinking of all we have received from God and asking ourselves: what can we give? To Him — so that He can rejoice in us, so that He can (know) that He has not lived and died in vain. And what can we give to all those who surround us, beginning with the smallest, the humblest gifts to the closest and ending with giving all we can to those who need more».</p> <p style="text-align: right;"><i>[Sunday before Pentecost. 11th June 1989]</i></p>	<p>«Давайте проведем эту неделю, размышляя обо всем, что мы получили от Бога, и спрашивая себя: что можем дать мы? Ему — чтобы Он мог радоваться о нас, чтобы Он мог (знать), что Он жил и умер не напрасно? И что мы можем дать всем тем, кто окружает нас, начиная с мельчайших, скромнейших подарков самым близким и кончая тем, чтобы дать все, что мы можем, тем, кто нуждается больше?»</p> <p style="text-align: right;"><i>[Неделя перед Пятидесятницей. 11 июня 1989 г.]</i></p>
--	---

Предшествующее повествование не подводит слушателя к единственно возможному ответу на данные вопросы, но требует действительных самостоятельных познавательных уси-

³⁸ *Антоний, митр. Сурожский*. Неделя перед Пятидесятницей [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1989-06-11-1-E-E-SEM03-024SundayBeforePentecost.html> (дата обращения: 27.05.2018). Яз. англ.

лий. В этом отношении можно утверждать, что паства начинает реальную, а не кажущуюся коммуникативно-репликативную деятельность, пусть даже и не выраженную вербально.

Еще одним неотъемлемым компонентом православной проповеди является риторическое обращение. Обращение к собеседнику, к слушающему присуще любой коммуникативной деятельности. Без обращения речь адресанта, по сути, не может в полной мере называться коммуникацией. Не имеющее конкретного адресата высказывание становится просто текстом, некоторой информацией, которая не имеет обязательных внутренне значимых связей со слушающим.

Обращение может присутствовать в различных формах: именование слушающих, местоимение первого лица множественного числа «мы» или же обращение к Богу от лица собрания верующих. Отличительной особенностью многих проповедей митрополита Антония Сурожского, в сравнении с проповедями других проповедников, является отсутствие традиционной формы обращения «братья и сестры». Вместо этого автор активно использует местоимение первого лица множественного числа «мы», когда обращается к Богу. Это, на наш взгляд, можно объяснить стремлением проповедника быть максимально ближе к своей пастве, стоять вместе с ней на одном уровне. Отметим, что, хотя формулировка «братья и сестры» также предполагает равенство, традиционным является представление о священнике как об отце, что опосредованно приводит к определенной дистанцированности коммуникантов, так как отношения отца и детей имеют четкую иерархическую разграниченность.

Характерное обращение мы находим в проповедиладыки «О чудесах»³⁹:

³⁹ *Антоний, митр. Сурожский. О чудесах* (кормление пяти тысяч) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://masarchive.org/Sites/texts/1986-08-17-1-E-%20E-S-EM04-174OnMiracles.html> (дата обращения: 27.05.2018). Яз. англ.

<p>«...if we feel unworthy of coming up to Him, let us kneel at His feet and say, Lord...»</p> <p><i>[Sermon on miracles (The Feeding of the Five Thousand). Sunday, 17th August 1986]</i></p>	<p>«...если мы чувствуем себя недостойными приступить к Нему, то склоним колени у Его ног и скажем: Господи!..»</p> <p><i>[О чудесах (кормление пяти тысяч). 17 августа 1986 г.]</i></p>
---	--

Как видно из примера, подобное обращение ко Господу от лица верующих способствует упрочению внутренней связи проповедника с паствой, объединяет их и делает равными перед Богом, что приводит их общение к более доверительному тону.

Перечисленные в данной статье примеры, конечно же, не отражают всего спектра стилистических приемов выразительности речи, используемых митрополитом Антонием. Однако даже беглый взгляд на тексты его проповедей позволяет ощутить глубину и богатство их экспрессивно-импрессивного потенциала. Являясь по способу происхождения устными высказываниями, они лишены искусственности, и тем не менее владыке удается создать ту эмоциональную окраску речи, которая позволяет говорить о художественной полифоничности его монологических высказываний. При такой организации речи паства оказывается наиболее расположенной к восприятию проповеднического слова владыки, становится способной к внутренней коммуникативной отзывчивости.



Раздел V
История
Церкви

Протоиерей Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,
кандидат богословия,
старший преподаватель СПДС

ОБНОВЛЕНЧЕСКИЙ РАСКОЛ В САРАТОВСКОЙ ЕПАРХИИ В СВЕТЕ НОВЫХ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ

«Преступная смута, внесенная в жизнь Русской Православной Церкви так называемыми живоцерковниками, по своему внутреннему ничтожеству представляет собой явление, не имеющее реального значения для истории Церкви. Реален, однако, тот значительный вред, который она причинила Православной Церкви. Только значительностью этого вреда она и вошла в историю Церкви»¹, — пишет очевидец тех событий, активный церковный деятель Саратова Александр Александрович Соловьев. Значительность вреда, принесенного Церкви обновленчеством, заставляет и меня снова обратиться к этой теме. В предыдущих статьях мною рассматривались истоки обновленчества, связь раскола с голодом в Саратовском Поволжье, отдельные эпизоды сопротивления расколу².

¹ Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А. А. Соловьева [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://pstgu.ru/download/1294750610.pub3.pdf> (дата обращения: 16.12.2017).

² См.: *Краснощеков К., свящ.* Голод 1921–22 годов в Саратовском Поволжье и зарождение обновленческого раскола // Труды СПДС. Вып. 1. Саратов, 2007; *Он же.* Модернистские тенденции в РПЦ в начале XX века // Труды СПДС. Вып. 4. Саратов, 2010; *Он же.* Сопротивление обновленческому расколу насельников и прихожан Спасо-Преображенского мужского монастыря г. Саратова // Труды СПДС. Вып. 6. Саратов, 2012.

Эта работа посвящена водворению раскольников в Саратовской епархии и сопротивлению расколу со стороны православных верующих.

Новизна статьи состоит в том, что в ней вводятся в научный оборот материалы из недавно рассекреченного дела Р-521 Оп. 4. Д. 26 из фондов ГАСО (содержащего материалы переписки Саратовского губернского исполнительного комитета и саратовских обновленцев), мемориальной записки А. А. Соловьева «Саратовская епархия в 1917–1930 гг.» (очевидца и одного из главных участников описываемых событий), архивно-следственных дел ОФ 23478 и ОФ 10269 из архива УФСБ по Саратовской области.

Вначале немного предыстории. Как известно, 12, 16 и 18 мая 1922 года группа раскольников в сопровождении работников ГПУ имела три свидания с находившимся под домашним арестом Патриархом Тихоном. В официальном органе обновленцев — журнале «Живая Церковь» — сообщалось, что в беседе с Патриархом ему ставилось в вину вовлечение Церкви в контрреволюционную политику. «Указав на то, что под водительством патриарха Тихона церковь переживает состояние полной анархии, что всей своей контрреволюционной политикой и, в частности, борьбой против изъятия ценностей она подорвала свой авторитет и всякое влияние на широкие массы, группа духовенства требовала от патриарха немедленного созыва для устроения церкви поместного Собора и полного отстранения патриарха до соборного решения от управления церковью»³. В результате беседы Патриарх Тихон подписал документ, в котором временно, на время заключения, передавал власть одному из митрополитов — Вениамину Петроградскому или Агафангелу Ярославскому.

³ Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 68–69.

Итак, «беседа» с Патриархом не дала больших результатов: временный отход от дел и назначение верного заместителя — это не совсем то, на что надеялись обновленцы. Но временное безвластие (ни одного из назначенных в заместители митрополитов в Москве не было) создавало возможность для оформления нового правящего центра. На другой день, 19 мая 1922 года, появляется воззвание «Верующим сынам Православной Церкви России» — первый документ, подписанный совместно московскими, петроградскими и саратовскими обновленцами и являющийся программным для «Живой Церкви». В своем воззвании обновленцы осудили «иерархов и пастырей, виновных в организации противодействия государственной власти по оказанию ею помощи голодающим и в ее других начинаниях на благо трудящихся», а также заявили, что «считают необходимым немедленный созыв Поместного Собора для суда над виновниками церковной разрухи, для решения вопроса об управлении церковью и об установлении нормальных отношений между нею и Советской властью»⁴.

Одновременно было сформировано новое обновленческое Высшее церковное управление. Так родилась на свет новая церковная власть, признанная частью верующих. Церковный раскол в этот день стал фактом.

В Саратове, как и в Москве, обновленцы тоже воспользовались временным безвластием — на епископа Досифея 1 июня 1922 года был наложен домашний арест со строгой изоляцией. В апреле 1922 года он был привлечен к следствию, начатому Саратовским губотделом ГПУ. Дело возникло в связи с тем, что ГубЧК была перехвачена посланная епископом Досифеем Патриарху Тихону в апреле 1921 года по почте апелляционная жалоба С. М. Казакова

⁴ Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Кн. 1. М., 1995. С. 193–195.

по его бракоразводному делу. Материалы перехваченной корреспонденции свидетельствовали о том, что образованная при Преосвященном Досифее канцелярия ведет следствие по бракоразводным делам, выдает свидетельства «о снятии церковного благословения», налагает покаянные епитимьи и взимает денежный сбор. Это дало повод ГПУ обвинить епископа Досифея и сотрудников его канцелярии в нарушении Декрета об отделении Церкви от государства, а также циркуляра Наркомюста от 18 мая 1920 года, объявляющих в Советской России имеющими юридическую силу только гражданский брак и гражданскую метрикацию.

В процессе следствия добавились и политические обвинения. 9 июня 1922 года епископ Досифей был обвинен в «умышленном отмалчивании в процессе изъятия церковных ценностей, в противной информации о таковом подведомственного ему духовенства, в солидарности с контрреволюционным воззванием Патриарха и в неадаптации руководящих нитей по епархии в пользу изъятия»⁵. К следствию в качестве обвиняемых были привлечены также: протоиерей Виноградов Михаил Николаевич, Златорунский Николай Васильевич, протоиерей Коноплев Николай Алексеевич, священник Протасов Михаил Алексеевич, священник Быстренин Валентин Никандрович, священник Несмелов Александр Васильевич, Рождественский Павел Ефимович. Допрашивались епископ Вольский Иов (Рогожин) и епископ Уральский и Покровский Тихон (Оболенский). После 15 июня семь обвиняемых были освобождены под подписку о невыезде, а епископ Досифей 17 июня был помещен в Саратовский губисправдом. Всех подследственных было решено привлечь к ответственности через Саратовский губернский ревтрибунал.

⁵ Архив УФСБ по Саратовской области. ОФ 23478. Л. 324 об.

После ареста епископа Досифея было организовано Церковное управление Саратовской епархии. 8 июня 1922 года епископ Вольский Иов (Рогожин) и протоиерей Николай Русанов от лица этого органа обратились в губисполком с просьбой о передаче им дел канцелярии епископа Досифея⁶. Вступление в управление епархией епископа Иова вполне понятно. Он как первый викарий был обязан это сделать. Как рядом с ним оказался лидер саратовских обновленцев протоиерей Николай Русанов, не совсем ясно. Либо тоже по должности настоятеля кафедрального собора, либо по условию ОГПУ⁷. Впрочем, дуумвират оказался недолгим.

3 июля 1922 года протоиереем Н. Русановым от обновленческого ВЦУ был получен мандат № 338 на проведение собрания группы «Живая Церковь» совместно с представителями города Петровска. На собрании, состоявшемся 11 июля, постановили избрать «Временное Управление Саратовской Церкви» в составе: Председатель Управле-

⁶ См.: Архив УФСБ по Саратовской области. ОФ 23478. Л. 282.

⁷ Впоследствии Первый Всероссийский съезд наиболее агрессивного обновленческого течения — «Живой Церкви», который проходил с 6 по 17 августа 1922 г. в Москве, избрал протоиерея Николая Русанова епископом Казанским. Уже после съезда глава «Живой Церкви» В. Д. Красницкий предложил ему место епископа в Москве. Однако моральная нечистоплотность Красницкого, его почти демонстративная связь с ОГПУ претили Русанову, который покинул Москву и возвратился в Саратов. Только после того, как «Живая Церковь» потерпела полное фиаско, Николай Русанов счел возможным принять архиерейский сан (без пострижения в монашество). В 1926 г. он получил от первоиерарха обновленческой церкви митрополита Вениамина хиротонию во епископа Рыбинского, затем занимал Острогожскую, Тобольскую и Бузулукскую кафедры. С 1930 г. на покое, проживал в Ленинграде, где и скончался в 1933 г. См.: *Воробьев М., свящ.* Православное краеведение: Исторические очерки. М., 2002. С. 176; *Мацулл (Лемешевский), митр.* Каталог русских архиереев-обновленцев // «Обновленческий» раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И. В. Соловьев. М., 2002. С. 868.

ния епископ Николай, — он же управляющий Саратовской епархией, протоиерей Русанов, протоиерей Ледовский, протоиерей Пospelов, священник Данилов, священник Гальянов. Епископ Иов объявляется собранием уволенным от управления епархией, о чем и сообщается Губисполкому для сведения и уведомления о том, что в настоящее время никаких собраний духовенства и мирян не может быть без ведома Временного Саратовского Управления. При сем сообщается, что епископ Иов отказывается выдать епархиальную печать и посему печать эта является недействительной, а действительной является печать епископа Николая⁸.

Таким образом, между 8 июня и 11 июля происходит разрыв отношений между епископом Иовом и протоиереем Н. Русановым, вызванный, конечно, неприятием обновленческого движения со стороны владыки. К решительным действиям протоиерей Н. Русанов переходит после получения мандата «уполномоченного» от обновленческого ВЦУ 3 июля 1922 года. Дело в том, что захват власти в РПЦ кучкой обновленческих священников был самой рискованной аферой, и, возможно, новое ВЦУ быстро кануло бы в Лету, если бы за дело не взялись их партнеры из ОГПУ. Церковными делами там заведовал Е. А. Тучков. Главным связующим звеном между Тучковым и обновленцами был лидер «Живой Церкви» священник В. Д. Красницкий, по инициативе которого был учрежден особый институт «уполномоченных ВЦУ», которые назначались фактически самим Красницким из священников-«живоцерковников», пользующихся доверием ГПУ, в тесном контакте с которыми они действовали. Эти уполномоченные в кратчайший срок были разосланы во все епархии РПЦ и при содействии местных чекистов стали приводить непокорное духовенство к верности новой церковной власти.

⁸ См.: ГАСО. Ф. Р-521. Оп. 4. Д. 26. Л. 1.

Следующим уполномоченным ВЦУ в Саратове стал священник Николай Коблов, «человек исключительной наглости, клеветник и пьяница. Склоняя саратовское духовенство к признанию “ВЦУ”, он не стеснялся в способах, из которых излюбленным была постоянная угроза, что все не признающие “ВЦУ” и являющиеся тем самым сторонниками Патриарха Тихона будут арестованы как противники советской власти»⁹.

⁹ Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А. А. Соловьева. По данным А. А. Шишкина, в 1922 г. уполномоченный обновленческого ВЦУ протоиерей Николай Коблов учредил в Саратове «Пуританскую партию революционного духовенства и мирян» как левую фракцию «Живой Церкви». Партия носила универсальный характер и открывала свои двери христианам всех исповеданий, как признающих Христа за Богочеловека, так и не признающих.

«Идейной основой программы Пуританской партии был “христианский коммунизм”. Причем последний должен дополнять “коммунизм государственный”, т. е. церковь нравственно должна воспитывать человека и тем самым помогать Советской власти в строительстве социализма. Поэтому программа партии особо выдвигала задачу “перевоспитать человечество, привить ему здоровые религиозно-нравственные, или просто нравственные навыки, в силу которых должны уничтожиться все пороки, в настоящее время развещающие и подтачивающие здоровье, как душевное, так и телесное”. Партия весьма кардинально решала вопрос о монашестве, расценивая его как суеверно-изуверскую секту, противную духу Христова учения. В программе предлагалось объявить монашество вне закона; монашеское духовенство должно сложить свои “клятвопреступные обеты” или безвредно (без пропаганды своего суеверия) доживать свой век. Рядовое же монашество должно быть объявлено ликвидированным и выселено из монастырей и обителей в принудительном порядке.

Пуританская партия требовала также упрощения богослужения до “древлеапостольской простоты”, но считала полезным проводить богослужения и в торжественной обстановке. Храмы, как и народные аудитории, должны являться школой религиозно-нравственной жизни с публичными в них диспутами. Партия выступала против принудительных сборов в храмах, но высказывалась за единую церковную кассу, пополняемую за счет добровольных пожертвований» (Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской православной церкви. Казань, 1970. С. 221–222).

После Саратова Коблов был уполномоченным ВЦУ в Петрограде. «ВЦУ дало ему широчайшие полномочия, и он стал фактически хозяином положения в епархии... Себя он предложил на должность настоятеля Казанского собора... Новый настоятель вызвал большое недоумение тем, что служил только однажды — утреню в день Пасхи... Прот. Коблов не бывал в алтаре. Он обычно стоял за свечным ящиком, или, как он его называл, “свечной выручкой”. Он так и говорил: “Мое место за свечной выручкой, ибо кто владеет деньгами, тот владеет всем”. Его почти не видели в духовном платье, а ходил он в поддевке или шинели. В обращении с окружающими был груб и циничен. Внешность имел неприятную. При всех этих отрицательных началах, ко дню Святой Пасхи был награжден митрой с возложением палицы и креста с украшениями»¹⁰. Первый обновленческий Собор решил было поставить его епископом в Ташкент, но протоиереи Боярский и Раевский рассказали о похождениях Коблова такое, что вопрос о хиротонии тут же отпал. Через некоторое время, однако, Красницкий и Новиков добились своего, и Николай Коблов был рукоположен в епископы¹¹.

Обновленческое «Временное Управление Саратовской Церкви» возглавил престарелый викарный епископ Николай (Позднев), живший в мужском монастыре. Очевидец этих событий церковный деятель Саратовской епархии А. А. Соловьев пишет, что верующие «объясняли это тем, что “старик выжил из ума”. Повидимому, такое объяснение было правильным, так как он вскоре от “живоцерковников” перешел к саратовским

¹⁰ *Сергий (Ларин), еп.* Обновленческий раскол. Машинопись. Астрахань; М., 1953. Т. 1–2. С. 269–270.

¹¹ См.: *Воробьев М., свящ.* Указ. соч. С. 178–179.

беглопоповцам, получив у них громкий титул “митрополита Саратовского и всея Руси”»¹². Переход этого архиерея к обновленцам не является чем-то удивительным. К примеру, в Москве на должность главы обновленческого ВЦУ на первых порах, для придания ему хотя бы видимости каноничности, был приглашен ничем ни примечательный 72-летний епископ города Верный (Алма-Ата) Леонид (Скобеев), проживавший в то время в Москве и никаким обновлением никогда не увлекавшийся. В Управлении епископ Леонид играл роль свадебного генерала.

Уже на следующий день после обновленческого собрания в Саратове, 12 июля 1922 года, епископ Иов подает в Губисполком заявление с просьбой разрешить собрание духовенства города Саратова и епархии и проводит это собрание, скорее всего, 13 июля, потому что 14 июля в Губисполком уже поступает донесение из обновленческого Управления, в котором говорится, что по результатам собрания «с Еп. Николаем, прот. Русановым, прот. Пospelовым и проч. прекращено молитвенное общение, вследствие чего все эти лица фактически оказались устраненными от своих должностей... Временное Управление, доводя до сведения гражданской власти, просит воздействовать на Еп. Иова, чтобы с его стороны не принималось никаких репрессий к членам Временного Управления Церкви и Живой группы во избежание каких-либо инцидентов общественного характера. Вместе с тем Временное Управление Церкви просит не допускать Еп. Иова к занятию помещения канцелярии управления Церкви, находящегося на Никольской улице.

¹² Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А. А. Соловьева.

Подпись: Председатель Управления Николай, Еп. Балашовский»¹³.

Тон доноса говорит в первую очередь о том, что Саратовское обновленческое Управление является фикцией, не имеющей никакого влияния и реальной власти без поддержки ОГПУ. В другом письме в Губисполком прямо говорится, что «у Сар. Епарх. Управления есть расчет в своей внешней или, лучше сказать, административно-церковно-общественной работе пользоваться содействием Советской власти. Как это ни странно, но без указанного содействия, по крайней мере на первых порах, Сар. Епарх. Управлению не обойтись». Далее приводятся конкретные примеры: устранены от своих должностей епископы Досифей и Иов, прот. П. Соколов и прот. В. Знаменский. «Но лишь только фанатики, а еще больше контрреволюционеры заметили, что советская власть не находит для себя нужным поддерживать постановления Сар. Епарх. Управления, как тут же тяжелый тормоз опустился на колеса этого Управления — ни соборные священники, ни монахи Крестовой церкви, ни монашки Крестовоздвиженского монастыря не подчиняются постановлению Сар. Епарх. Управления об устранении их от занимаемых должностей и не только продолжают свое служение, но даже демонстративно молятся за устраненных епископов — Иова и Досифея. Во внимание к изложенному, Сар. Епарх. Управление, как легальный церковно-общественный институт Р. С. Ф. С. Р., не располагающий принудительной силой, просит Саратовский Губернский Отдел Управления в потребных случаях оказывать этому Управлению содействие в административно-церковно-общественной

¹³ ГАСО. Ф. Р-521. Оп. 4. Д. 26. Л. 5–5 об.

работе и соответствующим образом в этом отношении информировать: уисполкомы, волисполкомы, селисполкомы»¹⁴.

В другом доносе в Губчека, видимо переправленном этим ведомством в Губисполком, о чем свидетельствует исправление адреса, сделанное красными чернилами, говорится: «Временное Управление Саратовской Церкви просит Губчека не разрешать собрание духовенства и мирян без согласия Временного Управления. Еп. Иов является устраненным от управления Епархией и как производящий провокацию и смуту в народе и как служащий г. Вольска — должен выехать в г. Вольск. Если он не выезжает, не подчиняется Временному Правительству (! — *Авт.*) и в связи с его личностью произойдет в Саратове волнение масс — Временное Управление снимает с себя ответственность, ибо о работе Иова, как будирующей настроение масс — и проповедями и тайными науськиваниями — сообщено в Губисполком и Губчека. *Подпись:* Прот. С. Ледовский»¹⁵.

В конце концов «живоцерковники», действовавшие при поддержке губернского исполкома и губернского отдела ГПУ, добились удаления епископа Иова из Саратова, и, видимо, не позднее 19 июля 1922 года он вынужден был выехать из Саратовской губернии.

После удаления из Саратова православного архиерея вся тяжесть борьбы с обновленцами легла на плечи мирян — членов церковных советов. «Руководящее значение в борьбе мирян против “живоцерковников” имел церковный совет при кафедральном соборе. Почти весь он состоял из интеллигенции. В него входили: инженеры Герасимов и Челинцев Ник[олай] Вас[ильевич],

¹⁴ ГАСО. Ф. Р-521. Оп. 4. Д. 26. Л. 38–39 об.

¹⁵ Там же. Л. 3–3 об.

юристы Петров Алексей Алекс[еевич] и я, главный бухгалтер банка Бочаров, ветврач Вышеславцев Ник[олай] Иван[ович], экономист Бунин Ник[олай] Иван[ович], талантливый поэт религиозно-мистического направления Галкин Александр Ефим[ович], Щука Георг[ий] Алекс[андрович] — человек образованный, начитанный, глубоко религиозный, Булыгина Варвара Дим[итриевна] — женщина образованная, культурная, Процветалова Мавра Георг[иевна] и староста Ивонтьев Павел Игн[атьевич]»¹⁶.

Необходимо иметь в виду то, что «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви» лишил последнюю прав юридического лица, одновременно не признавая и ее иерархического устройства. Для советского законодательства формально не существовало ни епископов, ни священников, а были только «двадцатки» мирян, которым государство передавало на условиях аренды необходимое для совершения богослужений имущество (в том числе и храмы). Со священниками эти «двадцатки» должны были заключать типовые трудовые договоры найма. На практике, конечно, священника сначала направлял в храм своим указом архиерей, но в сложившейся ситуации церковные советы в полном соответствии с законом стали увольнять обновленческое духовенство.

В частности, церковный совет при кафедральном соборе постановил: «уволить священника Пospelова, вошедшего в состав “живоцерковного” епархиального управления, прекратить выдачу ему содержания и просить не являться более в храм для богослужения. Такое же постановление со значительным опозданием

¹⁶ Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А. А. Соловьева.

было вынесено в отношении прот. Русанова, который, впрочем, после перехода к “живоцерковникам” в собор ни разу не являлся. По примеру кафедрального собора и другие церковные советы также уволили священников и дьяконов, признавших “ВЦУ”. Сделано это было очень быстро. Через каких-нибудь 2–3 недели у духовенства, порвавшего с Патриаршим управлением, осталось только два храма, в которых оно могло совершать богослужение: церковь Ново-Покровская и кладбищенская»¹⁷.

Обновленцы отвечают новыми доносами: «В Губисполком (копия в Губчека) <...> Коллектив верующих Собора г. Саратова, возглавляемый священником Быстриным, включает в себя ряды контрреволюционной шайки, под флагом борьбы церковной создавая позицию, удобную для возмущения и нарушения общественного спокойствия, что выявляется из фактов: 1. Запрещение в службе и изгнание с должности прот. Русанова, Поспелова и диакона соборного храма. Мотив к сему — неподчинение сих лиц Еп. Иову, который, будучи устранен от управления Епархией, тайно руководит всей контрреволюционной шайкой г. Саратова <...>»¹⁸.

После приезда в Саратов нового уполномоченного ВЦУ протоиерея Н. Коблова обновленцы перешли в наступление. 1 августа 1922 года в Губисполком направлено уведомление о том, что «Постановлением Епархиального Управления за непризнание Высшего Церковного Управления уволены за штат и устранены от занимаемых должностей при церквях г. Саратова протоиерей Кафедрального Собора Александр Лебедев, священник того же Собора Валентин Быстрин, протоиерей Крестовоздвиженского женского монастыря Павел Соколов,

¹⁷ Саратовская епархия в 1917–1930 гг.

¹⁸ ГАСО. Ф. Р-521. Оп. 4. Д. 26. Л. 2.

священник того же монастыря Владимир Захаркинский, протоиерей Богородице-Владимирской церкви Владимир Знаменский, диакон Иоанно-Предтеченской церкви Иринарх Введенский, и. о. псаломщика Вознесенско-Сенновской церкви Николай Златорунский, иеромонахи Крестовой церкви: Агапит, Серафим, Вениамин, Фома и Пантелеимон и иеродиакон, и Киновийской — иеромонах Роман, игумения Крестовоздвиженского женского монастыря Антония и послушники Преосвященного Досифея: Павел Гранкин, Александр Спиридонов и Михаил Полубояринов <...> Между прочим, вчера, 31 июля, назначенных Епархиальным Управлением для совершения вечерняго богослужения в Кафедральном Соборе священника К. Горизонтова и в Крестовой церкви прот. Леонида Поспелова не допустили к служению, в первой — прот. Александр Лебедев и во второй — иеромонахи и послушники, совершив богослужение сами»¹⁹. Из «Докладной записки» командированных в Крестовую церковь и часовню «Утоли моя печали» обновленческих священников: «10 октября с. г. мы снова были командированы в Крестовую церковь и часовню для отправления богослужения. Когда мы пришли туда, то встретили человек десять народу. Они спросили нас: “Вы опять пришли служить?”. Мы ответили, что да, пришли служить. Тогда они сказали, что у них был какой-то прокурор суда, который говорил, что они должны не допустить в церковь из нас никого, а если только мы явимся насильно, то будем за это отвечать»²⁰.

Начинаются махинации по захвату кафедрального собора: сначала обновленческое Епархиальное Управление подает в Губисполком дежурное отношение с просьбой

¹⁹ Там же. Л. 16–16 об.

²⁰ Там же. Л. 53.

разрешить традиционный крестный ход с водосвятием на Волгу 14 августа и получает соответствующее разрешение. Затем епископ Николай сообщает в Губисполком, что в Саратове крестный ход всегда начинался от кафедрального собора, к которому предварительно стекались крестные ходы от других церквей города. Ныне же он, епископ Николай, «не допускается к служению в этом Соборе, в силу чего крестный ход 14 августа не может быть совершен в том же порядке, в каком обычно он совершался в предыдущие годы. Это обстоятельство может вызвать разные кривотолки в народе и повлечь напряжение религиозного смущения среди верующих. В интересах церковного мира и для предупреждения какого-либо общественного беспорядка Сар. Епарх. Управление просит Сар. Губисполком в срочном порядке передать саратовский Кафедральный Собор со всем его имуществом новому коллективу верующих...»²¹.

А. А. Соловьев вспоминает, как осенью 1922 года «живоцерковники» во главе с уполномоченным ВЦУ священником Кобловым заняли насильно кафедральный собор и стали совершать в нем богослужения: «Наш церковный совет обратился к саратовскому прокурору с жалобой на их самоуправные действия. По этой жалобе прокуратура дала заключение в нашу пользу, и в соответствии с этим заключением нарсуд вынес решение, обязывающее “живоцерковников” освободить собор. Не считаясь с этим решением суда, священник Коблов явился в собор и пытался войти в алтарь, заявляя, что он будет совершать богослужение, однако, встретив физическое противодействие со стороны члена церковного совета Бунина и других, удалился из собора. Впрочем, вскоре Саратовский горсовет потребовал от нашего кол-

²¹ ГАСО. Ф. Р-521. Оп. 4. Д. 26. Л. 18–18 об.

лектива произвести ремонт собора на очень значительную сумму и, не получив немедленного согласия на это, передал собор коллективу “живоцерковников”»²².

В конце концов кафедральный Александро-Невский собор оказался в руках обновленцев, что, в общем-то, неудивительно. По всей стране власти отдали им кафедральные соборы и кладбищенские церкви. Первые — из-за престижа, вторые — из-за материальных доходов. В «Докладной записке» в бюро фракции РКП ВЦИК от 14 октября 1922 года Председатель бюро фракции РКП ГИК Ерасов так охарактеризует это событие: «Среди масс верующих движение не пользуется никаким авторитетом, и подавляющее большинство коллективов верующих не допускают к совершению обрядов тех священников, кои принадлежат к живоцерковцам. С большим трудом, осторожными действиями удалось для последних выделить центральный собор в городе, в котором они и отправляют религиозные обряды»²³.

В дальнейшем обновленцы будут давить именно на коллективы верующих, точнее, «двадцатки». 21 августа 1922 года епископ Николай сообщает Председателю Губисполкома: «Все члены советов коллективов верующих при приходских церквях Саратовской Епархии, не признающие ВЦУ, а также Саратовское Епархиальное управление, отлучаются от церковного общения впредь до раскаяния и из списков православных христиан должны быть исключены, а потому они не имеют права быть членами совета коллективов»²⁴. О таком

²² Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А. А. Соловьева.

²³ ГАСО. Ф. Р-521. Оп. 4. Д. 26. Л. 64 об.

²⁴ Там же. Л. 34.

давлении свидетельствует жалоба в Наркомюст от верующих Александро-Невского собора, Крестово-Успенской, Сергиевской, Владимирской, Никольской и Киновийской церквей на то, что местная власть препятствует им в свободном отправлении культа, удаляя целый ряд священнослужителей, а Губисполком принуждает группы верующих отказаться от договора аренды храма в пользу ВЦУ²⁵.

Аналогичные меры по захвату женского Крестовоздвиженского монастыря оказались менее удачными. 24 августа 1922 года епископ Николай и члены обновленческого Епархиального Управления направляют в Губисполком заявление: «Ввиду явной контрреволюционной деятельности Настоятельницы Саратовского Крестовоздвиженского монастыря игумении Антонии, журнальным постановлением ВЦУ от 4 августа с. г. (протокол № 29) она уволена от должности настоятельницы и переведена в число сестер женского монастыря в селе Сурах, Астраханской Епархии. Саратовское Епархиальное Управление слагает с себя всякую ответственность за дальнейшее пребывание игумении Антонии в г. Саратове»²⁶. 16–29 сентября 1922 года выдан мандат за подписью епископа Николая: «Предъявитель сего, протоиерей Свято-Троицкого собора г. Саратова о. Евгений Вторин, уполномочен Саратовским епархиальным управлением согласно распоряжению ВЦУ от 6 сентября с. г. № 867 заведовать Крестовоздвиженским женским монастырем г. Саратова и монашествующими при нем сестрами. Прот. о. Е. Вторин должен:

1. Обязать монашествующих подпиской выполнить все требования его, основанные на распоряжении ВЦУ и местного епархиального управления.

²⁵ См.: ГАСО. Ф. Р-521. Оп. 4. Д. 26. Л. 68.

²⁶ Там же. Л. 35.

2. Принять в свое распоряжение в течение трех дней с момента назначения его все средства монастыря, о чем и сообщить Епархиальному управлению.

3. а) Предоставить отчет о движении сумм по женскому монастырю и б) оказывать содействие монашествующим при переводе их из г. Саратова в провинциальные монастыри, куда они выселяются распоряжением власти»²⁷.

Водвориться в монастыре обновленцам не удалось из-за мужества и юридической грамотности игумении Антонии. В рапорте уполномоченного читаем: «...Прибыл в женский монастырь, где имел разговор с председательницей общины Антонией Станиславовной Заборской, каковой был предъявлен мандат. Заборская нашла содержание мандата не соответствующим действительности, т. к. монастыря не существует, а если есть храм при монастыре, то таковой состоит в ведении коллектива, заключившего своевременно соглашение с соввластью...»²⁸. Обновленческое ВЦУ, проведя работу над ошибками, выдает второй мандат священнику Александру Мездрикову и диакону Емелиану Горизонтову от 29 сентября 1922 года. На этот раз они уполномочиваются заведовать Никольской церковью бывшего женского монастыря города Саратова. Последним в монастыре также было отказано, причем «было добавлено, что они никакого Епархиального управления не признают, кроме Епископа Досифея»²⁹.

²⁷ Там же. Л. 58–58 об.

²⁸ Там же. Л. 59–59 об. Практически все монастыри в Советской России были ликвидированы в 1919–1922 гг. в ходе большевистской кампании по вскрытию и изъятию святых мощей. Однако многим из них удалось сохранить общинную жизнь и монастырские постройки, зарегистрировавшись как трудовые артели. Так, женский монастырь стал «Крестовоздвиженской трудовой женской артелью».

²⁹ Там же. Л. 60–63.

И все же к концу 1922 года некоторые саратовские храмы перешли в руки «живоцерковников», в том числе и кафедральный собор. Примирилась с ними и часть церковных советов. По воспоминаниям А. А. Соловьева, у православных осталось восемь церквей: «Троицкий “старый” собор, Сергиевская, храм при женском монастыре, храм при кинонии, Старо-Покровская, Маминская и крестовая, перешедшая в небольшую старинную единоверческую церковь Михаила Архангела»³⁰.

Главной причиной такого успеха «живоцерковников» было отсутствие в Саратове православного архиерея. А. А. Соловьев вспоминает о своих переговорах с епископом Уральским Тихоном (Оболенским), жившим в Покровске: «Избрали делегатов к нему: о. Павла Соколова от духовенства и меня от мирян, уполномочив нас просить еп. Тихона принять на себя управление Саратовской епархией. Мы переехали Волгу и явились к нему на домашнюю квартиру. Были приняты им очень любезно. Мы ему рассказали обо всех наших саратовских делах и убедительно просили его принять временное управление епархией в соответствии с церковными канонами, согласно которым, при невозможности сношения с высшим церковным управлением, епископы должны принимать управление над соседними, фактически “вдовствующими” епархиями. На все наши убедительные просьбы еп. Тихон ответил решительным отказом. Он сказал нам: “Вы просите, чтобы я сел на горячую сковородку. Я не хочу”. Мы сознавали, что всякий епископ, не признающий “ВЦУ”, действительно мог очень быстро “испечься” в Саратовской епархии, но все же были сильно огорчены: во-первых, тем, что за обновленца-

³⁰ Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А. А. Соловьева.

ми сохранялось то преимущество, что они имели епископа, а у нас его не было, а затем и некоторым малодушием еп. Тихона»³¹.

Единственной возможностью выйти из такого положения была хиротония нового Саратовского епископа. Стали искать кандидатов. А. А. Соловьев так вспоминает об этих событиях: «В то время в Саратове было два архимандрита: о. Евфимий, настоятель крестовой церкви, и о. Николай, игумен небольшого скита, находившегося около мужского монастыря. О. Евфимию было около 80-ти лет. Это был почтенный старец, но уж слишком дряхлый, к тому же почти без всякого образования. О. Николай был человек замечательный, имел славу прозорливца, к нему многие обращались за советами по разным жизненным вопросам. <...> К сожалению, о. Николай был слабенький, хворенький и к тому же уродец: он был горбунчик, ростом аршина полтора. Это не мешало ему пользоваться всеобщим уважением, но для управления епархией, да еще в такое, как тогда, время, он был, конечно, неподходящ. Все другие монахи были люди простые, неученые. Среди вдовых священников были хорошие кандидаты: о. Павел (Соколов. — *Авт.*) усиленно выдвигал кандидатуру петровского священника Марина, бывшего члена Поместного Собора (Марин Михаил Федорович — священник, законоучитель реального училища в г. Петровске. — *Авт.*). О нем все говорили как о человеке очень образованном, умном и глубоко порядочном. Другим кандидатом был сам о. Павел, к тому времени овдовевший. Наконец, был еще кандидат, о. Анатолий Комаров, бывший законоучитель саратовской н<...>ой гимназии. О. Анатолий ничем не выделялся, но было известно, что он

³¹ Там же.

давнишний кандидат в епископы, выдвигаемый пресвященным Досифеем (Протопоповым). С Мариным снеслись, но окончательного ответа от него не получили. Между тем жизнь не ждала. Тогда о. Павел дал согласие на рукоположение. Решено было пригласить для этого в Саратов двух епископов: Варлаама (Пикалова), бывшего лет пять тому викарием Вольским и жившего не у дел в городе Белеве у своих родителей, и епископа Иова (Рогожина), уехавшего на Кавказ. От обоих было получено согласие. <...> В скиту, ночью епископ Варлаам (Пикалов) и епископ Иов (Рогожин) рукоположили о. Павла, принявшего монашество с именем Петра, во епископа Сердобского, а архимандрита Николая (Парфенова) во епископа Аткарского. На хиротонии присутствовали только монахи скита и два-три человека из мирян (Щука, Вышеславцев и еще кто-то, не помню). Все хранилось в глубокой тайне и делалось как можно быстрее. На другой день после хиротонии Варлаам (Пикалов) и Иов (Рогожин) уехали из Саратова»³².

Итак, в Саратове появился православный архиерей. 14 (27) мая 1923 года, на день Святой Троицы, владыка Петр (Соколов) отслужил всенощную в Крестовой церкви, а на другой день в Троицком соборе (старом) была совершена торжественная Литургия и молебен.

«В течение двух-трех дней все саратовские священники и дьяконы явились к владыке Петру [Соколову] с просьбой принять их в церковное общение. Не явилось лишь несколько обновленцев, которые, кстати сказать, были не саратовцами, а приезжими. Еп. Петр требовал от духовенства покаяния, соединенного с публичным признанием своей вины в храмах. Члены церковных

³² Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А. А. Соловьева.

советов — миряне принимались без всяких формальностей. Предполагалось, что и они принесут покаяние на своей исповеди. Не прошло и двух недель, как все саратовские церкви, за исключением кладбищенской, Ново-Покровской и кафедрального собора, были под управлением еп. Петра (Соколова). После этого начало ежедневно приезжать духовенство и миряне из уездов. Люди толпились в квартире владыки Петра с утра до вечера: сидели в комнатах, в прихожей, сидели на лестнице. Примерно через месяц вся Саратовская епархия, за исключением двух-трех церквей в уездных городах, была присоединена. Стали приезжать верующие из других епархий. Приехала делегация из Астрахани. <...> Приезжало также духовенство и миряне из Уральской, Пензенской и Самарской епархий. Владыка Петр принял эти епархии в свое временное управление»³³.

Неудивительно, что столь активная деятельность владыки Петра привела к его скорому аресту. Вместе с ним арестован еще 31 человек — православные священнослужители и миряне Саратовской епархии (в том числе и А. А. Соловьев), которые, по мнению уполномоченного ОГПУ, «под видом религиозного общества создали тайную организацию духовенства и монархически настроенных мирян, которая путем агитации и пропаганды монархических идей, распространения контрреволюционных и провокационных слухов и использования религиозных предрассудков и церковных распри стремится вызвать массовое волнение и возбуждение населения против Соввласти с целью свержения таковой»³⁴. На следствии по существу заданных вопросов епископ Петр показал: «Никакой организации вокруг

³³ Там же.

³⁴ Архив УФСБ по Саратовской области. ОФ 10269. Л. 15.

меня не существует, т. е. организации, которая имела бы цель борьбы с Соввластью, лично ни в какой подобной организации не участвую, и про существование такой мне ничего не известно»³⁵. Приговор — «заклЮчить в концлагерь сроком на 3 года»³⁶.

По свидетельству А. А. Соловьева, после его освобождения в декабре 1923 года «у “живоцерковников” по-прежнему было лишь три храма: кладбищенская церковь, Ново-Покровская и новый собор. Из каких-то проходимцев они сколотили свои коллективы верующих»³⁷.

Вернувшись в Саратов в 1930 году, А. А. Соловьев обнаружил, что «“живоцерковники” забились на кладбище и ничем себя не проявляли. В городе у них оставалась одна Ново-Покровская церковь. Кафедральный собор, переданный им в 1923 году, был закрыт как почти никем не посещаемый. Наверное, сами же “живоцерковники” сдали его адмотделу, ссылаясь на его непосещаемость, а тем самым ненадобность. Ни один из других храмов за годы НЭПа в Саратове не был закрыт. В остальных 24-х храмах богослужение совершалось духовенством, состоящим в каноническом подчинении Местоблюстителю (точнее, Заместителю Местоблюстителя) Патриаршего престола митрополиту Сергию (Страгородскому). Едва ли в каком-либо другом городе было такое хорошее положение Церкви. Казалось, что наши труды 1922–[19]23 годов не пропали даром»³⁸.

Последнее упоминание о саратовских обновленцах относится к 1934 году. А. А. Соловьев пишет, как к нему

³⁵ Архив УФСБ по Саратовской области. ОФ 10269. Л. 20.

³⁶ Там же. Л. 360.

³⁷ Саратовская епархия в 1917–1930 гг. Мемориальная записка А. А. Соловьева.

³⁸ Там же.

в юридическую консультацию явились члены совета Серафимовской церкви и рассказали следующее: «Два дня тому назад, в то время, когда церковный сторож закрывал двери храма, явился обновленческий священник с толпой каких-то оборванцев и потребовал передать ему ключи от храма. Конечно, сторож отказался. Тогда оборванцы схватили его за горло и стали отнимать ключи насильно. Тот стал кричать, сбежался народ, оборванцев разогнали. Следует объяснить, откуда взялись эти оборванцы, пришедшие с обновленческим священником. Все саратовские “живоцерковники” гнездились на Воскресенском кладбище. Там жило несколько их священников, там жил и их “епископ”. Оборванцы тоже жили там — в полуразрушенных могильных склепах. Я написал жалобу саратовскому прокурору с просьбой привлечь обновленческого священника к ответственности за организацию насилий и хулиганства. Вскоре такая же толпа оборванцев, притом даже, кажется, во главе с самим обновленческим “епископом”, явилась во время обедни к Старо-Покровской церкви в воскресный день, то есть когда в храме бывает много народа. Эту толпу оборванцев оттуда прогнали, как и от Серафимовской церкви. При этом кое-кто из народа не удержался и пустил им вслед кирпичи, ребятишки же стреляли в них из рогаток с соседних дворов. Когда мне об этом рассказали, я сразу понял, что это провокация со стороны обновленцев, имеющая целью возбудить волнение в народе и этим создать предлог для закрытия храма»³⁹.

В 1930-е годы нужда в заигрываниях с обновленцами у советской власти отпала полностью. Выступая на Втором Всесоюзном съезде Союза воинствующих безбожников, его председатель Емельян Ярославский

³⁹ Там же.

особо остановился на обновленцах: «Какой-нибудь обновленческий поп, у которого не такие широкие рукава, который одевается как будто бы по-модному, не носит длинных ряс, такой поп, по существу дела, более опасен, чем поп, который представляет из себя смешную фигуру со своими длинными волосами...»⁴⁰.

Неудивительно, что и оставшиеся обновленцы никакими обновленцами на самом деле не являлись. Давно были забыты попытки богослужебных реформ, давно отказались от новаторства в богословии, после «Декларации» 1927 года митрополита Сергия (Страгородского) отпала и политическая мотивация раскола. Мне видятся две причины, по которым раскол продолжал существовать в 30-е годы: взятый партией курс на полное уничтожение Церкви, которому противоречила бы любая ее консолидация, и тривиальные канонические препятствия — женатые епископы и второбрачные клирики не могли воссоединиться с Московской Патриархией в сущем сане. Скорее всего, обновленческий раскол в Саратовской епархии прекратил свое существование где-то в середине 30-х годов. Конец раскола во всесоюзном масштабе наступил после 1943 года. Сделав ставку на сотрудничество с Московской Патриархией, И. В. Сталин устранил последние остатки обновленчества.

⁴⁰ Стенографический отчет Второго Всесоюзного съезда Союза воинствующих безбожников. М., 1930. С. 63.

Священник Герман КАПТЕН,
кандидат философских наук, доцент СПбГУАП

ПРОБЛЕМА ПЕРСИДСКОГО ВЛИЯНИЯ НА МОТИВЫ САКРАЛИЗАЦИИ ВОЙНЫ В ВИЗАНТИИ

Война — вечный спутник человечества, на протяжении всей своей истории люди сражались друг с другом и, скорее всего, будут воевать и в будущем. Поэтому этот феномен всегда будет интересен для ученых изысканий. С течением лет меняются конкретные формы ведения боевых действий, а также их причины и последствия, однако ни один из типов войн не может быть исключен в будущем. Это справедливо и для так называемой священной войны — конфликта, важнейшей (хотя и не обязательно единственной) причиной которого служат религиозные противоречия.

Что касается Византии, то проблема религиозного характера войн Византии остается весьма актуальной, хотя и недостаточно разработанной темой. Значительная часть византинистов склоняется к мысли, что идея защита веры присутствовала в большинстве конфликтов империи, однако никогда не выступала в качестве единственной или определяющей. Многие современные исследователи, в частности Дж. Деннис, отмечают, что ромеи никогда не были склонны к экспансии, напротив, им была свойственна своего рода «защитная, или оборонительная, психология»¹. Сама же

¹ *Dennis G. T. Defenders of the Christian People: 'Holy war' in Byzantium // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World / Ed. A. Laiou, R. P. Mottahedeh. Washington, D. C., 2001. P. 38.*

идеология джихада была им чужда и, напротив, часто становилась объектом критики как «ересь сарацин»².

В то же время нельзя не отметить, что, включенные даже против своей воли в идеологию священной войны, византийцы периодически ей пользовались, а само стремление поднять знамя защитников христиан довольно часто появлялось у императоров и полководцев Романии. Это вполне может свидетельствовать, что концепция войны за веру, хотя и не была присуща византийской ментальности, оставалась для нее сравнительно близкой.

Рассматривая проблему появления мотивов священной войны в ромейской историографии VII века, мы не можем согласиться со следующим мнением В. В. Кучмы: «Непреходящая заслуга Маврикия в истории общественно-политической мысли Византии заключается в том, что он смог опереть здание фемной военной организации на прочный идеологический фундамент, в котором роль скрепляющего раствора была призвана играть христианская догматика»³. В то же время можно оспорить и позицию С. Э. Зверева, связывающего принципиальные изменения в характере византийских войн с арабским нашествием⁴.

На наш взгляд, это произошло между этими веками, во время правления императора Ираклия. Именно война с Хосроем II стала первым классическим примером священной войны, причем начатой Сасанидами против

² См. об этом работу: *Krausmüller D.* Killing at God's command: Niketas Byzantios' polemic against Islam and the Christian tradition of divinely sanctioned murder // *Al-Masaq*. 2004. 16. P. 165–167.

³ *В. В. Кучма* Религиозный аспект византийской военной доктрины // Военная организация Византийской империи. СПб., 2001. С. 75.

⁴ См.: *Зверев С. Э.* Военная риторика Средневековья. СПб.: Алетейа, 2011. С. 49–53.

ромеев. Поэтому сказанное Владимиром Васильевичем Кучмой следует отнести не к Маврикию (императору или условному автору «Стратегикона»), а к деятельности Ираклия.

Именно ему удалось вырастить из представлений предшествующей эпохи о тотальной «справедливости превыше всего» идею религиозного противостояния и священности долга защиты веры перед лицом иноверных завоевателей, которая, как будет показано ниже, действительно сыграла значительную роль в выживании Византии перед лицом серьезнейших опасностей нового периода ее истории. Экспансия же ислама лишь усилила эти уже сложившиеся элементы.

Однако увеличение значимости религии в государственной политике происходило уже не менее полувека. Так, Агафий отмечает, что еще во времена Юстиниана колхи и лазы стали тяготеть к союзу с византийцами против персов из-за общности с первыми по вере⁵.

Официальной причиной последней византийско-персидской войны была провозглашена месть за казнь Маврия (соответственно и возвращение справедливости, столь ценной и в глазах зороастризма), с чем согласился совет при шаханшахе, состоявший из знати и высшего жречества, а при дворе появился своеобразный Лжефеодосий, выдававшийся за спасшегося от казни сына императора.

Примечательно, что значимую роль в описываемых событиях играло духовенство. Надо сказать, что восточный клир в подавляющем большинстве случаев избегал непосредственного участия в войнах, однако в данном случае на удивление много примеров обратного. Так,

⁵ См.: *Агафий Миринейский*. О царствовании Юстиниана. III, 12.

епископ Дары, принимавший, судя по всему, активное участие в обороне города, после поражения ромеев покончил с собой, испугавшись угрозы Хосроя умертвить его жестокими пытками.

В захваченном Сиарзуре возмущенный разрушением церковей народ поднял восстание, возглавленное местным предстоятелем по имени Нафанаил, поплатившимся шестью годами заключения и казнью через распятие⁶. Сбежавших от наступающих персов солдат гарнизона небольшой крепости Марде заменили монахи, которые, согласно хронике Михаила Сирийца, предварительно уточнили у епископа, дозволено ли им сражаться с оружием в руках⁷.

Даже после смерти убийцы Маврикия Фоки и с воцарением Ираклия война не прекратилась и стала еще более ожесточенной, что проявилось и в усилении религиозного противостояния. При этом Хосрой подчеркнуто преследовал именно халкидонитов, оказывая свое покровительство несторианам и монофизитам, что выражалось в заметно меньших грабежах при захвате городов Месопотамии. Возможно, замысел шаханшаха предусматривал не только покорение всех земель Византии, но и уничтожение имперского Православия. Остающимся же верным христианству подданным будущей державы оставлялась возможность придерживаться какой-либо из нехалкидонских традиций.

Говоря об отношении персов к войне, в том числе священной, следует прежде всего обратиться к их

⁶ См.: *Пигулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. М.; Л., 1946. С. 194.

⁷ Вопрос о допустимости для клириков вооруженной борьбы мы подробно рассматривали в статье: *Каптен Г. Ю.* Проблема «борьбы за веру» в византийской традиции (http://centre.einai.ru/docs/2012_11_16_Kapten.pdf).

представлениям о государстве. В Авесте содержатся недвусмысленные указания на возможность применения оружия против носителей зла. Кочевые племена, ведущие откровенно разбойнический образ жизни, характеризуются так: «Поклонники дэвов стали злейшими врагами мирных скотоводов... опустошают пастбища и поднимают оружие против людей Арты... Они не находят для себя жизни без насилия... нищету и разорение несут они дому, и селению, и области, и стране. С ними надо бороться силой оружия» (Ясна 32.10, 31.15, 18)⁸.

«Сторонник дружей последователям Закона мешает разводиться быку в стране и в области. Мешает обладающий злой славой, мерзкий делами. Кто лишит его царства... или жизни, тот, шествуя впереди, да уготовит пути доброго учения» (Ясна 46.4)⁹.

Наконец, в Гатах сам Зороастр взывает: «Душа скота сетует по поводу того, что у нее нет сильного защитника. Она не хочет довольствоваться в качестве радетеля пророком, не имеющим другого оружия, кроме слова. Она желала бы иметь покровителем могущественного правителя, который помог Заратуштре вооруженной рукой» (Ясна 29.9)¹⁰.

Начиная с эпохи Ахеменидов (а может быть, и раньше) эти слова стали восприниматься в том смысле, что царская власть есть одна из важнейших преград к торжеству сил зла на земле. Роль правителя — служить установлению и торжеству порядка над хаосом. Дарий I так описывает

⁸ Цит. по: Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 144.

⁹ Цит. по: Там же. С. 138; ср. другой перевод: «Приверженец Друджа не хочет, чтобы скот в области и стране процветал... кто отнимет у него власть или жизнь, тот обеспечит путь правой вере» (Там же. С. 144).

¹⁰ Цит. по: Там же. С. 146; ср.: Там же. С. 130.

свою роль в государстве: «Ахура-Мазда — великий Бог, создавший эту землю, создавший небо... увидел эту землю в смятении, тогда и поручил ее мне, он сделал меня царем. Я — царь. По милости Ахура-Мазды я восстановил царство на свое место...»¹¹.

Мэри Бойс отмечает: «Дарий... видел за каждым мятежником, восстающим против его правления, происки злых сил... для него “почитание Мазды” внутри Ирана было единственной правильной верой, а все остальные вели к волнениям и беспорядкам»¹². Неиранским подданным, тем не менее, позволялось придерживаться и других религий, при условии их политической лояльности. Преемники Дария, причем не только Ахемениды, но и последующие династии, вполне разделяли подобные воззрения.

Более того, Тансар, один из виднейших религиозных деятелей ранних Сасанидов, оправдывая достаточно спорное восхождение на трон Ардашира, отмечал: «Кровопролития... даже кажущиеся чрезмерными, мы считаем жизненно важными и здоровыми, живительными, подобно дождю для земли»¹³.

Сасаниды проявили себя, по сравнению с предшественниками, значительно более нетерпимыми к иным религиям. При великом первосвященнике Кирдере «и иудеи, и буддисты, и брахманы, и христиане, и говорящие по-гречески, и манихеи подверглись гонениям»¹⁴. Положение христиан ухудшали два фактора: во-первых, в IV веке это вероисповедание стало доминирующим в Римской империи, главном политическом сопернике персидского государства.

¹¹ Накши-Рустам А. 1–51.

¹² Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988. С. 36–37.

¹³ Тансар-наме 40.

¹⁴ Надпись в Сармешхеде. Цит. по: Бойс М. Указ. соч. С. 71.

Во-вторых, сами Сасаниды придерживались, судя по многочисленным косвенным признакам, зурванизма, намного более выраженного дуалистического учения, чем древний зороастризм. Согласно имеющимся документам¹⁵, на судах христиане говорили о неприязни главным образом представления о братстве Ахура-Мазды и Аримана, видя в этом нечестивую претензию на онтологическое равенство добра и зла, критикуемую, надо заметить, и самим Зороастром. Сами же персы видели в носителях новой веры осквернителей священной земли, воды и огня, поскольку они «пренебрегают солнцем, презирают огонь и не почитают воду»¹⁶, то есть не следуют принципиально важным требованиям ритуальной чистоты¹⁷.

Особую ненависть вызывало христианское стремление хоронить умерших, вместо предписанного обычая «выставления». Уместно здесь вспомнить авестийское повеление, обращенное против осквернителей стихий: «Если маздаяснийцы пешком ли проходя, пробегая ли, верхом ли, проезжая ли, наткнутся на огонь, трупы варящий (по другому чтению “сжигающий”)... пусть будет убит варящий труп, пусть убьют его, пусть котел разнесут, насыпь разнесут» (Видевдат 73–74)¹⁸. Традиция же захоронения в глазах зороастрийцев выглядела осквернением священной стихии земли.

¹⁵ Подавляющее большинство из них были написаны христианами, поэтому вопрос, насколько точно они описывают всю сложность религиозной ситуации, остается открытым.

¹⁶ *Braun O. Ausgewahlte Akten persischen Martyrer. Bibliothek der Kirchengalder. 1915. Vol. 22. P. 1.*

¹⁷ Возможно, что отвержение этих требований со стороны христиан имело четкую параллель с их критикой схожих представлений о строгом разделении на «чистое» и «нечистое» в иудаизме.

¹⁸ Цит. по: Авеста в русских переводах (1861–1996). С. 107–108.

Примечательны также слова Шапура II, обращенные к приведенным к нему епископам: «Разве вы не знаете, что я из рода божеств-язата?»¹⁹. Вполне возможно, что христианский монотеизм воспринимался и как отрицание божественного происхождения царской династии, становясь уже политическим преступлением.

Отношение лично Хосроя II к христианству довольно четко характеризует Нина Викторовна Пигулевская, утверждая: «Следует различать официальную правовую сторону, которая признавала лишь *status quo* и сурово наказывала переход в христианство... и личное случайное благоволение шаханшаха к отдельным лицам христианского вероисповедания... С момента, когда Хосрой нарушил мир с Византией, меняется его религиозная политика. Христианство исповедовали во всех областях Византии, завоеванных Хосроем, но, например, в Эдессе было предложено придерживаться или монофизитства, или несторианства, но только не халкидонского вероисповедания, которое было верой “кесаря Ираклия”»²⁰.

В 611 году персы захватили Антиохию, в следующем — Кесарию Каппадокийскую, а некоторые отряды появляются уже у Халкидона. Другая же армия направляется на юг и берет в 614 году Иерусалим. Все эти завоевания сопровождаются значительными опустошениями, грабежами и убийствами в том числе и мирного населения.

Большая часть завоеванных была переселена на восток, туда же направились и обозы с захваченными ценностями. Посольству же с просьбами о мире Хосрой отказал, гордо потребовав обращения всей державы ромеев

¹⁹ *Braun O.* Op. cit. P. 30.

²⁰ *Пигулевская Н.В.* Указ. соч. С. 247–248.

в зороастризм²¹. Известны также его насмешливые слова: «Если Христос не смог спасти Себя от евреев, убивших Его на кресте, то как Он поможет вам?»²². Однако взятие Анкиры и Родоса стало последними успехами Сасанидов в этой войне.

В Светлый понедельник (т. е. на следующий день после Пасхи) 5 апреля 622 года Ираклий с армией выступил в поход на персов. Потратив полгода на дальнейшую подготовку и тренировку солдат, уделяя при этом особое внимание отрядам конных лучников, император высадился в Армении и в начале следующего года внезапно для персов обрушился на Атропату и опустошил ее. Посланные против него войска были разбиты во время многочисленных стычек в горной местности и, наконец, в крупных битвах у Тигранокерта и озера Ван.

В 625 году ромеи ворвались в Месопотамию и в нескольких сражениях нанесли поражение персидской армии. Затем последовали два года маневренной войны, в ходе которой Ираклий заручился поддержкой хазар. 12 декабря 627 года состоялось решающее сражение в районе древней Ниневии (Мосул). Император сам повел в бой войска и смог победить нескольких знатных персов в единоборстве, получил несколько ран, но сумел привести ромеев к победе.

О том, что сами византийцы воспринимали эти события как «войну за веру» и своеобразный крестовый поход, свидетельствуют слова Ираклия перед одной из битв, приводимые в Хронике Феофана Исповедника: «Мужи,

²¹ Об этом есть упоминание в Хронике Феофана (см.: Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. М., 1884. С. 225), однако подлинность этой истории стоит под вопросом, равно как и серьезность подобного требования со стороны Хосроя.

²² *Себеос*. История императора Иракла. XXVI.

братья мои, возьмем себе в разум страх Божий и будем подвизаться на отмщение за поругание Бога. Станем мужественно против врагов, причинивших много зла христианам... станем против врагов, нечестиво вооружившихся; примем веру, убивающую убийства... Станем мужественно, и Господь Бог споборет нам и погубит наших врагов»²³.

Также среди византийских авторов многочисленны примеры, когда Ираклий сравнивается с царем Давидом, который стал моделью идеального правителя не только для древних иудеев, но и для ромеев. Сравнение императоров с царями Израиля довольно часто встречается в византийской литературе, но в данном случае имя «Новый Давид» для Ираклия не нуждалось в больших натяжках и преувеличениях.

Параллели виделись не только в самом факте правления благочестивого царя, побеждающего варваров-язычников, но и в таких деталях, как поединок Давида с Голиафом, под которым разумелась персидская держава в зените своей мощи. Ираклий же, выйдя на знаменитого своими победами врага с именем Бога и знамением Креста, одержал над ним в полном смысле чудесную победу.

Отныне уже Хосрой пытался найти способ победить врага, опустошавшего его центральные владения. Однако все попытки оказались бесполезны, и уже 29 февраля 628 года царь царей был свергнут в результате дворцового переворота.

Победа Византии оказалась полной: последняя греко-персидская война завершилась триумфом империи, а сам император стяжал себе славу «первого крестоносца»²⁴.

²³ Летопись византийца Феофана... С. 247–248.

²⁴ Упоминание об этом есть в Хронике Вильгельма Тирского: *Willelmi Tyrensis. Chronicon*. 63–63а.

Ромеи захватили богатую добычу и смогли вернуть все завоеванные города. Завершивший войну символический акт состоялся в первый и последний раз не в Константинополе, а в Иерусалиме, куда император торжественно вернул захваченный десятилетием раньше Крест Господень и лично отнес его на Голгофу.

С этим событием связано заметное увеличение военной риторики в византийской гимнографии, классическим примером которой становится тропарь Воздвижения Креста: «Спаси, Господи, люди Твоя... победы царям на варваров даруя... сохраняя Крестом Твоим устройство государства»²⁵, где историческое событие осмысливается как принцип, согласно которому уже не император спасает Крест от врагов, а Бог силой Креста спасает страну, где живут почитающие Его люди и правят сражающиеся за Него цари.

В написанном в начале VII века²⁶ кондаке Воздвижения Креста оттеняется мысль о том, что благочестивые воины, возглавляемые императорами, имеют в союзе Крест как «оружие мира — непобедимое победное знамение» (ὄπλον εἰρήνης ἀήττητον τρόπαιον). Кроме того, что здесь в очередной раз поднимается тема, что война ромеев есть защита мирной жизни, примечательно и то, что для описания «оружия мира» используется термин «ὄπλον», помимо общего обозначения военного снаряжения имеющий изначальный узкий смысл «щит», то есть оружие принципиально защитного характера.

²⁵ Полный текст на греческом: Σωσον, Κύριε, τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου νίκας τοῖς βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενος καὶ τὸ Σὸν φυλάττων διὰ τοῦ Σταυροῦ σου πολίτευμα. Цит. по: Μηνναῖα του ὅλου ἐνιαύτου. Σεπτέμβριου. Αθήναι, 1993. Σ. 234.

²⁶ Вопрос датировки см.: *Trypanis K. Fourteen Byzantine Canticles*. Wien, 1968. P. 149–152.

Еще одним гимнографическим памятником этой войны стал знаменитый Акафист Богородице, отредактированный в прямой связи с событиями кампании Ираклия в Персии. Отец Владимир Василик указывает, что помимо известных событий осады Константинополя 626 года в тексте десятой строфы упоминаются конкретные события завершающего этапа войны:

«Стих “Радуйся, обмана печь угасившая, / Радуйся Троицы таинников сохранившая”... и находящийся в непосредственной связи со стихом “Радуйся, огню поклонение угасившая” — во время кампании 623 года император Ираклий вторгся в персидскую провинцию Атропатена и сжег зороастрийское святилище огня в Ганзаке...

Следующий стих — “Радуйся, Троицы таинников сохраняющая”, — как кажется, также может иметь историческое объяснение. Феофан Исповедник пишет: “Царь же, взяв войско, немедленно удалился во внутреннюю часть Персии, попаляя огнем города и селения. И происходит там чудо страшное. В жаркую летнюю пору воздух становится росоносным (ἀήρ γέγονε δροσώδης), в прохладе ведя ромейское войско, так что воины восприняли благие надежды”...

Стих “Χαίρε, Περσῶν ὀδηγέ σωφροσύνης”²⁷ — “Радуйся, персов Наставнице в целомудрии” — если мы примем для σωφροσύνη значение “умеренность”, “благоразумие”. Вероятно, этот стих относится к заключению мирного договора между Ираклием и наследником Хосрова Кавадом Шируйа. Таким образом, Ираклий

²⁷ Позднее было принято чтение πιστών — «верных». Оно попало и в славянский текст Акафиста. Однако чтение σωφροσύνη предпочтительнее. — Примеч. автора цитаты.

продемонстрировал σωφροσύνη, то есть умеренность и благоразумие»²⁸.

История греко-персидских взаимоотношений знает не только войны, но и довольно сильный интерес обеих культур друг к другу. Если опустить возможное влияние на творчество древних философов (например, учение Гераклита о космическом огне), то первый случай массового заимствования греками элементов персидской культуры выпадает на IV век до Р.Х. Фактически сама эпоха эллинизма, вызванная к жизни походами Александра Македонского, представляла собой активное их смешение. Носители греческого языка и культуры, с одной стороны, проникали все дальше на восток, вплоть до Бактрии и Индии. С другой стороны, правители эллинистических держав все больше включали принятые на подчиненных землях обычаи в свой придворный церемониал и частную жизнь.

Начало этому процессу положил сам Александр, который после завоевания персидской державы стал активно использовать накопленный побежденными опыт создания и удержания большой многонациональной страны. Хотя титул «царя царей» он так и не принял, но в его придворный церемониал стали входить обычаи, удивляющие и даже шокирующие его соратников, такие как обязательное простирание ниц перед его троном. Этому примеру следовали диадохи и их преемники, а после них императоры Рима.

Спустя столетия к практике Селевкидов обратился и Рим. Так, двор императора Диоклетиана стал напоминать персидский, что вызвало неприятие даже у языческих

²⁸ *Василик В., диак.* Тема войны в византийской гимнографии [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/35738.html> (дата обращения: 20.05.2018).

авторов, считавших практику «простираания ниц» перед называемым «Dominus et Deus» правителем неприличной для свободных граждан. Поэтому и правители Византии имели все основания следовать примеру предшественников и перенимали из персидской культуры то, что считали полезным для себя. Особо заметным этот процесс стал в V–VI веках, о чем свидетельствуют многочисленные примеры заимствований²⁹.

Подчеркивая свою победу, Ираклий совершил то, что тысячелетием ранее не сделал Александр Македонский: добавил к своему титулу «βασιλεὺς βασιλέων», что буквально соответствовало персидскому «шаханшах». Этот факт часто забывается, однако он заслуживает пристального внимания, поскольку открывает принципиально новую страницу не только в царствовании самого Ираклия, но и в становлении идеологии императорской власти Византии.

Хотя в Ветхом Завете этот титул встречается по отношению к правителям Персии (см., например, Ездр. 7, 12; Дан. 2, 37), христианские тексты относят его только к Богу: *Он есть Господь господствующих и Царь царей* (Откр. 17, 14; см. также 1 Тим. 6, 15), *И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует... На одежде и на бедре Его написано имя: «Царь царей и Господь господствующих»* (Откр. 19, 11–16).

Учитывая уровень владения ромеев текстом Писания и порой даже болезненную внимательность к мелочам, употребление «βασιλεὺς βασιλέων» по отношению к императору не могло остаться незамеченным и уже по самому факту означало определенные претензии Ира-

²⁹ См., например: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 252–253.

кля на сакрализацию собственного статуса³⁰ и служило оправданием его вмешательства в дела Церкви.

Дальнейшие события подтверждают правоту такой интерпретации. Так, уже на завершающем этапе войны появляется проект унии с монофизитами через учение о единой энергии Христа, трансформированное чуть позже в монофелитство. Роль императора в подготовке религиозной реформы чрезвычайно велика, а на отступников обрушились репрессии именно со стороны государственной власти.

Примечателен случай с преподобным Максимом Исповедником, арестованным за сопротивление монофелитству при Константе II: во время суда одним из первых был поднят вопрос о священном статусе императора и вытекающем из него праве определять положения веры:

«(речь Максима Исповедника.— Г.К.): ... делать исследования и определения относительно спасительных догматов [есть дело] католической Церкви, а не царей. И ты сказал: что же? Разве всякий царь христианин не есть и священник? Я (Максим Исповедник.— Г.К.) ответил: не есть, ибо не предстоит алтарю, ни после освящения Хлеба не возносит его со словами “святая святым”, не крестит, таинство мира не совершает, не рукополагает и не поставляет епископов, пресвитеров и диаконов, не помазует храмы, не носит знаков священства — омофор и Евангелие, как знаками царства служат корона и порфира. И ты сказал: как же Писание называет Мелхиседека царем и священником (Пс. 109, 4; Евр. 5, 6)?»

³⁰ В связи с этим невольно вспоминается и скандальный второй брак Ираклия со своей племянницей Мартиной. Причины такого непопулярного, в том числе и в армии, поступка точно неизвестны, но определенные параллели с персидским двором, где близкородственные браки не запрещались, а, наоборот, приветствовались, напрашиваются.

Я ответил: Единого по природе Царя, Бога всяческих, ставшего ради нашего спасения первосвященником, один был прообраз — Мелхиседек; если же по чину Мелхиседека другого назовешь и священником, то дерзни сказать и прочее, именно: “без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни” (Евр. 7, 3), и смотри, какое из этого возникает зло: ведь таковой окажется другим Богом воплотившимся, священнодействующим наше спасение по чину Мелхиседека, а не по чину Аарона.

Впрочем, зачем нам входить в длинные рассуждения? В Святом Возношении [Евхаристии] на святой Трапезе, после архиереев, диаконов и всего священнического чина вместе с мирянами упоминаются цари, когда диакон говорит: “и в вере почивших мирян, Константина, Константа и прочих”; также и живых поминает царей после всех посвященных...».

«...Феодосий: Не имеет силы собор Римский (Латеранский Собор 649 г. — Г.К.), так как он был без царского приказа.

Максим: Если приказы царей дают значение бывшим соборам, а не благочестивая вера, то прими бывшие против единосущия соборы, так как они происходили по приказу царей... однако же все они были осуждены по причине безбожности утвержденных на них догматов. И почему не отвергаете собор, низложивший Павла Самосатского... так как он был не по приказу царя? Какой канон повелевает принимать только те соборы, которые собирались по приказу царя, или вообще всем соборам собираться по приказу царя? Те соборы благочестивый канон Церкви признает святыми и принятыми, которые одобрила правота догматов...»³¹

³¹ Оба отрывка цит. по: *Максим Исповедник, прп.* Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневиц, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 165–166, 181.

Иными словами, царствование Ираклия поставило перед империей принципиально новый вопрос о пределах власти императора и его праве определять новые догматы веры. Принципиальное отличие сложившейся ситуации от событий вековой давности, связанных с именем Юстиниана и V Вселенского Собора, состоит в том, что ранее император выносил свою трактовку веры на хотя бы номинальное соборное обсуждение, а в VII веке вопрос стоял именно о вводимых правителем новых догматах, противоречащих сложившейся традиции.

Эти наблюдения позволяют поставить вопрос: не было ли монофелитство внешней стороной попытки императора придать своей власти сакральный статус по образцу персидской монархии? Дополнительным аргументом в пользу такой гипотезы может служить и скандально известный второй брак Ираклия со своей племянницей Мартиной. Вполне возможно и тут увидеть связь с персидскими обычаями, где близкородственные браки, поддерживающие «чистоту крови» правящей священной династии, были достаточно распространенным явлением.

На наш взгляд, приведенные факты свидетельствуют если не о прямом заимствовании, то о довольно сильном влиянии персидских традиций, приведших к появлению не слишком характерных для христианства, но близких зороастризму феноменов, в частности: мотивов защиты веры в государственной политике, сакрализации военных действий через религиозные церемонии и, наконец, освящения роли монарха — защитника веры, руководящего подданными в качестве не только светского правителя, но и духовного лидера.

СОЛОВЬЕВ П.К.,
директор воскресной школы «Вифлеем»
храма в честь Рождества Христова г. Балаково

К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ СЕЛА БАЛАКОВО И КОНФЕССИОНАЛЬНОМ СОСТАВЕ ЕГО НАСЕЛЕНИЯ В СЕРЕДИНЕ XVIII — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

На первый взгляд, предложенная формулировка темы данной работы может показаться несколько надуманной и неактуальной, поскольку историки и краеведы, казалось бы, давно и однозначно ответили на вопросы, касающиеся основания села Балаково и конфессиональной принадлежности его жителей. Если прибегнуть к обобщениям, то всю сумму представлений о начальной истории Балакова и дореволюционном составе его населения можно свести к двум главным взаимосвязанным тезисам.

1. Село было основано старообрядцами в 1762 году вскоре после указа императрицы Екатерины II, в котором раскольникам, проживавшим за границей, разрешалось вернуться на родину и селиться в Российской империи.

2. Вплоть до начала XX века население Балакова было представлено преимущественно старообрядцами, которые являлись наиболее значимой конфессиональной группой.

Указанные представления имеют прочную основу в исторической памяти балаковцев, поскольку находят

обоснование как в популярных краеведческих работах, так и в энциклопедических изданиях и серьезной научной литературе¹. В то же время внимательное изучение фактического материала и сопоставление имеющихся статистических сведений позволяют усомниться в достоверности сложившихся исторических стереотипов.

Общепринятая дата основания города Балаково отсчитывается от указа Екатерины II от 14 декабря 1762 года и признается краеведами условной. Приглашенные из-за границы старообрядцы, до этого проживавшие на Ветке (территория современной Белоруссии), за две недели, оставшиеся до начала 1763 года, просто физически не смогли бы со своими семьями и имуществом перебраться на реку Иргиз, где им были отведены земли для поселения². Разумеется, заселение старообрядцами иргизских пустошей является общеизвестным фактом. На Иргизе ими были основаны такие населенные пункты, как Криволучье, Мечетная, Каменка и др. В этом смысле версия об основании села Балаково переселенцами староверами в начале 60-х годов XVIII столетия выглядит непротиворечивой, поскольку она логично вписывается в хронологический контекст интенсивной миграции раскольников-беглопоповцев на Иргиз после 1762 года³.

¹ См.: Балаково // Большая саратовская энциклопедия [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://saratovregion.ucoz.ru/region/balakovskiy/balakovo.htm#churches> (дата обращения: 20.12.2017); *Каргин Ю.Ю.* Хлебное место: Краткий очерк истории Балаково. Балаково, [б.г.]. С. 4; *Катькова В.В., Мышенцев Н.П.* Старообрядческие общины Самарской губернии: численность, структура, динамика развития // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Сер. Отечественная история. Т. 13. № 3. Самара, 2011. С. 47–48.

² См.: *Каргин Ю.Ю.* Хлебное место. С. 4–5; *Наумлюк А.А.* Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью. Саратов, 2009. С. 36–37.

³ См.: *Катькова В.В., Мышенцев Н.П.* Указ. соч. С. 47.

Однако сводить процесс заселения иргизских земель к одной лишь старообрядческой колонизации было бы значительным упрощением.

Жители возникавших поселений принадлежали к различным социальным стратам — это были отечественные и «загранишные» раскольники, казаки, беглые крестьяне, крестьяне дворцовые и монастырские. Первые населенные пункты на Иргизе в рассматриваемый период были основаны «на дикопорозжей земле без всякого отводу и между собою разделу» беглыми крестьянами, многие из которых впоследствии, чтобы легализоваться и участвовать в отводе земель, записались в «загранишные» раскольники. Беглыми крестьянами в 1762–1763 годах были основаны деревни Перекопная и Березовая. Указанные выше старообрядческие поселения Мечетная и Криволучье возникли чуть позже — в 1764–1765 годах. В результате переселения в 1771–1774 годах на Иргиз православных по вероисповеданию дворцовых крестьян из Малыковской волости появляются Быков Отрог и Маянга, недалеко от которых располагалось и Балаково⁴.

Упоминания о Балакове встречаются задолго до начала массового расселения старообрядцев по Иргизу. Так, например, в архивном документе «Доношение из Малыковской Приказной Избы», датированном 1738 годом, есть упоминание о казачьем поселении Балаков юрт⁵. О деревне Балаково говорится в описи вотчин московского Новоспасского монастыря за 1763–1764 годы: «Приписная к <...> селу Малыковке новопоселен-

⁴ См.: *Ряжев А.С.* Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII — первой половине XIX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995. С. 15–17.

⁵ См.: *Дервянченко А.А.* У реки великороссов. Балаково, 1994. С. 114.

ная д. Булакова, перешедшая Синб<ирского> уезда из с. Юлова Городища. <...> Поселение та деревня имеет на берегу р. Волги, на луговой стороне, на рч. Булановой (так в тексте. — П.С.), к наступающей ныне вновь ревизии, в поданных в Син<бирскую> провин<циальную> канц<елярию> сказке написано 93 души»⁶. Отметим особо — юловские колонисты не являлись раскольниками. Некоторые исследователи считают, что именно крестьяне Юлова Городища, переселенные Новоспасским монастырем между 1747 и 1764 годом на левый берег Волги, основали деревню Булакову, из которой впоследствии вырос город Балаково Саратовской области⁷. В 1857 году балаковский удельный голова Яблошников в официальном отчете повторяет распространенную легенду об основании села старообрядцами после издания императорского манифеста от 14 декабря 1762 года. Чуть ниже в отчете он делает существенную оговорку, которая, по сути, дезавуирует общепринятую версию: «По словам старожил, основание села совершилось ранее Манифеста, в 1742 году»⁸.

Так же считал и известный балаковский краевед А.А. Деревянченко. Опираясь на сведения церковных метрических книг храмов села Балаково, он допускал существование села в 1742 году, называя в качестве вероятной датировки даже 1723 год⁹. С предложенной

⁶ Цит. по: *Голомбиевский А.А.* Вотчины Московских монастырей в Саратовском крае по описям 1763–1764 гг. // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Т. 3. Вып. 3. Саратов, 1890. С. 254.

⁷ См.: *Полубояров М.С.* Весь Пензенский край. М., 2006. С. 178–205; *Смирнов Ю.Н.* Население нижнего течения Иргиза в третьей четверти XVIII века // Самарский земский сборник. Самара, 2001. № 1. С. 21.

⁸ Балаково в 1857 году // Балаковская народная энциклопедия / Автор-сост. Ю.Ю. Каргин. Саратов, 2007. С. 31.

⁹ См.: *Деревянченко А.А.* Указ. соч. С. 122–123.

хронологией согласуются выводы В. Малкина, утверждавшего, что переселенцы из Юлова Городища пришли на берег «Булаковки» в период между 1719 и 1744(45) годом¹⁰. Указанные датировки подтверждают результаты археологических раскопок на улице Селитьбенской города Балаково в 1992 году, когда вполне определенно был установлен факт существования поселения на этом месте с середины XVIII века¹¹.

Обратимся теперь к другому аргументу, опровергающему старообрядческую версию основания Балакова,— это храмовое строительство. Достоверно известно, что к началу 1780-х годов в Балакове были возведены две православные церкви. В примечаниях так называемого Малыковского отчета «Владения экономических и удельных крестьян 1798–1830 годов» указано, что в селении Балаково расположены «две церкви деревянные, ветхие, одна во имя Живоначальной Троицы¹², другая Рождества Христова, построенные обывательским коштом, первая в 1767 году, вторая — в 1770-м»¹³. Как отмечает Ю.Ю. Каргин, даты возведения этих двух храмов «плавают». Постройка Христорождественской церкви датируется в одних источниках 1762 годом, в других — 1769 годом; возведение Троицкого храма клировые ведомости относят и к 1762 году, и к 1780-му¹⁴. Напомним, что в описи вотчин московского Новоспасского мона-

¹⁰ См.: Малкин В. «Постарел» ли Балаково на 20–40 лет? // Каргин Ю.Ю. Хлебное место. С. 16–18.

¹¹ См.: Деревянченко А.А. Указ. соч. С. 256.

¹² Не путать со старообрядческим храмом во имя Святой Живоначальной Троицы, построенным в Балакове по проекту архитектора Ф.О. Шехтеля в начале XX в.

¹³ Деревянченко А.А. Указ. соч. С. 124.

¹⁴ См.: Каргин Ю.Ю. Слуги Господни // Балаковские вести. 2012. № 89. С. 19.

стыря за 1763–1764 годы поселение Булаково именуется деревней, то есть церкви здесь еще не было, и наиболее вероятным временем постройки первых балаковских храмов представляется период между 1765 и 1780 годом.

Предлагаемая хронология храмового строительства в Балакове согласуется со сведениями еще об одном балаковском храме данного периода — церкви во имя святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана. По воспоминаниям балаковских старожилов, она являлась первым сельским храмом, о чем свидетельствует местная хроника: «О первых десятилетиях жизни Балакова исторических сведений мало. Единственным крупным событием была постройка православной церкви свв. Космы и Дамиана в 1765 году». Строителями ее были переселенцы — «свыше 100 душ православных» — из села Студенцы «тогдашнего симбирского губернаторства (нынешнего Кузнецкого уезда Саратовской губернии)». Церковь находилась «в той части Балакова, которая до сих пор носит название Студенцов» (современная ул. Студенецкая г. Балаково)¹⁵. Дальнейшая судьба церкви неизвестна. Возможно, она сгорела в одном из многочисленных пожаров, которые не раз уничтожали значительную часть села¹⁶. Судя по всему, вместо нее отстроили упомянутый выше Троицкий храм, который в местной прессе начала XX века именовали «православной церковью в Студенцах»¹⁷. По крайней мере, до 1914 года

¹⁵ В.М. Из прошлого Балакова // Заволжье. 1914. № 31. С. 2.

¹⁶ Косвенным подтверждением этой версии может служить история балаковской Христорождественской церкви, которая в архивной описи Саратовской духовной консистории под 1770 г. значится как «вновь построенная», т.е. восстановленная, — предположительно после пожара. См.: Рыбин К.Г. Архив Саратовской духовной консистории // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Т. 2. Вып. 2. Саратов, 1880. С. 192.

¹⁷ В.М. Из прошлого Балакова // Заволжье. 1914. № 32. С. 2.

в Троицком храме хранились богослужебные книги, серебряная церковная утварь и «роскошное облачение из зеленой парчи», которые, согласно местной легенде, были подарены храму святых Космы и Дамиана самой Екатериной II, «внимательной ко всем новым поселениям на окраинах»¹⁸. Если эти сведения соответствуют действительности, то время переселения жителей из Студенцов на Иргиз можно обозначить в рамках 1762–1765 годов (от начала царствования Екатерины II до возведения Косьмодемьянской церкви на новом месте).

Села под названием «Студенцы» в Кузнецком уезде Саратовской губернии автору статьи обнаружить не удалось. Вероятно, балаковское народное предание имело в виду село Студенец (Троицкое) на речке Студенец (видимо, отсюда происходит и множественное число топонима — Студенцы), располагавшееся в Сызранском уезде Симбирской губернии. Студенец, возникший примерно в 1730 году, подобно Балакову, как деревня переселенцев, в ведомости Симбирского наместничества за 1780 год именовался селом, то есть в этом населенном пункте уже имелся свой храм¹⁹. Косвенным подтверждением того, что это то самое искомое село, является интересный факт: в 1856 году в Студенце был построен «храм деревянный, теплый, <...> престолов в нем два: главный во имя Живоначальныя Троицы и в приделе во имя свв. бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана»²⁰. Любопытное совпадение: когда в 1897 году балаковский Троицкий храм

¹⁸ В.М. Из прошлого Балакова // Заволжье. 1914. № 32. С. 2.

¹⁹ Сызранский уезд. Ведомость Симбирского наместничества 1780 года [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://archo73.ru/Russian/18vek/gubernia1780/sysran.htm> (дата обращения: 19.11.2017).

²⁰ Баженов Н.И. Статистическое описание соборов, монастырей, приходских и домовых церквей Симбирской епархии по данным 1900 года. Симбирск, 1903. С. 101–102.

(«Красный собор») начали перестраивать, то один из его приделов был освящен во имя святых Космы и Дамиана «по желанию жителей-крестьян села Балаково в воспоминание того Святого храма, кой был в селе Студенцах Симбирской губернии, из коего они переселились в село Балаково»²¹. В истории Студенца (Троицкого) имеется еще одно, не менее интересное обстоятельство: его жители относились к разряду экономических крестьян²², то есть бывших монастырских, к которым принадлежали также и упомянутые выше переселенцы из Юлова Городища.

Перемещение монастырских и экономических крестьян на Иргиз выглядит уже не случайным эпизодом в истории освоения Поволжья, но как элемент целенаправленной миграционной политики царского правительства, которое стремилось заселить безлюдные окраины государства. Внутренний демографический ресурс для заселения саратовского Левобережья был представлен православными крестьянами, а реализация внешнего демографического ресурса происходила за счет ветковских старообрядцев и немецких колонистов.

Вернемся к храмовому строительству в Балакове. В селе (что, собственно, и позволяло ему именоваться селом, а не деревней) церковь возводили при стечении определенных объективных обстоятельств: при наличии довольно большого количества прихожан, их духовных потребностей, а также материальной возможности построить храм и содержать его. Как бы то ни было, к началу массового переселения старообрядцев на Иргиз село Балаково как довольно большой населенный пункт уже

²¹ В.М. Из прошлого Балакова // Заволжье. 1914. № 31. С. 2.

²² См.: Сызранский уезд. Ведомость Симбирского наместничества 1780 года.

имело свою предысторию. Строительство в течение короткого периода времени трех храмов свидетельствует о многолюдности села и высоком материальном достатке его жителей. Обратим внимание — все храмы были православные, как сказали бы старообрядцы — «никонианские», и, следовательно, население Балакова (или, по крайней мере, большая его часть) также являлось православным.

Вероятно, столь интенсивное храмостроительство объясняется тем, что поселение сформировалось из агломерации по крайней мере двух близко расположенных друг к другу населенных пунктов — деревни Булаково и поселения Студенцы, в каждом из которых жители сочли необходимым возвести «собственную» церковь. Другое приемлемое объяснение строительства в одном селе трех храмов с небольшим временным интервалом — это административная неразбериха в церковном управлении Саратовским краем второй половины XVIII века, который находился в ведомстве трех епархий (Казанской, Астраханской и Тамбовской). На эту особенность церковного администрирования указал историк Н.С. Соколов: «Неопределенность епархиальных границ доходила до того, что в одном селении две приходские церкви состояли нередко в ведении разных епархий»²³.

Необходимо признать: фактические доказательства того, что Балаково было основано именно раскольниками, на сегодняшний день отсутствуют. Установить документально более или менее достоверную картину конфессионального состава населения села в середине XVIII века пока не представляется возможным. Приведенные выше аргументы опровергают версию о старообрядческом «родословии» села Балаково. Во всяком

²³ Соколов Н.С. Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888. С. 97.

случае, монастырские переселенцы мужского пола 1740–1760-х годов, обосновавшиеся на речке Булаковой общим числом около 200 душ, по вероисповеданию являлись православными христианами.

Если же принять в качестве истинного утверждение, что село Балаково основано старообрядцами, которые будто бы составляли «первоначальное ядро» его населения²⁴, то мы сталкиваемся с труднообъяснимым историческим казусом. Объективно он выглядит следующим образом. Раскольники, покинувшие родину из-за богослужебной реформы Патриарха Никона, возвращаются по указу Екатерины II в Россию, селятся на Иргизе, в числе прочих поселений основывают Балаково, где практически сразу в течение 15–20 лет строят три церкви, в которых богослужение ведется по «новому» обряду, категорически отвергаемому старообрядцами. К подобной странной логике не придется прибегать, если принять в качестве верного допущение, что первые балаковцы были в массе своей православными, «никонианами».

По всей видимости, краевед А.А. Деревянченко, не ставя под сомнение общепринятую точку зрения, также видел в этом очевидное противоречие, которое он разрешил предположением о смешанном, если можно так выразиться — «никонианско-старообрядческом», основании Балакова. Во-первых, краевед, ссылаясь на схематический план села второй половины XVIII века, указал, что один из балаковских жилых массивов, располагавшийся на юг от Хлебной пристани вдоль озера Линево, являлся местом компактного проживания старообрядцев-переселенцев, поскольку «этот массив

²⁴ См.: *Попова Н.А.* Балаково: Историко-архитектурное наследие. Саратов, 2008. С. 48.

значительнее и богаче другого». Никаких других серьезных аргументов, подтверждающих данный тезис, А.А. Деревянченко не привел. Во-вторых, наличие в Балакове в 1760–1770-х годах двух православных храмов краевед объяснял тем, что они были построены «на средства первых переселенцев-старообрядцев и православных крестьян “коштом” (т.е. сообща)», поскольку «по мере развития села Балаково многие старообрядцы признали церковную реформу Патриарха Никона»²⁵. Доказательства и этой оригинальной гипотезы А.А. Деревянченко также не представил, а они тем более необходимы, учитывая, что старообрядческие общины всегда были примером бытового, культурного и религиозного консерватизма, принимавшего порой крайние формы.

Факт постройки в Балакове трех православных храмов подчеркивает полное отсутствие сведений, подтверждающих обустройство и наличие в селе во второй половине XVIII века (да и гораздо позднее) каких-либо старообрядческих религиозных зданий (храмов, часовен, молельных домов). Несмотря на то что «загранишным» раскольникам предоставлялась относительная свобода вероисповедания и богослужения, существовал законодательный запрет на миссионерскую деятельность, организацию скитов и монастырей, сооружение храмов и часовен²⁶. Впрочем, старообрядцы все эти ограничения попросту игнори-

²⁵ Деревянченко А.А. Указ. соч. С. 116–117, 122. К сожалению, версия А.А. Деревянченко представлена в некоторых серьезных исследованиях уже как факт, не требующий доказательств. См.: *Попова Н.А.* Указ. соч. С. 37–38.

²⁶ См.: *Софронов В.Ю.* Государство и церковь в борьбе с церковным расколом (конец XVII — начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета. Сер. История и исторические науки. Томск, 2007. С. 66–67.

ровали. До начала 1820-х годов иргизские староверы не испытывали со стороны государственной власти сколько-нибудь существенного давления. Более того, и Екатерина II, и Павел I, и власть имущие в Саратовской губернии оказывали старообрядцам покровительство, а в некоторых случаях и материальную поддержку²⁷. В местах своего компактного проживания раскольники основывали монастыри, обустроивали молельни, возводили часовни и храмы. Духовными центрами поволжских старообрядцев стали так называемые скиты, давшие начало знаменитым иргизским монастырям: трем мужским и двум женским.

Ближе прочих к Балакову находился иргизский Нижне-Воскресенский мужской монастырь, расположенный недалеко от села Криволучье. Достоверные документальные свидетельства о времени основания монастыря не сохранились. Принятая датировка на основе екатерининского указа 1762 года представляется сомнительной, поскольку раскольники были склонны «удревнять» свою историю появления на Иргизе. Большинство исследователей называют датой основания монастыря 1763 год²⁸. Добавим, что влияние раскольничьих скитов на окрестные поселения было весьма ограниченным, так как численность первых скитских насельников была крайне мала. Например, Авраамиев скит, из которого затем вырос Нижне-Воскресенский монастырь, в 1765 году насчитывал всего 17 человек и, как остальные старообрядческие скиты, сначала не представлял

²⁷ Наумлюк А.А. Центр старообрядчества на Иргизе... С. 41–45.

²⁸ См.: *Он же*. Государственная конфессиональная политика по отношению к старообрядчеству в Саратово-Самарском Поволжье во второй половине XVIII — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2009. С. 15; *Ряжев А.С.* Указ. соч. С. 20.

собой сколько-нибудь значительного духовного центра раскола на Иргизе²⁹.

Первая часовня на Иргизе была построена в Верхнем Спасо-Преображенском монастыре в 1764 году, в 1780 году она была освящена как храм. Лишь в 1786 году в Нижне-Воскресенском монастыре появляется освященная церковь³⁰. Примерно с этого времени монастырь становится средоточием религиозной и богослужебной жизни для многих иргизских беглопоповцев, втягивая в орбиту своего влияния и православных жителей близлежащих сел и деревень. Историк Н.С. Соколов называет разные причины обращения местных православных христиан в раскол: активная миссионерская деятельность старообрядцев, невежество крестьян, не делавших принципиального различия между «старой» и «новой» верой, невысокий нравственный уровень части православного священства, удаленность деревень от храмов, коррумпированность власти на местах, за определенную мзду закрывавшей глаза на раскольническую проповедь, и т.д.³¹

Необходимо сделать важное замечание: первые сведения о раскольниках в Балакове появляются уже в XIX веке и звучат они именно в контексте миссионерской деятельности старообрядцев среди жителей села. «Совращение в раскол» рассматривалось балаковским православным священством как негативный фактор религиозной жизни, привнесенный извне. Главным и единственным источником активной проповеднической деятельности раскольников указывались иргизские монастыри. Священник Иоанн Элпидинский, настоятель балаковской Троицкой церкви

²⁹ См.: *Наумлюк А.А.* Центр старообрядчества на Иргизе... С. 36–37.

³⁰ См.: Там же. С. 38.

³¹ См.: *Соколов Н.С.* Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888. С. 98–100.

в 1830–1836 годах, говорит о «непрестанном обуревании со стороны иргизских раскольничьих монастырей» и «отсутствии помощи в борьбе с их влиянием со стороны земских и полицейских властей», задаренных состоятельными старообрядцами. О том, что раскольников для балаковцев было явлением чуждым, не выросшим на родной почве, свидетельствует миссионерский прием, к которому прибегает протоиерей Иоанн Элпидинский. Он, «разоблачая скрытую в расколе лесь сатанинскую, всю пагубу и гнусность онаго, нарочито посещал иргизские раскольничьи монастыри с целью узнать обстоятельнее, что там делается, и после переобщить пастве, чтобы тем породить в них отвращение»³². В приведенном свидетельстве интересна даже не сама субъективная оценка священником жизни иргизской обители, а указание на то, что она для православных обывателей села Балаково не была известна «изнутри». Разумеется, это было вряд ли возможным, если бы в Балакове проживала значительная старообрядческая община, которая при любых обстоятельствах имела бы тесные связи с иргизским Нижне-Воскресенским монастырем.

Тревога балаковского священства по поводу активной проповеднической деятельности старообрядцев была вполне обоснованна. В 1832 году бывшие насельники Нижне-Воскресенского монастыря монахи Александр и Зосима «совратили в раскол» около 200 православных деревни Широкая Селитьба («Натальино тож»), которые были приписаны к приходу балаковского Троицкого храма³³. Натальино располагалось всего в нескольких

³² В.М. Из прошлого Балакова // Заволжье. 1914. № 32. С. 2.

³³ См.: Каргин Ю.Ю. Бой с тенью: методика и практика борьбы с раскольниками Николаевского уезда Самарской губернии в XIX в. // Седьмые Всероссийские краеведческие чтения (Москва — Омск, 13–17 мая 2013 г.) / Отв. ред. В.Ф. Козлов, сост. А.Г. Смирнова. М., 2013. С. 292.

верстах от Балакова, и проповедники раскола приходят к натальинцам не из близлежащего села, а с иргизского монастыря. Данный эпизод подчеркивает внешний характер старообрядческого присутствия в Балакове, но не решает вопрос об участии старообрядцев в основании села и их численности по отношению к общему числу сельчан. Вопрос по-прежнему остается открытым. Видимо, по этой причине краеведы, решая эту проблему, историю балаковского старообрядчества второй половины XVIII — начала XIX века часто подменяют историей иргизского Нижне-Воскресенского мужского монастыря³⁴.

Не вызывает сомнений другой факт: численность старообрядцев и их влияние в селе Балаково возрастают с разорением иргизских монастырей в 1820–1840-х годах. Из 600–700 монашествующих в иргизских монастырях единоверие приняли не более 20 человек³⁵. Остальная масса, учитывая, что помимо иноков при монастырях проживало до 3 тысяч человек, разошлась по Саратовской губернии, проповедуя идеи раскола по городам и весям. Нет никаких сомнений в том, что иргизское «рассеяние» не миновало и Балаково.

Время ликвидации одних иргизских старообрядческих монастырей и перевод других в разряд единоверческих — тот рубеж, начиная с которого становится возможным определить более или менее достоверную численность старообрядческого населения Балакова, поскольку другой актуальной проблемой в изучении дореволюционной истории Балакова является вопрос

³⁴ См.: *Каргин Ю.Ю.* Слуги Господни // Балаковские вести. 2012. № 95. С. 19; 2013. № 1. С. 21; 2013. № 2. С. 11.

³⁵ См.: *Соколов Н.С.* Указ соч. С. 429.

о конфессиональном составе его населения. Так как в справочной литературе, исторических исследованиях и научно-популярных изданиях население села Балаково традиционно определялось и определяется как преимущественно старообрядческое³⁶, то особенно важной задачей представляется установить, насколько такое мнение соответствует данным, находящимся в распоряжении историков.

Общая численность балаковских обывателей в середине 1760-х годов составляла около 200 душ мужского пола, в 1774 году — 540 душ мужского пола³⁷. В последующие годы численность населения села неуклонно возрастала: в 1799 году она достигла 1400 человек, в 1810-е годы — 1609³⁸. Повторимся: каким было число «коренных» старообрядцев в первые десятилетия истории села Балаково, неизвестно даже приблизительно. И только начиная с середины 1830-х годов можно говорить о примерном числе старообрядцев в селе Балаково, учитывая, что имеющиеся статистические данные довольно противоречивы. Из 2423 жителей Балакова, учтенных в 1834 году³⁹, 948 человек были причислены к приходу Троицкой церкви, 1066 человек — к Христорожественскому храму⁴⁰, то есть 2114 человек были православные

³⁶ См.: Будкина И.Г. История старообрядчества в Самарской губернии. Ч. 1. Старообрядчество на территории губернии до 1861 г. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-854> (дата обращения: 10.10.2017); Родин М.М. Старообрядческая столица Поволжья // НГ-Религии. 2008. 16 июля [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2008-07-16/6_povolzhie.html (дата обращения: 17.11.2017).

³⁷ См.: В.М. Из прошлого Балакова // Заволжье. 1914. № 31. С. 2.

³⁸ См.: Деревянченко А.А. Указ. соч. С. 125, 157.

³⁹ См.: Там же. С. 157.

⁴⁰ В 1839 г. число прихожан Христорожественской церкви выросло до 1102 человек. См.: РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 1072. Л. 58.

по вероисповеданию⁴¹. Оставшихся 309 человек (около 13%) предположительно можно отнести к старообрядцам. По сведениям Ю.Ю. Каргина, в 1833 году количество балаковских раскольников достигало чуть более 600 человек, что составляло примерно 25% от общего числа балаковцев⁴². Эти данные противоречат цифрам, которые приводит Ю.Ю. Каргин в той же своей работе: в 1840-х годах в Балакове проживало чуть более 200 раскольников (более 8%)⁴³, то есть в три раза меньше. Если эти цифры принять в качестве достоверных, то наблюдается необъяснимая демографическая тенденция: относительно предыдущего десятилетия в 1840-х годах доля старообрядцев резко снижается с четверти до менее чем одной десятой части, чтобы затем снова возрасти, как это будет показано ниже, до 15%.

Необходимо иметь в виду, что с начала 30-х годов XIX столетия из общей массы иргизских старообрядцев выделяется новая, довольно большая группа — так называемые единоверцы. Это бывшие беглопоповцы, которые признавали каноническую власть государственной Церкви и имели литургическое общение с православными, сохраняя обрядовую и богослужебную автономию. Несмотря на то что юридический статус единоверцев не был четко определен законом, тем не менее официальные государственные органы и церковные власти не относили их к раскольникам, которые, в свою очередь, уже не принимали единоверцев за «своих». В официальных документах (статистических отчетах или, например, в данных Всероссийской переписи 1897 г.) единоверцы

⁴¹ См.: Каргин Ю.Ю. Слуги Господни // Балаковские вести. 2012. № 93. С. 19.

⁴² См.: Там же // Балаковские вести. 2013. № 10. С. 13.

⁴³ См.: Там же // Балаковские вести. 2012. № 9. С. 13.

либо указывались как особая группа лиц православного вероисповедания, либо просто включались в общее число православных по умолчанию. Поэтому при подсчете долевого соотношения старообрядцев к общему числу жителей села Балаково порой возникает проблема «социоконфессиональной» идентификации единоверцев. Полагаем, что в этом случае уместным будет взять на вооружение конфессиональную классификацию, принятую органами власти царской России. В качестве главного критерия принадлежности к раскольникам правительством определяло не приверженность к старому обряду, а признание (или непризнание) каноничности («истинности») государственной Церкви.

Более или менее полная конфессиональная стратификация села Балаково представлена в издании Самарского губернского статистического комитета «Список населенных мест Самарской губернии по сведениям 1889 года». Население Балакова составляло 17414 человек (из них 14430 — так называемые иногородние). Православных насчитывалось 78,2% (13620 чел.), с единоверцами (770 чел.) — 82,6%. Доля раскольников всех согласий по отношению к общему числу жителей составляла 15,1% (2630 чел.). Отметим, что к этому времени в селе появились нетрадиционные для Балакова группы этноконфессиональных меньшинств: католики и лютеране (поволжские немцы и поляки) — 175 человек, иудеи (евреи) — 35 человек, мусульмане (татары и башкиры) — 220 человек⁴⁴.

Несколько иную картину рисует статистико-экономический очерк развития Балакова, опубликованный земским статистическим отделом Самарской губернии

⁴⁴ См.: Список населенных мест Самарской губернии по сведениям 1889 года / Сост. П.В. Кругликов. Самара, 1890. С. 174.

в 1889 году. Здесь приведены данные за 1887–1888 годы и сведения по конфессиональным группам представлены более подробно. Численность старообрядцев всех согласий — 2650 человек. Беглопоповцев в Балакове проживало 779 человек, австрийского согласия («белокриницкой иерархии») — 616 человек, поморского согласия — 490, единоверцев — 393, беспоповцев — 240, спасова согласия — 42, раскольников неустановленных согласий — 90. Отличаются цифры и по другим вероисповеданиям: лютеран насчитывалось 219 человек, мусульман — 50, католиков — 46, иудеев — 35. При том что все население Балакова составляло 15995 человек, православные жители вместе с единоверцами составляли подавляющее большинство — 12626 человек (81,2%). Общая доля старообрядцев (без единоверцев), таким образом, по отношению к общей численности жителей села не превышала 14,5%. Согласно земскому «Сборнику», общая доля раскольников в Балаковской волости составляла 21,4%⁴⁵.

Существенные отличия в цифрах губернского «Списка» и земского «Сборника» за период в два года объясняются, по-видимому, тем, что авторы последнего использовали другие методы подсчета, не включив, например, 1111 человек, «составляющих служебный персонал у пришлого торгово-промышленного люда и неизвестно к какому вероисповеданию принадлежащих»⁴⁶. Особенно бросается в глаза разница в числе балаковских единоверцев: в «Сборнике» их обозначено 393 человека, в «Списке» — 770 человек. Это, вероятно, обусловлено тем, что составители пользовались данными за разные годы. В 1882 году к Никольской единоверческой

⁴⁵ См.: Сборник статистических сведений по Самарской губернии. Т. 6: Николаевский уезд / Сост. И.М. Красноперов. Самара, 1889. С. 211.

⁴⁶ Там же. С. 211.

церкви села Балаково было приписано 394 человека⁴⁷, в 1890 году в клировых ведомостях храма значилось 736 прихожан⁴⁸. Несмотря на расхождения, оба источника показывают примерно одинаковое долевое соотношение православных и старообрядцев, проживавших в Балакове: первых — 81,2–82,6%, вторых — 14,5–15,1%.

В земском «Сборнике» повторяется тезис о том, что «раскольники составляли первоначальное ядро населения Балакова», но причины столь масштабного сокращения долевого присутствия старообрядцев в общей численности сельчан никак не объясняются⁴⁹. Возможные доводы о наплыве в Балаково исключительно православных переселенцев, сильно «разбавивших» число местных старообрядцев, представляются малоубедительными. Напротив, в Балакове появляются новые раскольничьи общины тех согласий, которые в XVIII — начале XIX века на Иргизе не проживали вовсе. Если в 1833 году в Балакове не было зарегистрировано ни одного беспоповца так называемого поморского согласия⁵⁰, то в 1889 году их насчитывалось уже 490 человек. В этом же статистико-экономическом очерке главной причиной появления нетрадиционных для Балакова беспоповских согласий автор называет профессиональное отступничество поповцев: «Разделение их (старообрядцев.— П.С.) на 6 отдельных по вероисповеданию групп произошло уже в позднейшее время под влиянием пропаганды пришлых расколоучителей»⁵¹.

⁴⁷ См.: Каргин Ю.Ю. Слуги Господни // Балаковские вести. 2013. № 44. С. 30.

⁴⁸ См.: Там же // Балаковские вести. 2013. № 46. С. 13.

⁴⁹ См.: Сборник статистических сведений по Самарской губернии... С. 211.

⁵⁰ См.: Каргин Ю.Ю. Слуги Господни // Балаковские вести. 2012. № 10. С. 13.

⁵¹ Сборник статистических сведений по Самарской губернии... С. 211.

Вряд ли данное утверждение можно признать абсолютно справедливым. Увеличение количества раскольничьих течений в селе произошло не только (и не столько) вследствие взаимной миссионерской деятельности внутри самого балаковского старообрядчества.

Прежде всего, оно стало результатом массового притока старообрядцев в Балаково извне, причем как поповских, так и беспоповских согласий. Процесс этот начался в 1830-х годах и приобрел масштабный характер с середины XIX столетия. Причины миграции были следующие. Во-первых, это упомянутое разорение старообрядческих иргизских монастырей, которое привело к массовому расселению по округе беглопоповцев, не принявших единоверие. Во-вторых, бурное развитие торговли и промышленности в Балакове, которое также привлекало сюда большое количество активных и предприимчивых старообрядцев Самарской, Саратовской и других губерний Российской империи. Большинство балаковских старообрядцев принадлежало к «торгово-промышленному классу общества», который, добавим, формировался главным образом из «пришлых» раскольников. Так, например, купеческие семьи Мальцевых, Мичуриных, Лобановых, Ефановых, предприниматель Н.А. Пастухов — выходцы из города Николаевска, хлеботорговец С.Г. Мельников — родом из города Вольска, промышленник и изобретатель Ф.И. Блинов — родом из беспоповцев Вольского уезда, И.В. Зудин — уроженец Хвалынского уезда⁵².

⁵² См.: *Деревянченко А.А.* Указ. соч. С. 117–118; Деятели староверия в Самарской губернии: Словарь-справочник / Сост. И.Г. Будкина [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/load/13-1-0-24> (дата обращения: 14.11.2017).

Заметим, что раскольники не оставляли своей активной миссионерской деятельности среди православных христиан Балакова и представителей других вероисповеданий. В начале XX века один из балаковских старообрядческих священников говорил об этом открыто: «Присоединений к старообрядчеству белокрыницкой иерархии <...> много: присоединяются из никониан и беспоповцев главным образом». Отмечены случаи обращений в старообрядчество иудеев и мусульман⁵³.

И наконец, статистические сведения Первой Всероссийской переписи населения дают нам некоторое представление о конфессиональном составе населения Балакова в конце XIX столетия. В 1897 году в Балакове проживало 18926 человек. Из них православных насчитывалось 15933 человека (84,1%)⁵⁴. Судя по всему, в это число включены и единоверцы, поскольку отдельно данных по ним не приводится. Известно, что община единоверческого Никольского храма села Балаково насчитывала в 1901 году 537 человек (около 3%)⁵⁵. Самой большой и влиятельной старообрядческой общиной в Балакове начала XX века являлась «австрийская церковь» («белокрыницкая иерархия»), которая в 1905 году насчитывала 741 человека (около 4%)⁵⁶. По переписи 1897 года все старообрядческие согласия («австрийцы»,

⁵³ См.: *Швецов К.* Балаковская старообрядческая община [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-100> (дата обращения: 20.11.2017).

⁵⁴ См.: Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий по данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г. / Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб., 1905. С. 186.

⁵⁵ См.: *Каргин Ю.Ю.* Слуги Господни // Балаковские вести. 2013. № 48. С. 22.

⁵⁶ См.: *Швецов К.* Балаковская старообрядческая община.

беглопоповцы, поморцы и другие течения) были учтены общим числом в 2163 человека (около 12%)⁵⁷. Таким образом, слова о том, что «перед революцией половина жителей 20-тысячного Балаково была староверами»⁵⁸, статистически не подтверждаются.

С другой стороны, массовый наплыв в Балаково с середины XIX столетия представителей различных раскольнических согласий и увеличение их общей численности согласуется с открытием в селе старообрядческих молитвенных домов и храмов. В 1861 году удельный крестьянин А.Е. Яблошников выстроил в Балакове новый дом и незаконно открыл в нем раскольническую молельню (скорее всего, принадлежавшую одному из беспоповских согласий), службы в которой проводил удельный крестьянин Е.О. Фирсанов⁵⁹. В 1865 году у бывших беглопоповцев в Балакове появляется первый единоверческий храм, освященный в 1867 году. В период между 1857 и 1861 годом у старообрядцев «белокриницкой иерархии» в одном из домов была обустроена «церковь во имя Святыя Живоначальныя Троицы, освященныя казанским епископом Пафнутием». При церкви служил «священноиерей» Иоанн Васильев, рукоположенный 12 марта 1861 года Саратовским епископом Афанасием⁶⁰. По сути это была «моленная», но в старообрядческом источнике она иногда называется храмом. Белокриницкая «моленная» была устроена нелегально и поэтому постоянно меняла местоположение. Ситуация изменилась после указа 1905 года, когда «австрийцы», зарегистрировав свою общину в 1907 году,

⁵⁷ См.: Населенные места Российской империи... С. 186.

⁵⁸ *Родин М.М.* Указ. соч.

⁵⁹ См.: Балаково // Большая саратовская энциклопедия.

⁶⁰ См.: *Попов К.* Архив раскольнического архиерея Амвросия. Ставрополь, 1893. С. 426.

приступили к строительству храма во имя Святой Троицы по проекту архитектора Ф.О. Шехтеля⁶¹. По сведениям за 1910 год, в предреволюционном Балакове действовало четыре старообрядческих молельни. При этом численность населения выросла до 20022 человек⁶², и, судя по всему, доленое соотношение конфессиональных групп в селе за 1897–1910 годы существенным образом не изменилось.

Безусловно, приверженцы «старой веры» действительно сыграли огромную роль в истории дореволюционного Балакова, особенно в развитии экономических отношений, поскольку большая часть балаковского предпринимательства была представлена старообрядчеством. Некоторые выходцы из старообрядческой среды занимали ответственные посты в местной администрации, например волостной голова П.М. Шикин⁶³ и, возможно, удельный голова Яблонников. После дарования Балакову в 1911 году статуса города было сформировано городское общественное управление, в котором почти треть состава (5 человек из 18) представляли старообрядцы⁶⁴. «Старая вера» оказывала сильное влияние и на богослужебный уклад православных балаковцев. Когда в середине XIX века стали перестраивать в камне балаковскую Христорождественскую церковь, ее прихожане выразили желание, чтобы иконостас в храме был такой, «какой вполне соответствовал бы образу верования жителей, кои, невзирая на большое число их Православного

⁶¹ См.: *Швецов К.* Балаковская старообрядческая община.

⁶² См.: Список населенных мест Самарской губернии. Самара, 1910. С. 250–251.

⁶³ См.: *Наумлюк А.А.* Указ. соч. С. 76.

⁶⁴ См.: Городское общественное управление // Балаковская народная энциклопедия. С. 56.

исповедания, а отчасти только единоверцев, еще строго держатся старины»⁶⁵.

Несомненно, высокий уровень благосостояния Балакова был достигнут перед революцией 1917 года не только благодаря «усердию и трудолюбию старообрядцев»⁶⁶, но и общими усилиями балаковцев всех вероисповеданий, и прежде всего — православных христиан. Православные, являясь на протяжении всей истории Балакова конфессиональным большинством, стояли у истоков возникновения села и дали своей малой родине и стране замечательных тружеников: земледельцев, рабочих, священнослужителей, промышленников и предпринимателей.

⁶⁵ РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 1072. Л. 141. Автор выражает признательность заведующей ГУК СОМК «Музей истории г. Балаково» Т.И. Кошелевой за оказанную помощь и предоставленные фотокопии архивных материалов.

⁶⁶ *Родин М.М.* Указ. соч.



Раздел VI
Литургика

ОТПУЩЕННИКОВ Георгий,
студент IV курса СПДС,
протоиерей Михаил БЕЛИКОВ,
старший преподаватель СПДС

ЧИН ШЕСТВИЯ НА ОСЛЯТИ: ИСТОРИЯ И ПОСЛЕДОВАНИЕ

Введение

Богослужение на Руси занимало важнейшее место в жизни общества. С момента принятия христианства русская богослужebная традиция постоянно развивалась и обогащалась новыми текстами и чинопоследованиями. В XVI–XVII веках появляется большое количество различных богослужebных чинов, поражающих своей торжественностью, пышностью и масштабностью выполнения. Одним из самых ярких дней года был праздник Входа Господня в Иерусалим, в который совершался необычный и красочный богослужebный чин — шествие на ослати. Его интересной особенностью было активное участие в нем государя, который, показывая народу образ смирения перед Христом, вел за узду осла. Данный чин также именовался «действом в Неделю ваий». Действиями назывались такие богослужebные чины, которые в лицах воспроизводили события Священной истории Ветхого и Нового Завета.

Шествие на ослати было настолько ожидаемо и любимо народом, что отсутствие на нем считалось смертным грехом. Об этом пишет шведский дипломат Петр Петрей: «Кто не бывает в этом ходу, тот думает,

что сделал смертный грех и никогда не будет в раю»¹. Несмотря на такое трепетное отношение людей, с течением времени данный богослужебный чин вышел из церковного употребления к концу XVII века, однако не был забыт и в настоящее время возрождается в некоторых епархиях. Например, шествие на ослиати совершалось в Ростове Великом в 2008 году. Православное информационное агентство «Русская народная линия» описывает его следующим образом: «Восседая на ослиати, архиепископ Ярославский и Ростовский Кирилл в сопровождении главы Ростова Великого Валерия Токарева, ростовского духовенства и многочисленных верующих с детьми въехал в Ростовский кремль. Под колокольный звон и приветственные взмахи вербой от детей и взрослых шествие направилось к ростовской соборной звоннице, где находится храм в честь праздника Входа Господня в Иерусалим, который был устроен в древности специально для этой торжественной процессии»². Подобным образом в разное время хождение на ослиати проходило также в Элисте и Санкт-Петербурге. Помимо этого, журналист Максим Кононенко предлагает даже учредить специальный фонд по возрождению чина³. Все вышеперечисленное говорит о большом интересе людей к данному чину и делает актуальным его исследование.

¹ Цит. по: *Соколова П.* Ожившее Евангелие: как справляли Вербное воскресенье в средневековой Москве [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://russkiymir.ru/publications/222896/> (дата обращения: 10.03.2017).

² Возрождается традиция «шествия на ослиати» [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://ruskline.ru/news_rl/2008/04/21/vozrozhdaetsya_tradiciya_shestviya_na_oslyat/ (дата обращения: 15.03.2018).

³ См.: *Кононенко М.* Шествие на ослиати [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://vz.ru/columns/2012/5/15/578943.html> (дата обращения: 12.03.2018).

**Историческое развитие чина шествия на осляти.
Традиция шествия верхом на осле
в иерусалимской богослужебной практике**

Сама традиция совершать торжественное шествие верхом на осле в праздник Входа Господа Иисуса Христа в Иерусалим достаточно древняя. Самое раннее свидетельство о том, что совершалось такое праздничное шествие, относят к IV веку. Приблизительно в 381–384 годах в Иерусалим совершает паломничество Эгерия, которая, судя по тому, что ее везде принимали с большим почетом, была знатного происхождения. Она была в Иерусалиме три года и в письме на родину достаточно подробно описала существующую традицию Иерусалимской Церкви, в частности, она описала богослужение Входа Господня в Иерусалим. По словам Эгерии, после обычного воскресного богослужения народ вместе с епископом шел на Елеонскую гору, где собирался в церкви. Там пелись различные праздничные гимны, затем, в девятом часу, люди шли на место Вознесения Господня, где и продолжалось богослужение. В одиннадцатом часу, после чтения Евангелия, народ с пальмовыми и масличными ветвями шел с вершины горы в храм Воскресения, сопровождая епископа «в том образе (*in eo typo*), в котором некогда сопровождали Господа»⁴. Указание на то, что епископ шел в «том же образе», что и Господь, говорит о том, что с большой долей вероятности он был верхом на осле. Таким образом, можно предположить, что традиция совершать шествие верхом на

⁴ См.: Паломничество Эгерии, 31. Цит. по: Паломничество по Святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. Вып. 20. СПб., 1889. С. 107.

осле зародилась именно в Иерусалимской Церкви, где и происходили сами события торжественного Входа Господня. С этим мнением также согласен известный литургист и богослов М.Н. Скабалланович, который пишет: «...древний обычай шествия на осляти в неделю ваий и нынешний повсеместный обычай употребления (и благословения) ваий в эту неделю получил начало в Иерусалимской Церкви»⁵.

Чин шествия на жребяти в Константинополе в IX–X веках

В IX–X веках в Константинополе в праздник Входа Господня в Иерусалим также совершалось шествие Патриарха на жребяти. Протоиерей К. Никольский сомневается в существовании в Византии данного чина. Свое мнение он аргументирует тем, что византийский император Константин Порфирородный (X в.) в трактате «О церемониях» (*De ceremoniis*) говорит о праздновании Вербного воскресения в Константинополе, но совершенно не упоминает о том, что Патриарх верхом на коне совершает шествие⁶. В более позднее время в своих трудах этот обычай не упоминает ни византийский Патриарх Феодор Вальсамон (XII в.), ни византийский писатель XV века Георгий Кодин. По нашему мнению, данные авторы могли не упомянуть о существовании чина по той причине, что езда Патриарха верхом на жребяти в Неделю ваий для жителей Константинополя не являлась чем-то особенным. Тот же Константин Порфирородный свидетельствует, что

⁵ Скабалланович М.Н. Толковый типикон. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 253.

⁶ См.: Никольский К.Т., прот. О службах Русской Церкви, бывших в прежних богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 174.

в Византии епископы всегда передвигались верхом, в частности, они ездили верхом во всех крестных ходах, а не только в Неделю ваий. Также святитель Симеон Солунский (XV в.) говорит об обычае епископов в день посвящения ездить на коне. Он пишет: «Затем, после трапезы, сев на коня, он выезжает в город в сопровождении своей свиты, запечатлевает крестным знаменем всех и благословляет, освящая город этой печатью и молясь о нем как новопосвященный архиерей, сообщая ему новоизлиянную Божественную благодать и через благодать преподавая освящение»⁷. В Константинополе также существовал обычай, согласно которому если высокопоставленное лицо хотело показать глубокое уважение к Патриарху, то оно вело за узду осла или лошадь, на которой сидел Патриарх. Византийский философ и историк Георгий Пахимер рассказывает, что Михаил Палеолог, добиваясь звания великого дукса и попечителя малолетнего царя, первым услышал о приближении Патриарха «и тотчас выехал далеко навстречу путешественникам и воздавал величайшую честь как патриарху, так и всему священному клиру, идя пешком и держа под уздцы иерейского лошака, пока поезд не остановился, вступив во дворец»⁸. Однако сами императоры никогда не принимали участия в этом обычае, считая его оскорбительным.

Благодаря находке А.А. Дмитриевского мы можем точно говорить о том, что чин в Византии существовал. Им был найден константинопольский чин шествия на жребяти в рукописном Праксапо-

⁷ Симеон Солунский, *свт.* Премудрость нашего спасения. М.: Благовест, 2010. С. 310.

⁸ Цит. по: *Никольский К.Т., прот.* Указ. соч. С. 47.

столе Дрезденской королевской библиотеки. В этом памятнике, который датируется IX–X веками, мы встречаем подробное описание чина. «По окончании утрени в Вербное воскресенье, патриарх отдыхает в мутатории, находящемся в соседстве с алтарем Софийского храма. В это время очередной клир, взяв с собой большой литийный крест, стоящий обычно за престолом, направляется в храм 40 мучеников, чтобы приготовить все необходимое для встречи там патриарха. В определенный час патриарх, облачившись в архиерейские одежды, имея в одной руке большой животворящий крест, а в другой финиковую пальму и ваия, обвитые благовоными цветами, какие позволяет иметь данное время, выходит из храма и, прикрыв свою главу покрывалом, садится на коня, при пении певчими на амвоне тропаря “Общее воскресение”, и направляется в храм 40 мучеников. Архонты патриаршие, епископы и духовенство с певчими в фелонях, неся в руках финиковые пальмы, ваия и кресты, пешком идут впереди коня, на котором восседает патриарх, с пением тропаря праздника. По приходе патриарха в храм 40 мучеников, совершается чтение установленной молитвы, освящение ваий и раздача их всему присутствующему на этом величественном торжестве народу. Совершив раздачу ваий, по произнесении диаконом обычной литийной ектении, патриарх омывает руки, входит в алтарь, совершает обычное каждение св. трапезы и благословляет свечами, при пении многолетия. Далее патриарх направлялся на площадь к колонне св. Константина, где им совершалось чтение Евангелия, затем архидиакон произносил ектению, и при пении кондака праздника все шли на литургию в храм Св. Софии,

которую совершал патриарх. По ее окончании все желающие могли пойти на обед к патриарху»⁹.

Данная рукопись имеет очень важное дополнение. В конце автор говорит, что чин изложен согласно современной практике, а прежний порядок обряда был несколько иной. В частности, он отмечает, что был изменен храм, в который совершал хождение Патриарх. Если сейчас это храм Сорока мучеников, то согласно более древней практике Патриарх направлялся сначала в мавзолей святого Трифона, а затем в мавзолей святого Романа. Сейчас мы точно не можем сказать, по какой причине было изменено место. По мнению Дмитриевского, причиной изменения стало неудобство маршрута и отдаленность от храма Святой Софии¹⁰.

Таким образом, благодаря найденному памятнику, в котором мы находим подробное чинопоследование константинопольского хождения Патриарха на жребяти, можно установить факт существования чина в Византии в IX–X веках.

История совершения чина на Руси в XVI–XVII веках

Первое упоминание о совершении чина на Руси мы встречаем в памятнике древнерусской литературы «Повесть о белом клобуке», где говорится, что данный чин уже совершался при архиепископе Новгородском Геннадии (ок. 1410–1505). В нем написано: «На честные же и великия праздники Господа нашего Иисуса Христа и Пречистыя Богородицы, паче же на цветонос-

⁹ Цит. по: *Дмитриевский А.А.* Хождение патриарха Константинопольского на жребяти в неделю ваий в IX и X веках // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 69–71.

¹⁰ См.: Там же.

ный день, Геннадий архиепископ, шествие творяше на жребяти осли к церкви святого Иерусалима»¹¹. Также чин упоминается в расходных книгах Новгородского Софийского дома за 1548 год: «Месяца марта в 25 день на Вербное воскресение наместники новгородские водили под архиепископом осли от Софии Премудрости Божией до Иерусалима и назад»¹². Вероятно, именно архиепископ Геннадий впервые ввел этот чин на Руси, в связи с духовным кризисом. На Руси тогда ожидалось Второе Пришествие Господа и была популярна мысль, что Христос придет по истечении семи тысяч земных лет. Такое мнение пришло на Русь из Византии, где считалось, что конец света наступит 1 сентября 1492 года, так как мир был сотворен за 5508 лет до пришествия в мир Господа. Также в Новгороде была распространена ересь жидовствующих, последователи которой не верили в Воскресение Христа, Второе Пришествие и всеобщее воскресение всех людей. Все это побудило, по мнению Майкла Флайера, архиепископа Геннадия ввести чин хождения на осляти, целью которого было дать утешение верующим и утвердить мысль о всеобщем воскресении¹³.

В Москве чин появился после 1542 года, когда митрополитом Московским стал архиепископ Новгородский Макарий. Большинство историков считает, что именно он привез этот чин в Москву. Первое упоминание о совершении шествия на осляти в столице

¹¹ Повесть о белом клобуке [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://imwerden.de/pdf/povest_o_belom_klobuke.pdf (дата обращения: 22.04.2018).

¹² Цит. по: *Никольский К.Т., прот.* Указ. соч. С. 48.

¹³ См.: *Флайер М.С.* Образ государя в московском обряде Вербного воскресенья // *Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси* / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2011. С. 544.

относится к 1558 году. Тогда его увидел английский посол Э. Дженкинсон и описал его¹⁴. Московский чин отличался особой пышностью и торжественностью. Вначале шествие происходило только в Кремле, а с XVII столетия оно стало выходить за его пределы. В хождении на осляти также всегда принимал участие царь, который вел за узду осла, на котором сидел Патриарх. Данный обычай, по мнению исследователей, был заимствован из поддельного документа VIII века «Дар Константина», где повествуется об исцелении Константина Великого от проказы. Во сне ему явились апостолы Петр и Павел и повелели найти Папу Сильвестра и покреститься у него. Приняв крещение, Константин исцелился и в знак благодарности сделал его главным епископом, повелел носить белый клобук, а также вел за узду его лошадь, тем самым почитая первого епископа Рима апостола Петра.

Чин хождения на осляти в Неделю ваий был распространен и в других русских городах. Об этом говорят многие иностранцы, которые посещали Русь в то время. Например, шведский дипломат и историк Петр Петрей пишет: «Шествие и обряд Вербного воскресения исправляется не только в Москве, но и во всех городах страны: епископ, монах или священник заменяют патриарха, а наместник— великого князя»¹⁵. Подобное говорит и Адам Олеарий в своем «Описании путешествия в Москву»: «Праздник Ваий празднуется во всех других русских городах с той же обрядностью.

¹⁴ См.: Флайер М.С. Указ. соч. С. 544.

¹⁵ Петр Петрей де Ерлезунда. Известия о великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах. М., 1867. С. 167.

Место патриарха заменяет епископ или священник, а великого князя — воевода»¹⁶. Однако у нас нет данных о повсеместном совершении действия во всех городах страны, а также сведений о том, что при совершении хождения на осляти в некоторых местах священник мог заменять Патриарха или архиерея. Напротив, до нас дошли сведения, что чин, помимо Новгорода и Москвы, в 1660-х годах точно совершался в Астрахани, Тобольске, Казани архиепископами или митрополитами и притом только при получении особой патриаршей благословенной грамоты. Так, в 1667 году такая грамота бала дана Астраханскому митрополиту, причем сразу от трех патриархов — Антиохийского Макария, Александрийского Паисия и Московского Иоасафа. Текст этой грамоты дошел до нашего времени: «Советом и соизволением благочестивейшаго тишайшаго боговенчаннаго Государя нашего, Царя и Великого Князя Алексия Михайловича, всея Великия, Малыя и Белыя России самодержца, благословихом преосвященнейшаго кир Иосифа, митрополита Астраханского и Терскаго, яко да и он в неделю Ваий, иже празднуется праздник, вход Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа во Святый град Иерусалим, да действует и на осля да восседает, яко же и преосвященнейшии митрополиты, кир Великого Новограда и Великих Лук и кир Казанский и Свияжский и прочии, яко же обычай есть Великороссийского Государства святой Велико-российской церкви»¹⁷. В 1668 году подобную грамоту получил Митрополит Сибирский и Тобольский Корнилий.

¹⁶ *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. Смоленск: Русич, 2003. С. 137.

¹⁷ *Никольский К.Т.* Указ. соч. С. 50.

По мнению протоиерея К. Никольского, чин хождения на осляти мог совершаться также в Ростове и Рязани, так как список новгородского архиерейского Чиновника, в котором указано чинопоследование действия, находился какое-то время в рязанской архиерейской ризнице и в ростовском Успенском соборе¹⁸.

Шествие на осляти было настолько любимо народом, что даже в тяжелые моменты русской истории, когда отсутствовал Патриарх или государь, оно не переставало совершаться. Например, в Смутное время, когда Москва была в руках поляков, народ, узнав о запрещении праздновать этот день и совершать торжественное шествие на осляти, взбунтовался и хотел лучше погибнуть, «чем терпеть такое насилие»¹⁹. Тогда воля народа была исполнена: вместо царя узду осла держал боярин Андрей Гундуков, а поляки с немцами в полном вооружении охраняли тишину столицы. Также в 1662 году, после того, как Патриарх Никон оставил патриарший престол, удалившись от управления делами, а на его место еще не был избран другой, хождение было совершено. По свидетельству барона Майерберга, вместо Патриарха на осле ехал митрополит Сарский и Подонский Петр Крутицкий²⁰.

В период двоецарствия (1682–1696), когда страной совместно управляли Иван V и Петр I, шествие на осляти совершалось до 1693 года включительно.

¹⁸ См.: *Никольский К.Т.* Указ. соч. С. 51.

¹⁹ *Устрялов Н.Г.* Сказание современников о Димитрии Самозванце. Ч. 1. М., 1831. С. 203–204.

²⁰ См.: Путешествие в Московию барона Августина Майерберга и Горация Вильгельма Кальвуччи, послов Августейшего Римского Императора Леопольда, к Царю и Великому Князю Алексею Михайловичу в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом. М.: Университетская типография, 1874. С. 187.

И.Н. Забелин пишет: «Во время двоецарствия, в первый год, 1683, осля под патриархом вел на действе один одиннадцатилетний Петр Алексеевич. В последующие годы осля водили оба царя включительно до 1693 года, после которого уже не встречается свидетельств о таком шествии»²¹.

В конце XVII века чин шествия на осляти перестал совершаться. Сначала при Патриархе Иоакиме соборным определением 1678 года было запрещено его совершение во всех городах, кроме Москвы. В начале соборного постановления говорится о том, что совершение хождения на осляти Патриархом в Москве «приятно и похвально, наипаче яко благочестивейшие Самодержцы наши благоволят в нем, показания ради народу православному образа смирения своего и благопокорения пред Христом Господом»²². Далее в документе говорится о том, что неприлично совершать это действие архиереям в других городах: «Несть бо лепо, едва самому патриарху соизволяемое дело низшим архиереями совершати... От иныя страны (т.е. кроме Москвы.— *Авт.*) не весьма видится прилично. Ибо еже благочестия ради венценосцев попустися... то архиереи по иным городам творити дерзают, идеже царское лице образующе, и не великия чести начальницы осляти предводителие сотворяются. Его же мы честь храняще и не по уставу дело сущее, и не во едином государств христианских бывшее суд изнесохом:

²¹ Забелин И.Н. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1895. С. 413.

²² Древняя российская вивлиофика, содержащая в себе: собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российских касающихся; изданная Николаем Новиковым, членом Вольнаго Российскаго собрания при Императорском Московском университете. М.: В типографии Компании типографической, 1788. Ч. VI. С. 359–361.

В градах инех всего государства Великороссийскаго ни один от архиерей к тому да дерзает, осля устроив, на нем яждение деяти во память вшествия Господа нашего в град Иерусалимский, яко там ни царь присутствует, ни устав того творити повелевает, ни образа тому веков древних во благочестии обретаем»²³. По свидетельству святителя Иннокентия (Смирнова), в епархиях, вместо шествия на осляти, по требованию народа было разрешено проводить в Неделю ваий крестный ход вокруг храма с иконой Входа Господня в Иерусалим²⁴.

Соборное постановление имеет множество противоречий. Во-первых, непонятно, почему говорится о том, что неприлично совершать этот чин епархиальному архиерею в своем городе, если он совершается Патриархом в Москве, ведь в Православной Церкви, в отличие от Католической, где Папа возвышается над всем остальным клиром, Патриарх является первым среди равных ему епископов и каждый епископ символизирует Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. А раз так, то почему для епископа невозможно изобразить Господа в хождении на осляти? Во-вторых, говорится о том, что примера совершения хождения на осляти епископами не находится в древности, однако мы выяснили, что архиепископы Новгорода начали совершать это действие в Неделю ваий раньше, чем в Москве. А о более древних примерах говорить не приходится по той причине, что, как сказано и в самом соборном определении, это действие сравнительно позднего про-

²³ Древняя российская вивлиофика... Ч. VI. С. 359–361.

²⁴ См.: *Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский [Смирнов]*. Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества. Отд-ние 2. Изд. 3-е. СПб., 1823. С. 773–774.

исхождения: «...не от древних век, но мало прежде нашего жития, бывшу в государстве сем смятению великому, сие действие воведесе в церковь и до ныне хранимо бывает»²⁵.

Таким образом, если внимательно рассматривать данное определение, то становится понятно, что оно не желало указать истинную причину запрещения чина епархиальным архиереем. Однако нам совершенно ясно, что он был запрещен для совершения епископами с целью возвышения статуса первоиерарха над остальными архиереями. Это проглядывается и в тексте определения: «Нелепо, одному патриарху соизволяемое, дело низшим архиереям совершать»²⁶. Многие историки считают, что в это время Патриарху особенно важно было укрепить свой авторитет, потому что он сильно пострадал после падения Патриарха Никона. Например, Д.Ф. Полознев пишет: «Патриарший престол после падения Никона стал терять свой авторитет и значение. А этот обряд символизировал “смирение царя земного пред Царем Небесным”, что было особенно важно для Русской Церкви именно теперь. С одной стороны, он показывал православному народу “образ смирения и благопокорения пред Христом Господом”, укрепляя тем самым веру и помогая в борьбе с расколом. С другой стороны, демонстрировал, что патриарший престол остается столь же значимым, как и прежде»²⁷.

Однако вскоре после Московского Собора 1678 года чин хождения на осляти перестал совершаться и

²⁵ Древняя российская вивлиофика... Ч. VI. С. 60.

²⁶ Там же.

²⁷ Полознев Д.Ф. Московские патриархи Иоасаф II, Питирим, Иоаким и Адриан [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/436206/> (дата обращения: 12.04.2018).

в столице. Он уже не совершался при Патриархе Адриане в 1697 году, а после того как Петр Первый упразднил патриаршество и образовал Синод, действо в Неделю ваий окончательно прекратило свое существование. Причиной прекращения данного богослужебного обычая стала перемена его символического значения в сознании людей. Ведение царем или воеводой осла за узду, которое означало знак почтения духовному лицу, пример смирения для народа и благопокорение власти перед Богом, стало иметь совершенно иной смысл. Святитель Иннокентий Пензенский в «Начертании церковной истории...» говорит, что обычай перестал существовать, потому что перестали видеть в нем духовную сторону, а стали видеть только внешнее унижение царского достоинства перед Патриархом²⁸. Среди народа утвердилось такое понимание, что ведущий осла за узду изображает собой иудейскую превратность. Люди также считали, что Патриарх заразился от Папы властолюбием, так как своим конюхом сделал царя. Примером, подтверждающим это мнение, является случай, описанный протоиереем Петром Алексеевым со слов тайного советника И.И. Козлова: «На именинах у капитана морской службы один офицер, “истребовав позволения от великого государя”, спросил Петра I: “Надежда государь! Какая была причина родителю вашему, царю Алексею Михайловичу, так много прогневаться на Никона патриарха, чтоб осудить его и послать во изгнание?”. Петр ответил, что Никон “сперва усердно служил и угождал моему родителю, за что и получил от его величества многочисленные царские мило-

²⁸ См.: *Иннокентий, еп. Пензенский и Саратовский [Смирнов]*. Указ. соч. С. 774.

сти, но после заразился духом папского властолюбия. Возомнил о себе, что он выше самого государя, да и народ тщился привлечь к сему ж зловредному мнению, особливо в публичных церемониях”. Сам Алексеев по этому поводу дал такой комментарий: “Не папская ли то гордость, чтоб Богом венчанного Царя учинить своим конюшим, то есть в Неделю ваий в подражание неподражаемого Христова входа в Иерусалим патриарх, с великою помпою по Кремлю едучи на придворном осляти, заставлял самодержца вести того подъяремника под усце при вззрении бесчисленного народа?”²⁹.

Таким образом, естественно, что воеводы, а тем более сам царь желал прекращения совершения действия в Неделю ваий как оскорбительного и нелестного для себя.

Чинопоследование шествия на осляти

Русский чин сохранился в нескольких памятниках, а именно в Чиновниках Новгородского Софийского и Московского Успенского соборов. Самое торжественное шествие на осляти совершалось в Москве, ведь в нем принимал участие сам царь. Зрителями столичного чина были многие путешествующие иностранцы, в записях которых мы также встречаем описание действия.

Подготовка к хождению на осляти начиналась за неделю. Сторожа покупали дрова для приготовления вербных саней, которые устраивались на колесах, а посередине их устанавливалось кресло и особое место для вербного дерева. Также они обвивали их красным

²⁹ Цит. по: *Соколова П.* Указ. соч.

сукном. Вербное дерево начинали заготавливать со среды. За ним ключари посылали сторожей, которые ходили и искали его по всей Москве. Когда дерево было найдено, его начинали украшать различными фруктами, нанизывая их на нити. «Емлют из казны с патриархова двора от казначея винные ягоды, и изюм, и рожки, и орехи грецкие, и финики, а яблоки емлют из государева дворца, и приготавливают, и в 3 дни нанизывают на нити»³⁰. Фруктов для украшения использовали большое количество. Например, в 1625 году было закуплено 13 фунтов кафимского изюма, 13 фунтов винных ягод, 300 грецких орехов, 13 фунтов рожков. С 1634 года для украшения дерева стали использовать яблоки. В том году их было куплено 500 штук, а позже, в 1636-м, уже 1000 штук.

По мнению ученых, изначально все эти фрукты не случайно были выбраны для украшения дерева, так как они связаны с Иерусалимом, историей торжественного Входа Господня в город, а также служили напоминанием людям о покаянии и способствовали укреплению в вере. Изюм символизирует собой Христа, ведь Господь в Евангелии неоднократно сравнивается с виноградом. Однако, по мнению Е.В. Пчелова, «в контексте праздника Вербного воскресенья определенное значение, по-видимому, имела притча о работниках на винограднике, которую Иисус рассказал Своим ученикам перед входом в Иерусалим (Мф. 20, 1–16). Здесь виноградник символизирует Царство Небесное, а работа в нем сродни “возделыванию” собственной

³⁰ Голубцов А.П. Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908. С. 102.

души на пути к спасению»³¹. Финики — это плоды пальм, а, как известно, именно пальмовыми ветвями встречали Христа во время Его входа в Иерусалим. К винным ягодам относят инжир, или смоквы. В Евангелии Господь, призывая, рассказал притчу о бесплодной смоковнице. Эта притча читается за богослужением в Великий Понедельник, на следующий день после Входа Господня в Иерусалим. Таким образом, плоды смокв должны были напомнить людям эту притчу и призвать их к изменению жизни. Рожки — это плоды рожкового дерева, которыми питался блудный сын. Таким образом, они ассоциировались у людей с этой притчей и могли символизировать покаяние. Наибольшую сложность представляет интерпретация грецких орехов. Е.В. Пчелов пишет: «Само ореховое дерево упоминается в Библии только один раз в Песни Песней (6, 11), да и то в виде орехового сада: *Я сошла в ореховый сад посмотреть на зелень долины, поглядеть, распустилась ли виноградная лоза, расцвели ли гранатовые яблоки?* Мог ли орех символизировать в культуре Московского царства, например, крепость в вере, сказать трудно»³².

Еще более нарядно и пышно вербу стали украшать при Алексее Михайловиче, а особенно во время приезда важных гостей в Москву. Художники делали искусственные листья, цветы, птиц и т.д. Например, в 1674 году, когда в столицу прибыли польские и шведские послы,

³¹ Пчелов Е.В. Московское царство и Святая Земля: верба в церемонии шествия на осяти в XVI–XVII вв. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://ros-vos.net/christian-culture/praz/verbnoe-voskresenie/9/> (дата обращения: 17.04.2017).

³² Там же.

художница Немецкой слободы Катерина Иванова по заказу сделала к вербе «24 тысячи листов зеленых, 20 дюжин цветов роз, солнечников, тюльпанов, птиц; 445 яблоч, груш; 135 вишен»³³. Также был подготовлен особый нарядный цветок с золочеными и серебряными листьями и с различными овощами, который после действия был преподнесен польским послам как наилучшее украшение всей вербы. В этот период такое большое количество фруктов и различных птиц на дереве могло символизировать райский сад, раздача их означала приобщение всех людей к раю. Так, среди народа появилось мнение, что эти плоды могут исцелять недуги.

После украшения дерево устанавливалось в сани и прикреплялось веревками, чтобы оно не упало и не качалось по сторонам. В саях также делали специальное место для хора. Для этого по сторонам дерева пришивали специальные доски.

Помимо большой вербы, заготавливались большие пучки веток для народа и духовных и светских властей. Для знати дерево украшалось, а для простого народа оставалось без украшения.

Заранее также приготавливали животное. В связи с тем, что на Руси трудно было найти осла, в действие могли использовать лошадь. Она была дрессирована и использовалась в хождении ежегодно. Об этом упоминает архидиакон Павел Алеппский: «Лошадь эта была дрессированная, умная и послушливая, и ее от года до года держали наготове для этого дня»³⁴. О том, как дрессировали животное, вспоминает путешественник

³³ Забелин И.Н. Указ. соч. С. 410.

³⁴ Алеппский Павел. Путешествие антиохийского патриарха Макария. М.: Университетская типография, 1898. Ч. 3. С. 176.

Николаас Витсен: «Коня в течение целого месяца кормили только один раз в день и учили проходить этот путь медленно, шаг за шагом; в течение последних трех дней его почти совсем не кормили, чтобы он не испачкал дорогу»³⁵. Для большей схожести с ослом животному прикрепляли длинные уши. Об этом пишет Адам Олеарий: «Лошадь была покрыта сукном; ей были приделаны длинные уши для сходства с ослом»³⁶.

В праздник Входа Господня в Иерусалим с раннего утра начинали готовить стрелецких детей, которые принимали участие в обряде. Архидиакон Павел Алеппский, который присутствовал на празднике Входа Господня в Иерусалим при Патриархе Никоне, пишет: «Снарядили 100 отроков из детей стрельцов, дали им, как это у них принято ежегодно, из царской казны сто кафтанов из сукна разных цветов: зеленого, красного, голубого, желтого и иных; каждый из них надел кафтан и приготовились к церемонии. Учить их и руководить ими было поручено особому сотнику»³⁷. Число детей, принимавших участие в действе в Неделю ваий, не всегда было одинаково. Оно зависело от желания царя, а также от различных обстоятельств, таких как погода и приезд важных гостей. Например, при царе Михаиле Феодоровиче число детей было от 50 до 100, при Алексее Михайловиче доходило до 800, а при царе Феодоре — до 1000 человек.

Хождение на осляти обычно совершалось до Литургии, хотя могло совершаться и после, как в 1686,

³⁵ Витсен Н. Путешествие в Московию в 1664–1665 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://vostlit.narod.ru/Texts/rus5/Vitsen/text4.htm> (дата обращения: 19.03.2018).

³⁶ Олеарий А. Указ. соч. С. 137.

³⁷ Алеппский Павел. Указ. соч. С. 176.

1691 годах. Изначально Патриарх и архиерей ездили на осле дважды. Так было, например, в Новгороде, где шествие было от Софийского собора до Входа-Иерусалимской церкви и обратно. Позже его стали совершать единожды, подобно Господу Иисусу Христу, Который совершил путь на осле из Вифании в Иерусалим единожды.

Как мы уже отмечали, изначально шествие в Москве не покидало пределы Кремля, но позже стали выходить за его пределы к Покровскому собору и Лобному месту. От Успенского собора до Лобного места совершался крестный ход, а от него уже Патриарх ехал верхом на осле. Чаще всего Патриарх принимал в нем участие, но бывало, что он заранее уезжал с патриаршего двора до Лобного места. Вне зависимости от того, когда совершалось действо, до или после Литургии, до Лобного места Патриарх мог идти в полном или малом облачении, однако перед тем, как сесть на осла, он всегда облачался в полное облачение.

Крестный ход начинался молебном. Обычно в 4-м часу дня Патриарх входил в церковь, прикладывался к иконам и мощам и вставал на свое место, которое было заранее уготовано. Для этого посередине церкви расстилали большой ковер, ставили седалище, а на него клали подушку. Затем совершалось облачение Патриарха, после чего он посылал диака к государю с «большой вестью». Далее царь шел в собор, а в это время совершался колокольный звон. Войдя в церковь, он прикладывался к мощам и иконам, после чего ему пелось многолетие, он получал благословение от Патриарха и вставал не на свое обычное место, а рядом со святителем. «А Государь того дне на

своем месте не стоит, а стоит у другого столпа близ патриарха»³⁸.

Затем начинался молебен. Патриарх возглашал: «Благословен Бог наш», затем обычное начало, 142-й псалом, «Бог Господь», тропарь праздника «Общее воскресение» три раза и 50-й псалом, после которого начинался крестный ход.

«И первое пойдут подияки в стихарех с вербою, а по них хоругви, и диаконы и священники с образы; также протопопы и по них диаки певчие, и государевы и патриарховы, и поют ирмосы строками»³⁹. За певчими несли образ Влахернской иконы Божией Матери, перед которым шли подиаки с двумя свечами, а за ними — ключари и Патриарх с посохом. По правую сторону от Патриарха диаконы несли Евангелие в бархатном ковчеге, а по левую — крест жемчужный и малое Евангелие. Крестный ход доходил до церкви Покрова на Рву (сейчас Собор Василия Блаженного). У церкви совершалась обычная встреча Патриарха (как на Литургии), далее он входил в придел, освященный в честь Входа Господня в Иерусалим, и облачался в полное облачение. Государь в это время также облачался в царские одежды. Для этого он шел в другой придел (обычно вмч. Димитрия) либо облачался в притворе у входа в придел в честь Входа Господня в Иерусалим. После облачения он заходил во Входа-Иерусалимский придел и прикладывался к образам, а в это время пелось многолетие государю и Патриарху. Затем малая ектения, отпуст с крестом, окропление народа.

³⁸ Голубцов А.П. Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. С. 105.

³⁹ Там же.

Далее крестный ход продолжался до Лобного места, которое также украшалось для действия. Его стены были обвиты бархатом и золотом, а ступени покрыты патриаршими коврами, взятыми из его келии. Рядом ставились аналои, на которых обычно лежали иконы Богородицы, Иоанна Предтечи и святителя Николая Чудотворца.

Патриарх, войдя на Лобное место, благословлял народ на четыре стороны, затем раздавал вербу царю, митрополитам и боярам. Следом архиерей говорил малую ектению, Патриарх, «осеняя крестом, сам говорил ектению, «осеняючи по Киприановскому потребнику, яко ж и на Летопривождение»⁴⁰. Далее архиерей читал Евангелие от Марка, «строки вздваивая, також, якоже и в Великий четверток чет на умовении ног»⁴¹. В это время, когда архиерей прочитает «и посла два от ученик», ключарь и протопоп идут к Патриарху и кланяются ему⁴². Патриарх говорит им: «идита в весь, яже есть прямо вама: и абие входяща в ню обряцета жребя привязана, на нейже никтоже от человек вседе, отрешша е, приведита. И аще кто вам речет: “что творита сие”? рцыта: “Яко Господь требует е”»⁴³. Протопоп и ключарь целовали руку предстоятелю и шли к месту, где было привязано животное. В это время архиерей читал в Евангелии «И абие послет е семо» три раза или больше, смотря по действию, а затем читал: «идоста же и обретоста жребя, привязано при дверех вне на распутии и отрешисти е», после этого: «и неции от стоящих ту,

⁴⁰ *Дубровский Н.А.* Патриаршие выходы. М.: Университетская типография (Катков и К°), 1869. С. 9.

⁴¹ Там же.

⁴² Древняя российская вивлиофика... Ч. VI. С. 66.

⁴³ *Дубровский Н.А.* Указ. соч. С. 27.

глаголаху има: что деета, отрешающее жребя? Они же реста им, якоже заповеда им Иисус, и оставиша я». В это время протопоп с ключарем приходили на место, отвязывали осла. Далее диалог:

Патриарший боярин: «Что деяте, отрешающее осля?»

Ключарь и протопоп: «Господь его требует».

Затем они ведут животное на Лобное место. В это время читалось «И приведоста жребя к Иисусови» до тех пор, пока не привели, а потом, многаяжды, архидиакон читал: «Возложиша на не ризы своя». В это время ключарь клал на седло красные сукна и большой золотой ковер на все седло. Сторожа ставили к ослиати ступени. Архидиакон далее читает «и вседе на не», пока Патриарх не сядет на осла. Святитель садился на животное боком, свесив ноги в одну сторону, ему подносили крест и Евангелие, и начиналось шествие. Сначала шли золотчики, дворяне, стольники и стряпчие по три человека в ряд. Далее везли сани, в которых была установлена верба, а также находился хор из патриарших подияков, которые пели стихиры Цветоносной недели. За санями шли дети и Патриарх на осле. Животное вел сам государь, а дети перед ними расстилали одежду. Это зрелище производило огромное впечатление на иностранцев. Например, Павел Алеппский вспоминает: «В это время все колокола неумолчно гудели, так что казалось, как будто дрожала земля. Патриарх осенял крестом народ направо и налево, а наш владыка шел позади Никона, а за ним архиереи; высшие же сановники и патриаршие бояре, вместе со стрелецкими начальниками, замыкали шествие, а также и окружали его с обеих сторон и шли впереди.

Что наиболее привело нас в восторг, так это многочисленные отроки с разноцветными кафтанами и поспешность, с которою они расстилали их»⁴⁴.

Царь вел осла в сопровождении разных лиц. Например, в 1668 году его вели: царь Алексей Михайлович, его сын и наследник Алексей Алексеевич, боярин Никифор Михайлов и патриарший казначей.

Рядом с Патриархом шли протодиаконы и совершали каждение. За святителем шли митрополиты, бояре и дьяки. Вся эта торжественная процессия двигалась к Успенскому собору. Во время шествия архиерей читал Евангелие: «мнози же ризы своя постлаша по пути, и предходящие и в след грядущии вопияху глаголюще: Осанна, благословен грядый во имя Господне». При входе в Спасские ворота начинался колокольный звон. Когда шествие с Патриархом подходило к ступеням Успенского собора, его встречали с кадилом и свечою. Он отдавал крест и Евангелие, спускался с осла, опять брал их и осенял на четыре стороны. Далее он заходил в церковь, отдавал крест и Евангелие, становился на своем месте, а царь рядом с ним. Затем архиерей на амвоне, обратясь на запад, дочитывал Евангелие: «И вшедшу Ему во Иерусалим, потресесе весь город, глаголя: кто есть сей? Народи же глаголаху: сей есть Иисус, пророк, иже от Назарета Галилейска. Видевше же архиереи и книжницы чудеса, яже сотвори, и отроки зовуща в церкви и глаголюща: Осанна сыну Давидову, негодоваша и реша Ему: слышиши ли, что сии глаголют. Иисус же рече им: ей, несте ли чли николиже, яко изо уст младенец и ссущих совершил еси хвалу, и оставль их, изыде вон из города в Вифанию и водворися в ту». После прочтения архиерей

⁴⁴ *Алентский Павел*. Указ. соч. С. 177.

надевал камилавку и подносил Евангелие на целование Патриарху и государю. После Евангелия было следующее окончание: Трисвятое, возглас, сугубая ектенія «Помилуй нас, Боже» и отпуст.

После отпуста Патриарх принимал ваия у государя и благословлял его. Затем Патриарх обращался с речью к царю, пелось многолетие. Далее Патриарх освящал вербу, которая возилась во время действия, и раздавал чиновникам.

После действия совершалась трапеза, на которой Патриарх участникам шествия вручал подарки. Царю вручалось денежное вознаграждение за то, что он вел осли. Об этом пишут многие путешественники. Например, Адам Олеарий пишет: «Патриарх дает великому князю за то, что тот ведет его лошадь, 200 рублей»⁴⁵. Традиция дарить подарки соблюдалась и в других городах.

Шествие на ослати в других городах совершалось по вышеизложенному чину, но было менее торжественным и могло иметь некоторые особенности. Например, главной особенностью совершения чина в Новгороде являлось то, что Евангелие читал сам архиерей, а не архидиакон⁴⁶.

Рассмотрев чинопоследование хождения на ослати, можно отметить, что действие имеет своей основой иконописное изображение, а не евангельское повествование. В Евангелии мы не находим упоминания об отроках, нет в нем речи и о дереве, увешанном плодами. На иконе Христос изображается сидящим боком на осле, а дети срезают ветки плодоносного дерева и расстилают

⁴⁵ *Олеарий А.* Указ. соч. С. 137.

⁴⁶ См.: *Голубцов А.П.* Чиновник Новгородского Софийского собора. М.: Университетская типография, 1899. С. 180–188.

перед ним свои одежды. Возможно, их изображение на иконе появилось под влиянием апокрифического Евангелия от Никодима, где говорится о том, как они расстилают свои одежды. Майкл Флайер пишет о том, что «источниками шествия было не столько Писание, сколько православная литургия и иконописные изображения входа. ...Живая картина полностью соответствует иконописному прототипу»⁴⁷.

Заключение

В результате анализа имеющихся источников можно сказать, что сама традиция совершения торжественного шествия верхом на осле уже существовала в Иерусалимской Церкви в IV веке, о чем свидетельствует паломница из западной части Римской империи Эгерия. Однако именно как богослужебный чин «шествие на осляти» она оформилась в Константинополе в IX–X веках и уже из Византии пришла в богослужебную практику Русской Церкви.

На основании доступных ныне памятников можно заключить, что впервые практика совершения шествия на осляти на Руси появилась в Новгороде в XV веке. Предположительно, ее ввел архиепископ Геннадий Новгородский. Основной причиной появления обряда стала распространившаяся в городе ересь жидовствующих, adeпты которой не верили во всеобщее воскресение и своим учением возмущали народ. В связи с тем, что народ ожидал Второе Пришествие, которое, как считалось, должно было произойти в 1492 году, учение еретиков производило массовые волнения. С целью дать утешение людям и утвердить мысль о всеобщем воскресении и был введен данный обряд. Из Новго-

⁴⁷ Флайер М.С. Указ. соч. С. 549.

рода чин был привезен в столицу митрополитом Макарием, откуда чин распространился по многим городам Руси и был очень популярен и любим народом.

Традиция совершения шествия на осляти прекратила свое существование уже в 1697 году, а с ликвидацией патриаршества окончательно пропала. Основной причиной стало то, что во время обряда царь вел осла, на котором сидел Патриарх, за узду. Этот обычай, который раньше являлся примером смирения государя перед Богом, в конце XVII получил совершенно иной смысл. Его стали понимать как унижение царского достоинства перед Патриархом. Естественно, что при таком понимании государь желал прекращения этого действия как нелестного для себя.

В результате рассмотрения самого чинопоследования хождения на осляти можно предположить, что чин представлял собой практически полную копию иконописного изображения праздника Входа Господня в Иерусалим. Такие элементы чина, как участие в шествии отроков и плодоносное дерево, были заимствованы именно из иконописи и не имеют оснований в самом тексте Священного Писания.

**СПИЦЫН Д.В.,
аспирант СПбДА**

**УБИЙСТВО АВЕЛЯ КАИНОМ
(Быт. 4, 8) в Великом покаянном
каноне святого Андрея Критского
и влияние предшествующей традиции
на экзегезу события**

Великий покаянный канон — гимнографическое произведение Православной Церкви, своим удивительным покаянным настроением поражающее миллионы верующих христиан. Огромное количество цитат, аллюзий, парафраз и просто упоминаний библейских персонажей показывает, как сильно святой Андрей Критский вдохновлялся Священным Писанием при написании канона. Однако не стоит забывать, что преподобный Андрей был образованным человеком своего времени, что означало его эрудицию не только в церковном Предании, но и вне его. Подобный взгляд на источники канона, не ограниченный трудами только канонизированных святых отцов, но допускающий знакомство автора с трудами Филона Александрийского, Оригена и др., позволит уточнить смысл отдельных песнопений, констатировать влияние на те или иные экзегетические мысли в каноне, а также определить степень оригинальности идей самого святого автора, преподобного Андрея Критского. Такой подход к Великому канону можно попро-

бовать проиллюстрировать рассмотрением тропарей об убийстве Каином Авеля (Быт. 4, 8). Для начала необходимо вспомнить само это событие.

У первых людей родились сыновья, Каин и Абель. Абель был пастухом, а Каин — земледельцем (см.: Быт. 4, 1–2). Однажды они приносили жертвы: каждый соответственно с тем, чем он занимался (стихи 3–4). Господь принял дар Авеля и отверг приношение Каина, в результате чего последний огорчился (стихи 4b–5). Невзирая на призывы Всевышнего владеть собой, Каин зовет Авеля выйти с ним в поле и убивает его там (стихи 7–8). При этом не указывается орудие убийства. Этому событию в Великом каноне посвящено два песнопения: тропари ВК 1:7 *«Каиново прешед убійство, произволением бых убійца совести душевней, оживив плоть, и воевав на ню лукавыми мойми деяньми»* и 2:31 *«Кому уподобилася еси, многогрешная душе, токмо первому Каину и Ламеху оному, каменовавшая тело злодействы, и убившая ум безсловесными стремленьми»*¹.

В первом из них, что интересно, идет обращение к человеку как к носителю души, как к третьему лицу по отношению к душе и телу. Молящийся сам себя обвиняет в подражании кровопролитию Каина. При этом глаголы действия отличаются в разных греческих текстах. В славянском тексте содержится классический вариант «прешед», дословный перевод стоящего в греческом тексте канона слова $\upsilon\pi\epsilon\lambda\theta\omega\nu$ ², причастия

¹ Принцип идентификации песнопений канона следующий: первое число означает номер песни согласно последованию Великого канона на утрени 5-й седмицы Великого поста, второе — номер тропаря в рамках указанной песни.

² Τριώδιον κατανακτικόν. Ἐνετίησιν, 1856. Σ. 259.

мужского рода настоящего времени активного залога именительного падежа от слова ὑπέρχομαι, означающего «проникать, закрадываться (о чувствах), обольщать»³. Святой Андрей напоминает молящемуся о том, что те же чувства, что и у Каина, закрадываются в его душу, акцент сделан на констатации того факта, что человек обольстился таким дурным примером.

Другой вариант действия по смыслу немного отличается от указанного выше. В версии Великого канона в «Patrologia Graeca» стоит слово μετελθών⁴, имеющее те же грамматические характеристики, что и разобранное слово ὑπελθών, за исключением значений словарного слова μετέρχομαι — «делать, устраивать»⁵. В данном случае человек как бы продолжает проступок Каина, является подражателем его беззакония, его учеником, слепо копирующим проступок учителя. Вполне возможно, что это слово наиболее полно и ярко отражает все настроение тропаря.

Святой Андрей раскрывает сам способ подобного следования за Каином. Свободным выбором, намерением, стремлением человек стал убийцей совести своей души. А добился этого тем, что оживил плоть и воевал против нее скверными своими делами (στρατεύσας κατ' αὐτῆς ταῖς πονηραῖς μου πράξεσιν). Как видно, святой Андрей предлагает увидеть в случившейся трагедии прообраз духовных реалий падшего человечества. Каин понимается грешащим человеком, убивающим родную ему, как Авель Каину, совесть души посредством оживления плоти и борьбы против нее

³ Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958. С. 1682.

⁴ См.: *Andr. Cr. Magnus Canon* // PG 97. Col. 1332 B.

⁵ См.: Дворецкий И.Х. Указ. соч. С. 1086.

плохими делами. Здесь имеются в виду плотские страсти. Человек, многократно совершая беззакония ради получения удовольствия и уподобляясь животному, не обращая внимания на все призывы совести опомниться и перестать грешить, со временем «заглушает» ее, а что еще хуже, деформирует так, что она уже не способна быть «голосом Бога в душе». Совесть до такой степени извращается, что может даже начать потакать всем страстям и грешным помыслам и замыслам души. По сути, человек убивает совесть через потакание своим страстям. Таким образом, в данном тропаре Каин — это образ грешащего человека, Авель — совести, а орудие убийства (согласно тропарю ВК 2:31, это был камень; об этом см. далее) — постыдных дел. Подобной экзегезы данного события из жизни первых братьев в христианской традиции обнаружить не удалось.

Тропарь ВК 2:31, по сути, является связующим звеном между историей о Каине и Авеле и происшествием с Ламехом (Быт. 4, 23–24): здесь сплетаются убийства Каина и его потомка Ламеха с толкованием их несчастных жертв. Стоит напомнить, что однажды Ламех обратился к своим женам с воплем о том, что он убил мужчину и юношу за ими нанесенные ему раны.

Тропарь, что обычно для Великого канона, представлен в виде вопроса-увещевания молящегося к самому себе, в данном случае к душе. Причем данный вопрос имеет характер возмущения и восклицания: «Кому уподобилась, о многогрешная душа, [как] не...». Душа отождествляется с первым Каином и Ламехом (τῷ πρώτῳ Κάϊν, καὶ τῷ Λάμεχ ἐκείνῳ). Старообрядческий исследователь священноинок Симеон (Дурасов) считает, что указательное местоимение ἐκείνος

употреблено для отличия от другого Ламеха, отца Ноя⁶, жившего на два поколения позже (см.: Быт. 4 и 5). Важна и другая мысль ученого: неслучайно именно душа обвиняется в грехах и уподобляется Каину, поскольку она властвует над плотью⁷ и несет ответственность как за нее, так и за свои поступки и состояние.

Далее идет раскрытие вышеуказанного уподобления души Каину. Она убила тело злыми делами (λιθοκτονήσασα τὸ σῶμα κακοῦργίαις), словно мысленными камнями⁸, что отсылает к экзегетической традиции понимания камня орудием убийства Авеля, о чем будет сказано далее. Уподобление Ламеху выразилось в убийстве своего ума противоречащими или неразумными страстями (желаниями) (κτείνασα τὸν νοῦν ταῖς παραλόγοις ὀρμαῖς).

В данном тропаре Авель осмысливается по-новому: он уже не совесть души, как было в тропаре ВК 1:7, а тело. Надо признать, что это логичное толкование, ведь как человек состоит из души и тела, без которых он не является человеком, так и братья — части одного родства, дети прародителя Адама.

В отношении Ламеха немного сложнее: трудно понять, какая из его жертв понимается умом. Самое простое объяснение, исходя из контекста всего канона: это

⁶ См.: *Симеон [Дурасов], священноинок*. Великий канон свт. Андрея Критского [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.posad.1gb.ru/default.aspx?ti=1&hti=51> (дата обращения: 02.05.2018).

⁷ См.: Там же.

⁸ λιθοκτονήσασα — причастие аориста женского рода единственного числа активного залога в именительном падеже от редкого глагола λιθοκτονέω, образованного от существительного ἡ λιθοκτονία — «смерть через побиение камнями» (*Liddel H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1049*).

юноша, так как в последующем тропаре ВК 2:35⁹ он так и толкуется («ум, яко юношу»). Действительно, если надо было бы под умом понимать другую жертву Ламеха, мужчину, то стоило бы на это указать. Однако диакон Владимир Василик считает иначе, подразумевая под умом Авеля¹⁰. При этом он основывается на толковании соответствующего места Писания преподобным Максимом Исповедником. Действительно, в 49-м вопросеответе к Фалассию Каин прямо назван законом плоти, а Авель, судя по контексту, действительно может быть истолкован как ум¹¹. В другом месте преподобный Максим понимает Каина мудрованием плоти, а Авеля — умом, скорбью и покаянием. Не окрепший в добродетелях ум, познавая мир, попирается плотскими помышлениями¹². Тем не менее с уважаемым священнослужителем можно не согласиться: в каноне, как это часто случается, если есть песнопения, в которых встречаются библейские персонажи или события и какие-то нравственные элементы, то первые практически всегда будут уподоблены вторым¹³. В данном случае к Каину и Авелю относится причастие «каменноавшая», являющееся прямой отсылкой к орудию

⁹ «*О како поревновѣх Ламѣху, первому убийце, душу яко мужа, ум яко юношу, яко брата же моего тело убив, яко Каин убийца, любослѣстными стремлѣньми*».

¹⁰ См.: *Василик В., диак.* О Великом каноне святителя Андрея Критского [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/45079.html> (дата обращения: 16.06.2018).

¹¹ См.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию. 49. [М.,] 1994. С. 159.

¹² См.: *Он же.* Вопросы и недоумения. 77. М., 2010. С. 122.

¹³ Например, ВК 1:3 «Первозданного Адама...», ВК 1:4 «Увы мне...», ВК 1:5 «Достойно из Едема...», ВК 2:34 «Мужа убих...», ВК 2:38 «Одожди Господь от Господа...», ВК 3:14 «Благословения Симова...» и многие другие.

убийства. Соответственно, к Ламеху относится окончание тропаря, рассказывающее об убийстве ума безумными желаниями. Поэтому в данном случае ум относится к жертве Ламеха, а не Каина.

В песнопении присутствует идейный параллелизм: душа уничтожает ту или иную часть человека — тело и ум — соответствующим ей образом: тело подвергается «побиением» «камнями» злых дел, а ум оскверняется неразумными желаниями.

Итак, в данном тропаре осмысляются убийства двух персонажей Священной истории: Каина и Ламеха. Самому Каину уподобляется грешная душа, Авелю — ее тело, жертве Ламеха (возможно, юноше) — ум, а орудию убийства Авеля камню — злые дела. Здесь важно, что упоминается камень, которым Каин убил своего брата. Если все вышеуказанные истолкования Каина, Авеля, жертвы Ламеха и камня для церковной традиции новы (кроме уже рассмотренного мнения преподобного Максима) и установить их источники практически невозможно, то можно изучить традицию толкования камня как орудия убийства¹⁴.

Впервые камень в руки Каина был вложен в иудейском памятнике межзаветной эпохи: в Книге Юбилеев (170–150 гг. до Р. Х.). Так, в 4-й главе сообщается, что на братоубийцу упал дом, в чем видно справедливое наказание грешнику: как он убил своего брата камнем,

¹⁴ Церковная и иудейская экзегетические традиции предложили ряд возможных способов убийства Авеля: мечом, кинжалом, железным орудием, стрелой, копьём, дубинкой, избивением руками/ногами, удусением. Об этом подробнее см.: *Aptowitz A. Cain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur.* Wien; Leipzig, 1922. S. 50–52; *Glenthoj J. B. Cain and Abel in syriac and greek writers (4th–6th centuries).* Lovanii, 1997. P. 150.

так и сам скончался от падения своего каменного жилища¹⁵.

В другом апокрифе иудейского происхождения, но сохранившемся на эфиопском языке — «Книга Адама, или Борьба Адама и Евы с сатаной» (I в. по Р. Х.), — Авель сначала просит брата не убивать его, однако потом сам предлагает ему умертвить его одним из больших камней, что Каин незамедлительно и делает¹⁶.

Единственным христианским писателем, аналогичным образом указывающим на камень, является Дидим Александрийский. В своем «Толковании на книгу Бытие» он говорит, что определить орудие убийства не сложно. В числе возможных предметов помимо палки он допускает еще и камень (λίθω)¹⁷.

В еврейском мидраше¹⁸ V–VI веков «Берешит Раба», памятнике иудейской экзегетической мысли, очевидно несущем на себе отпечаток межзаветной литературы, среди прочих мнений относительно предмета убийства Авеля помимо меча и палицы упоминается еще и камень. Аргументируются возможности употребления одного из двух последних орудий: палица, поскольку в Быт. 4, 23 — *отрока в рану мне* — в еврейском тексте стоит слово לְחַבְרָתִי, производное от חֲבוּרָה — «ушиб», то есть Авель был убит предметом, нанесшим ему ушиб. Камень возможен по такой же схеме: все в том же отрывке Быт. 4, 23 стоит

¹⁵ См.: The Book of Jubilees. 4:32 / trans. J. C. Vanderkam. Lovanii, 1989. P. 30:15.

¹⁶ См.: The Book of Adam and Eve, also called The Conflict of Adam and Eve with Satan. Book I, chapter LXXIX / S. C. Malan. London; Edinburg, 1882. P. 101.

¹⁷ См.: *Didyme L'Aveugle*. Sur la Genèse. T. 1. 126. P. 296:25–26.

¹⁸ Подробнее о мидрашах см.: Мидраш // ПЭ. Т. 45. М., 2017. С. 183–184.

לְפַצְעֵי, производное от слова פָּצַע — «рана», что говорит о предмете, нанесшем рану¹⁹.

В христианской сирийской «Пещере Сокровищ» (не раньше VI в.), представляющей другую редакцию апокрифа «Книга Адама, или Борьба Адама и Евы с сатаной», Каин убивает своего брата в горах булыжником²⁰.

Как видно, экзегетическая традиция камня как орудия убийства Авеля не церковна, она восходит к иудейскому апокрифу межзаветной литературы и распространялась в апокрифической литературе. В христианской традиции ее упоминал только Дидим Александрийский, затем она встречается в «Пещере Сокровищ» сирийских христиан. Очень сложно установить, как она появилась в Великом каноне. Подробности и язык иудейских апокрифов и мидрашей исключают знакомство святого Андрея с ними, поскольку он не знает еврейского языка, что подтверждается неиспользованием в тексте тропарей ВК 1:8–9 о жертвоприношениях братьев²¹ слова מִנְחָה (дар, приношение), стоящего в еврейском тексте Священного Писания. Вполне возможно, что святой критянин, зная сирийский язык, так как он родился и все свое детство до 14–15 лет провел в Дамаске, мог ознакомиться с «Пещерой Сокровищ» и почерпнуть из нее некоторые сведения. Однако для более обстоятельных выводов необходимо изучение рукописной истории всех

¹⁹ См.: Мидраш Раба. [В 10 т.] Т. 1: Берешит Раба. М., 2012. С. 337.

²⁰ См.: Die Schatzhöhle/übersetzt C. Bezold. Leipzig, 1883. S. 8.

²¹ ВК 1:8 «Авелеве, Исусе, не угодобихся правде, дара Тебе приятна не принесох когда, ни деяния Божественна, ни жертвы чистыя, ни жития непорочнаго», ВК 1:9 «Яко Каин и мы, душе окайнная, всех Содетелю деяния скверная, и жертву порочную, и непотребное житие принесохом вкупе: темже и осудихомся».

произведений этой традиции и компаративный подход к их текстам и к тексту канона.

В результате проведенного исследования было установлено, что: 1) экзегеза Авеля то как совестью, то как телом, а жертвы Ламеха умом для церковной экзегезы в целом нова, что подтверждается отсутствием похожих примеров в ней; 2) толкование не указанного в Писании орудия убийства Авеля камнем, редко встречающееся в церковной традиции (за исключением сирийской «Пещеры Сокровищ»), присутствует в каноне, что может говорить о знакомстве святого Андрея с сирийской христианской литературой; 3) поиск источников влияния на Великий канон не должен ограничиваться творениями только канонизированных отцов, но должен проводиться по всей христианской литературе, куда, без сомнения, входят сочинения Оригена, Филона, апокрифы и др.

ФИЛАТОВ Андрей,
аспирант МДА

**ПРЕДЛОЖЕНИЯ ПО ИСПРАВЛЕНИЮ
ЦЕРКОВНЫХ КНИГ ДЛЯ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ
БОГОСЛУЖЕБНОГО ЯЗЫКА
(ПО ОТЗЫВАМ ЕПАРХИАЛЬНЫХ АРХИЕРЕЕВ
1906 г.)***

Большинство архиереев, затронувших эту проблему в представленных в Предсоборное присутствие отзывах¹, вслед за святителем Феофаном Затворником склонялись к предложению о создании *нового славянского перевода*² или о *капитальной ревизии существующего* (границу между этими позициями во многих отзывах трудно провести отчетливо³).

Многие архиереи, выражая мнение о необходимости исправления книг, следовали суждению киевского миссионера священника С. М. Потехина. Оно почти дословно цитируется у архиепископа Рижского Агафангела и епископа Орловского Кириона,

* Доклад прочитан на III Всероссийской конференции молодых ученых-теологов «Актуальные вопросы православной теологии», прошедшей в СПДС 18 мая 2018 г.

¹ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. I–IV. СПб., 1906.

² См.: *Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем. Вып. 2. М., 2000. С. 142.

³ См.: *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2003. С. 31.

а в измененном виде вошло в доклад епархиального совещания, представленный Синоду епископом Енисейским Евфимием, который сам, впрочем, не разделял эту точку зрения: «Язык наших богослужебных книг требует самого тщательного исправления. Уже со времени перевода Библии на русский язык встал с неотложностью вопрос о переводе богослужебных книг на язык, доступный пониманию. Но любовь русского народа к славянскому языку и значение его для соединения всех славянских племен в родной православной вере заставляет желать, чтобы богослужебным языком для православного русского народа оставался славянский. Но в таком случае необходимо немедленно приступить к исправлению богослужебных книг. Язык их, сохранив греческое построение речи и словопроизводство, совершенно скрывает, а весьма часто и искажает до ереси смысл и содержание многих богослужебных чтений и песнопений. Только немедленным исправлением этого языка до возможности понимания его и не учившимися славянской грамоте возможно сохранить любовь и преданность нынешнего поколения к церковному языку. Конечно, выпуск исправленных богослужебных книг не должен упразднить и умалять значения существующих ныне, во избежание повторения печальных событий Никонова исправления»⁴.

В том же духе — сохранения в качестве богослужебного языка церковнославянского с попытками сделать его доступным пониманию, пересмотрев и исправив текст богослужебных книг, — высказались и многие другие архиереи: архиепископы Арсений Харьковский, Анастасий Воронежский,

⁴ Цит. по: *Балашов Н., прот.* Указ. соч. С. 26–27.

Афанасий Донской, епископы Гурий Сибирский, Назарий Нижегородский, Тихон Костромской, Евсей Владивостокский, а также Новгородская и Олонецкая епархиальные комиссии. Епископ Смоленский Петр призывал осуществлять эту неотложную задачу скорее, чем в былое время, когда исправления длились едва ли не веками⁵.

Как именно предлагалось править книги, можно судить по мнению епископа Астраханского Георгия: «Желательно при исправлении книг: произвести замену устаревших славянских слов и выражений славянскими же, но заимствованными из новославянского наречия понятными словами и выражениями; перевести некоторые молитвы и песнопения, особенно каноны, вновь и при этом не придерживаться механически конструкции греческого текста, а выработать конструкцию, присущую славянскому языку»⁶.

Интересно также суждение Преосвященного Назария, епископа Нижегородского: «Признается настоятельно необходимым безотлагательно организовать дело исправления церковно-богослужебных книг, поставив его на широких и свободных научных началах и вверив ученым профессорам, пастырям Церкви и преосвященным благочестивым мирянам. Исправления эти должны иметь ту главную цель, чтобы церковно-богослужебные книги сделать вполне удобопонятными современному православному русскому народу. Руководясь этой целью, справщики должны совершенно отрешиться от прежнего пристрастия к строю греческой речи и изложить церковные чтения и песнопения применительно к строю и складу со-

⁵ См.: Отзывы епархиальных архиереев... Ч. III. С. 43.

⁶ Там же. Ч. I. С. 323.

временной русской речи, не нарушая, однако, общего склада славянской речи и свойственной ей музыкальности. Со стороны грамматической и логической новоисправленные книги не должны иметь никаких недостатков: от внимания справщиков не должна ускользнуть ни одна частность, ни одна мелочь»⁷.

«Справщики едва ли обратят свое внимание на все то, что подлежит исправлению в церковно-богослужебных книгах со стороны их содержания, — писал владыка Назарий, — поэтому признается необходимым, чтобы предварительно были опрашиваемы относительно этого предмета приходские священники и чтобы исправления, прежде окончательного утверждения и издания, публиковались для возможной критической проверки обществом»⁸.

Некоторые архиереи предлагали сделать новославянский перевод, в котором синтаксис был бы максимально приближен к строю русской речи. Так, например, епископ Смоленский Петр считал насущным и возможным не только «исправление языка богослужебных книг», но «даже перевод их вновь, с более правильной конструкцией речи, заменю устаревших слов новыми и приближением к языку *новославянскому*»⁹.

Схожими были предложения архиепископа Ярославского Иакова: «Если по многим причинам нельзя говорить о переводе богослужебных книг на русский язык, то необходимо обсудить вопрос об исправлении существующего церковнославянского перевода богослужебных книг с устранением из него всех архаизмов

⁷ Там же. Ч. II. С. 460–461.

⁸ Там же. С. 461.

⁹ Там же. Ч. III. С. 43.

и греческого расположения слов в предложениях или же немедленно приступить к новому переводу их на новославянский язык, всем понятный и вразумительный»¹⁰.

Были мнения, более настойчиво выражающие необходимость нового капитального перевода на новославянский язык: «...дело насущной и первой необходимости новый капитальный перевод наших богослужебных книг на новославянский язык, подобный языку чина Литургии или Евангелия с полным приближением его синтаксической конструкции к русской речи»¹¹.

Комиссия Архангельской епархии, предложения которой направил в Синод епископ Иоанникий (Казанский), считала возможным и лексические заимствования из русского языка для большей понятности нового славянского перевода¹².

Тихон, епископ Алеутский и Североамериканский (будущий Всероссийский святой Патриарх), также был сторонником нового перевода: «Для Русской Церкви важно иметь новый славянский перевод богослужебных книг (теперешний устарел и во многих местах неправильный), чем можно будет предупредить требование иных служить на русском обиходном языке»¹³.

Другие архиереи ограничились указанием на необходимость сделать язык богослужебных книг общедоступным, понятным для народа, не предрешая, будет то обновленный славянский или русский. Таковы

¹⁰ Отзывы епархиальных архиереев... Ч. III. С. 257.

¹¹ Там же. Ч. I. С. 322.

¹² См.: Там же. С. 371.

¹³ Там же. С. 537.

отзывы епископов Серафима Полоцкого, Владимира Екатеринбургского, Аркадия Рязанского, а также киевского епархиального миссионера Н. А. Белогорского (его доклад был представлен в Синод митрополитом Флавианом) и Пермской епархиальной комиссии¹⁴.

Одним из путей преодоления сложившейся ситуации, при безусловной необходимости правки текстов книг, многие Преосвященные видели скорейшее издание и широкое распространение в народе чинопоследований всенощного бдения и Литургии в воскресные и праздничные дни с исправленным славянским и параллельным русским текстами, а равно с краткими предварительными и подстрочными толкованиями основной идеи каждой службы и смысла каждого наиболее важного песнопения в целом строе известного чинопоследования: «Желательно удовлетворение и другой богослужебной потребности: издание на том же новославянском языке, в той или другой системе, церковных служб для пользования ими мирян в храме и дома. Издание это, мы глубоко уверены, не только даст возможность сознательнее участвовать в богослужении всякому сколько-нибудь грамотному мирянину, но послужит основанием и для широкого распространения общего пения в наших храмах и введет глубоко назидательные церковные чины в обиход домашнего чтения и пения в русских благочестивых семьях»¹⁵.

Подобное мнение высказывал и епископ Полоцкий Серафим: «Необходимо, не изменяя и не понижая внешнюю красоту богослужения (эстетический

¹⁴ См.: Там же. Ч. I. С. 176; Ч. II. С. 116–117, 395; Ч. III. С. 30, 591.

¹⁵ Там же. Ч. I. С. 101.

элемент имеет большое значение в деле развития религиозного чувства), привлечь к близкому участию в богослужении всех верующих, пришедших в Церковь, чтобы каждый из них не только понимал все то, что происходит перед его глазами, но и деятельно участвовал в выражении общих мыслей и чувств. На первый раз, на пути к достижению указанной цели, например, полезно было бы выпустить дешевые издания богослужебных чинов с кратким изъяснением всего, что совершается в храме, и переводом молитв и песнопений»¹⁶.

Епископ Екатеринбургский Владимир предлагал Собору «постановить, чтобы были изданы маленькие богослужебные книжки для раздачи в святом храме народу»¹⁷.

Такая мера в решении проблемы языка богослужения кажется весьма приемлемой — с ней не могут не согласиться даже самые консервативно настроенные противники каких-либо преобразований в литургической жизни Церкви. Опыт многих приходов показал, что распространение перед началом богослужения печатных брошюр с чинопоследованием той или иной службы (особенно акафистов) содействует молитвенному единению верующих и служит средством привлечения в храм людей, которые ранее по тем или другим причинам — непонятности богослужения или кажущейся его скучности — в храм не шли.

Наряду с этим некоторые Преосвященные считали, что дополнительным средством к решению проблемы богослужебного языка, вернее, последствий разобщен-

¹⁶ Отзывы епархиальных архиереев... Ч. I. С. 177.

¹⁷ Там же. Ч. III. С. 30.

ности в молитве верующих из-за непонимания некоторых текстов или невнимательности может служить практика введения в храмах общего пения. По мнению архиепископа Варшавского и Привислинского Иеронима, «необходимо привлечь молящихся к живому и деятельному участию в совершении богослужения; для этого принять целесообразные меры к тому, чтобы постепенно обучить народ общему пению сначала ектений и кратких славословий, а затем и всех песнопений Литургии и всенощного бдения»¹⁸. О необходимости ввести в храмах общее пение высказался и архиепископ Донской Афанасий¹⁹.

Касательно церковного пения прозвучали также следующие предложения: «Следует обратить внимание на церковное пение при богослужении и вменить в обязанность настоятелям церквей и регентам исполнять при богослужении только такие напевы, которые строго соответствуют духу богослужения»²⁰. Это позволит народу подпевать при богослужении, а значит, и вникать в смысл текстов молитвословий. И художественно-эстетическое настроение при слушании какого-либо сложного в музыкальном отношении песнопения сменится религиозно-молитвенным.

Преосвященный Назарий, епископ Нижегородский, в своем отзыве предлагал: «Для устранения произвола певцов желательно в новых, исправленных, изданиях церковно-богослужебных книг расставить певческие знаки подобно тому, как это сделано в новых изданиях Стихирария. Но дело это должно быть

¹⁸ Там же. Ч. II. С. 288.

¹⁹ См.: Там же. Ч. I. С. 545.

²⁰ Там же. С. 323.

исполнено со всякой тщательностью, осмотрительностью и обдуманностью. При расстановке певческих знаков, показывающих места остановок, нужно руководиться не столько музыкальными требованиями, сколько требованиями логическими, чтобы по возможности каждая произносимая фраза или по крайней мере каждое музыкальное колено или строка содержали в себе определенную мысль или понятную часть ее»²¹.

Также примечательно мнение съезда Онежского уезда, который предлагал по возможности общее пение всей Церкви: «Хорошо было бы восстановить в представлениях православного народа сознание, что пение всей Церкви есть норма... общее пение всей Церкви всего удобнее начать с пения псалмов, напевы которых не многообразны и довольно общеизвестны, а текст мог бы быть напечатан для употребления всей Церкви при богослужении с разделением на музыкальные фразы. После псалмов предметом общего пения могли бы сделаться и другие песни, ежедневно употребляемые в богослужении и текст и напев которых всей Церкви известны: “Свете тихий”, “Ныне отпускаеши”, “Единородный Сыне”, “Слава в вышних Богу”, “Святый Боже”, “Приидите, поклонимся”»²².

Кроме того, по мнению епископа Нижегородского Назария, правильно поставленное дело проповеди в храме не может не служить к укреплению веры народа: «Не подлежит сомнению, что в деле познания, укрепления, поддержания и очищения веры народа первостепенное значение должно иметь пастырское научение. К глубокому прискорбию, пастырское проповедничество в Русской Церкви не стоит на должной

²¹ Отзывы епархиальных архиереев... Ч. II. С. 460.

²² Там же. Ч. I. С. 400.

высоте. Давно сознается настоятельная нужда, чтобы пастыри нашей Церкви неустанно учили своих пасомых, благовременно отвечая на все запросы современной религиозно-нравственной, семейной и общественной жизни русского народа. Но пастыри наши молчат, а кто говорит, тех мало слушают, — находят их поучения безжизненными, сухими, неинтересными. Отчего же большинство наших пастырей молчит? Отчего наш народ, особенно интеллигентные люди, не любит проповедей наших проповедников? Давно обращено внимание на это в литературе, давно высказываются об этом в обществе. Разнообразно объясняются причины этого ненормального явления; предлагаются и меры к оживлению пастырской проповеди и поднятию ее на должную высоту»²³.

Владыка Назарий считал, что поучения церковные должны быть неотъемлемой составной частью богослужения²⁴. Проповеди же на литургические темы, с разъяснением смысла тех или иных действий при совершении богослужения, помогли бы оживить литургическую жизнь Церкви и привлечь интерес верующих к содержанию богослужебных текстов. К такому заключению пришли на съезде Онежского уезда: «Для живого участия прихожан в церковном богослужении необходимо объяснять им смысл и значение церковных богослужений»²⁵.

Обращаясь к настоящему времени, нужно признать: работа с богослужебными текстами является данностью, но она должна строиться на хорошо продуманных принципах.

²³ Там же. Ч. II. С. 461.

²⁴ См.: Там же. С. 461–462.

²⁵ Там же. Ч. I. С. 399.

Подход к богослужебному языку, который был использован при Патриархе Никоне в XVII столетии, не подходит, так как тяготеет к греческому оригиналу, что, в свою очередь, влияет на понятность богослужебных текстов.

Исходя из этого, необходимо выработать новые принципы, которые будут служить исправлению текстов для понятности смысла и в то же время не будут уходить по смысловым особенностям от языка оригинала.

Церковнославянский язык является живым языком богослужения, он приспособлен к исправлению, так как этим путем Церковь следует столетиями. Но при этом необходимо знакомиться с экзегетической и догматической составляющей, дабы не упустить богатство назидательности слова Божия.



Раздел VII
Философия

ОРЛОВ М.О.,
доктор философских наук, профессор,
священник Николай ГЕНСИЦКИЙ,
старший преподаватель СПДС,
протоиерей Сергей ШТУРБАБИН,
кандидат богословия, старший преподаватель СПДС

ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ И УСЛОВИЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ ДУХОВНОГО КРИЗИСА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ*

Одна из многих причин затянувшегося социального и культурного кризиса русской цивилизации в конце XX — начале XXI века заключается в негативных тенденциях, проявившихся в западной цивилизации. Фактическое исчезновение исторического феномена «западной христианской цивилизации», уступившей место «западному потребительскому обществу», привело к иссякновению западного творческого духа и его способности к порождению новых форм самопознания человека и моделей обустройства общественного бытия. Исчерпав возможности предшествующей рецепции не самых лучших достижений западной социально-экономической мысли, русская цивилизация не смогла найти новых вдохновляющих образцов осмысления и обустройства человеческого

* Статья подготовлена в рамках гранта Президента Российской Федерации для поддержки молодых российских ученых — докторов наук (МД-190.2017.6) по теме «Национальная система экспертных сообществ и процесс социализации научной молодежи в условиях обострения цивилизационного противостояния».

мира. Стремительная духовная, этическая и демографическая деградация западного мира способствовала лишь насаждению в России еще более негативных социально-экономических и культурных моделей, нежели те, которые были использованы в советское время.

Формирование глобального капитализма обусловило нарастание разрыва уровня жизни западных стран и остального человечества¹. В свою очередь, это стало причиной непрерывного миграционного потока из менее развитых стран Африки, Латинской Америки и Азии в богатые страны западного мира. При этом если в США въезжают преимущественно носители католического христианства из стран Центральной и Южной Америки, то есть говорящие на одном из европейских языков и разделяющие базовые христианские ценности западного мира, то в европейские страны (включая Россию) приезжают представители совершенно иных культур и языковых семей², которые формируют более или менее замкнутые общины и не желают интегрироваться в принявшее их общество, усваивать его ценности и обычаи. Данная ситуация осложняется тем, что в качестве трудовых мигрантов, как правило, выступают сельские жители, которые в своей стране стояли на нижних ступенях социальной и образовательной лестницы³. Таким образом,

¹ См.: Кларк Г. Прощай, нищета! Краткая экономическая история мира. М., 2013. С. 417–503.

² На это указывается в: Саррацин Т. Германия: самоликвидация. М., 2012. С. 233–234.

³ См.: Там же. С. 55.

владея даже собственной культурой на примитивном уровне и отрываясь от нее на чужбине, не интегрируясь в культуру страны-реципиента, мигранты формируют в стране пребывания зоны разрыва культурного пространства. Наличие таких параллельных обществ в рамках единого государства и демонстрируемые их представителями образцы скорее докультурного поведения создают неблагоприятный фон для передачи традиции молодому поколению, которое становится свидетелем открытого игнорирования традиций государства со стороны части проживающих в нем лиц.

Возникновение подобных параллельных обществ было бы невозможным, если бы на послевоенном Западе не получила распространение следующая причина кризиса духовной традиции — идеология толерантности. Принятая резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО 16 ноября 1995 года «Декларация принципов толерантности» (в другом переводе — «Декларация принципов терпимости») прямо утверждает: «Терпимость — это понятие, означающее отказ от догматизма, от абсолютизации истины» (п. 1.3). При этом не оговаривается, что речь идет об абсолютизации истины, к которой другой человек принуждается насильственным образом. В западных интеллектуальных кругах толерантность получила дополнительное значение как приоритет любой незападной культуры по отношению к «империалистическому» европоцентризму, западоцентризму и т. д. (начиная с логоцентризма как выражения западной мысли у Ж. Деррида). Как уже отмечалось выше, защита европейских куль-

турных традиций расценивается в качестве проявления фашистской идеологии, при этом при насаждении идеологии толерантности западные страны проявляют изрядную нетерпимость и не чуждаются принятия санкций против государств, не разделяющих эту западную ценность. Так, в попытках противодействия распространению эпидемии СПИДа в феврале 2014 года президент Уганды Йовери Мусевени подписал закон, предусматривающий пожизненное заключение в отношении лиц, уличенных в однополых связях с больным ВИЧ-инфекцией, несовершеннолетними или повторно нарушивших запрет. Также закон предусматривает уголовное наказание за пропаганду и публичное продвижение однополых отношений, в частности выступления правозащитников по данной тематике. Как известно, в ответ на принятие данного закона Соединенными Штатами были введены санкции в отношении Уганды⁴. Для сравнения можно сказать, что, например, в то же самое время Комитет министров Совета Европы не смог «прийти к консенсусу», что «должно происходить» с младенцами, выжившими после абортов на поздних сроках беременности⁵. Поэтому одним из факторов, обусловивших негативное восприятие самого термина «толерантность» в современном российском обществе, является его

⁴ См.: США вводят санкции против Уганды, где запретили гомосексуализм [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://ria.ru/world/20140619/1012780131.html> (дата обращения: 15.01.2015).

⁵ См.: Babies born alive during abortion will receive no help from the Council of Europe, documents show [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.lifesitenews.com/news/babies-born-alive-during-abortion-will-receive-no-help-from-the-council-of> (дата обращения: 15.01.2015). Яз. англ.

односторонняя агрессивная направленность в противовес ценностям христианской цивилизации. В ходе своей встречи с кардиналом Анджело Сколой, архиепископом Миланским, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл выразил озабоченность положением христиан в мире, и не только там, где они физически страдают, как, например, на Ближнем Востоке, в Африке, в Азии, но и там, где происходит скрытое давление на христиан под лозунгами толерантности и мультикультурализма — где изгоняются христианские символы, запрещают употреблять слово «Рождество», а людям невозможно прийти на работу с крестом на шее якобы потому, что это обижает людей неверующих и приверженцев других религий. «И при этом мы видим, как люди неверующие открыто реализуют свой взгляд на мир, в том числе заполняя практически все информационное пространство той философией жизни, которая никак не связана с верой»⁶.

Со своей стороны, Римско-Католическая Церковь также защищает право верующих на признание своих ценностей светским обществом. «Мы продолжаем настаивать на том, что полная гарантия свободы вероисповедания не может ограничиваться свободным отправлением религиозных обрядов; она также должна уделять должное внимание общественному аспекту религии и, следовательно, возможности верующих влиять на порядок в обще-

⁶ Святейший Патриарх Кирилл встретился с архиепископом Миланским кардиналом Анджело Сколой [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3363616.html> (дата обращения: 15.01.2015).

стве»⁷, — говорилось в заявлении Святого престола, направленном ОБСЕ в декабре 2014 года.

В этом контексте необходимо отметить продолжение открытой борьбы атеистически настроенных западных интеллектуалов с христианством и религией вообще⁸. Одной из предпосылок этой борьбы, помимо давних традиций атеистической мысли Европы Нового времени, является также опасность исламского фундаментализма и его претензии на универсализм идентичности ислама⁹. В современных СМИ, чьей характеристикой является склонность к поспешным и необоснованным выводам, исходящие от исламских радикалов опасности переносятся на феномен религии вообще. Так, в одном из выпусков *Der Spiegel*, на обложке которого стоял вопрос «Чей Бог сильнее?», была опубликована статья, фактически уравнивавшая христианство и исламский фундаментализм, а Библию и Коран назвавшая «операционными системами двух регионов мира, борющимися за господство»¹⁰. Подобную

⁷ Святой Престол прокомментировал конфликт в Украине [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.katolik.ru/vatikan/120990-svyatoj-prestol-prokommentiroval-konflikt-v-ukraine.html> (дата обращения: 15.01.2015).

⁸ См., например: *Mills D.* Atheist Universe: The Thinking Person's Answer to Christian Fundamentalism. Berkeley, 2008; *Stenger V.J.* God: the failed hypothesis. New York, 2007; *Доккинз Р.* Бог как иллюзия. М., 2008; *Лобделл У.* Теряя веру: Как я утратил веру, делая репортажи о религиозной жизни. М., 2011; *Харрис С.* Конец веры: Религия, террор и будущее разума. М., 2011; *Хитченз К.* Бог не любовь: Как религия все отравляет. М., 2011.

⁹ См.: *Коновалов В.Н.* Толерантность/интолерантность в контексте глобализационных процессов (доклад на XII Всемирном философском конгрессе 2008 г.) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.globalistika.ru/congress2008/Doklady/09510.htm> (дата обращения: 15.01.2015).

¹⁰ *Hujer M., Lorenz A., Mayr W., Smolczyk A., Steinworth D., Windfuhr V., Zand B.* Die Rückkehr des Allmächtigen [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-68316840.html> (дата обращения: 15.01.2015). Яз. нем.

проблему в своей статье поднимает протоиерей Д. Полохов¹¹.

Если предшествующую причину кризиса культурной традиции можно охарактеризовать как субъективную, связанную с манипуляциями общественным мнением, то следующие две причины носят вполне объективный характер. Речь идет о становлении информационного общества и инновационной экономики как сущностных отличиях современного мира от предшествующих эпох.

При ускорении темпа изменений, начавшихся с индустриальной революции и значительно ускорившихся при переходе к постиндустриальной экономике, в профессиональной деятельности и социальной жизни человека опыт, достижения, эстетические предпочтения старших поколений стали не просто неинтересными для их современных потомков, но порой попросту непонятными. Разные поколения действительно стали говорить на разных языках о разных вещах. Разрыв между поколениями подчеркивается также возникшей в индустриальную эпоху практикой социализации новых поколений.

Начиная с дошкольного возраста ребенок большую часть времени проводит вместе со своими ровесниками — детский сад, школа, получение высшего образования, трудовые коллективы в сфере высоких технологий и инноваций. В результате человек формируется как личность среди своих ровесников, то есть в окружении людей, чья разница в возрасте не превышает 3–5 лет. В итоге общество расслаивается на узкие

¹¹ См.: Полохов Д., *прот.* Некоторые аспекты исламской нравственности в сравнении с православной этикой // Труды СПДС. Вып. 8. Саратов, 2014. С. 39–76.

возрастные группы, каждая из которых замыкается на жизненном опыте, потребностях и стремлениях сверстников и не испытывает интереса к жизненному опыту людей других возрастов. К этому следует добавить и стремление молодых семей к проживанию в малогабаритных квартирах отдельно от родителей. Между тем, по словам Митрополита Саратовского и Вольского Лонгина, «только человек, совершенно потерявший основы правильного отношения к миру и жизни, может думать, что нормальное воспитание может происходить в отсутствие старших. Это естественно для человека: жить с бабушками, с дедушками, с отцом и матерью, потому что только в этих условиях “работает” тот самый механизм передачи опыта поколений, который необходим каждому человеку»¹².

Приведенные выше причины кризиса духовной традиции показывают многоаспектный характер данного кризиса, который затрагивает как материальные, так и социальные механизмы передачи духовного и жизненного опыта, этических, эстетических и мировоззренческих установок, определяющих идентичность каждого народа. Новые поколения, а также приехавшие в страну мигранты не ощущают свою взаимную ответственность в отношении общей земли, ее прошлого, настоящего и будущего, культурного и природного достояния. Нарушение механизма передачи духовного опыта приводит к нескольким негативным последствиям, с которыми столкнулось большинство современных обществ. Среди этих последствий необходимо выделить следующие:

¹² *Лонгин, еп. Саратовский и Вольский*. Человек не может жить без Бога: Статьи, беседы, ответы на вопросы. Саратов, 2010. С. 169.

— разрыв межпоколенческих связей и взаимное отчуждение различных поколений, имеющих отличающиеся потребности, интересы, жизненный и профессиональный опыт;

— нарушение механизмов социализации новых поколений, что приводит к ослаблению социально-коммуникативных возможностей молодых людей, их неспособности к работе в коллективе, построению семьи, реализации ответственного отношения к детям. Если феномен одиночества¹³ начал получать свое осмысление уже в экзистенциализме, то в начале XXI столетия в массовую культуру начал активно входить образ социопата, неспособного к искреннему общению, браку, подчинению социальным требованиям. В качестве примера можно привести эволюцию художественного образа Шерлока Холмса, который из респектабельного джентльмена с практическими исследовательскими интересами превратился в не вполне адекватного «одиначку», для которого контакты с другими людьми являются проблемой;

— архаизация социального поведения новых поколений. Данное явление обусловлено целым рядом причин. Во-первых, сознательной трансформацией социально-экономической системы в ходе модернизации стран «догоняющего развития». «Радикальный разрыв с традицией неизбежно компенсируется усилением архаики в социальной жизни, поскольку балансирование традиции между архаикой и модернизацией, с трудом поддерживаемое в странах органической модернизации, то есть в Европе, едва ли можно было сохранить в странах догоняющей модернизации (что

¹³ См., например: Лабиринты одиночества: Сб. статей. М., 1989.

и произошло с Россией в конце XX века)»¹⁴. «Речь идет о процессах архаизации, возникающих в кризисном, переходном обществе, когда, если следовать диалектической традиции, старое качество разрушается, но еще не исчезло, а новое возникает, но еще не возникло»¹⁵. «Разрушение господствовавших в обществе культурных норм, правил и способов поведения ведет к обнажению старых, архаических пластов культурной жизни»¹⁶. Во-вторых, как указывалось ранее, доминирование в сфере глобальной масс-культуры в настоящее время принадлежит США, которые демонстрируют понижающуюся динамику своего культурного уровня. В-третьих, на архаизацию поведения оказывает влияние наличие мигрантских сообществ, представители которых, как правило, демонстрируют приверженность к «брутальным» моделям поведения. С большой тревогой эту проблему отмечает и Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин: «Сегодня русская молодежь начинает подражать кавказцам — перенимает их манеры поведения и общения. Это говорит о том, что произошел страшный перекося в сознании людей, в их взаимоотношениях. Во все времена люди пришлые, приезжие старались каким-то образом вписаться в окружающую действительность,

¹⁴ Буранчин А.М. Традиционное общество и модернизация: теоретико-методологический аспект [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://konservatizm.org/konservatizm/sociology/061111031150.xhtml> (дата обращения: 15.01.2015).

¹⁵ Возможно, авторы хотели сказать, что сохранилась форма старого качества при разрушении его содержания, в то время как новое содержание, обретая реальность, еще не обрело свою форму.

¹⁶ Штомпель О.М., Штомпель Л.А. «Архаизация» современной культуры: динамика процесса [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.globalistika.ru/congress2008/Doklady/23510.htm> (дата обращения: 15.01.2015).

ассимилироваться путем изучения языка, местных традиций, с уважением относились к тем обычаям, которые существовали у местного населения. А сегодня все происходит наоборот»¹⁷;

— снижение требовательности к человеку со стороны общества и человека к самому себе как следствие идеологии толерантности. «Тенденция политкорректного дискурса доходит до того, что люди якобы вообще избавлены от ответственности за свое поведение, все списывает на обстоятельства, из-за которых они оттеснены на обочину, а то и вообще оказались ни на что не пригодны»¹⁸. О духовной лени современных россиян как одном из главных их недостатков неоднократно в своих интервью и проповедях говорил Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин¹⁹. Однако выпадение человека из духовного делания своего народа «компенсируется» бессодержательной, но достаточно комфортной жизнью и потому не воспринимается в качестве проблемы;

— культурный и нравственный нигилизм. Если культура в основе своей имеет запрет (а религиозная культура — заповеди), то кризис культурной традиции неизбежно ведет к исчезновению прежних запретов. Это следствие исторически явилось первым и нашло свое осмысление в произведениях русских писателей и философов второй половины

¹⁷ Лонгин, еп. Саратовский и Вольский. Любовь к родной земле легче всего воспитать там, где есть любовь к Богу и людям [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/smi/48797.htm> (дата обращения: 15.01.2015).

¹⁸ Саррацин Т. Указ. соч. С. 15.

¹⁹ См.: Лонгин, еп. Саратовский и Вольский. Человек не может жить без Бога.

XIX столетия, особенно у Ф. М. Достоевского. В настоящее время игнорирование ограничивающих ценностей, имеющих нематериальный характер, подкрепляется современной рыночной экономикой, для которой все недостойные и инфантильные страсти человека являются источником прибыли. «Нет такого порока, который был бы настолько низким, чтобы его нельзя было использовать для извлечения капиталистической выгоды»²⁰. Новый образ человека как «потребляющего животного» становится реальностью мира, в котором исчезла культурная традиция.

Начиная с 2000-х годов российским обществом и государством было осознано негативное влияние нарушения механизмов традиции для целостности социально-культурного и политического пространства страны. Были разработаны и разрабатываются нормативные правовые акты федерального и регионального уровня, направленные на воссоздание механизмов вовлечения граждан всех возрастов, особенно молодежи, в процесс усвоения национально-культурного и патриотического наследия предшествующих поколений. Речь идет о Концепции патриотического воспитания Российской Федерации и Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации, реализованных в соответствующих федеральных, региональных и муниципальных программах. Данные документы достаточно ясно и грамотно определяют цели и методы достижения общероссийской гражданской идентичности, включающей в себя

²⁰ Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. М., 2014. С. 217.

осознание гражданином своего единства с предшествующими поколениями. В то же время никакие идеальные концептуальные документы не покажут нам реальную практику того, каким образом происходит передача традиции на «низовом», то есть наиболее близком к каждой семье и каждому человеку, уровне. Поэтому необходимы типичные примеры попыток обеспечения сохранения духовной традиции в процессе воспитания детей и молодежи.

Таким образом, на сегодняшний день как представителями государственной власти, так и представителями всех традиционных для России религий разделяется убежденность в важности возрождения значения традиционных ценностей (в первую очередь основанных на ценностном коде православного христианства) для полноценного развития общества, указываются негативные последствия нарушения передачи традиционных ценностей от поколения к поколению. В то же время до сих пор проблема восстановления действенных механизмов передачи традиционных ценностей не получила своего комплексного изучения. В частности, в научной литературе отсутствует обзор основных предпосылок нарушения передачи традиционных ценностей в обществе (особенно в российском), а также негативных для общественной и личной жизни человека последствий этого нарушения. Распространенное в обществе мнение о том, что национальные и культурные традиции христианских народов (в первую очередь России) и их возрождение непосредственно связаны с христианскими ценностями, до сегодняшнего дня не получило своего полноценного осмысления.

**ПРОСКУРЯКОВ Андрей,
студент II курса ОренДС**

**«БЫТЬ БЕЗ РЕЛИГИИ — ЗНАЧИТ ДУМАТЬ
ТОЛЬКО О СЕБЕ; ИМЕТЬ РЕЛИГИЮ —
ЗНАЧИТ ДУМАТЬ О ДРУГИХ»
(Л. ФЕЙЕРБАХ О СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ)***

В эпоху ускоряющейся секуляризации общества как следствия тотальной религиозной индифферентности одним из источников пробуждения интереса к религии могут служить труды западных философов, в том числе и настроенных против религии и религиозных институтов. В представленной статье автор рассматривает философскую позицию Л. Фейербаха, одного из крупнейших критиков религии середины XIX века.

Взгляды Л. Фейербаха на религию неоднократно вызывали интерес отечественных исследователей¹. Это происходило главным образом потому, что Фейербах справедливо считается философским предтечей К. Маркса и Ф. Энгельса, под знаком философии которых проходила жизнь в нашей стране в течение

* Доклад прочитан на III Всероссийской конференции молодых ученых-теологов «Актуальные вопросы православной теологии», прошедшей в СПДС 18 мая 2018 г.

¹ См., например: Ардабьев А. И. Атеизм Людвиг Фейербаха. М.: Изд-во АН СССР, 1963; Быховский Б. Э. Людвиг Фейербах. М.: Мысль, 1967; Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 313–332.

большей части XX века. Идеологическая система, неотъемлемой частью которой были материализм и атеизм, конечно, не могла обойти стороной немецкого мыслителя, обрушившего всю мощь своего разума на религию, по большей части христианскую религию, и, надо сказать, существенно подорвавшего ее позиции в общественной жизни не только Германии, но и других европейских стран.

В ноябре 1861 года молодой В. О. Ключевский, будущий выдающийся российский историк, писал своему другу П. П. Гвоздеву: «Надо заметить, что в переходное время, какое и мы переживаем теперь, когда затрагивают и вызывают на суд критики все стороны жизни, необходимо коснуться и религии. <...> ...христианство подвергнуто, кажется, самой строгой критике: Фейербах отвергнул окончательно всякую из существующих религий, назвав их все произведением человеческой фантазии. Бог, как выводит он из исследования всех религий, есть не отдельное, абсолютное существо, а произведение воображения, идеал человека данной эпохи. Боги Греции, веселые, волочащиеся с богинями, весело танцующие на Олимпе, суть не что иное, как отражение жизни греков, их идеал; суровые боги кельтов — идеальное воплощение их суровой природы, и Христос — идеал, созданный фантазией новоевропейского мира, и т. д.»².

Далее Ключевский, чтобы яснее представить другу взгляды немецкого философа, цитирует отрывок из фейербаховских «Лекций о сущности религии»: «“Сколь различны люди, столь различны и создания их воображения, их боги. След[овательно], — гов[орит] Фейербах, — не че-

² Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. Т. 9: Материалы разных лет / Под ред. В. Л. Янина. М.: Мысль, 1990. С. 176–177.

ловек создан по образу и подобию божию, а человеком творится бог по образу и подобию человека”. Вот главная идея, проникающая всю теорию Фейербаха. Фейербах — материалист и выдвигает на первый план природу, признавая, что ему не стыдно зависеть от природы и подчиняться ей как действительно существующему, а не произведению воображения!»³.

Как видим, уже во второй трети XIX века взгляды Фейербаха оказывали существенное влияние на общественную мысль в общем-то во многом чуждого Германии государства Российского.

Сегодня, когда Россия уже «переболела» марксистско-ленинской идеологией и встала на путь демократизации общества, идеи Фейербаха не так страшны в государственном масштабе, как это было, например, в предреволюционные годы. Однако для человека мыслящего, находящегося в духовном поиске, Людвиг Фейербах со своей философией и в наши дни может явиться колоссальным соблазном, фигурой, способной напрочь уничтожить в душе всякие ростки религиозности. Впрочем, как и посеять там семена этой самой религиозности.

Фейербах не просто изучал религию, он ее критиковал, причем уровень его философской критики очень высок, это не дешевая атеистическая пропаганда, которая, как всякая пропаганда, не доказывает, а навязывает, зачастую нелепо и карикатурно⁴. Фейербах блестяще знал и христианскую догматику, и историю христианства, и труды

³ Там же. С. 177.

⁴ См., например: *Панов П., иерей*. Статьи по атеистической пропаганде как исторический источник в вопросе церковно-государственных отношений в СССР в 1960-х гг. (на примере оренбургской периодики) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. Вып. 2 (6). Оренбург, 2016. С. 129.

отцов Церкви. В. П. Лега пишет: «Поражает логичность и убедительность мысли Фейербаха. В доказательство его правоты можно почувствовать некоторый разлад внутри себя, с одной стороны, логичность и убедительность, с другой — какая-то внутренняя неудовлетворенность»⁵. Правда, следом же Виктор Петрович замечает: «Мне показалось, что причины этой неудовлетворенности в том, что мысли Фейербаха в значительной степени мысли правильные, только перевернутые “с ног на голову”»⁶. С. Н. Булгаков (в будущем — протоиерей Сергей Булгаков) писал: «...несмотря на весь фейербаховский атеизм, его по справедливости следует назвать атеистическим богословом»⁷.

Встав на путь борьбы с религией, Фейербах стал создавать свою религию — религию человекобожества, он решил превратить теологию в антропологию. Любопытно, что немецкий мыслитель не считал себя атеистом, в его понимании это слово обозначало человека безнравственного: «Подлинным атеистом <...> надо считать не того, для кого божественный субъект — ничто, а того, кто отрицает божественные предикаты, как то: любовь, мудрость, справедливость»⁸.

В основе религиозной антропологии Фейербаха лежит именно любовь: «Человек человеку Бог — таково высшее практическое основаначало, таков и поворотный пункт всемирной истории. Отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу,

⁵ Лега В. П. История западной философии. Ч. 2: Новое время. Современная западная философия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 248.

⁶ Там же.

⁷ Булгаков С. Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Свободная совесть, 1906. С. 7.

⁸ Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. Т. 2. М.: Наука, 1995. С. 40.

вообще человека к человеку, короче, моральные отношения сами по себе суть истинно религиозные отношения. Вообще жизнь в своих существенных отношениях — всецело божественной природы»⁹. Фейербах буквально утверждает необходимость религиозного мировосприятия. Устранив в своей философской системе первую христианскую заповедь, предписывающую человеку любить прежде всего Бога, он обращает все наше внимание на вторую: человек должен любить человека. «Иллюзорная любовь к Богу есть всего лишь отчужденная форма подлинной любви к другим людям» — так кратко выражает эту установку Фейербаха Д. В. Пивоваров¹⁰.

Мыслителю была абсолютно чужда философия индивидуализма, ярким представителем которой во времена Фейербаха являлся его соотечественник Макс Штирнер (1806–1856). Штирнер поставил в центр мироздания личность конкретного индивидуального человека, человека самого по себе, без Бога, без религии, без обязанностей. Штирнер в своем программном труде «Единственный и его собственность» критиковал Фейербаха за то, что тот «дает нам лишь богословское освобождение от богословия и религии, он упраздняет Бога, субъект, но сохраняет божественное, оставляет в неприкосновенности предикаты Бога»¹¹. Тут же Фейербах в третьем лице пишет от себя: «Бесспорно, он их сохраняет, но он и должен их сохранить, так как иначе он не мог бы даже сохранить природу и человека; ибо Бог есть существо, составленное из всех реальностей, т. е. из предикатов природы и человека: Бог

⁹ Там же. С. 244.

¹⁰ Пивоваров Д. В. Л. А. Фейербах: антропологизм, атеизм и философия религии // Вестник Уральского института экономики, управления и права. 2016. № 1. С. 88.

¹¹ Фейербах Л. Указ. соч. С. 365.

есть свет, жизнь, сила, красота, сущность, ум, сознание, любовь — словом, всё. Что же останется, если упразднить и предикаты Бога?»¹². Ответ очевиден: останется полная безответственность и безнравственность, останется эгоист, готовый на все ради удовлетворения своих потребностей.

Штирнер утверждал, что философия Фейербаха вообще не обращает внимания на индивидуума, а сосредоточена на человеке вообще, на человеческом роде как некоей абстракции. Но «род» Фейербаха — это не абстракция: «Идея рода <...> благоприятна для отдельного индивидуума: каждый оказывается единственным, необходимым и незаменимым»¹³. Именно в роде конкретный человек преодолевает свою личную конечность, ограниченность: «...понятие божества совпадает с понятием человечества. Все божественные определения, все определения, делающие Бога Богом, суть определения рода, определения, ограниченные отдельным существом, индивидом и не ограниченные в сущности рода и даже в его существовании, поскольку это существование соответственно проявляется только во всех людях, взятых как нечто собирательное. Мое знание, моя воля ограничены; но моя ограниченность не есть ограниченность от другого, не говоря уже о человечестве; то, что трудно для меня, легко для другого; то, что невозможно, непостижимо для одной эпохи, понятно и возможно для другой. Моя жизнь связана с ограниченным количеством времени, жизнь человечества неограниченна»¹⁴.

Фейербах последователен: в его теологии, а точнее, антропологии нет места безосновательному отрицанию

¹² Фейербах Л. Указ. соч. С. 365.

¹³ Там же. С. 371.

¹⁴ Там же. С. 146–147.

религиозных истин. Он умело, как было отмечено выше, замещает Божественное человеческим. Идея рода по Фейербаху позволяет человеку победить смерть, и это вполне естественное желание для человека, стремящегося к счастью. Вообще, Фейербах — философ-оптимист, филантроп. А. В. Гулыга в книге «Немецкая классическая философия» пишет: «Гуманистическая устремленность учения Фейербаха не может не импонировать. Он прав, утверждая любовь как конструктивный принцип человеческих отношений. Ненависть деструктивна, это оружие ломки, борьбы, орудие созидания — любовь»¹⁵.

Тем не менее философская система Фейербаха, лишенная Божества как Высшего Законодателя, не может четко представить критерии истинной любви: «Фейербах понимает, что только “общественный человек” является человеком, люди живут и могут быть счастливы не сами по себе, а в общезитии с другими людьми. Где вне Я нет Ты, не может быть речи о морали. Как, однако, совместить индивидуальные запросы с общезначимыми императивами? Этот вопрос, встающий при чтении Фейербаха, остается без ответа»¹⁶.

Бог как «образ человеческий» нежизнеспособен, антропология Фейербаха предполагает возможность надстройки над ней разных, причем даже противоположных друг другу, философских систем, которые интерпретируют аксиологическую составляющую его мыслей в угоду своим целям. Человек Нового времени, типичный рационалист и прогрессист, конечно, не мог пройти мимо фейербахианских идей. Соблазн обосновать философски, рационалистически ненужность и бесполезность религии оказался для многих непреодолимым.

¹⁵ Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. С. 330.

¹⁶ Там же. С. 329–330.

Однако при всей той роковой роли, которую сыграл Людвиг Фейербах в истории мысли XIX–XX веков, он остается фигурой, во многом требующей внимания современного человека, в особенности специалиста, занимающегося богословием. Прекрасно важность изучения философии брукбергского отшельника — несколько десятков лет Фейербах прожил в маленькой баварской деревушке Брукберг, отвергнутый академической профессурой и запрещенный в преподавании, — сформулировал С. Н. Булгаков: «Будучи <...> принципиальным противником мировоззрения Фейербаха в самых его основах, я, однако, особенно желал бы привлечь общественное внимание <...> к его сочинениям, ибо <...> в них с неотразимой энергией ставятся основные вопросы о высших и последних человеческих ценностях, столь часто отодвигаемых на задний план. Фейербах принадлежит к числу таких мыслителей, которые в высокой степени содействуют сознательному самоопределению человека в ту или другую сторону, от него, как от философского распутья, резко расходятся дороги в противоположные стороны, и полезно каждому, прежде чем окончательно вступить на извилистые тропинки, углубляющиеся в дебри, прийти к этому распутью, откуда видно исходное различие путей. Таково общее значение философии Л. Фейербаха для нашего времени»¹⁷.

В наш век тотальной религиозной индифферентности идеи Фейербаха действительно приобретают особую значимость и требуют если не нового, то обновленного осмысления. Благодаря немецкому мыслителю мы можем заглянуть внутрь себя и найти там то, чего так и не нашел отшельник из Брукберга.

¹⁷ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 6.



Раздел VIII
Церковное право

**Священник Игорь МОСКВИЧЕВ,
старший преподаватель СПДС,
иеромонах СЕРАФИМ (Баранов),
старший преподаватель СПДС**

ПРАВО В ВИЗАНТИИ: ЗАРОЖДЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И ОСОБЕННОСТИ

История Русской Церкви говорит о том, что она многое заимствовала у Византийской Церкви: культуру, богослужение, строй церковной жизни. Всякий раз, когда находишь то или иное историческое свидетельство, немного соприкасаешься с древней культурой, понимаешь величие и значимость ее явлений для людей, живших в то время. В связи с чем возникает интерес собственно к первоисточнику, который можно рассматривать с разных сторон, приходя к неожиданным выводам, а иногда — открытиям. В данной работе рассмотрен юридический «сектор» жизни Византийской империи, поскольку именно оттуда ведет свое начало наше каноническое право. Мы коснемся основной темы, которая обязательна при изучении теории права, а именно: византийская правовая система, ее появление и особенности.

Зарождение права в Византии

Рассмотрение этого вопроса необходимо для того, чтобы проследить, право какого вида или традиции попало в Византию и как оно развивалось здесь в первое время своего существования. Право в общих чертах Византия унаследовала от Римской импе-

рии, вернее западной ее части. В первые десятилетия жизни Византии сложно выделить какие-то правовые особенности. Говорить собственно о зарождении права в ней можно лишь с того периода, когда она стала уже самостоятельным государством, то есть со второй половины V века. Период от появления Византии до ее самостоятельного существования являлся обобщающим для большого пласта правовой римской культуры¹. Любое государство или даже самое маленькое общество людей не может существовать без правовых отношений. Они могут выражаться по-разному: в виде определенной последовательности взаимоотношений, в виде проявления статуарного права и т. д. Византия зародилась, по сути, «на пустом месте», до нее не было в той местности никаких государств и прочей формы объединения жителей. Другое дело, что в юриспруденции всегда легче основываться или на существовавших прежде обычаях, или на общепонятных нормах и правилах. Потом уже, после их рецепции, приходит понимание — что можно сохранить, а от чего можно отказаться. Именно этот принцип и лег в основу правовой культуры первого византийского общества.

Итак, для определения времени зарождения права в Византии предлагается обозначить периоды ее развития, которые традиционно выделяются исследователями: первый — с IV по VII век; второй — с конца VII столетия по конец XII столетия и третий — с XIII по XV столетие. Первый период охватывает почти четыре столетия и характеризуется тем, что

¹ См.: *Иванов А.А.* История государства и права зарубежных стран. М., 2012. С. 30–31.

в Византию начали вторгаться славянские племена². На сформированную Римом правовую почву они привнесли свои нормы и традиции, которые несколько отличались от тех, что были в этом месте ранее. Это привело к своеобразному симбиозу, благодаря которому несколько изменилось правосознание ромеев. Оно стало отличным от традиционно римского правосознания, приобрело свои характерные черты, которые выражались в появлении и развитии феодальных отношений. Но заметим при этом, что в данный период в качестве авторитетных источников права в Византии имелись Свод законов Юстиниана Великого и Кодекс императора Феодосия. Вот как это комментирует современный исследователь: «Восточная Римская империя в ходе своего самостоятельного развития пошла еще дальше. Опираясь на положения древнеримского права, она создала свою, особую правовую систему — византийское право. Сложившееся в течение VI–XV веков на основе адаптированных к специфике развивающихся феодальных отношений положений Свода Юстиниана и последующего законотворчества византийских императоров, оно оказало огромное влияние на формирование национального права многих восточноевропейских и некоторых других стран»³. Основываясь на мысли А. А. Иванова, скажем, что римское право для Византии являлось мощной базой, на основании которой впоследствии была построена своя правовая модель.

С другой стороны, не менее важной и не менее характерной особенностью является то, что визан-

² См.: Прудников М. Н. История государства и права зарубежных стран. М., 2013. С. 314.

³ Иванов А. А. Указ. соч. С. 78.

тийское право сочетало в себе два начала — светское, в смысле государственное, и духовное. Это обстоятельство разительно отличало Византию от Римской империи. Совмещение двух этих начал привело к тому, что в стране возникла известная симфония государственной и церковной власти. К слову, церковная власть со всеми своими структурами к концу рассматриваемого периода представляла собой весьма развитую цепь, состоящую из множества звеньев. Наряду с государственной властью, власть церковная была широко представлена в общественных институтах. Естественно, столь тесные взаимоотношения не могли не повлиять на дальнейшее развитие системы права и в конечном итоге правосознания всего народа. Достаточно привести несколько примеров, чтобы понять это. Так, Вселенские Соборы, которые являлись органами церковного управления, созывались императором. Император же, возглавляя эти Соборы, председательствовал на них. В правление святого императора Юстиниана Великого все церковные постановления и вовсе принимали статус государственных законов.

Языческое общество, в котором развивалось римское государство, не знало понятия милости и любви в ее возвышенном смысле. По сути чувственная природа язычества, несомненно, оказывала влияние на правотворчество и правосознание. Безусловно, в каждом правиле есть исключения. Но само мировоззрение костенело в языческой чувственности. Христианство в первую очередь предложило человеку отказ от языческого мироощущения. Более того, христианство проповедовало любовь, милость и прощение. Данные постулаты никак не увязывались с языческими представлениями о мире и человеке. Иллюстрацией этому

может послужить известное высказывание Святейшего Патриарха Алексия II: «Выше закона может быть только любовь, выше права — лишь милость, а выше справедливости — лишь прощение»⁴. Поэтому влияние христианской Церкви на развитие права и на правосознание очень велико. Можно сказать, что такое правовое явление, как икономия, получило осмысление благодаря Церкви еще во времена зарождения византийского права. Оно стало тем ростком, который, попав на мощное основание, унаследованное Византией от Рима в виде древнеримского права, дал обильные всходы и плоды. Мы можем их наблюдать в законодательстве и правотворчестве многих стран в более поздние времена. Церковь привносит новые и правильные, выражаясь современным языком, законопроекты. Таким образом, по мнению О. А. Жидкова, византийское право стало представлять собой «уникальное явление для средневековой Европы»⁵. В Византии изначально зарождалась своеобразная правовая система, корни которой уходят, как неоднократно говорилось выше, в римское право. Под влиянием Церкви и времени произошло развитие византийских правовых институтов и уже сложившихся правовых обычаев, при этом основы римского права не были подорваны или уничтожены⁶.

Правовое сознание и особенности его функционирования в Византии

Прежде чем начинать рассуждение, необходимо определиться с понятиями: что такое правовое со-

⁴ Орлова А. Патриарх Алексий II: Афоризмы // Фома. 2016. № 12 (164). С. 41.

⁵ История государства и права зарубежных стран / Под ред. О. А. Жидкова, Н. А. Крашенинниковой. Ч. 2. М., 2004. С. 517.

⁶ См.: Там же. С. 518.

знание и каковы его виды. Правовое сознание, или правосознание, — это одно из наиболее сложных теоретических понятий юридической науки. Эта сложность заключается в том, что данное понятие включает в себя две составляющие: право как совокупность норм, определяющих поведение человека; и сознание как присущее человеку качество, которое позволяет ему находиться в социуме, оценивать поступающую информацию и т. д. Иными словами, правосознание включает в себя константу и переменную. Некоторые исследователи феномена правосознания пошли еще дальше и выявили некоторую разновидность правосознания. Так, согласно их утверждениям, оно может быть религиозным и нерелигиозным, каноническим и синкретическим⁷. Для светской юриспруденции такое понятие не вполне приемлемо, поскольку традиционно правосознание не может быть религиозным или нерелигиозным. Тем не менее, опираясь на приведенные выше примеры, мы признаем, что правосознание может иметь те или иные характерные черты, позволяющие отнести его к конкретной категории, поскольку включает в себя «человеческий элемент».

Продолжая разбирать понятие правосознания, заметим, что оно не сводится к механическому усвоению человеком правовых норм. Оно представляет собой гораздо более глубокое явление. Приведем слова Д. А. Керимова: «Правосознание — одна из форм сознания человека и общества наряду с политическим сознанием, моралью, искусством, религией, наукой и философией, с этой точки зрения содержанием правосознания являются взгляды, убеждения, идеи,

⁷ См.: *Дружкина Ю. А.* Религиозное правосознание: Автореф. дисс. ... канд. юрид. наук. Саратов, 2007. С. 8.

которые относятся к праву»⁸. Таким образом, правосознание представляет собой довольно сложное явление, которое, однако, присуще любому человеческому обществу, где возникают правовые отношения, и которое имеет разнообразные основания: исторические, культурные, религиозные и т. д.

Теперь следует разобрать вопрос с собственно религиозным правосознанием и понять, чем оно является. Является ли оно принадлежностью лиц определенного вероисповедания? Насколько оно вообще необходимо для верующего человека? И имеются ли в общественных отношениях пусть и незначительные структуры религиозного правосознания? Ответы на эти вопросы не только дадут нам возможность теоретического обоснования, но и помогут понять правовую культуру византийского общества, уровень его правосознания. Если принять сознание общества за некое целое, то правосознание здесь будет являться частью этого целого. Эта часть находится в плотном взаимодействии с другими частями сознания, особенно с религией. В истории права нормы тех или иных конфессий и верований часто являлись источником права (Тора — для евреев, Коран — для представителей ислама, библейские нормы — для христианских стран и т. д.)⁹.

Общеизвестный факт, что Византия стала развиваться на началах христианской морали и вероучения вообще. Поэтому с уверенностью можно сказать, что правосознание византийского общества было религиозным и основывалось оно на Божественном Откровении. Анализируя источники византийского

⁸ Цит. по: Дружкина Ю. А. Религиозное правосознание. С. 10.

⁹ См.: Там же. С. 12.

права, мы находим этому подтверждение. Плотное взаимодействие государственных структур и Константинопольской Церкви в скором времени привело к симфонии этих двух начал. Ранее мы приводили иллюстрацию этому, когда в VI веке соборным решениям придавали статус государственных законов. Итак, первыми документальными источниками права в Византии IV–VII столетий были Кодекс Феодосия и Свод Юстиниана. Позднее, уже в VIII–IX столетиях, появились Эклога, Прохирон и Фотиев Номоканон. К VIII столетию в Византии была сформирована своя система наказаний, своя иерархия ценностей, сложившаяся под действием христианской правовой доктрины, что особенно прослеживается в уголовном праве. К примеру, утверждалось, что мотив совершения преступления — поврежденная грехом человеческая природа. Господь даровал человеку свободу, дал закон, а дальше дело за ним самим. Исходя из таких взглядов, определялась степень вины и, следовательно, степень ответственности. Так, самым тяжким преступлением считалось посягательство на власть, причем под осуждение подпадало и деяние, совершенное в мыслях, — покушение. Следующим по степени тяжести было предательство, в том числе отступление от веры, за что назначалась смертная казнь. Убийство, сфера преступлений против нравственности, кража — расценивались как преступления, влекущие за собой тяжелые последствия. Заметим, что в римском праве за подобные правонарушения весьма широко применялась смертная казнь. В византийском праве по части серьезных преступлений сохранялась смертная казнь, а по части менее значимых вводились телесные наказания, а также широкая гамма наказаний, связанных

с членовредительством¹⁰. Очевидно, это было связано с заповедью «не убий». Поскольку жизнь человеку дает Господь, то человек не в силах распоряжаться жизнью своего собрата — забирать ее или сохранять. Исходя из этих и других норм Священного Писания, вносились изменения в правовые нормы новообразованного государства. Таким образом, нельзя отрицать, что правосознание византийского общества было религиозным, что налагало отпечаток на дальнейшее развитие правовой системы Византии.

Рассмотрев сущность правового сознания и выделив его основные виды, перейдем теперь к рассмотрению особенностей воздействия религиозного права на правовую культуру Византии на протяжении всей истории ее существования. Как известно, с зарождением христианской Церкви сформировалось особое направление права — церковное. Некоторые исследователи-юристы, объясняя понятие «Церковь», приходят к выводу, что правовая составляющая была присуща данному институту уже изначально¹¹. Синонимом термина «церковное право» является термин «каноническое право». Следует отметить, что каноническое право не всегда является синонимом права религиозного, о котором говорилось выше. По мысли К. А. Максимовича, каноническое право является ровесником Церкви, поскольку его появление случилось одновременно с появлением Церкви¹². Религиозное право существовало и раньше — до появления Церкви. Ярким тому при-

¹⁰ См.: *Омельченко О.А.* Судебно-правовая система Византийской империи. М., 2000. С. 146.

¹¹ См.: *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. М., 2001. С. 23.

¹² См.: *Максимович К.А.* Православная энциклопедия. Т. VIII. М., 2004. С. 181–192.

мером может послужить народ ветхозаветного Израиля, взаимоотношения которого (как в общем и правовая культура, пусть и в примитивном виде) выстраивались исходя именно из предписаний Пятикнижия. Поэтому если понятия церковного и канонического права можно считать синонимичными, то понятие религиозного права шире. Оно включает в себя право каноническое как одну из своих частей. Таким образом, на формирование и развитие правовой культуры Византии влияли три фактора: римское право, легшее в основу византийской государственности, религиозное право и каноническое право — право Церкви о себе самой. В рамках истории Византии можно говорить о слиянии религиозного и канонического права, но с оговоркой, что это верно только для периода до падения Константинополя в 1453 году. Потому что в период существования государства ромеев никакой другой веры, кроме веры православной, в среде ее жителей не было, во всяком случае официально. Хотя в истории Византии были времена, когда исчезала граница между светским правом и церковным (законы императора Валентиниана III от 451 года, императора Юстиниана и т. д.), но все же брать это за константу нельзя. В этом смысле нашу правоту поддерживает факт появления императорских конституций — «Божественных законов» о Церкви, которые, согласно мнению исследователей, понимались как дополнение к светским законам и церковным правилам (канонам)¹³.

Исходя из этого, можно утверждать, что это первая особенность правовой культуры Византии.

¹³ Там же.

Следующей особенностью можно назвать влияние светского права на право церковное. В данном случае речь идет о развитии церковных судебных инстанций, а именно апелляционного суда (см. правила 9-е и 17-е IV Вселенского Собора). Как известно из Священного Писания, основания для церковного суда установил Сам Господь (см.: Мф. 18, 15–17). В евангельском тексте более нет никаких указаний на процедуру проведения процесса. По мнению специалистов, Церковь, используя данное установление в своей деятельности, уже под действием светского (римского!) права расширила судебный институт и ввела более разветвленные положения и правила, одним из которых был апелляционный суд. Надо сказать, что данная норма не утратила своей актуальности и до сего дня, когда в ряде случаев человек, несогласный с выводами суда низшей инстанции, имеет право подать апелляцию в высшую инстанцию. У многих, особенно у людей, недавно пришедших в Церковь, столь развитая судебная система вызывает большое удивление. И если учесть, что формирование этой системы уходит корнями в далекое прошлое, удивление становится еще большим.

Третьей особенностью можно считать симфонию — форму взаимодействия светской власти и церковной, характерную для Византии. Термин «симфония» официально был закреплен в VI веке святым императором Юстинианом¹⁴. О достоинствах и недостатках такой модели мы говорить не будем, поскольку это

¹⁴ 6-я новелла императора Юстиниана: «Когда и Церковь со всех сторон благоустроена, и государственное управление держится твердо путем законов, направляет жизнь народов к истинному благу, то и возникает добрый и благотворный союз, столь вожделенный для человечества».

уже другая тема. Однако отметим, что это взаимовлияние приносило свои плоды. Так, начиная с XIII столетия и до падения империи Церковь играла активную роль в государственном управлении, в том числе в судебных вопросах. Подтверждением этому можно считать содержание юридической литературы, написанной светскими авторами того времени: Шестокнижие Константина Арменопула, изданное в 1345 году, в качестве приложений содержит главы церковного права о рукоположении и заведении епископов¹⁵.

Несомненно, важной составляющей правового сознания ромеев был их менталитет. В разное время отношения Церкви и государства складывались, как известно, по-разному. Однако рассматриваемый период, когда отношения этих двух институтов складывались в тесном взаимодействии, следует признать наиболее удачным и плодотворным в истории Церкви. Столь благоприятное стечение обстоятельств зависело не от случая, а от вполне реальной исторической обстановки — влияния политических, национальных и экономических причин на культурную и правовую составляющую в целом. Историческая перспектива византийского народа такова, что все разделяющие факторы, в том числе и пестрый национальный состав, были преодолены христианской верой: *нет ни Еллина, ни Иудея... но все и во всем Христос* (Кол. 3, 11). Очевидно, что и православная вера оказала несомненное влияние на менталитет жителей Византии того времени. Каким было это влияние, можно судить, только лишь анализируя дела и поступки людей, живших

¹⁵ См.: Максимович К.А. Указ. соч. С. 181–192.

в то время. В общем и целом этот анализ можно свести к признанию положительного изменения в сердце человека (или всего народа). Так, протоиерей Николай Сахаров пишет об этом: «Христианство не ставит своею прямою задачею преобразование внешних порядков и форм жизни, изменение законов и государственных установлений, оно вдохнуло новый — христианский дух во все эти внешние отношения людей, под влиянием которого они постепенно, без всякой насильственной ломки, видоизменились и облагородились»¹⁶. Можно признать, что это облагораживание в конечном итоге и привело к формированию византийского, христианского менталитета, чего не было прежде никогда. Именно этот «облагороженный» менталитет и стал основанием для осмысления и развития византийского права.

Таким образом, особенность правовой системы Византии в том, что она не только оказала благотворное влияние на само право, но и дала импульс на последующие времена, когда византийская правовая модель примерялась появляющимися европейскими государствами. Основанием для формирования этих особенностей во многом стали уникальные условия, вернее, их переплетение, чего не было нигде раньше. Так или иначе, мы имеем дело с особым направлением правовой культуры и правосознания, которое сформировало новые явления в развитии права, что послужило образцом для целого ряда правовых систем, возникших на основе византийской модели. В подтверждение

¹⁶ Сахаров Н., *прот.* Очерки христианского вероучения. Париж, 1921. С. 16.

этих слов приведем высказывание А. С. Павлова: «Не подлежит сомнению, что законодательством византийских императоров <...> и самой жизнью современного общества создавалось уже новое, собственно византийское право, во многих отношениях отличавшееся от Юстинианова права»¹⁷.

¹⁷ Павлов А. С. Курс церковного права. СПб.: Фонд «Университет», 2002. С. 68.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Апологетика

- Прот. Димитрий ПОЛОХОВ.** Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Часть 2 4
- Диак. Павел МОРОЗОВ, свящ. Кирилл ПЕТРОВИЧ.** Анализ исследований посмертного опыта и его критики скептиками с точки зрения христианской апологетики 47

Раздел II. Библистика

- Свящ. Антоний ДАВИДЕНКО, прот. Алексей АБРАМОВ.** Теология свободы в Посланиях апостола Павла 64
- Прот. Димитрий УСОЛЬЦЕВ, прот. Анатолий СТРАХОВ, прот. Сергей КСЕНОФОНТОВ.** Миссионерские путешествия апостола Павла и их значение для становления христианства 72
- СОЛОВЬЕВ С.В.** Poleмические истории о власти Иисуса Христа у синоптиков: литературный и богословский аспекты 86
- СИЛАЕВ Владислав.** Брак в Священном Писании Ветхого Завета и искажение его сущности в результате влияния первородного греха 94
- Свящ. Игорь СЫСУЕВ, свящ. Александр КУЗЬМИН.** «Ортодоксальная» гипотеза происхождения термина «день Господень» 113

Раздел III. Богословие

- Свящ. Дионисий КАМЕНЩИКОВ.** Система миссионерского взаимодействия 134
- ТУЗОВ Иван, прот. Владимир ПАРХОМЕНКО.** О теории прамонотеизма 150
- Диак. Тимофей УЛЯМАЕВ.** «Камень веры» митрополита Стефана (Яворского): к истории текста 160
- БЫЧКОВ Павел.** Религиозное чувство человека 191

Раздел IV. Гомилетика

- КОЗДРИНЬ П.Р., прот. Александр ДОМРАЧЕВ.** Особенности стилистической выразительности в текстах проповедей митрополита Суражского Антония 212

Раздел V. История Церкви

- Прот. Кирилл КРАСНОЩЕКОВ.** Обновленческий раскол в Саратовской епархии в свете новых архивных документов 244
- Свящ. Герман КАПТЕН.** Проблема персидского влияния на мотивы сакрализации войны в Византии 269
- СОЛОВЬЕВ П.К.** К вопросу о возникновении села Балаково и конфессиональном составе его населения в середине XVIII — начале XX века 286

Раздел VI. Литургика

- ОТПУЩЕННИКОВ Георгий, прот. Михаил БЕЛИКОВ.** Чин шествия на осляти: история и последование 312
- СПИЦЫН Д.В.** Убийство Авеля Каином (Быт. 4, 8) в Великом покаянном каноне святого Андрея Критского и влияние предшествующей традиции на экзегезу события 340
- ФИЛАТОВ Андрей.** Предложения по исправлению церковных книг для решения проблемы богослужебного языка (по отзывам епархиальных архиереев 1906 г.) 350

Раздел VII. Философия

- ОРЛОВ М.О., свящ. Николай ГЕНСИЦКИЙ, прот. Сергей ШТУРБАБИН.** Традиционные ценности как основа социальной стабильности и условие преодоления духовного кризиса: историко-философский анализ 362
- ПРОСКУРЯКОВ Андрей.** «Быть без религии — значит думать только о себе; иметь религию — значит думать о других» (Л. Фейербах о сущности религии) 375

Раздел VIII. Церковное право

- Свящ. Игорь МОСКВИЧЕВ, иером. СЕРАФИМ (Баранов).** Право в Византии: зарождение, развитие и особенности 384

Труды
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*
Корректор *Юлия Матвеева*
Выпускающий редактор *Марина Новакова*
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 22.11.18.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.
Объем 25 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство Саратовской митрополии
410056, Саратов, ул. Вольская, 55

Отпечатано в ОАО «Саратовский полиграфический комбинат»
410004, Саратов, Чернышевского, 59. www.sarpk.ru