САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

МАТЕРИАЛЫ IX МЕЖДУНАРОДНОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

10-11 мая 2017 г.

К 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской

Часть 1
Доклады аспирантов и магистрантов

Санкт-Петербург
Издательство СПбПДА
2017

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
М34

Рекомендовано к публикации
Ученым советом Санкт-Петербургской духовной академии
Русской Православной Церкви
Протокол №... от «____»_____ 2017 г.

Редактор-составитель:
протоиерей Константин Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории,
проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской Духовной Академии

Тексты докладов печатаются в авторской редакции,
с учетом замечаний и исправлений составителя.

М34 Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции 10-11 мая 2017 г. / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2017.

Ч. 1 : Доклады аспирантов и магистрантов. — 2017. — 532 с.

ISBN 978-5-906627-36-0

В сборнике опубликованы материалы IX студенческой научно-богословской конференции, проходившей в Санкт-Петербургской духовной академии 10-11 мая 2017 года и посвященной 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Тематика конференции традиционно весьма широка — богословие, библеистика, церковная история, литургика, церковная педагогика и психология, религиозная философия, вопросы социальной деятельности Церкви.

Рекомендуется студентам богословских учебных заведений и светских гуманитарных вузов, а также широкому кругу читателей, интересующихся вопросами церковной науки.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

ISBN 978-5-906627-36-0

© Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

А. А. Андреев О некоторых изменениях в чинопоследовании утрени: по материалам Ирмология 1657 г. 7

И. А. Арзейкин Работа с молодежью на приходах в Русской Православной Церкви на примере собора святой священномученницы Екатерины в Царском селе 16

Иерей Антоний Афанасьев Методологические принципы исследования культурных элементов в концепции Вильгельма Шмидта 21

Н. В. Богатов Развитие потенциала Русской Православной Церкви как эффективного медиатора в межэтнических конфликтах 26

Л. А. Борисов Богословская проблема Sede Vacante в XX веке 32

А. А. Булгаков Святоотеческие толкования смысла ветхозаветных жертв 37

Иерей Андрей Волков Развитие христианства в Малой Азии и в Европе в I веке по Р. Х., историко-археологические свидетельства 42

А. А. Волчев История исследования молитвы Манассии 53

В. К. Вытнов Бунтарское движение в духовной семинарии начала XX века (на примере Донской духовной семинарии) 61

С. Ю. Ганин «Живая Этика» против Христа 68

Е. П. Гараев Христианский взгляд на расовую концепцию Жозефа Артура де Гобино 76

И. П. Гвоздий Развитие классического трехчастного патриархата в истории Вселенской Церкви 82

А. К. Грибачёв Особенности жанра «деяния» в новозаветной апокрифической литературе 88

К. Джункова Чешские библейские переводы как стимул создания чешских грамматик 93

Д. Г. Добыкин Этап «Применение» в индуктивном методе изучения Библии 105

М. А. Евграфов Житие Преподобного Кирилла Белозерского 113

С. С. Забавнов, В. В. Бринзей Преодоление наркотической зависимости в контексте православной аскетики 119

Священник Владимир Зегнун Проблемы идентификации социального положения христиан при изучении миссионерской деятельности апостола Павла 128

Священник Феодор Ибрагимов Язык и стиль в посланиях святого апостола Павла 137

Р. В. Иванов Отражение учения апостола Павла о разводе в правилах Православной Церкви 145

Диакон Мстислав (Артур) Исламов Тобольск в годы большого террора 150

Р. Р. Исмагилов Аргументация истинности прихода Иисуса Христа и Мухаммада согласно Евангелию и Корану 157

Священник Павел Кадосов «Шкатулочный поп»: жизнь и смерть отца Александра Филомафитского 164

А. С. Калачева Служение архиепископа Никодима (Ротова) в Ярославской епархии и его взаимоотношения с уполномоченными Совета по делам религий 174

Иерей Георгий Каменщиков Обсуждение состава церковного собора Русской православной церкви на страницах Церковного вестника при Санкт-Петербургской духовной академии в 1905-06 гг. 180

А. А. Кобзев История социальной интерпретации Библии на примере ветхозаветного Израиля 187

Н. Г. Колонтаев Борьба церковных партий в Византии в IX веке 194

А. А. Костылев Comma Johanneum у русских библеистов второй половины XIX — первой половины XX вв. 202

В. В. Кричфалуший Языческая религия в понимании св. Аполлония 210

Иерей Александр Кухта Принципы формирования положительного отношения к Церкви у поколения «Y» (люди, родившиеся в 1984-2000 гг.) 214

Иеромонах Лука (Пронских) Основные этапы развития института милосердия в России 223

А. В. Малышев Церковь Христова и Церковь Духа Святого: экклезиология свт. Иннокентия (Борисова) и протопр. Николая Афанасьева 228

Священник Владислав Малышев А. Н. Муравьев (1806–1874): церковный публицист и апологет 236

А. О. Мартынов Сравнительный анализ феномена глоссолалии в древней Церкви и у современных пятидесятников 243

Д. А. Мельков Экуменическое богословие Второго Ватиканского собора. Отношения с Православной Церковью 251

В. В. Мельник «Царственное священство». Тема сослужения пресвитеров и сослужения верующих в евхаристической экклезиологии протопресвитера Николая Афанасьева 258

Священник Евгений Мельников Разрывы и связи в святоотеческом учении: от святителя Тихона Задонского к святителю Афанасию Александрийскому и обратно 265

Диакон Вячеслав Мельниченко Политическая деятельность митрополита Евлогия (Георгиевского) 270

Диакон Антоний Молоток Положение глухих людей в дореволюционный период 276

Священник Сергей Муравьев Гимнический материал книги Откровения Иоанна Богослова. Гимны Богу и Агнцу 280

Священник Иоанн Никитин К вопросу о совершении престольного праздника в храмах и обителях в честь Святого Духа 288

Священник Максим Никулин Превосходство Нового Завета над Ветхим и веры над законом в «Толковании на Послание к евреям» свт. Кирилла Александрийского 293

С. А. Новак Религиозная тематика в украинских масс-медиа 300

Священник Павел Овчинников О сохранении архивного наследия Русской Православной Церкви 304

А. С. Огарков «Житие св. Филиппа» как литературный памятник 310

Е. В. Паламаренко Русская духовная миссия в Иерусалиме: актуальные вопросы современного служения 318

Диакон Вадим Пантюхин Богословие Шестоднева в Первой книге Еноха 326

Иерей Никодим Пашков Борьба с алкоголизмом: социальный аспект деятельности христианских конфессий в Беларуси (последняя треть XIX — начало XX века) 331

Священник Владимир Первушин-фон Дитц Этика воскресения в богословии протопресвитера Иоанна Мейендорфа 339

Д. В. Петров Традиционализм в православной педагогике: проблема реконструкции детско-родительских отношений в русской патриархальной семье 344

М. В. Плиска Идеология социологии 349

Д. В. Поддубцев Основы православного воспитания дошкольников 353

Священник Димитрий Пономарев Антониево-Дымский монастырь в XVII веке 356

Ю. С. Пономарева Нравственно-аскетическая проблематика в эпистолярном наследии святителя Игнатия Брянчанинова 370

В. В. Приходько Соотношение богословия и духовного опыта в христианской жизни (общая схема) 378

М. С. Проходцев Воскресенье как «малая Пасха» и праздники Пасхального цикла в современной православной и латинской традициях 386

Ю. Ю. Садовский Государственная программа торжеств памяти 100-летия революции 1917 года в России 400

А. А. Сергеев Концепция расширительного определения термина «религия» в трудах протопресвитера Александра Шмемана 404

Иерей Николай Скоморох Применение психологии в пастырском душепопечении 408

Иерей Сергий Смагло Притча о званых на пир в контексте трапез Иисуса Христа 412

М. М. Смирнов Χάρισμα в контексте Богочеловеческих отношений. Из опыта исследования послания апостола Павла к Римлянам 427

С. В. Соловьев Полемика Христа с фарисеями: концепция «внутреннего спора» 440

Д. В. Спицын Влияние святоотеческих источников на Великий покаянный канон святого Андрея Критского: историография вопроса 448

Иерей Илья Степанов Инкультурация миссии на примере деятельности православных проповедников в Китае в период с 1807–1900 гг. 453

Священник Максим Стыров Семейная жизнь в России: достижения и провалы 461

Иеромонах Феодосий (Желновачев) Два стихотворения В. А. Жуковского о добродетели как рецепция нравственных идеалов русского (московского) масонства 470

М. А. Флягин Сравнительный анализ психосоматических приёмов исихазма и йоги 478

А. А. Фокин «Схоластицизм» митрополита Макария (Булгакова) в контексте предреволюционных дискуссий о русском академическом богословии 489

А. Г. Чередник Общества трезвости в конце XIX — начале XX века 497

А. М. Черников Особенности учения о покаянии в трудах митр. Антония (Блума), архим. Софрония (Сахарова) и архим. Иоанна (Крестьянкина) 502

В. И. Чернов Методология изучения св. Писания М. Д. Муретова (1851–1917) 507

Диакон Александр Шепиль Особенности христианизации Пергама на основании текста Откр. 2:12-17 и других литературных источников 511

К. И. Шибаев Акафист и его литургичность в Богослужебной традиции Церкви 519

Священник Артемий Якименко Опыт прочтения концепции Аполлинария Лаодикийского в перспективе природно-личностной онтологии 524

А. А. Андреев[*]

О НЕКОТОРЫХ ИЗМЕНЕНИЯХ В ЧИНОПОСЛЕДОВАНИИ УТРЕНИ: по материалам Ирмология 1657 г.

1. Введение

Историография «никоновской» книжной справы обращала внимание на самые известные изменения в богослужебных обрядах, предпринятые справщиками московского Печатного двора, и отразившиеся также и в полемике между «старообрядцами» и «никонианами». Это — споры о перстосложении при сотворении крестного знамени, о «сугубой» или «трегубой» аллилуйи, о количестве просфор для совершения Божественной литургии, о входных и исходных поклонах и количестве поклонов с молитвой прп. Ефрема Сирина. Тема изменений в порядке чинопоследования утрени почти не затрагивалась в классических работах по реформе церковного устава И. Д. Мансветова[1] и прот. К. Никольского[2], равно как и в работе И. Д. Карабинова по справе Постной триоди[3]. Причиной малой разработанности данной темы является специфический характер внесенных изменений, требующий досконального знания тонкостей богослужебного устава, что является более уделом клиросных специалистов, нежели чем областью популярных споров между «старообрядцами» и «никонианами».

В недавнее время на ряд различий в структуре утрени между дореформенными и пореформенными книгами обратил внимание прот. Г. Крылов в докладе на Рождественских чтениях, посвященном справе Типикона 1682 г. Как утверждает исследователь, исправленное

---

* Санкт-петербургская духовная академия, аспирантура.

[1] *Мансветов И. Д.* Как у нас правились Типик и Минеи: Очерк из истории книжной справы в XVII столетии // Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе. 1884. Т. 33, № 1.

[2] *Никольский К., прот.* Материалы для истории исправления богослужебных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Миней в 1689–1691 гг. СПб., 1896.

[3] *Карабинов И. А.* К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. 1911. № 5—6. С. 627—643.

издание Типикона содержит ряд «литургических нелепостей и казусов», к числу которых он относит: «изменение устава пения канона в будние дни Великого поста, отмену пения 17-й кафизмы на воскресном бдении в зимний период, … попытку справщиков ввести практику пения канона с библейскими песнями в непостовое время и в праздники … [и] отсутствие устава о пении «Достойно есть» после канона»[4]. В данной статье мы подробно рассмотрим одно из этих изменений — отмену исполнения канона Октоиха в седмичные дни Великого поста — и попытаемся показать, что, во-первых, данное изменение появляется впервые на страницах Ирмология 1657 г., откуда попадает позже в Типикон 1682 г.; во-вторых, источником для данного изменения послужили греческие издания Типикона и Постной триоди, напечатанные в Венеции в XVI–XVII вв., которые не знали практики исполнения канона Октоиха в седмичные дни Великого поста; и, в-третьих, на фоне истории развития богослужения седмичных дней Великого поста, пореформенная практика отнюдь не является «литургической нелепостью», а соответствует изначальной неосавваитской практике исполнения канона для этих дней.

2. Порядок исполнения канона в седмичные дни Четыредесятницы по Ирмологию 1657 г.

Ирмологий 1657 г. — первое печатное издание славянского Ирмология — имеет раздел, подробно описывающий порядок исполнения канона в седмичные дни Четыредесятницы, озаглавленный «во ст҃ꙋю и҆ вели́кꙋю четыредеся́тницꙋ, стїхосло́вѧтсѧ пѣ́сни си́це»[5]. Данный раздел впервые появляется именно в этом издании, а оттуда уже переходит в последующие издания Ирмология 1673 и 1683 гг.[6], а также в первое пореформенное издание Типикона 1682 г[7]. В Таблице 1 мы сопоставляем указания Ирмология 1657 г. о порядке совершения канона в седмичные дни Четыредесятницы с аналогичными указаниями дореформенных печатных изданий Ока церковного 1610, 1633 и 1641 гг[8]. Как видно из Таблицы, в дореформенной практике порядок исполнения канона в седмичные

[4] *Крылов Г., прот.* Книжная справа Типикона в XVII веке. М., 2010. Доклад на XVIII Рождественских чтениях в Москве.

[5] Ирмологий, М., 1657 г., стр. 517–522.

[6] Ср.: Ирмологий, М., 1673 г., стр. 206–208; Ирмологий, М., 1683 г., л. 229.

[7] Ср.: Типикон, М., 1682 г., л. 454.

[8] Ср.: Око церковное, М., 1610 г., л. 1059; Око церковное, М., 1633 г., л. 502; Око церковное, М., 1641 г., лл. 939 об.–940 об.

дни Великого поста на тех песнях, где в Постной триоди нет трипеснца, не отличается от обычного порядка исполнения канона и в другое время года; на тех песнях, где в Постной триоди приводится дневной трипеснец, канон Октоиха опускается. В пореформенной практике, канон Октоиха не исполняется вовсе.

Таблица 1: Порядок исполнения канона на утрени в седмичные дни Великого поста

Дореформенная практика	**Пореформенная практика**
В песнях, где в Постной триоди есть трипеснец	
Текст библейской песни до «14» Канон минеи на 6 Первый трипеснец Триоди на 4 Второй трипеснец Триоди на 4 Катавасия: Ирмос второго трипеснца	Также
В песнях, где в Постной триоди нет трипеснца	
Ирмос канона Октоиха единожды Обычные «запевы» Тропари канонов Октоиха на 9 Тропари канона минеи на 4 Катавасия: ирмос канона Минеи	Ирмос канона Минеи (только в 4, 5 и 7 песнях) Библейские песни от отметки «4» Тропари канона минеи на 4 Катавасия: ирмос канона Минеи (только по 3 и 6 песнях)

3. Источники реформы порядка исполнения канона в седмичные дни Четыредесятницы

В литургической литературе высказывалось мнение, что «никоновская» книжная справа продолжала литургическую реформу, начатую в Киеве митр. Петром (Могилой)[9]. Вопрос о «могилянской» реформе богослужения остается открытым[10], но порядок исполнения канона на утрени седмичных дней Четыредесятницы в старопечатных киевских изданиях

[9] Ср., напр., мнение И. А. Карабинова об издании Постной триоди 1656 г.: «никоновскую Триодь можно назвать подправленной киевской Триодью». См. *Карабинов И. А.* Постная триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. стр. 239.

[10] Единственные, известные нам исследования, затрагивают только вопрос реформы Служебника и Требника при митр. Петре (Могиле). О них см.: *Meyendorff P.* The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Т. 29, № 2. С. 101—114.

Постной триоди не отличается от московской дореформенной практики, описанной в изданиях Ока церковного 1610, 1633 и 1641 гг[11]. Как показал И. А. Карабинов, киевское издание Постной триоди 1648 г. служило оригиналом для первого московского пореформенного издания Постной триоди 1656 г[12]. В корректурном экземпляре Постной триоди 1656 г[13]. указание на исполнение канона Октоиха перечеркнуто, и на полях почерком Евфимия Чудовского написано «не набира́йте». Итак при подготовке московского издания Постной триоди 1656 г., справщики сознательно изменили практику исполнения канонов, зафиксированную в киевских изданиях.

Источником для этого изменения послужили греческие издания Постной триоди и Типикона, напечатанные в Венеции в XVI–XVII вв. Под руками у справщиков был греческий печатный Типикон 1577 г.[14], а также издание греческой Постной триоди. Эти и другие просмотренные нами венецианские печатные издания не знают практики исполнения канона Октоиха на утрени в седмичные дни Великого поста[15]. Таким образом, на основании указаний в этих греческих изданиях, справщики вычеркнули рубрики об исполнении канона Октоиха из корректурного экземпляра Постной триоди 1656 г. Но хотя реформа была произведена уже при подготовке к изданию Постной триоди, подробные указания, вошедшие потом также и в издания Постной триоди и Типикона, впервые появились на страницах Ирмология 1657 г., книги, которая должна было послужить справочным материалом для литургической реформы при патриархе Никоне.

4. Оценка реформы порядка исполнения канона в седмичные дни Четыредесятницы

На первый взгляд, реформированный порядок исполнения канона в седмичные дни Четыредесятницы может действительно показаться

[11] Ср.: Триодь постная, Киев, 1627 г., «зри» **А҆́ще слꙋ́чи́тсѧ в҃ Мнѳ́и́н пра҃здꙋ два҃ ст҃а́л** (стр. 160–161) и указания для второго дня поста (стр. 190), а также Триодь постная, Киев, 1640 г. (стр. 175, стр. 207) и Триодь постная, Киев, 1648 г. (стр. 174).

[12] См. *Карабинов И. А.* К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне. стр. 629.

[13] РГАДА БМСТ/СПК № 1025.

[14] Теперь РГАДА, БМСТ/ИН 77 (старый шифр № 3046).

[15] Ср.: Τριῴδιον, Венеция, 1586 г., л. η i; Τριῴδιον, Венеция, 1620 г., л. ε viir; Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1545 г., л. λ 5v, л. μ iii; Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1577 г. (РГАДА, БМСТ/ИН 77). л. 66; Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1603 г. (РГАДА, БМСТ/ИН 78), л. η i; Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1685 г., стр. 104, стр. 111.

«литургической нелепостью», так как получается, что если в течение года канон на утрени исполняется «на 14», то Великим постом он исполняется только «на 4». Однако знакомство с историей чинопоследования утрени седмичных дней Великого поста открывает постепенное проникновение дополнительных гимнографических элементов в изначально простое богослужение этих дней. На первоначальном этапе, зафиксированном в памятниках студийской эпохи, в эти дни исполнялись только трипеснцы, записанные в Постной триоди[16]. Памяти святых из месяцеслова в эти дни не отмечались богослужебно, а их гимнография звучала раньше, в период между отданием Богоявления и началом Четыредесятницы, или, в некоторых особенных случаях, в субботы и воскресенья Великого поста[17]. Такая практика отражает древнюю церковную традицию не отмечать памяти мучеников в седмичные дни Четыредесятницы, зафиксированную еще в 52-м правиле Лаодикийского собора[18]. Только дни памяти особо почитаемых святых, в частности, Обретение главы Иоанна Предтечи и память сорока мучеников Севастийских, уже отправлялись в седмичные дни Четыредесятницы по особому, зафиксированному в типиконах, уставу.

В неосавваитских памятниках на утрени седмичных дней Четыредесятницы в соединении с трипеснцами Постной триоди исполнялись также и каноны Минеи, о чем свидетельствуют уже памятники архаичной редакции неосавваитского устава[19], отражающие порядок

[16] Ср.: в Студийско-алексиевском уставе (САУ) указания на первый день Четыредесятницы (*Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Издательство Московской патриархии, 2001. стр. 239); указания на первый день Четыредесятницы и второй день Четыредесятницы в Эвергетийском синаксаре (*Jordan R. H.* The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. Belfast: Colenso Books, 2014. p. 359, 369); указания на первый день Четыредесятницы в Типиконе монастыря св. Спасителя в Мессине (*Arranz M.* Le typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis Gr. 115. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969. (Orientalia Christiana Analecta). p. 198).

[17] Об этом см. в САУ *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. стр. 327; в Эвергетийском синаксаре *Jordan R. H.* op. cit. p. 467. по Типикону монастыря св. Спасителя в Мессине минейная гимнография не переносится, а исполняется в тот же день на повечерии (*Arranz M.* op. cit. p. 206–207).

[18] По греческим источникам, 51-м правиле; см.: *Ralles G. A., Potles M.* Σύνταγμα τῶν θεῖων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων… Athens, 1855. т. 3, стр. 218.

[19] Таксономию ранних неосавваитских типиконов см. *Пентковский А. М.* Иерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004.

богослужения в Лавре Саввы Освященного[20] или в монастыре св. Екатерины на Синае[21] в XII—XIII вв. Об исполнении канонов Минеи сообщают и более поздние памятники константинопольской редакции[22], равно как и первые славянские переводы неосавваитского устава, выполненные балканскими славянами, и известные как «никодимовская» и «романовская» редакции[23].

Возникновение практики соединения канона Минеи с трипеснцем, должно быть, связано с постепенным заполнением месяцеслова памятями и постепенным составлением полных чинопоследований в месячной Минее для этих дней. Впрочем, внедрение гимнографии Минеи в службы седмичных дней Великого поста также является и частью общего увеличения количества псалмодии и гимнографии в неосавваитском богослужении по сравнению с богослужением студийским. О том, что практика соединения канона Минеи и трипеснца являлась новой, свидетельствует нестабильность порядка исполнения канонов в первый день Великого поста, описанного в разных памятниках: по архаичным неосавваитским типиконам сначала исполнялись трипеснцы, а затем канон Минеи[24], а в типиконах константинопольской редакции — сначала канон Минеи, а затем трипеснцы[25]. Впоследствии константинопольский порядок восторжествовал, и именно он зафиксирован как в греческих печатных типиконах[26], так и в славянских рукописях «афанасьевской» редакции[27]. Одновременно с проникновением канонов Минеи в богослужения седмичных дней Четыредесятницы, в этих памятниках мы находим также упоминание и о трипеснцах

[20] См. в рукописях Sin. gr. 1094 (л. 71 об.) и Sin. gr 1096 (см. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей… Т. 3: Τυπικά, часть 2. Петроград, 1917. стр. 57.).

[21] Ср. в рукописи Sin. gr. 1097 (л. 30 об.).

[22] См., напр., рукопись BNF Grec 402 (л. 202); датировку см. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 3: Τυπικά, часть 2. стр. 121.

[23] См., напр., РНБ F.п.I.26 (XIV в.) л. 165.

[24] Так в рукописях Sin. gr. 1094, Sin. gr 1096 и Sin. gr 1097.

[25] Так в рукописи BNF Grec 402.

[26] Ср.: Τυπικόν καὶ τά ἀπόῤῥητα, Венеция, 1545 г., л. λ 5v, л. μ iii; Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1577 г. (РГАДА, БМСТ/ИН 77). л. 66; Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1603 г. (РГАДА, БМСТ/ИН 78), л. η i; Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1685 г., стр. 104, 111.

[27] Ср. порядок исполнения канонов на утрени первого дня Великого поста в двух древнейших списках «афанасьевской» редакции неосавваитского устава, РНБ F.п.I.25 (л. 88) и РНБ F.п.I.27 (л. 109 об.).

Постной триоди для седмичных дней сырной седмицы, которых еще не знают памятники студийской традиции[28].

Следующим этапом в развитии богослужения седмичных дней Четыредесятницы должно было стать проникновение канонов Октоиха в утренние богослужения седмичных дней Четыредесятницы, которое мы наблюдаем в славянских неосавваитских уставах расширенной (по И. Д. Мансветову, «четвертой») редакции[29], и которое затем фиксируется в славянских старопечатных Типиконах. Такой ход развития богослужения был естественным, так как таким образом порядок чинопоследования утрени для этих дней приближался к порядку утрени и в обычные дни года. Возможно толчком для именно такого хода развития послужила аналогия со службами седмичных дней сырной седмицы, где, уже по памятникам греческой константинопольской и славянской «афанасьевской» редакций, исполнялись канон Минеи, трипеснцы Постной триоди и каноны Октоиха — т. е., таким образом, порядок исполнения канона для седмичных дней Четыредесятницы не отличался бы от порядка для седмичных дней сырной седмицы. Однако такая аналогия является ложной, ибо седмичные дни сырной седмицы изначально не имели трипеснцев, и для них трипеснцы проникают в обычную структуру исполнения канона, а для седмичных дней Четыредесятницы развитие богослужения происходит наоборот, и проникновение канонов сначала Минеи, а затем и Октоиха, постепенно приближает структуру исполнения канонов этих дней к обычной. Таким образом мы наблюдаем для утреннего богослужения седмичных дней Четыредесятницы отмеченную еще А. Баумштарком «консервацию древних обычаев в наиболее важные литургические периоды», которая, однако, в славянском богослужении начала пропадать под натиском стремления к единообразию[30].

---

[28] Ср. устав исполнения канонов в среду сырную в рукописи РНБ F.п.I.25 (л. 85) («афанасьеваская» редакция) с уставом исполнения канонов на сырной седмице по САУ (*Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. стр. 237) и по Эвергетийскому синаксарю (*Jordan R. H.* op. cit. pp. 332, 334, 338).

[29] Таксономию славянских списков неосавваитского устава см. *Мансветов И. Д.* Церковный устав (типик): его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. стр. 271 и далее.

[30] *Baumstark A.* Liturgie comparée: principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. Éditions de Chevetogne, 1953. (3e édition revue par B. Botte). pp. 27–30.

5. Выводы

Основываясь на просмотренных богослужебных памятниках, мы можем заключить, что практика исполнения канонов Октоиха в седмичные дни Четыредесятницы возникла на Руси, предположительно где-то в начале XVI в., и впервые зафиксирована в славянских неосавваитских уставах «четвертой», или «расширенной», редакции. Так как греческие богослужебные памятники не знали этой практики, правившие Постную триодь 1656 г. и Ирмологий 1657 г. по греческим книгам справщики исключили ее, в целях чего и были составлены соответствующие указания, которые впервые появились в Ирмологии 1657 г., а оттуда уже попали в Типикон 1682 г. и последующие издания славянских богослужебных книг. Таким образом этот аспект богослужебной реформы патриарха Никона можно расценивать как «архаизаторство», т. е. возвращение к более архаичной неосавваитской практике исполнения канона в седмичные дни Великого поста.

Источники и литература

1. *Дмитриевский, А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 3: Τυπικά, часть 2 / А. А. Дмитриевский. — Петроград, 1917.

2. *Карабинов, И. А.* К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне / И. А. Карабинов // Христианское чтение. — 1911. — № 5—6. — С. 627—643.

3. *Карабинов, И. А.* Постная триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов / И. А. Карабинов. — СПб., 1910. — 309 с.

4. *Крылов, Г., прот.* Книжная справа Типикона в XVII веке / прот. Г. Крылов. — М., 2010. — Доклад на XVIII Рождественских чтениях в Москве.

5. *Мансветов, И. Д.* Как у нас правились Типик и Минеи: Очерк из истории книжной справы в XVII столетии / И. Д. Мансветов // Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе. — 1884. — Т. 33, № 1.

6. *Мансветов, И. Д.* Церковный устав (типик): его образование и судьба в греческой и русской церкви / И. Д. Мансветов. — М., 1885.

7. *Никольский, К., прот.* Материалы для истории исправления богослужебных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Миней в 1689–1691 гг. / прот. К. Никольский. — СПб., 1896.

8. *Пентковский, А. М.* Иерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии / А. М. Пентковский // Преводите през XIV столетие на Балканите. — София, 2004.

9. *Пентковский, А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / А. М. Пентковский. — М., Издательство Московской патриархии, 2001.

10. *Arranz, M.* Le typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis Gr. 115 / M. Arranz. — Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969.

11. *Baumstark, A.* Liturgie comparée: principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes / A. Baumstark. — Éditions de Chevetogne, 1953.

12. *Jordan, R. H.* The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis / R. H. Jordan. — Belfast: Colenso Books, 2014.

13. *Meyendorff, P.* The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look / P. Meyendorff // St. Vladimir's Theological Quarterly. — 1985. — Т. 29, № 2. — С. 101—114.

14. *Ralles, G. A., Potles, M.* Σύνταγμα τῶν θεῖων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων… / G. A. Ralles, M. Potles. — Athens, 1855.

Ирмологий, М., 1657 г.
Ирмологий, М., 1673 г.
Ирмологий, М., 1683 г.
Око церковное, М., 1610 г.
Око церковное, М., 1633 г.
Око церковное, М., 1641 г.
Типикон, М., 1682 г.
Триодь постная, Киев, 1627 г.
Триодь постная, Киев, 1640 г.
Триодь постная, Киев, 1648 г., РГАДА БМСТ/СПК № 1025 (корректурный экз.)
Устав церковный, XIV в., РНБ F.п.I.26
Устав церковный, нач. XV в., РНБ F.п.I.25
Устав церковный, нач. XV в., РНБ F.п.I.27
Τυπικόν καὶ τά ἀπόῤῥητα, Венеция, 1545 г.,
Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1577 г. (РГАДА, БМСТ/ИН 77)
Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1603 г. (РГАДА, БМСТ/ИН 78)
Το παρὸν τυπικόν, Венеция, 1685 г.
Τριῴδιον, Венеция, 1586 г.
Τριῴδιον, Венеция, 1620 г.
Τυπικόν κατὰ τὸν τύπον τῆς λαῦρας τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Σάβα, XII—XIII в., Sin. gr. 1094
Τυπικόν κατὰ τὸν τύπον τῆς λαῦρας τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Σάβα, 1214 г., Sin. gr. 1097
Τυπικόν, XIII—XIV в., BNF Grec 402

*И. А. Арзейкин**

РАБОТА С МОЛОДЕЖЬЮ НА ПРИХОДАХ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ПРИМЕРЕ СОБОРА СВЯТОЙ СВЯЩЕННОМУЧЕННИЦЫ ЕКАТЕРИНЫ В ЦАРСКОМ СЕЛЕ

По словам священника Максима Устименко, «миссия Церкви — привести человека ко Христу, к Престолу Божию, к Таинствам Церкви, потому что, если все это совершается без этой цели, тогда это все в пустую, и это Богу не нужно. Священник всегда должен иметь очень высокий авторитет. Какие-то проступки и неумение чего-то люди просят, но никогда не просят неверия и неискренности со стороны священника. Если ты не искренен, люди к тебе не пойдут, ты будешь преградой на пути люде ко Христу, а должен быть помощником, потому что люди приходят не к священнику, а к Самому Богу»[1]. Главной задачей пастыря является приведение людей ко Христу. На разных приходах можно увидеть разное количество молодежи. В основном в храме стоит больше людей третьего возраста, чем молодых. Но существуют приходы, где молодежь составляет большую часть из прихожан, и принимает активное участие в жизни прихода. В чем же разница?

Довольно большое количество молодежи можно увидеть на том приходе, где им уделяют большое внимание, где пастырь стал для них авторитетом, с которого они берут пример, или где пастырь может занимать роль старшего брата или хорошего друга, того человека, которому молодые могут рассказать о своих переживаниях, особенно те, которые не рассказываются своим родителям, к которому могут спокойно прийти в трудной ситуации за советом. Это очень важный момент, когда пастырь близок к молодежи, когда пастырь в лице юношей играет роль наставника, брата, которому они доверяют. Одним из важных критериев юношеского возрастного периода является выбор идеалов. В этот момент молодые люди начинают подражать кому-либо и примерять на себя роли, которые черпают из окружающей среды.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс библейско-богословского отделения.

[1] *Максим Устименко, свящ.* Задача пастыря — привести человека ко Христу // Невский Богослов. № 14. 2014. — С. 35.

«Подражание — прежде всего действие, следование образцу. Подражание — один из путей усвоения общественного опыта и формирования собственной “Я” — идентичности»[2]. Зайдя в юношескую комнату можно увидеть множество портретов его кумиров, любимых спортсменов или музыкантов, героев из фильмов. А если в роль идеала или просто авторитета входит пастырь — это прекрасно. У юноши с таким идеалом будет правильно направлен вектор движения по жизни. А пастырю в данном моменте необходимо заметить эту душу и аккуратно заниматься душепопечением.

Самым распространённым способом душепопечения является словесный диалог, наставление пастыря. Стоит принять во внимание, что молодежь очень активная, и к наставлениям может относиться как к чему-то враждебному. Наши приходы занимаются и развивают свое служение в разных направлениях. И одним из направлений является «молодежное служение», которое нужно организовывать.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл[3], подчеркивал, обращаясь к участникам II Съезда православной молодежи, подчеркивал необходимость молодежного служения как миссионерства: «... это, прежде всего, миссия среди молодых людей, причем отнюдь не среди воцерковленных, но в первую очередь среди маловоцерковленных молодых людей»[4].

Для успешной работы среди молодежи, патриарх отмечает, что разговор должен быть на одном языке. Молодежь — это особый контингент в церкви, к которому нужен особый подход. Нравоучения и назидания самые опасные средства миссии среди молодежи. У них на уме сразу всплывает ассоциация с нотациями, который предшествующие годы читали родители, учителя. И миссия такого типа сталкивается с отторжением. Проповедь, начиненная обилием цитат на славянском языке, будет иметь успех (возможно не большой) среди молодежи, которая уже вышла на дорогу к храму, которая имеет хоть малейшее представление о Церкви и о Боге. Такая же проповедь среди не воцерковленной молодежи, молодежь, которая захвачена всевозможными грехами

[2] *Мухина В. С.* Возрастная психология. Феноменология развития. М., 1999. — С. 565.

[3] Ныне — патриарх Московский и всея Руси.

[4] *Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский.* Быть религиозным человеком в молодые годы есть свидетельство духовной одаренности // Выступление на II Съезде православной молодежи // URL: https://mospat.ru/archive/2001/10/nr110152/ (дата обращения: 9.04.2017).

и страстями, успехом пользоваться не будет[5]. Необходимо установить один язык для общения.

Миссия среди молодежи включает в себя не только ходить и говорить слова. Для самой продуктивной работы с молодым поколением, на приходах Русской Православной Церкви нужно образовывать, разрабатывать активную деятельность по работе с молодежью. «Церкви нужно заниматься и обществом трезвости, и молодежными клубами, и иными социально значимыми проблемами. Проблема здесь одна — в заинтересованности, инициативе, социальной активности самих приходов»[6]. На занятие добрыми делами не нужно издавать указы и рассылать по приходам. Тут должна быть самостоятельная инициатива храмов, приходов, монастырей, развивать социальную деятельность. Именно Церковь, приход должен стать центром христианской социальной активности в своей местности. Крепость церковной общины измеряется не только верой, но и делами. Апостол Иаков сказал: «Вера без дел мертва» (Иак. 2:20).

Для примера рассмотрим работу с молодежью на приходе при соборе святой великомученицы Екатерины.

Собор был вновь воссоздан и освящен в 2010 году патриархом Кириллом Московским и всея Руси. После освящения продолжались работы по достройки собора и доведения его до ума. Сначала начала функционировать детская воскресная школа. В прошлом году настоятель дал благословение на создание молодежного клуба при соборе. Дело началось в октябре, и все начиналось очень тяжело. Первым делом нужно было определиться с направлениями, в которых будем действовать, а так же создание информационного поля для общения и оповещения людей о предстоящих праздниках, о предстоящих беседах, событиях и т.д. В итоге мы получили около 6 направлений, в которых захотели работать:

1. Тематические встречи.
2. «КиноКлуб».
3. Социальное движение.
4. Творческие мастерские.
5. Поэтическая страничка в ВК.
6. Спортивный раздел.

[5] См.: *Алексей (Поликарпов), архим.* Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. М., 2009. — С. 8.

[6] *Алексей (Поликарпов), архим.* Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. С. 159.

Сразу же была создана группа в социальной сети «Вконтакте». Эта группа привязана к основной группе собора и к сайту нашего собора. Везде новости и анонсы дублируются.

1. Тематические встречи.

После Божественной Литургии все желающие идут пить чай. За чаепитием все общаются, знакомятся с новыми ребятами, которые пришли к нам. А после начинается беседа на определенную тему. Беседу проводят батюшки из собора или приглашенные гости. По воскресеньям, как правило, беседуем о праздниках, о двунадесятых и великих праздниках. или же на насущные проблемы для молодежи. Например: «Ох, уж эти взрослые!» (как настроить диалог между родителями и детьми, несут ли ответственность дети за грехи родителей, когда начинается взрослая жизнь и т.д.), «И один в поле воин» (как устоять в вере среди неверующих друзей, нужно ли на учебе говорить о Боге и т.д.), «Выбор личного пути и будущей профессии» и т.д.

2. «КиноКлуб».

Для киноклуба мы выделили отдельный день, четверг, чтоб всем собираться, просматривать какой-нибудь фильм, а после обсудить, кто что увидел, и кто какие сделал выводы.

3. Социальное движение.

В этой области мы старались хоть как-то помочь окружающим нас людям. Например: На Рождество всей молодежкой поехали в детский дом и устроили для них Рождественское представление, а после подарили всем подарки. На день освобождения Ленинграда от немецких захватчиков, в нашем районе мы постарались обойти ветеранов и подарить маленькие подарки и уделить внимание. Еще в Ленинградской области есть Пятогорский монастырь, который полуразрушенный и находится в запустении. Его населяют не много монахинь. Было принято решение поехать в этот монастырь всей молодежкой и спеть Литургию. Предварительно силами молодежки была собрана для монастыря гуманитарную помощь с провизией 10 пакетов и 20000 рублей.

4. Творческие мастерские.

Тут ребята могут заниматься каким-нибудь рукоделием. Так де своими руками готовятся подарки для детей живущих в детских домах, для малоимущих, для ветеранов и т.д.

5. Поэтическая страничка в ВК.

В социальной сети «ВКонтакте» была создана поэтическая страничка. Многие ребята у нас создают свои произведения искусства, и может

любой делающий выложить туда свое произведение. А так же любители поэзии могут присылать хорошие произведения других авторов, чтоб подписчики наслаждались искусством.

6. Спортивный раздел.

В спортивной секции мы набираем команду по «Флорболу». Пока что этот раздел у нас находится в разработке и в скором времени начнет действовать. Так же регулярно в нашем благочинии устраиваются турниры по настольному теннису, в котором участвуют разные приходы.

Так как Царское Село имеет свою богатую историю, то в летний период проводятся велопробеги, которые имеют разную тематику. Например: велопробег по местам боевой славы наших героев павших во Второй Великой Отечественной войне. Сейчас наступило 100-летие со дня начала новомученнического подвига, и сейчас разрабатывается план велопробега по местам Царского Села, которые связаны с Царской семьей Романовых.

Источники и литература

1. *Максим Устименко, свящ.* Задача пастыря — привести человека ко Христу // Невский Богослов. № 14. 2014.

2. *Мухина В. С.* Возрастная психология. Феноменология развития. М., 1999.

3. *Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский.* Быть религиозным человеком в молодые годы есть свидетельство духовной одаренности // Выступление на II Съезде православной молодежи / URL: https://mospat.ru/archive/2001/10/nr110152/

4. *Алексей (Поликарпов), архим.* Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. М., 2009.

Иерей Антоний Афанасьев[*]

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ В КОНЦЕПЦИИ ВИЛЬГЕЛЬМА ШМИДТА

В докладе представлен обзор некоторых принципов исследовательской работы из области этнологии и религиоведения, представленных австрийским религиоведом, этнологом священником Вильгельмом Шмидтом (1868–1954) — одним из главных представителей школы «культурных кругов». Эти принципы он использовал для выяснения того, к какому культурному кругу относится тот или иной древний народ или племя, и для дальнейшей классификации его обычаев и религиозных верований. Разработка новых оснований, на которых можно было бы строить религиоведческое исследование, потребовалась по причине кризиса эволюционистских концепций. Конечной целью Шмидта являлось доказательство присутствия в религиозных взглядах первобытных обществ остатков следов древнего монотеизма. В данном докладе указывается один из промежуточных этапов по пути к осуществлению этой цели.

Теперь перейдем к рассмотрению правил, представленных Вильгельмом Шмидтом, указывающих на то, каким образом нам следует рассматривать развитие различных культурных элементов в рамках отдельных культурных кругов с применением культурно-исторического метода. Сразу же необходимо заметить, что при осуществлении этого рассмотрения нет никакой необходимости прибегать к каким-либо теориям развития, будь то теория прогресса или деградации. Опираться следует на одни лишь факты, которые устанавливаются на основе объективных критериев. В исследованиях подобного рода также необходимы талант и проницательность исследователя. По словам выдающегося этнолога Ф. Гребнера, очень большое значение они имеют в тех случаях, когда «объективные методологические критерии не могут привести к каким-то определенным выводам, и для дополнения гипотезы должна вмешаться проницательность исследователя. Она необходима там, где нет возможности проследить последовательность развития некоторых форм, где не установить принадлежность явления к той или иной культурной группе,

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

и эти проблемы становятся вопросами психической каузальности. Главное требование при этом — избегать односторонности. Там где ни одна из нескольких возможностей не обладает абсолютным перевесом, всякая свободная от предрассудков наука не должна пытаться добиться решения вопроса любой ценой, но — при сохранении личного мнения — беспристрастно взвесить все возможности и в итоге честно признаться, что состояние науки не в состоянии предоставить точного ответа на вопрос»[1]. В рассмотрении вопросов развития культурных элементов Вильгельм Шмидт являет собой яркий пример такого исследователя.

Для того чтобы перейти к изучению какого-либо культурного элемента, вначале следует определить, к какому культурному кругу он относится. Это необходимо сделать для того, чтобы при исследовании внутреннего развития того или иного элемента понять, какие вещи должны быть исключены как возникшие в результате внешнего смешения. Но для выяснения подлинного внутреннего развития элемента должны быть исключены не одни лишь формы, обязанные своим происхождением внешнему смешению. Следует особое внимание уделять тому, чтобы вообще никакой культурный элемент, принадлежащий какому-то одному культурному кругу, не сравнивался с подобным элементом другого культурного круга. Это ограничение необходимо, ибо каждый культурный круг может сформироваться во всём многообразии своих элементов только тогда, когда он в течение длительного периода развивается самостоятельно, отдельно от других культурных кругов. Таким образом, как утверждает Шмидт, «развитие его отдельных культурных элементов также осуществляется полностью самостоятельно, и в своем развитии эти элементы не подвергаются влиянию аналогичных элементов другого круга, и сами не оказывают влияния на развитие последних»[2]. Если же исследователи пренебрегают этим правилом, а это происходит нередко, тогда появляется большое количество цепочек развития того или иного культурного элемента, не соответствующих действительности. При исследовании можно привлекать формы другого культурного круга лишь тогда, когда оба эти круга находятся во внутреннем родстве друг к другу. Это бывает, когда один в течение истории выделился из другого, или же у них обоих имеется в качестве источника своего происхождения другой

[1] *Graebner F.* Methode der Ethnologie. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911. S. 170.

[2] *Schmidt W.* Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930. S. 229.

круг, общий для них и более древний. Сюда же можно добавить рассуждение этнолога Б. Анкермана, который говорит, что «ограничение (при исследовании) какой-либо одной определенной областью имеет и преимущества, и недостатки. Преимущество заключается в большей обозримости, наглядности материала, которая становится почти невозможной, если к рассмотрению привлекать всю вселенную. Но при этом исследование страдает от следующего недостатка: выводы, полученные с использованием лишь одной части имеющегося материала могут претендовать лишь на частичную и ограниченную значимость»[3]. Отметим, что в рамках теории культурных кругов такая ограниченная значимость выводов перестает быть недостатком.

Здесь следует также упомянуть и о происхождении отдельных культурных форм. В этом вопросе культурно-историческая школа, представителем которой является Шмидт, расходится с школой эволюционно-психологической. Эволюционисты при рассмотрении вопросов о происхождении культурной формы опираются на факторы, которые имеются здесь и сейчас, на условия, в которых предмет или социальное учреждение были обнаружены. А культурно-историческая школа выясняет эту сторону вопроса только в последнюю очередь, и такая очередность является единственной методологически допустимой; вначале должен уточняться общий контекст, в рамках которого существует культурное явление, и лишь постепенно процесс исследования можно сузить до вопроса о его первом явлении.

Сперва нужно определить культурный круг, к которому относится исследуемый элемент. Затем прослеживают отдельные фазы развития этого элемента на протяжении всей обозримой истории существования круга, и в результате становится ясно, какая из форм является наиболее древней. Эту самую древнюю форму орудия, воззрения, обычая или учреждения признают единственной, закоторой как раз и состоялось её зарождение. В вопросе происхождения элемента она должна быть поставлена на передний план. Более поздние формы, по мере своего удаления во времени от первоначальной, могут предоставить всё меньше сведений о зарождении элемента.

В итоге в нашем распоряжении имеются два всеобщих правила:

а) Происхождение каждого культурного элемента можно рассматривать, опираясь только на идеи и отношения того культурного круга,

[3] *Ankermann B.* Die afrikanischen Musikinstrumente. Berlin: Druck von A. Haack. 1901. S. XII.

к которому он принадлежит. Какие-либо вероятностные всеобщие соображения в данном случае неуместны, тем менее, если они сопряжены со ссылкой на идеи и условия иного культурного круга.

б) При решении вопроса о происхождении в рамках одного и того же культурного круга особенное значение приобретают наиболее древние формы культурного элемента как наиболее точно отражающие физические и психологические факторы, благодаря которым и был положен фундамент для основания нового культурного явления или предмета.

Для большей наглядности, и для того, чтобы более предметно говорить о тех или иных культурных элементах, вначале следует привести наименование и разбивку на группы самих культурных кругов, которые были установлены до сих пор. Первые классификации были произведены еще до Вильгельма Шмидта: другой немецкий этнолог Фриц Гребнер(1877–1934), который и положил начало теории «культурных кругов», классифицировал культуры Океании, а этнолог-африканист Бернард Анкерман (1859–1943) в своих докладах охарактеризовал народы Африки. Эти ученые разрабатывают особые названия для исследуемых ими областей. Позднее Вилли Фой (1873–1929) вводит обозначения, подходящие для обеих областей. Наиболее обширную и соответствующую действительности классификацию произвел именно Вильгельм Шмидт, опираясь при описании на социальные учреждения племен, а также на различные формы экзогамии, относящиеся к отдельным культурным кругам. Следует упомянуть еще и о разном числе признаваемых культурных кругов. В то время как Фой и Анкерман признают в качестве древнейшего культурный круг пигмеев, установленный Шмидтом, Гребнер не обращает на него внимания. В свою очередь Шмидт принимает арктический культурный круг, установленный Гребнером, расположенный в рамках пракультуры.

Итак, следует различать три ступени: праступень (Urstufe), первичную (primäre) и вторичную (sekundäre) ступени.

К праступени относятся все те племена, в которых человек еще находится в состоянии собирательства, он еще не занимается возделыванием природы в целях повышения её урожайности; здесь человек берет у природы её дары: мужчина добывает мясную пищу на охоте, а женщина собирает растения, тем самым доставляя растительную пищу.

Первичная ступень. Сюда принадлежат те культурные круги, где зарождается возделывание. Здесь собирание растений женщиной переходит в растениеводство, в примитивное мотыжничество

экзогамно-матриархального круга. У мужчин в крупносемейно-патриархальном культурном круге охота переходит в животноводство, а в экзогамно-патриархальном — в культ животных, в тотемизм.

Из смешения первичных культурных кругов между собой возникает вторичная ступень. Из смешения крупносемейно-патриархального с экзогамно-матриархальным возникает свободно-матриархальный круг, а из смешения крупносемейно-патриархального с экзогамно-патриархальным появляется свободно-патриархальный.

Далее В. Шмидт дает более полный перечень культурных кругов, относящихся к каждой из трех ступеней, что дает возможность перейти к разработке каждого культурного элемента в отдельности, взятого в ограниченном культурно и территориально контексте.

В заключение можно сказать, что правила рассмотрения различных культурных элементов, разработанные В. Шмидтом, являются серьезным вкладом как в этнологию, так и в религиоведение. В этих сферах они позволяют освободиться от неверных, произвольных теоретических построений, которые нередко вносили сюда исследователи, предлагающие эволюционистские методы для трактовки происхождения религии.

Источники и литература

1. *Ankermann B.* Die afrikanischen Musikinstrumente. Berlin: Druck von A. Haack. 1901.
2. *Graebner F.* Methode der Ethnologie. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911.
3. *Schmidt W.* Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. Münster i. Westf. AschendorffscheVerlagsbuchhandlung, 1930.

*Н. В. Богатов**

РАЗВИТИЕ ПОТЕНЦИАЛА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ЭФФЕКТИВНОГО МЕДИАТОРА В МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОНФЛИКТАХ

Все поколения в истории человечества были свидетелями конфликтов, жертвами которых стали тысячи, а иногда и миллионы погибших и раненых, были разрушены дома и инфраструктура, уничтожены вера и традиции народов. В результате столкновений уничтожались совместные возможности сторон, в том числе система управления, экономический порядок и социальные отношения общества и терялась идентичность.

Только за последние десять лет жертвами десятков вооруженных столкновений стали сотни тысяч мирных людей. Только в результате вооруженного конфликта в Сирии количество жертв с 2011 по 2016 год составило 230618 человек, среди которых 69494 — мирные жители, включая женщин и детей[1].

Анализ войн и конфликтов, произошедших в период с 1975 по 2016 годы в Африке показал, что все они происходили из-за борьбы за природные ресурсы. Результатом этих конфликтов стало образование институтов насилия, которые истощали способность существующих мирных институтов управлять поведением и действием конфликтующих групп, что делает невозможным выход из сложившейся конфликтной ситуации в Африке[2].

Ведущий мировой эксперт в области конфликтологии Якоб Беркович подчеркивает, что особенность конфликтов, которые произошли в конце XX начале XXI века обусловлена «антагонистами с сильным чувством идентичности, определенным недовольством (экономическим или политическим), а также желанием использовать насилие, чтобы изменить статус-кво».[3]

---

* Общецерковная Аспирантура и Докторантура им. Св. Кирилла и Мефодия, аспирантура.

[1] *Карташов К. Н.* Сирийский конфликт в цифрах // Молодой ученый. 2016. № 4. С. 599-605, стр. 600.

[2] Tony Addison, Philippe Le Billon and S. Mansoob Murshed, 2001 «Conflict in Africa: The cost of peaceful behavior», United Nations University (UNU), World Institute for Development Economics Research (WIDER) p. 2.

[3] Jacob Bercovitch, 2004 «International Mediation and Intractable Conflict» Bercovitch, Jacob. "International Mediation and Intractable Conflict." Beyond Intractability. Eds. Guy Burgess and Heidi Burgess. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder. P. 24.

По определению Мирового Банка (2015), конфликт входит в число глобальных мировых рисков и рассматривается как «событие или условие, которое, если происходит, может привести к значительным негативным последствиям для нескольких стран или отраслей в пределах ближайших 10 лет»[4].

При этом остается множество конфликтов, острота которых была снижена по каким-либо причинам, но при определенных обстоятельствах они могут вспыхнуть вновь и с новой силой и большим количеством участников. Необходимость новых знаний, подходов и эффективных методов миротворческого процесса продолжает оставаться острой необходимостью.

Громкие события, происходящие в современном мире, являются результатом тихих процессов, не учитывая или, игнорируя которые человечество платит огромную цену в виде ужасающей статистики потерянных жизней, уничтоженных домов и селений, миллионов беженцев.

В своем исследовании мы рассматриваем медиацию как один из наиболее эффективных способов улаживания конфликтов. Беркович, Анагносон, и Уайл (1991) определяют медиацию как «процесс управления конфликтом, где спорящие просят о помощи, или принимают предложение о помощи от одного человека, группы, государства или организации в урегулировании своего конфликта или решения своего разногласия, при этом не прибегая к физической силе или ссылаясь на авторитет закона»[5]. За последние сто лет, мировая практика показала, что медиация является наиболее успешной и потому распространенной формой мирного вмешательства третьей стороны в международных конфликтах.

Статистика эффективности показывает, что в 310 международных столкновениях с 1945 по 1974 г. медиация была успешной в 82% случаев. С 1975 по 1990 г. произошло 210 международных конфликтов, из которых 137 (57%) были решены с помощью медиации. В 94 послевоенных конфликтах 45% случаев разрешения сложившейся ситуации происходило благодаря участию медиаторов в процессах урегулирования.

В российской школе дипломатии медиация не имеет широкого применения, так как медиатор воспринимается как третья сторона, «рефери»

[4] World Economic Forum, 2015 Geneva, Global Risks 2015, 10th Edition is published by the World Economic Forum within the framework of The Global Competitiveness and Benchmarking Network.

[5] Annette Schramm, 2015 «Participation Counts! Mediating Violent Communal conflicts», University of Tuebingen, Master Thesis p76, P. 15.

конфликтного процесса, имеющая при этом свои интересы. СССР выступило медиатором только один раз при улаживании конфликта между Пакистаном и Индией в 1966 году[6],

Задача исследования — основываясь на первичных данных и используя современных знаний в области миротворчества разработать парадигму медиации для использования в контексте деятельности ОВЦС РПЦ.

Исследование построено на анализе западной и отечественной литературы в области конфликтологии и миротворческого процесса, а также полевых данных полученных у респондентов из конфликтных регионов, а именно, Крыма, Сирии, Грузии, Македонии и Сербии.

Полученные данные показывают, что медиатор эффективен, когда находится непосредственно в поле конфликта, являясь доверенной стороной для всех конфликтующих сторон. Медиатор участвует в проблеме, вникая и изучая ее, и тем самым содействует принятию решения самими конфликтующими сторонами.

В контексте данного исследования медиация рассматривается с точки зрения улаживания межэтнических конфликтов, так как этнические и этно-национальные общины, проживающие на территории определенных государств очень устойчивы к изменениям, и содержат определенное ощущение принадлежности, связанной с общей кровной связью. В результате возникает глубокое выражение эмоционального чувства, связанного с этничностью. Данное чувство имеет психологические корни в родственных связях. Джозеф Руан и Дженнифер Тодд считают, что данный фактор вызывает «глубокую преданность, интенсивную привязанность и сильные мотивы»[7].

Следовательно, при столкновении двух или боле этнических групп конфликт обретает катастрофический характер, поражая структуру участвующих сторон на всех уровнях ее существования. В силу напряженности таких конфликтов, миротворческие действия имеют многомерный характер.

Для правильного построения эффективной медиации нужно, прежде всего, определить причины и факторы этнического конфликт. Анализ литературы и полученные полевые данные показали наиболее встречаемые причины межэтнических конфликтов:

---

[6] *Зайцева Л. И.* Медиация как альтернативный способ разрешения споров в международном публичном праве // Известия ИГЭА. 2013. № 5. Стр. 90-91.

[7] Jacob Bercovitch, 2004 «International Mediation and Intractable Conflict» Bercovitch, Jacob. "International Mediation and Intractable Conflict." Beyond Intractability. Eds. Guy Burgess and Heidi Burgess. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder. P. 4.

1. конфликт Идентичностей — проявляется в столкновении элементов или совокупности ценностей.

2. Экономический ресурс — является самой распространенной причиной всех конфликтов, хотя часто умалчиваемым.

3. Слабость (плохая защищенность) общины или государства.

4. Информационная асимметрия — это ситуация, при которой многогранная информация доступна только некоторым, а не всем, участникам конфликта.

5. Ощущение, что несправедливость происшедшая в истории определенной этнической группы повторится.

6. Влияние третьей стороны с использованием всех перечисленных факторов.

При затяжном характере конфликта, первоначальная причина, зачастую уходит на второй план, и другие причины могут выходить на передний план. Например, риск потери идентичности возникает с обострением экономической самостоятельности.

Но, не всегда определение природы и факторов конфликта является объяснением того, что именно явилось определенным «спусковым механизмом» или триггером из-за которой вспыхнул тот или иной конфликт. Поэтому в данном исследовании применяется широко используемый в мировой практике термин «триггер». Интересно отметить, что в российской научной традиции не было уделено достаточного внимания пониманию феномена триггера, и особенно, в контексте внешней деятельности РПЦ. Триггер представляет собой некое событие, имеющее, на первый взгляд очень отдаленную и трудно доказуемую внутреннюю взаимосвязь с конфликтом и рассматривается как незначительное или несуществующее.[8]

В результате интервьюирования было выявлено, что респонденты, которые были серьезно вовлечены в конфликт (были в вооруженной его части) не любят говорить об этом, так как это очень чувствительно, конфиденциально и очень сильно травмирует их душу. Такие результаты показывают, что нужно решать не только сам конфликт, но и лечить души людей его переживших, что в свою очередь подчеркивает важность Православной церкви, в частности Русской Православной Церкви в миротворческом процессе как эксперта и хранителя таких понятий как любовь, радость, мир, доброта, долготерпение. Кроме этого Русская

[8] Adam Roberts, 2000 «International Relations», Oxford, United Kingdom. p. 20.

Православная Церковь является тем потенциальным медиатором, который сам прошел тяжелейшие испытания в своей истории и в отличие от государства, имеет способность оценивать опыт сквозь века и слышать людей. Церковь является институтом доверия, представляя в решении конфликта бескорыстную сторону, при этом, она способна видеть не только цифры, но и души людей.

Данные критерии эффективности миротворческой деятельности Русской Православной Церкви дают возможностью выступать медиатором в улаживании межэтнических конфликтов.

Мы предлагаем парадигму эффективной медиации и улаживания этнических конфликтов, в контексте деятельности Русской Православной Церкви или иных религиозных организаций. Предлагаемая парадигма позволяет учитывать различные факторы и причины конфликтов, эффективно улаживать конфликты и одновременно усиливать влияние РПЦ и состоит из следующих этапов:

1. Определение РПЦ как медиатора. Принятие предложения от конфликтующих сторон.

2. Определение причины и глубину конфликта, восстановление симметрии информации.

3. Консультация со всеми основными стэйкхолдерами конфликта.

4. Этап моделирования мирных решений или сценариев на основе аналитики, которая была собрана.

5. Подготовка архитектурного кода, т.е. соглашения, не находящегося в конфликте с культурными кодами обеих сторон и удовлетворяющего их интересы. Подготовка к встрече сторон.

6. Встреча сторон, где выносится предложенные варианты урегулирования конфликта, поясняются преимущества и слушаются их комментарии.

7. Подписание мирного договора.

8. Контроль над восстановлением мира.

Этапы со 2 по 6 могут повторяться, прежде чем будет подписано мирное соглашение. Если будет нарушен 8 этап, нужно опять вернуться ко 2 этапу.

Результаты исследования могут быть реализованы через использование межрелигиозной аналитической группой экспертов, входящей в состав Отдела внешних церковных связей. Эта группа, руководимая Русской Православной Церковью, должна включать в себя представителей Ислама.

Данный инструмент имеет практическую значимость в формировании компетенций эффективной медиации в межэтнических конфликтах, переговорной дипломатии и подготовки кадров ОВЦС РПЦ для диалога с представителями Ислама, а также миротворческих организаций, политических структур и различных силовых подразделений. Также, результаты исследования позволяют создать специальную аналитическую экспертную группу для эффективного диагностирования изменений мирового религиозного ландшафта и координации аппарата взаимодействия религиозных институтов.

Источники и литература

1. Зайцева Л. И. Медиация как альтернативный способ разрешения споров в международном публичном праве // Известия ИГЭА. 2013. № 5. Стр.90-91

2. Карташов К. Н. Сирийский конфликт в цифрах // Молодой ученый. — 2016. — № 4. — С. 599-605, стр. 600

3. Adam Roberts, 2000 “International Relations» Oxford, United Kingdom. p.20

4. Annette Schramm, 2015 «Participation Counts! Mediating Violent Communal conflicts», University of Tuebingen, Master Thesis p76, P. 15

5. Jacob Bercovitch, 2004 «International Mediation and Intractable Conflict» Bercovitch, Jacob. “International Mediation and Intractable Conflict.” Beyond Intractability. Eds. Guy Burgess and Heidi Burgess. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder. P. 24

6. Tony Addison, Philippe Le Billon and S. Mansoob Murshed, 2001 «Conflict in Africa: The cost of peaceful behavior», United Nations University (UNU), World Institute for Development Economics Research (WIDER) p.2

7. World Economic Forum, 2015 Geneva, Global Risks 2015, 10th Edition is published by the World Economic Forum within the framework of The Global Competitiveness and Benchmarking Network.

*Л. А. Борисов**

БОГОСЛОВСКАЯ ПРОБЛЕМА SEDE VACANTE В XX ВЕКЕ

Настоящий доклад посвящен обсуждению различных подходов к решению проблемы, активно обсуждаемой в консервативных кругах Католической Церкви начиная со Второго Ватиканского собора (1962-1965, далее ВВС), — вопросу Sede Vacante. Сам термин Sede Vacante (Седе Ваканте, лат. *«при не занятом престоле»*) в экклезиологии Католической церкви обозначает период времени между смертью (отречением) папы римского и моментом избрания нового папы[1]. После ВВС часть верующих католиков усмотрела явный разрыв между его постановлениями и церковной традицией и магистериумом Католической церкви, поставив вопрос его каноничности[2]. Учитывая, что собор был созван и освящен папой, ряд католических традиционалистских теологов (М.-Л. Жерар де Лурьер, Иоаким Саенц-и-Арриага, арх. П.-М. Нго Динх Тхук и др.) встали на позицию, суть которой сводилась к следующему: папы-участники ВВС (Иоанн XXIII и Павел VI) и все последующие папы (Иоанн Павел I, Иоанн Павел II, Бенедикт XVI, Франциск), встав на еретическую позицию и признавая по сути «модернистский» Второй Ватиканский собор, лишились ipso facto Святого Престола и оставили его свободным (Sede Vacante, поэтому в дальнейшем всех, придерживающихся этой точки зрения, мы будем называть седевакантистами). Не имея возможности в этом кратком докладе подробно обсудить систему аргументаций, которая у католиков-традиционалистов имеется для доказательства «модернизма»[3] ВВС и разрыва его решений с довтороватиканской церковной традицией, мы сфокусируемся на двух главных проблемах в вопросе седевакантизма. Именно, на вопросах: может ли вообще римский папа впасть в ересь[4]? Может ли период Sede Vacante длиться столь долгое

* Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, аспирантура.

[1] *Meehan, Andrew* Vacancy // The Catholic Encyclopedia. Vol. 15. New York, 1912

[2] См., например, *Lefebvre M.* I Accuse the Council! Kansas City, Mo.: Angelus Press, 1998

[3] В чем заключается ересь модернизма с точки зрения католиков-традиционалистов, см, например в *Лефевр Марсель, арх.* Они Его развенчали. От либерализма к отступничеству. Трагедия Собора / Пер. с фр. В. П. Пономарева. М.: ООО «Полиграф сервис», 2011.

[4] Мы определям ересь в соответствии с *Wilhelm J.* Heresy // The Catholic Encyclopedia. Vol. 7. New York, 1910.

время? Именно обсуждению возможных решений этих вопросов по сути и посвящен этот доклад.

Может ли Папа Римский оказаться еретиком?

Впервые задавшись этим вопросом и обращаясь к массиву католической догматической литературы, можно признать, что единственно верным ответом является ответ отрицательный[5]. Римский Папа может заблуждаться по причине невежества или же ошибочности своих взглядов, однако намеренным еретиком он быть не может. Эта позиция наиболее полно представлена в трудах кард. Роберта Беллармина[6], в частности, его работе *De Romano Pontifice*[7]. Аргументом является основанное на **Лк 22:32** следующее рассуждение: *«Для папы не должно и нельзя проповедовать ересь… он всегда должен учить правде, и нет никаких сомнений в том, что он всегда будет делать это, так как Господь повелел ему укрепить братьев своих [в вере]. Но как еретический папа может усилить его братьев в вере, как он будет всегда проповедовать истинную веру?»* (*De Romano Pontifice, глава 7).*

Однако при дальнейшем изучении вопроса можно увидеть, что не все католические богословы придерживались этого мнения. Так, уже в 12 веке в знаменитом Decretum Грациана указывается, что папу никому нельзя судить, кроме как если он отклонился от веры (глава Si papa). Впоследствии такую позицию — допустимость впадения папы в ересь — можно найти у более поздних католических теологов: К.-Р. Бильюарта, Д. Пальмьери и др. Наиболее известным историческим примером, косвенно подтверждающим тезис, что папы могут оказываться явными еретиками, является случай монофелитства папы Гонория I, впоследствии осужденного на VI Вселенском Соборе[8].

---

[5] Не оговаривая дискуссионность этого вопроса, именно так представляют дело многие официальные ватиканские СМИ. Ср, например. ответ на вопрос на сайте Радио Ватикана. URL:http://ru.radiovaticana.va/news/2016/11/07/%D0%BC%D0%BE%D0%B6%D0%B5%D1%82_%D0%BB%D0%B8_%D0%BF%D0%B0%D0%BF%D0%B0_%D0%B1%D1%8B%D1%82%D1%8C_%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BC/1270549. Дата обращения: 05.04.2017.

[6] *Серёгина А. Ю.* Беллармин // Православная Энциклопедия. Т. IV. С. 527-528.

[7] Подробнее см. в Washburn C. D. The First Vatican Council, Archbishop Henry Manning, and Papal Infallibility //The Catholic Historical Review. 2016. Т. 102. №. 4. С. 712-745.

[8] *Агишев С. Ю.* Гонорий I // Православная Энциклопедия. Т. XII. С. 74-75. При этом следует отметить, что в основном массиве католической литературы ересь Гонория I рассматривается скорее как невежество и лень. См. Например: в *Pelican J.* The Spirit of Eastern

Даже обращаясь к этим примерам, можно признать, что говорить о папской непогрешимости с точки зрения католической догматики можно лишь в весьма узком контексте (собственно, о infallibilitas в случае ex cathedra — этот догмат в среде седевакантистов сомнению не подвергается), не распостраняя эту непогрешимость вообще на личность понтифика. Вполне возможно, что в определенный момент истории Папа Римский может оказаться еретиком.

Для седевакантистов все второватиканские папы являются в той или иной степени еретиками. При этом здесь также можно выделить несколько позиций. Так, промежуточную позицию в этом вопросе занимал доминиканский теолог Мишель-Луи Жерар де Лурьер (*Michel Louis Guérard des Lauriers,* 1898 — 1988). Во второй половине 70х годов, занимая пост преподавателя в традиционалистской семинарии в Эконе (основанной крупнейшим традционалистом монс. М. Лефевром) он написал работу, известной как «Кассициакские тезисы»[9], в которой обосновал седепривационистский подход к проблеме папской ереси. Признавая факт того, что все понтифики ВВС впали в ересь, он тем не менее не отказывал им в папском статусе («Папа является папой в материальном смысле, но не в формальном», лат. *papa materialiter non formaliter*). Отдаленной аналогией для Православия здесь можно считать случай Нестория, который был осужден в 431 г., но уже в 428 году константинопольское священство увидело в нем еретика. Таким образом, в 428-431 годах Несторий был архиепископом Константинополя в юридическом смысле, фактически являясь еретиком. Наиболее радикальную позицию занимают те седевакантисты, для которых уже не только папа, но и весь клир Католической церкви через ересь модернизма потеряли благодать. Выдающихся или просто публикующихся теологов в среде подобных ультраседевакантистов пока нет, поэтому данную позицию мы рассматривать не будем.

Sede Vacante

Встав на позицию возможности папской ереси с точки зрения Католической церкви, седевакантисты вынуждены решать еще одну проблему: затянувшуюся продолжительность периода Sede Vacante. Фактически,

Christendom (600-1700), vol. II of The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. — 1974. p. 151.

[9] *«Кассициакские тезисы» в Les "Cahiers de Cassiciacum"* 1–6, 1979-1981. 18 Avenue Bellevue, 06100 Nice.

для них он длится уже более пятидесяти лет. Критики седевакантизма указывают на этот факт, приводя положения догматической конституции *Pastor Aeternus* (1870), согласно которым именно римский папа является «главой всей церкви и отцом и учителем всех христиан», а значит невозможно, чтобы Католическая церковь находилась без своей главы столь долгий срок. Однако апологеты седевакантизма находят примеры в истории: например, в течение сорока лет Великого Западного Раскола было три претендента на папский престол; во многих других случаях Sede Vacante длился годами: и везде речь идет о *временном отсутствии* епископа Рима. А сейчас Sede Vacante стал фактически некоей структурной особенностью Католической Церкви второй половины XX — нач. XXI века. При этом если принять, что в период Sede Vacante центром объединения верующих является Святой Престол, то для седевакантистов в последние пятьдесят лет именно он является таким же центром церковного устройства.

Заключение

Таким образом, в настоящем докладе были рассмотрены подходы к решению проблемы Sede Vacante. Конечно, проблема эта имеет локально-католическую «прописку»; сложно представить аналогичные дискуссии в ограде Православной Церкви или протестантских религиозных группах. Однако рассмотрение круга вопросов, относящихся к теме седевакантизма, принесет плоды в рамках сразу нескольких богословских дисциплин: во-первых, для общецерковной истории даст более полное представление о тех религиозных процессах, которые протекают сейчас на Западе; во-вторых, в сравнительном богословии расширит поле критического обсуждения догмата о папской непогрешимости.

Источники и литература

1. *Lefebvre M.* I Accuse the Council! Kansas City, Mo.: Angelus Press, 1998.
2. *Les "Cahiers de Cassiciacum"* 1–6, 1979-1981.
3. *Meehan, A.* Vacancy // The Catholic Encyclopedia. Vol. 15. NY: Robert Appleton Company, 1912.
4. *Pelican J.* The Spirit of Eastern Christendom (600-1700). Vol. II of The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. 1974.

5. URL:http://ru.radiovaticana.va/news/2016/11/07/%D0%BC%D0%BE%D0%B6%D0%B5%D1%82_%D0%BB%D0%B8_%D0%BF%D0%B0%D0%BF%D0%B0_%D0%B1%D1%8B%D1%82%D1%8C_%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BC/1270549. Дата обращения: 05.04.2017.

6. Washburn C. D. The First Vatican Council, Archbishop Henry Manning, and Papal Infallibility // The Catholic Historical Review. 2016. Т. 102. №. 4. С. 712-745.

7. *Wilhelm J.* Heresy // The Catholic Encyclopedia. Vol. 7. NY: Robert Appleton Company, 1910.

8. *Агишев С. Ю.* Гонорий I // Православная Энциклопедия. Т. XII. С. 74-75.

9. *Лефевр Марсель, арх.* Они Его развенчали. От либерализма к отступничеству. Трагедия Собора / Пер. с фр. В. П. Пономарева. — М.: ООО «Полиграф сервис», 2011.

10. *Серёгина А. Ю.* Беллармин // Православная Энциклопедия. Т. IV. С. 527-528.

*А. А. Булгаков**

СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТОЛКОВАНИЯ СМЫСЛА ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ЖЕРТВ

В Священном Писании первые жертвы встречаются в начале ветхозаветной истории — это жертвоприношение Авеля и Каина. Жертва, как движение человеческой души, возникает изначально от первых же людей. У обоих братьев — и у Каина, и у Авеля — есть потребность в приношении, хотя, судя по результату, и различная. С начала земной истории после грехопадения Священное Писание предлагает мысль, что движением сердца можно сделать дар ни в чем не нуждающемуся Богу.

Каин приносит от плодов земли, Авель приносит от стад своих. Первые жертвы совершаются через всесожжение, через жертву полноты, что указывает на совершенство ее среди других жертв. В первой же жертве можно видеть приношение от первых результатов деятельности. «Спустя время» говорится о времени этих приношений в синодальном переводе. Митрополит Филарет Дроздов уточняет, что рассматривая через обычай древнееврейского языка, как «в конце дней»[1]., т. е. после жатвы, после достижения результатов.

Требуемое духовное состояние, которое показывает нам книга Бытия, это вера и чистота желания его. И Каин имел веру и по тексту Писания он первый приносит жертву, но не явил должной чистоты побуждения.

Послание к Евреям приводит пример жертвоприношения Авеля, как предмет веры: «Верою Авель принес Богу жертву лучшую, нежели Каин; ею получил свидетельство, что он праведен, как засвидетельствовал Бог о дарах его» (Евр 11, 4). Т. е. изначально Священное Писание ставит во главу духовное состояние приносящего. И тут же в противопоставлении показывает и отвержение даров Каина, по причине, которая была впоследствии явно выражена словами пророков о неугодности жертв. «Жертва нечестивых — мерзость пред Господом, а молитва праведных благоугодна Ему.» (Прем. 15, 8), «Не носите больше даров тщетных » (Ис. 1, 13).

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] *Филарет (Дроздов), митр.* Записки руководствующие к основательному разумению книги Бытия. М., 1867. С. 81.

Святые отцы, толкуя это место Писания, обращают внимание здесь именно на нравственное различие жертв Каина и Авеля.

Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Ефрем Сирин замечают различие в приношении, указанное в священном Писании: у Каина, хоть о его жертве и говорится сперва, не сказано, что он принес свои дары от первых и лучших произведений. У Авеля же указано, что от первородных и от тука, т. е. от лучшего. Иоанн Златоуст пишет, «что он принес от плодов земли жертву, что, так сказать, попалось, без всякого старания и разбора»[2]. Говоря о нравственном состоянии приносящих, Иоанн Златоуст отвержение жертвы и зависть в этом к брату Авелю указывает как причину печали Каина.

На нравственное же совершенство приношения Авеля Иоанн Златоуст указывает, изъясняя слова послания к Евреям. Почему верою принес Авель совершенную жертву? «Верою», пишет святитель, так как Авель не видел примера ни в отце и матери, приступивших заповедь, ни в брате Каине. Но собственное его доброе устроение подвигло его к принесению совершенной жертвы от первых и лучший плодов.[3]

В последующей истории жертвы встречаются при различных событиях. Как о решающей и стоящей особо в ряду жертв Ветхого Завета Священное Писание говорит о заклании агнцев при исходе из Египта. Господь совершает десять казней, которые принуждают фараона к согласию, а сам еврейский народ удостоверяет в божественном благоволении к происходящему исходу.

Десятой казнью было поражение первенцев египетских. Казнь сопровождалась указанием еврейскому народу. «Скажите всему обществу [сынов] Израилевых: в десятый день сего месяца пусть возьмут себе каждый одного агнца по семействам, по агнцу на семейство.» (Ис.12, 3).

Слова эти сопровождается уточнениями, каким образом следует закласть, приготовить в пищу и потребить этого агнца. Житейски это трапеза перед дорогой. Более того — перед бегством. «Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это — Пасха Господня.» Есть полностью одетыми, препоясанными, в обуви, с посохами. И есть надлежало поспешно ради предстоящего бегства. При этом эта трапеза эта имела ряд ритуальных атрибутов, указывающих явно

[2] *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на книгу Бытия // Творения. Т. 4. СПб., 1898. С. 163.

[3] *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на послание к Евреям // Творения. Т. 12. Кн. 1. СПб., 1898. С. 183.

на характер жертвоприношения. Приносится агнец первородный. Т. е. повторяется образ изначального приношения Авелева, какое было принято Богом. Даются явные указания на особый сакральный смысл этой трапезы. Агнец выбирается без порока, мужеского пола, однолетний. Агнец готовится на огне, не варится. Агнец съедается целиком. Не съеденное до утра предается огню, как поступают с принесенным в жертву.

Особенность жертвы, что она приносится всем народом, но по домам. Сам ягненок, запеченный целиком, был символом единства и целостности. Заклается он не на едином для всех жертвеннике, а в каждой семье. Но съедается одинаковый для всех непорочный агнец. Словно подчеркивается единство этого агнеца и крови его. Сам цельный агнец одинаковый во всех дома указывает на воссоединение в нем всего божьего народа. Впоследствии, при установлении празднования уже будет указано единое место для заклания: «И заколай Пасху Господу, Богу твоему, из мелкого и крупного скота на месте, которое изберет Господь, чтобы пребывало там имя Его.» (Втор. 16,1). Т. е. перед скинией или храмом[4]. В приношения этого агнца можно усматривать формы установленных в будущем жертв мирной и за грех. «Пасхальный агнец был жертвой, которая, с одной стороны, кроплением крови свидетельствовала о пощаде, с другой — общим вкушением агнца свидетельствовала об общении с Богом и друг с другом.»[5]

Несокрушение костей, пролитие крови, первородность — намеки на Иисуса Христа. Особое место заняла кровь закланного агнца. Дом, в котором этой кровью помазывался косяк и перекладина, избегал гибели первенца. То есть, первенцы были спасены кровью, о чем впоследствии будет написано в послании к Евреям: «Верою совершил он Пасху и пролитие крови, дабы истребитель первенцев не коснулся их.» (Евр 11, 28).

Святые отцы разбирают указание Божие на календарные дни взятия агнца и его заклания. Согласно Священному Писанию агнца следовало взять в десятый день. Содержаться должен был до 14 дня и быть заклан в 14 день, в вечер. Кирилл Александрийский изъясняет смысл месяца, в котором происходит исход и заклание. «Время совершения жертвы определяется в начале года, в первом месяце. Ибо начало всего есть Христос (ср.: Кол.1, 18), так как Он не есть во времени явившийся по причине

[4] *Вихлянцев В.П.* Библейский словарь. Статья «Пасха» https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskij-slovar/3020.

[5] *Нюстрем Э.* Библейский словарь. Статья «Пасха» https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-nustrema/1712.

рождения от Бога Отца прежде веков. Освящает же Он Сам во всякое время от начала до конца, но как бы особенное торжество бывает в месяце новых плодов. Древнее прошло, по слову блаженного Павла (2 Кор. 5, 17): се быша вся нова (там же; ср.: Ис. 43, 19; Апок. 21, 5). И естество человеческое снова расцвело в изначальное состояние во Христе» [6].

Кирилл Александрийский символически толкует 10-й день взятия агнца и 14-й день заклания его как исторические периоды. «Итак, то самое, что агнец берется не в первый, а в десятый день месяца, кажется, знаменует, что много времен прошло, и много веков было прежде нас, в которые всегда был и есть, и будет Бог. Потом наступает непосредственно за ними следующий этот наш век, который, как пятидневный только что пройденный нами путь, делится на пять времен»[7]. И далее Кирилл Александрийский приводит свое деление этих пяти дней как пяти библейских периодов. Первый день — пребывание Адама в раю, второй — время Ноя и его современников, третий — время призвания Авраама, четвертый время Моисея и пророков, и пятый день до вечера его, в который надлежало закласть агнца, конец времен, призвание Христом язычников.

Святой Кирилл также обращает внимание на состояние лунного цикла. В 14 день, по его словам, день полнолуния. «…когда круг луны, — пишет он, — имеет полный свой блеск и как бы ложным светом озаряет вселенную, впрочем так, что уже начинает мало-помалу прекращать этот свет и как бы по необходимости уже сокращает присущую ему честь и благодать.»[8]

Есть мнение святого Ефрема Сирина, что в 10 день первого месяца был зачат Господь. «В десятый день, — пишет он, — агнец заключен, а Господь зачат.»[9]

Во второй части книги Исход Бог дает еврейскому народу заповеди и установления, касающиеся поклонения. Здесь происходит оформление культа для всего народа. Подробное развитие религиозный культ получает в книге Левит.

---

[6] *Кирилл Александрийский, свят.* Глафира или искусные объяснения избранных мест из пятокнижия Моисея // Творения. Т. 2. М.: Паломник, 2001. С. 265.

[7] *Кирилл Александрийский, свят.* Глафира или искусные объяснения избранных мест из пятокнижия Моисея. С. 266.

[8] *Кирилл Александрийский, свят.* Глафира или искусные объяснения избранных мест из пятокнижия Моисея. С. 267.

[9] *Ефрем Сирин, преп.* Толкование на книгу Исход // Творения. Т. 6. М.: «Русский Паломник», 2014. С. 315.

Первое, что устанавливает книга Левит, это жертвы. Жертвоприношения приобретают определенный порядок их совершения.

Рассматривая развитие культа, то можно увидеть ряд этапов, зависящих от условий его существования и от широты его совершения. Первая принятая с благоволением Божиим жертва — жертва Авеля — приводится Священным Писанием в самом начале человеческой истории и устанавливает саму идею жертвы, как принесение жизни жертвенного животного в замену жизни приносящего. Жертву всесожжения приносит Ной после спасения от вод потопа. Период патриархов характеризуется свободой в поводах приношения жертв и простыми формами совершения. Жертвы, совершаемые патриархами, приурочены к знаменательным событиям. Форма их совершения могла быть совсем простой. Иаков, к примеру, просто поставляет камень и как жертву возливает на него елей.

Во время исхода Бог устанавливает пасхальную жертву, которая становится главной в годичном круге празднований. В книге Исход Пасхальная жертва вполне детально определена, как на момент ее первого совершения, так и для ее ежегодного повторения. В пустыне во время событий исхода устанавливается вся система жертвоприношений для ее использования во всем народе. В этом виде с малыми изменениями еврейский культ жертвоприношения существовал на протяжении дальнейшего периода ветхозаветной библейской истории.

Источники и литература

1. *Вихлянцев В.П.* Библейский словарь. Статья «Пасха» https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskij-slovar/3020

2. *Ефрем Сирин, преп.* Толкование на книгу Исход // Творения. Т. 6. М.: «Русский Паломник», 2014.

3. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на книгу Бытия // Творения. Т. 4. СПб., 1898.

4. *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на послание к Евреям // Творения. Т. 12. Кн. 1. СПб., 1898.

5. *Кирилл Александрийский, свят.* Глафира или искусные объяснения избранных мест из пятокнижия Моисея // Творения. Т. 2. М.: Паломник, 2001.

6. *Нюстрем Э.* Библейский словарь. Статья «Пасха» https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-nustrema/1712

7. *Филарет (Дроздов), митр.* Записки руководствующие к основательному разумению книги Бытия. М., 1867.

Иерей Андрей Волков[*]

РАЗВИТИЕ ХРИСТИАНСТВА В МАЛОЙ АЗИИ И В ЕВРОПЕ В I ВЕКЕ ПО Р. Х., ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

Реальную картину распространения христианства за пределами Иудеи мы можем оценить по Книге Деяний Апостолов, написанной св. евангелистом и апостолом Лукой. Надо отметить, что Евангелие от Луки и Книга Деяний представляет собой одно произведение, и начало проповеди и распространение христианства мы можем проследить уже в последних главах Евангелия. Сцена Вознесения Господа является ключевой, именно она легла в основу проповеди первых миссионеров[1] (Лк 24:50). Тогда число апостолов и ближайших их сподвижников едва ли достигало 120 человек[2]. Но уже после событий Пятидесятницы и сошествия Святого Духа число приверженцев евангельской проповеди начинает расти. Мало кто тогда в Иерусалиме понимал значимость этого события для всей мировой истории. Многие тогда называли это сообщество первых христиан «назорейской ересью» (Лк 24:5).

Далее последовала первая смелая проповедь апостола Петра (Деян 2:14-36), избрание архидиаконов (Деян 6:1–7) и знаковое событие для всей Церкви — крещение сотника Корнилия (Деян 10:1–44). С этого момента христианство начинает распространяться и в языческой среде. Последующие события, связанные с обращением Савла, и увеличение числа христиан из язычников заложили основу миссионерской проповеди христианства по всему греко-римскому миру[3]. Апостол Павел своими миссионерскими усилиями положил начало этому процессу. О проповеди других апостолов за пределами Палестины также есть исторические сведения.

В контексте изучения малоазийского региона нас интересуют помимо апостола Павла фигуры таких апостолов как Филипп (он проповедовал в Иераполе во Фригии, где, по всей вероятности, и был погребен — до сих пор сохранились руины мартириума апостола Филиппа) и знаковая для всей Азии фигура святого апостола Иоанна Богослова, которому

---

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] *Ramsay Sir W.* Pictures of the Apostolic Church. Its life and teaching. London: 1910. P xi.

[2] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. Oxford, 2008. P. 166.

[3] *Ramsay Sir W.* Pictures of the Apostolic Church. Its life and teaching. P. 14.

и посвящено данное исследование. Если масштаб проповеди апостола Иоанна Богослова мы в достаточной степени отразили на страницах исследования, то теперь необходимо кратко рассмотреть и другие апостольские миссии — апостола Павла и апостола Филиппа.

Первые биографические сведения об апостоле Павле мы находим в Книге Деяний, где он предстает в образе гонителя Церкви (Деян 9:1–2; 21:4–5). Но последующие события имели для Савла решающее значение. На пути в Дамаск ему было явление Господа Иисуса Христа. После чего Савл претерпевает полное нравственное перерождение и становится активным проповедником христианства по всей территории Римской империи[4].

Жизнь и миссионерские труды апостола Павла наиболее полно в настоящее время изучены благодаря работе археологов в Израиле, Турции, Греции и Италии. Он довольно много времени провел в древних городах — Иерусалиме, Дамаске, Афинах, Коринфе, Ефесе и Риме[5].

По происхождению апостол был евреем из Тарса Киликийского (территория южной Турции),[6] получил хорошее образование в Иерусалиме у прославленного в то время раввина Гамалиила и, возможно, был знаком и с эллинской премудростью[7].

За время своего миссионерского служения апостол Павел предпринял несколько путешествий. Его проповедь, в основном, коснулась городов Малой Азии. Главным образом, он путешествовал пешком в сопровождении одного или нескольких спутников. Для столь длительного путешествия удобно было воспользоваться сетью римских дорог, которые до римлян возводили персы. Дорожная сеть начиналась в южной Месопотамии в городе Сузы и доходила до Сардиса в Малой Азии. Общая протяженность этого пути составила 1 700 миль (2 738 км). Эта дорожная сеть через каждые 24 км имела почтовые станции, что было весьма удобно для путешественников. Так же апостол активно использовал и морские торговые пути[8].

Во время апостола Павла морская торговля была широко развита. Многочисленные торговые суда бороздили Средиземное море. Из Египта

---

[4] *Ramsay Sir W.* Pauline and other studies in early Christian history. London: 1906. P. 33.

[5] *Ramsay Sir W.* Pictures of the Apostolic Church. Its life and teaching. P. 160.

[6] *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла / Пер. с англ. Черкассы: «Коллоквиум», 2009. С. 19.

[7] *Ramsay Sir W.* St. Paul the traveller and the Roman citizen . London: 1896. P. 35.

[8] *Ramsay Sir W.* Pictures of the Apostolic Church. Its life and teaching. P. 176.

суда транспортировали пшеницу в Рим. Апостол Павел также пользовался этим маршрутом (Деян 27:6). Причем зачастую такие суда были перегружены и часто терпели крушения, делая морской путь не самым безопасным. Как правило, суда строились из дерева и имели один или несколько парусов. Изображение этих транспортных средств сохранилось на фресках из города Помпеи в Италии. В длину они были от 15 до 28 метров. Современными археологами найдено несколько таких судов, датировать которые можно периодом I — IV веков н. э. Так в 1999 году было найдено несколько торговых судов в городе Пиза в Италии[9]. Все эти находки позволяют исследователям получить более полную картину средств передвижения во времена апостола Павла.

Помимо того, что апостол Павел был евреем по крови, он так же имел римское гражданство[10], которое, скорее всего, было унаследовано им от отца или от другого родственника в Тарсе (Деян 22:3). В миссионерских путешествиях апостолу также помогало знание языков, помимо греческого, он знал арамейский и, по всей видимости, латинский языки. Все это способствовало проповеди Евангелия и росту христианских общин по всему побережью Средиземного моря[11].

Кесария Палестинская (греч. Καισάρεια; лат. Caesarea Maritima или Caesaraea Palaestina)

Город был основан Иродом великим и служил главным портом в Иудее[12]. Сотник Корнилий и его семья были среди первых римских граждан, которые стали христианами (Деян 10:1). Апостол Павел пользовался этим портовым городом чаще, чем другими (Деян 9:30; 27:1–2), и регулярно возвращался суда из своих миссионерских путешествий (Деян 18:22; 21:8).

Дворец, построенный Иродом, выполнял функцию претории (местом постоянного пребывания губернатора провинции)[13]. Во время апостола Павла губернаторами провинции были — Феликс (52–60 гг. н. э) и Фестус (Порций Фест) (59–62 гг. н. э.). Этот дворец упоминается как место допроса апостола Павла и, возможно, как место предварительного заключения

[9] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. P. 171.
[10] *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола. С. 22.
[11] *Ramsay Sir W.* Pictures of the Apostolic Church. Its life and teaching. P. 98.
[12] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. P. 172.
[13] Ibidem.

(Деян 23:35). Этот дворец на сегодняшний день раскопан археологами, часть его находится под водой[14].

Иродом Великим был также построен театр на 4 тысячи зрителей, он примечателен тем, что на одном из блоков сохранилась надпись Pontius Pilate, что отсылает нас непосредственно ко временам Господа Иисуса Христа и подтверждает евангельские события. Как повествует Иосиф Флавий, именно в этом театре мучительно умер Ирод Агриппа. Первоисточник упоминает, что он был заживо съеден червями[15]. Книга Деяний дает более полные сведения на этот счет и повествует, что Ирод был поражен ангелом (Деян 12:20–21), после чего мучительно скончался.

Есть материальное подтверждение тому, что апостол Павел неоднократно посещал этот город. Археологами были выкопаны два больших здания той эпохи, и в одном из них сохранилась надпись из послания апостола Павла к Римлянам: «Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» (Рим 13,3). Хотя эти надписи относятся археологами к IV или V пятому веку н. э., но для изучения Нового Завета имеют определенную ценность[16].

Саламина (др.-греч. Σαλαμίς) и Пафос (Кипр)

Варнава, который был спутником апостола Павла, — уроженец Кипра (Деян 4:36). В ходе первого миссионерского путешествия апостол посещает Кипр (Деян 13:2–4). Саламина находится в 200 км от порта острова Кипр[17]. Это небольшое римское поселение в настоящее время найдено и раскопано. Среди руин найдены и идентифицированы театр, гимназиум и банный комплекс римского типа[18]. Из исторических и библейских источников мы знаем, что на Кипре было большое еврейское поселение (1 Макк 16:16–23). И поэтому неудивительно, что апостольская проповедь начинается именно в синагоге (Деян 13:5). Далее проповедь распространяется в глубь острова и заканчивается в Пафосе (на западной оконечности острова). Там апостол встречается с римским проконсулом Сергием Павлом, который так же принимает крещение[19]. Именно с этого момента

[14] Ibidem.
[15] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. P. 172.
[16] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. P. 173.
[17] *Ramsay Sir W.* St. Paul the traveller and the Roman citizen . P. 71.
[18] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. P. 173.
[19] *Фабрис Р. Павел.* Апостол народов. С. 139.

в повествование Книги Деяний автор вносит изменение: Савл начинает именоваться Павлом и скорее всего это неслучайно[20].

В Пафосе археологи обнаружили около гавани остатки многих римских вилл, которые были богато украшены мозаичными полами. Также здесь была найдена надпись с именем Сергия Павла, подтверждающая историческое существование этого персонажа из Книги Деяний. Именно на Кипре у апостола Павла возникает традиция проповеди в синагоге, а затем и в других кругах общества. И тенденция наличия среди друзей апостола Павла высокопоставленных чиновников так же берет начало здесь[21].

Афины (греч. Αθήνα)

Второе миссионерское путешествие апостол Павел вновь предпринял по территории Малой Азии, посещая общины, которые были основаны им ранее (Деян 15:36-18,22). После основания Церквей в Македонии в Филиппах и Фесалонике, он отправился на юг в Афины[22]. Необходимо отметить, что к моменту посещения апостолом (50 гг. I века) Афины уже утратили статус крупного столичного города. Но все же некоторые из императоров — Адриан — пытались вернуть городу былую славу, щедро украшая его и возводя новые архитектурные сооружения. К середине I века Афины больше походили на небольшой университетский городок с интересом к упражнению в философии и риторике[23]. Эта особая полемичность жителей отразилась и на апостоле Павле во время его пребывания в афинском Ареопаге (Деяния 17:17), где его оппонентами были стоики и эпикурейцы[24]. Центральным местом жизни города была Агора, которую украшало большое количество скульптур, статуй и алтарей античных божеств. Этот аспект и насторожил апостола, так как такая синкретическая практика ассоциировалась им с идолами и вызывала определенные сложности для проповеди Евангелия[25].

В Афинах христианство впервые сталкивается с синкретическим язычеством греко-римской империи, и надо отметить, что эта проповедь

[20] *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла. С. 130.
[21] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. P. 174.
[22] *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла. С. 178.
[23] *Фабрис Р. Павел.* Апостол народов. С. 233.
[24] Там же. С. 235.
[25] *Ramsay Sir W.* St. Paul the traveller and the Roman citizen . P. 240.

испытывала трудности[26]. И лишь спустя десятилетия процесс десакрализации язычества достигнет успеха.

Коринф (др.-греч. Ϙόρινθος, греч. Κόρινθος)

Из Афин апостол Павел направляется далее по узкому перешейку, который ведет в Коринф[27]. Город имеет богатую историю до завоевания его римлянами. Географическое положения сыграло главную роль в истории города — он располагался на узком перешейке шириной около 5,6 км шириной. Этот перешеек ведет к самой южной чести Греции — полуострову Пелопоннес. Уже в шестом столетии до н. э. исторические источники свидетельствуют о том, что греки построили на нем каменную мощеную дорогу, которая служила для перегруза тяжелых судов и перетаскивания легких. Это был самый безопасный путь для судов, так как южная оконечность Пелопоннеса была рискованна для морской навигации[28]. В 1950 году эта дорога была обнаружена и раскопана археологами. При Юлии Цезаре Коринф становится колонией Рима, город еще более укрепился и приобрел большую значимость[29].

Археологические раскопки в Коринфе ведутся уже более 100 лет. И многие из найденных артефактов свидетельствуют о восемнадцатимесячном пребывании там апостола Павла. Один из самых больших и значимых объектов города — храм Аполлона с его знаменитыми дорическими колоннами, который был воздвигнут примерно за 500 лет до посещении города апостолом Павлом. Так же раскопан Форум (или Агора), Театр, Одеон, Термы и Гимназиум[30].

Для апостола Павла Коринф представлял интерес не только из-за того, что город был одним из крупнейших центров античности. В городе была большая еврейская община. Книга Деяний упоминает супружескую пару — Акилу и Прескиллу, которые после гонений Клавдия на евреев переселились сюда из Рима (Деян 18:1–2). В Коринфе была найдена табличка с надписью: СИНАГОГА ЕВРЕЕВ[31]. Хотя некоторые исследователи идентифицируют ее с более поздней синагогой III века н. э.[32]

[26] *Фабрис Р. Павел.* Апостол народов. С. 241.
[27] Там же. С. 242.
[28] *Ramsay Sir W.* St. Paul the traveller and the Roman citizen. P. 248.
[29] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. Oxford, 2008. P. 175.
[30] Ibidem.
[31] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. Oxford, 2008. P. 176.
[32] *Фабрис Р. Павел.* Апостол народов. С. 249.

Одно из наиболее интригующих открытий в Коринфе — надписанный тротуар, обнаруженный около театра, 9 метровый фрагмент которого сохранился до наших дней. Надпись содержит имя Ераст[33]. Это довольно редкое имя для I века н. э. Поэтому исследователи идентифицируют его с Ерастом, который упоминается в послании к Римлянам апостола Павла (Рим 16:23). Так же апостол Павел упоминает это имя во втором послании к Тимофею (2 Тим 4:20). Таким образом, этот знатный человек стал сотрудником миссии святого апостола Павла[34].

Репутация Коринфа в нравственной сфере была очень сомнительная. У античных историков был даже специальный термин — коринфовать, который описывал безнравственное поведение жителей города. Страбон[35] упоминает о храме Афродиты, который возвышается на 575 метров над уровнем моря. При храме был оргиастический культ, а тот факт, что в городе было две гавани и город активно занимался торговлей, говорит о том, что постоянно росло число участников этих бесчинств[36]. Апостол Павел в своем первом послании к Коринфянам описывает нравственные проблемы общины (1 Кор 5:1; 6:9; 11).

Более чем столетие раскопок в Коринфе раскрыло большую часть города и предоставило нам достаточно ясную картину жизни одной из самых ранних Церквей в Европе.

Ефес (лат. Ephesus, греч. Ἔφεσος)

По возвращении из Коринфа апостол Павел посещает один из самых больших и развитых мегаполисов античности — Ефес. Население города составляло более 200 тысяч человек[37]. В Ефесе также была еврейская община[38]. Город был финансовым центром всей Малой Азии и исполнял роль столицы римской провинции Азии[39]. В Книге Деяний описывается миссия апостола в этом городе и проблемы проповеди, с которыми он здесь столкнулся — бунт серебренника Димитрия (Деян 19:23–41). В городе был очень популярен культ Артемиды, в честь которой был построен величественный храм.

[33] *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла. С. 190.
[34] *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла. С. 191.
[35] География VII.6.20.
[36] *Ramsay Sir W.* St. Paul the traveller and the Roman citizen . P. 246.
[37] *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла. С. 205.
[38] *Фабрис Р. Павел.* Апостол народов. С. 283.
[39] Там же. С. 272.

Античный мегаполис почти полностью раскопан и найдено множество объектов, которые посещал апостол Павел — Библиотека Цельса, улица Куретов, Гимназиум и Стадион. В городе были очень популярны гладиаторские бои и лошадиные бега. В своих посланиях апостол часто использует образы, взятые им из увиденного во время пребывания в городе (1 Кор 9:25-26; 1 Тим 6:12; 2 Тим 4:7).

Археологические раскопки в городе дают нам много ценной информации для изучения миссионерской деятельности святых апостолов Павла и Иоанна Богослова, который также проповедовал здесь.

Рим (лат. Roma)

Это один из самых густонаселенных городов Европы в I веке н. э. — не менее миллиона человек проживало в нем, включая рабов[40]. История города начинается за 800 лет до христианской эры, и за этот период времени Рим из маленького поселения на реке Тибр превратился в столицу громадной империи. В городе были многочисленные густонаселенные кварталы, в то время как знать проживала в загородных виллах[41].

Город славился грандиозным Форумом, который был окончательно построен во время императора Августа. Главной достопримечательностью Рима является Колизей (амфитеатр), хотя во время пребывания апостола в Риме он находился в состоянии реконструкции, которую начал император Веспасиан (69–79 гг. н. э.). В городе был также большой Стадион, вмещавший не менее 60 тысяч человек, размеры которого составляли 615x200 метров[42].

Апостол Павел два года находился под домашним арестом в Риме и проповедовал (Деян 28:16; 28:30–31). На этом и заканчивается повествование Книги Деяний. Некоторые исследователи предполагают, что он был казнен здесь после срока заключения. Другие выдвигают версию о том, что апостол был освобожден из-за отсутствия существенного обвинения. Некоторое время спустя он вновь был заключен под стражу. В Риме остались останки этой тюрьмы, в одной из камер которой мог содержаться святой апостол[43].

---

[40] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. P. 180.

[41] *Ramsay Sir W.* St. Paul the traveller and the Roman citizen. P. 345.

[42] *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. P. 180.

[43] *Ramsay Sir W.* St. Paul the traveller and the Roman citizen. P. 357.

Во время одного из таких лишений свободы апостол Павел встретил Онисима, беглого раба из города Колоссы. После проповеди Онисим становится христианином. Так появляется послание к Филимону, которое было написано в Риме. Хотя есть и другая версия о месте написания послания — Ефес, где апостол мог также быть в заключении.

Апостол Павел, очевидно, был казнен в 67 или 68 г. н. э. во время правления императора Нерона, который был известен нетерпимостью к христианам[44]. Таким образом заканчивается эпоха апостола язычников, который заложил прочный фундамент проповеди христианства в античном мире. Его дело продолжат другие апостольские миссии в Малой Азии — апостолов Филиппа и Варфоломея и апостола Иоанна Богослова.

Проповедническая деятельность апостола Филиппа связана с фригийским городом Иераполем, в котором он и претерпел мученическую смерть около 80 года н. э. По Преданию, ему выпал жребий проповеди именно в этом регионе.

По Преданию, после миссионерского путешествия по Сирии и Парфии, апостол Филипп прибыл в Лидию и Мисию, здесь к нему присоединился апостол Варфоломей. В одном из Лидийских селений они встретили святого апостола Иоанна Богослова и вместе с ним отправились во Фригию. Придя в Иераполь, Иоанн Богослов разлучился с апостолами, предоставив им город для проповеди.

В Житии апостола Филиппа сказано, что когда он пришел в Иераполь, там «было много языческих храмов, в том числе храм, посвященный змеям, где обитала огромная ехидна» (Никифор Каллист, «Церковная история»). Речь здесь может идти о Сабазии — верховном фригийском божестве, которого греки отождествляли с Дионисом. Символом Сабазия во Фригии действительно служил змей. Апостол Филипп силой молитвы умертвил ехидну и исцелил многих укушенных змеями. В числе исцеленных была жена правителя города Анфипата, принявшая христианство. По наущению жрецов храма ехидны Анфипат приказал распять святых апостолов Филиппа и Варфоломея.

Во время казни началось землетрясение, и народ, видя происходившее, стал требовать снятия с креста апостолов. Апостол Варфоломей, снятый с креста, был еще жив и, получив освобождение, крестил всех уверовавших жителей Иераполя. После чего он скончался и был похоронен на высоком холме, а впоследствии, когда гонения на христиан

[44] *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла. С. 88.

прекратились, в начале V столетия здесь был построен храм (мартириум Филиппа). В 560 году мощи апостола Филиппа были перенесены в Рим, в крипту базилики Двенадцати Апостолов, где они находятся и сейчас[45].

Храм (мартириум) апостола Филиппа необыкновенно интересен с точки зрения церковной археологии. Если смотреть сверху, мы увидим два креста, вписанные в круг, который, в свою очередь, вписан в квадрат таким образом, внутри квадрата получается восьмиконечная звезда. Между кругом и квадратом находятся 44 зеркально симметричные комнаты сложной конструкции (предположительно, это помещения для паломников или священнослужителей). Получается необычайно красивое и совершенное по формам архитектурное сооружение. Вся эта конструкция по кругу имеет 8 арочных переходов, а над каждым из которых выбит какой-то древний христианский символ, не повторяющийся на другой арке. Этот удивительный храм, сохранённый для нас историей, и место, на котором он стоит, представляют не только научный интерес, но и увлекают своей неповторимостью и оригинальностью.

Таким образом, мы видим, что большинство городов Малой Азии и Европы были охвачены проповедью Евангелия. Усилия святых апостолов Павла, Филиппа, Варфоломея и Иоанна Богослова не прошли даром. Проповедь имела успех повсеместно. Но также со времен основания первых общин начинаются и первые трудности — сопротивление языческого мира, а чуть позднее и официальной римской власти. Апогеем апостольских миссий же становится христианизация всей империи при императоре Константине.

Источники и литература

Источники

1. Novum Testamentum Graeca. K. Aland. (Eds). 27th edn. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.
2. *Tischendorf C.* Acta Apostolorum apocrypha. Lpz., 1851.
3. *Страбон.* География. М.: «Наука», 1964.

[45] Akurgal E. Ancient Civilizations and Ruins of Turkey. P. 176.

Литература

4. *Akurgal E.* Ancient Civilizations and Ruins of Turkey.
5. *Hoffmeier James K.* The Archaeology of the Bible. Oxford, 2008.
6. *Merrill C. Tenney.* New Testament Survey / Edition 2. Eerdmans, William B. Publishing Company. 1985.
7. *Mommsen, Theodor.* History of Rome: Volume 5. Online edition.
8. *Ramsay Sir W.* Pauline and other studies in early Christian history. London: 1906.
9. *Ramsay Sir W.* Pictures of the Apostolic Church. Its life and teaching. London: 1910.
10. *Ramsay Sir W.* St. Paul the traveller and the Roman citizen . London: 1896.
11. *Макрей Дж.* Жизнь и учение апостола Павла / Пер. с англ. Черкассы: «Коллоквиум», 2009.
12. *Фабрис Р. Павел.* Апостол народов / Пер. с итал. Тимофеевой В. М.: «Паолине», 2008.

А. А. Волчев *

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ МОЛИТВЫ МАНАССИИ

Молитва Манассии — это неканоническая вставка во второй книге Паралипоменон (2 Пар. 36), которая читается в течение Великого Повечерия. Актуальность настоящего исследования обусловлена тем, что в отечественной библеистике мало значения предавали данной теме и поэтому мы вряд ли найдём историю исследования молитвы Манассии. Однако в настоящей статье будут представлены как отечественные исследования, так и зарубежные.

1. Отечественные исследования по молитве Манассии

Сохранилось сочинение[1] 1848 года **епископа Виталия (Гречулевича)**, в котором фрагментарно приводит комментарий к этой молитве. Это сочинение и некоторые другие труды епископа Виталия (Гречулевича) хранятся в Российской национальной библиотеке г. Санкт-Петербурга. Известно, что он в 1847 году окончил Санкт-Петербургскую академию и защитил магистерскую диссертацию «О молитве Манассии» (СПб., 1848). К сожалению, эта магистерская работа, скорее всего, не сохранилась.

В 1874 году в своём пособии по Ветхому Завету **Афанасьев Дмитрий Петрович** пересказал содержание молитвы и указал на исторические обстоятельства, при которых молился Манассия. Кроме того, он обозначил достоинство молитвы Манассии в каноне священных книг, а также — её литургическое использование.[2]

Уже в 1906 году в свет вышел 3 том Толковой Библии, в которой профессор **Александр Павлович Лопухин**, толкуя 2-ю книгу Паралипоменон[3], выделяет три важных факта о молитве Манассии. Во-первых, он настаивает на том, что молитва имеет позднейшее происхождение[4].

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Гречулевич В., еп.* О молитве Манассии. СПб., 1848. — 16 с.

[2] *Афанасьев Д. П.* Учебное руководство по предмету Священного Писания. Книги Исторические Священного Писания Ветхого Завета. Выпуск 1-2. К., 1874. С. 292-294.

[3] Толковая Библия / Издание преемников А. П. Лопухина. В 7 томах. Том 3. М.: Издательство: «Эксмо», 2013. — 960 с.

[4] Там же. С. 180.

Во-вторых, исследователь впервые указывает на размещение молитвы в Септуагинте и в Синодальной Библии: «В греческой Библии молитва Манассии помещается в конце Псалтири в числе 14 песней, а в слав.-русской — в 36 главе 2 книги Паралипоменон»[5]. В-третьих, в Толковой Библии присутствует мысль, которая имеется в молитве Манассии и не соответствует библейскому учению — патриархи не имели нужды в покаянии[6].

В 1907 году русский библеист-ветхозаветник профессор **Павел Александрович Юнгеров** внёс наибольший вклад среди русских исследователей в исагогику молитвы Манасии. В своём труде[7] он приводит ряд важных исагогических сведений о неканонической молитве царя Манассии. По мнению исследователя, молитва до времени писателя книги Паралипоменон была сохранена в двух исторических памятниках: 1) Записях царей Израилевых и 2) Записях провидцев[8]. Однако молитва в еврейском ветхозаветном тексте не сохранилась, зато имеется в переводе LXX толковников (по Александрийскому кодексу)[9], в латинском[10], в сирском[11], в эфиопском[12] и арабских[13] переводах. Упоминания об этой молитве находится в Апостольских Постановлениях (2,22)[14]. Исследователь придерживается мнения, что содержание молитвы Манассии имеет тесное сходство с повествованием книги Паралипоменон[15]. П. А. Юнгеров считает, что царь Манассия — не автор молитвы. Он допускает, что молитва Манассии может относится к Маккавейской эпохе, а автором молитвы можно считать палестинского иудея, свободно владеющий греческим языком, ведь она носит

[5] Там же. С. 180.

[6] Там же. С. 180.

[7] *Юнгеров П. А.* Пророческие и неканонические книги // Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Вып. 2. Казань, 1907. С. 274-275.

[8] Там же. С. 274.

[9] Кроме Александрийского кодекса молитва на греческом языке сохранилась в турценской Псалтири.

[10] В католической церкви из-за отсутствия молитвы в ватиканском кодексе и древне-италийском переводе, она не признается канонической и в изданиях Вульгаты помещается среди апокрифов в конце Библии.

[11] Сирский перевод сохранился в двух списках Паралипоменон и в переводе Апостольских Постановлений.

[12] Эфиопский текст молитвы сохранился в переводе Псалтири и Апостольских Постановлений.

[13] Арабский текст сохранился в переводе Апостольских Постановлений.

[14] Там же. С. 274-275.

[15] Там же. С. 275.

иудейский характер воззрений на Господа и ветхозаветных патриархов[16]. П. А. Юнгеров также говорит, что личность «кающегося» Манассии приводится ещё в молитве перед исповедью: «Манассиину в покаяние молитву приемый» (1-я молитва)[17]. Необходимо отметить, что оригиналом молитвы, согласно исследователю, является греческий текст перевода LXX[18]. Юнгеров отмечает, что «специальных изданий и толкований молитва Манассия не имеет»[19]. Однако, являясь поучительно-покаянной молитвой, она цитируется прп. Иоанном Дамаскином и Анастасием[20]. Изложенная мысль в Толковой Библии Лопухина о том, что патриархи не нуждались в покаянии для Юнгерова очень важна. И поэтому Павел Александрович приводит ответ митрополита Арсения, который был выражен параллелью из Евангелия: «не приидох призвати праведныя, но грешныя в покаяние» (Мф. 9:12-13), тем самым это место, возбуждающее к «надежде на покаяние» и его важность в деле спасения человека[21].

В 1995 году **Сергей Сергеевич Аверинцев** в своей статье[22] приводит результат своих наблюдений, который состоит из структурного и сравнительного анализов молитвы Манассии. Относительно структурного анализа необходимо упомянуть утверждение исследователя, что в 7-м стихе этой молитвы употребляется слово «благоутробный» (по отношению к Богу). Таким же образом это слово употреблено в другом иудейском апокрифе — в «Завете Двенадцати Патриархов». Кроме того, оба раза слово «благоутробный» употреблено в одном семантическом ряду с такими словами, как «долготерпеливый» и «многомилостивый»[23]. Согласно сравнительному анализу исследователя, оба текста имеют происхождения в еврейской среде и относятся к дохристианской иудейской сектантско-апокрифической литературе, оказавшей огромное влияние на христианскую литературу[24]. С. С. Аверинцев, дополняя Юнгерова П. А., говорит, что на молитву Манассию ссылается христианский автор Юлий Африкан (ум. после 240 г.)[25].

---

[16] Там же. С. 274-275.
[17] Там же. С. 275.
[18] Там же. С. 274.
[19] Там же. С. 275.
[20] Там же. С. 275.
[21] Там же. С. 275.
[22] *Аверинцев С. С.* Ευσπλαχνία // Альфа и Омега. 1995. № 1 (4). С. 11-24.
[23] Там же. С. 14.
[24] Там же. С. 14.
[25] Там же. С. 14.

В 2004 году **Варвара Андреевна Ромодановская**, занимающейся изучением перевода «латинских» книг Геннадиевской Библии, написала статью, в которой рассматривает латинский текст молитвы Манассии и сравнивает его с переводом на славянский язык[26]. Она отмечает, что текст Геннадиевской Библии предельно чётко следует латинскому оригиналу, хотя и наблюдаются незначительные расхождения[27]. В своей статье В. А. Ромодановская также даёт перечень рукописей полных библейских кодексов и сборники ветхозаветных текстов, в которых находится текст этой молитвы[28]. Она также пишет, что молитва Манассии не разу не упоминалась в исследованиях, которые были посвящены Геннадиевской Библии[29].

В 2007 году русский филолог и библеист, **Анатолий Алексеевич Алексеев**, в своей статье, посвященной Септуагинте и её литературному окружению, отмечает три важных момента, касающиеся исагогики молитвы Манассии[30]. А. А. Алексеев первым среди русских исследователей затрагивает тему датировки молитвы Манассии, отмечая, что она была написана незадолго до разрушения Второго храма (70 г. по Р. Х.)[31]. Он также первым стал утверждать, что молитва Манассии «является прекрасным образцом покаянной молитвы, какая могла бы читаться в синагоге в Судный день»[32]. Согласно исследователю, молитва Манассии связана с 50 псалмом и повлияла на апокриф Иосиф и Асенефь[33].

---

[26] *Ромодановская В. А.* Заметки о переводе «латинских» книг Геннадиевской библии 1499 г.: библейский текст и энциклопедические глосс // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 56. С. 235-250.

[27] Там же. С. 239.

[28] Там же. С. 237. Текст молитвы Манассии присутствует в рукописях полных библейских кодексов БАН, 33.10.4 (конца XV в.), ГИМ, Синод., № 915 (1499 г.), Синод., № 21 (1558 г.), Синод., № 30 (60-е гг. XVI в.) и Увар., № 652 (50—60-е гг. XVI в.), а также в сборниках ветхозаветных текстов, содержащих переводы «латинских» книг: РГБ, Волок., № 9 (конца XV в.) и РНБ, Погод., № 84 (60-е гг. XVI в.).

[29] Там же. С. 237.

[30] *Алексеев А. А.* Септуагинта и её литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 212-259.

[31] Там же. С. 225.

[32] Там же. С. 225. **Йом-Киппу́р («День искупления», «Судный день»)** — в иудаизме самый важный из праздников (день поста, покаяния и отпущения грехов). Согласно Талмуду, в этот день Бог выносит свой вердикт, оценивая деятельность человека за весь прошедший год. Традиционно, в этот день верующие иудеи соблюдают почти 25-часовое воздержание от приёма пищи, проводя большую часть дня в усиленных молитвах и в обязательном порядке посещая синагогу.

[33] Там же. С. 225.

2. Зарубежные исследования по молитве Манассии

На данный момент существует много зарубежных исследований по молитве Манассии и проанализировать их все в настоящей работе будет невозможно. Тем не менее можно выделить наиболее значимые и ценные труды в контексте настоящего исследования.

В 1880 году выходит в мир труд **Эдвина Бисселла** «Апокрифы Ветхого Завета»[34]. Он интересен тем, что в нём рассматривается история публикации и терминология молитвы Манассии, а также — комментарий ко всем стихам молитвы, кроме 15-го.

В 1913 году публикуется статья «Молитва Манассия»[35] **Герберта Райла** в труде одного из авторитетнейших исследователей своего времени по вопросам еврейской культуры, теологии и эсхатологии — Роберта Чарльза. В ней приводится хороший анализ вопроса о происхождении молитвы, её литературной истории, сохранности и различных переводах молитвы. Он выдвигает гипотезы относительно даты появления, авторства и языка оригинального текста. Кроме того, в статье приводится богословие молитвы Манассии и её текст на латинском языке.

В 1935 году выходит из печати книга **Вильяма Оэстерлей** «Введение в Апокрифические книги»[36]. В данном труде излагаются интересные в контексте настоящего исследования выводы, касающиеся даты составления молитвы, её происхождения и авторства. Помимо этого, рассматриваются различные рукописи и версии молитвы Манассии.

В 1984 году печатается статья **Дэвида Флуссера** «Псалмы, Гимны и Молитвы» в книге Майкла Стоуна «Иудейские произведения периода Второго Храма»[37]. В литературных документах, обсуждаемых в этой книге, объектом исследования являются псалмы, гимны и молитвы (в том числе, и молитва Манассии). Дэвид Флуссер в своей статье излагает своё мнение относительно места происхождения, даты и авторства молитвы Манассии.

---

[34] *Bissell E. C.* The Apocrypha of the Old Testament. New York, 1880. — 680 p.

[35] *Ryle H.* The Prayer of Manasse // Apocrypha of the Old Testament: Vol. 1 /ed. R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 612-624.

[36] *Oesterley W. O. E.* An introduction to the books of the Apocrypha. New York, Macmillan, 1935. — 345 p.

[37] *Flusser D.* Psalms, Hymns and Prayers // Jewish Writings of the Second Temple Period. Ed. by Michael E. Stone. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 551-577.

В 1985 году крупный зарубежный исследователь **Джеймс Чарльзвот** издаёт свой труд под названием «Ветхозаветные Псевдоэпиграфы»[38]. Этот колоссальный труд Дж. Чарльзвота очень ценен, так как исследователь, кроме исагогических сведений и комментированного перевода молитвы Манассии, рассматривает историческое, культурное и богословское значение, а также отношение молитвы к каноническим и апокрифическим книгам.

В 1996 году была опубликована статья немецкого исследователя **Раймунда Лейхта** под названием «Недавно обнаруженная еврейская версия апокрифа Молитвы Манассии»[39]. Статья доктора Раймунда Лейхта ценна тем, что говорит о рукописи, найденной в Каирской Генизе, в конце XIX века, в которой была обнаружена неизвестная ранее древнееврейская версия молитвы Манассии. Появилась надежда, что этот текст является оригиналом молитвы и поэтому Р. Лейхт сначала осуществляет глубокий сравнительный анализ древнееврейского текста с другими переводами.

В 2007 году выходит в мир статья ***Юдифь Ньюман*** «Формирование и окружение молитвы Манассии»[40]. Юдифь Ньюман рассматривает жанр молитвы Манассии, выявляя лексико-тематическую и структурную связь с 50 Псалмом.

В этом же году публикуется статья ***Джеймса Давилы*** под названием «Молитва Манассии — это иудейское произведение?»[41]. Главным вопросом исследования Джеймса Давилы является анализ происхождения молитвы.

В 2008 году издаётся книга ***Питера Ван дер Хорста и Юдифи Ньюман*** «Ранние иудейские молитвы на греческом»[42]. Она интересна

---

[38] *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. — 1006 p.

[39] *Leicht R.* A Newly Discovered Hebrew Version of the Apocryphal Prayer of Manasseh // Jewish Studies Quarterly. Göttingen, 1996. P. 359-373.

[40] *Newman J.* The Form and Settings of the Prayer of Manasseh // Seeking the Favor of God Vol. 2: The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism / edited by Mark J. Boda, Daniel K. Falk, Rodney A. Werline. Atlanta: SBL, 2007. P. 105-125.

[41] *Davila J.* Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / ed. Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 75-85.

[42] *Van der Horst P., Newman J.* Early Jewish Prayers in Greek. Berlin, 2008. — 314 p.

тем, что в ней анализируются молитва Манассии и ранние иудейские молитвы, выявляются сходства и различия в их структурных и семантических особенностях. После статьи дан подробный комментарий к каждому стиху молитвы.

Таким образом, проведённый анализ литературы подтверждает, что история исследования молитвы Манассии не была глубоко изучена отечественными учёными, ведь молитва является неканонической вставкой и поэтому достаточно мало занимались данной тематикой в отличие от зарубежных, где ей посвящены многочисленные и разнообразные статьи. Однако мы можем отметить дальнейшую перспективу применения данной темы в отечественной библеистике. Данная статья будет полезна и интересна тем, кто намерен углублённо изучить обозначенную тему и провести соответствующее исследование.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Ευσπλαχνία // Альфа и Омега. 1995. № 1 (4). С. 11-24.

2. *Алексеев А. А.* Септуагинта и её литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 212-259.

3. *Афанасьев Д. П.* Учебное руководство по предмету Священного Писания. Книги Исторические Священного Писания Ветхого Завета Выпуск 1-2. Киев, 1874. — 424 с.

4. *Гречулевич В., еп.* О молитве Манассии. СПб., 1848. — 16 с.

5. *Ромодановская В. А.* Заметки о переводе «латинских» книг Геннадиевской библии 1499 г.: библейский текст и энциклопедические глосс // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 56. С. 235-250.

6. Толковая Библия / Издание преемников А. П. Лопухина. В 7 томах. Т. 3. М.: Издательство: «Эксмо», 2013. — 960 с.

7. *Юнгеров П. А.* Пророческие и неканонические книги // Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Вып. 2. Казань, 1907. — 298 с.

8. *Bissell E. C.* The Apocrypha of the Old Testament. New York, 1880. — 680 p.

9. *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doulbleday & Company, Inc., 1985. — 1006 p.

10. *Davila J.* Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / ed. Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 75-85.

11. *Flusser D.* Psalms, Hymns and Prayers // Jewish Writings of the Second Temple Period. Ed. by Michael E. Stone. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 551-577.

12. *Leicht R.* A Newly Discovered Hebrew Version of the Apocryphal Prayer of Manasseh // Jewish Studies Quarterly. Göttingen, 1996. P. 359-373.

13. *Newman J.* The Form and Settings of the Prayer of Manasseh // Seeking the Favor of God Vol. 2: The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism / edited by Mark J. Boda, Daniel K. Falk, Rodney A. Werline. Atlanta: SBL, 2007. P. 105-125.

14. *Oesterley W. O. E.* An introduction to the books of the Apocrypha. New York, Macmillan, 1935. — 345 p.

15. *Ryle H.* The Prayer of Manasse // Apocrypha of the Old Testament: Vol. 1 /ed. R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 612-624.

16. *Van der Horst P., Newman J.* Early Jewish Prayers in Greek. Berlin, 2008. — 314 p.

*В. К. Вытнов**

БУНТАРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ НАЧАЛА XX ВЕКА (на примере Донской духовной семинарии)

В последние годы возрастает интерес к изучению истории духовной школы. История бунтарского движения семинаристов конца XIX–начала XX вв. занимает одно из ведущих направлений среди исследований по истории духовного образования. Стоит отметить, что большинство имеющихся на сегодняшний день исследований носят локальный характер. Однако изучение бунтов в Донской духовной семинарии осталось лакуной в истории духовного образования в Донском крае. Данная статья, основанная на архивных материалах Российского государственного исторического архива, призвана восполнить имеющийся пробел.

К началу XX века в Российской империи действовало 57 духовных семинарий, в которых обучалось более 20 тысяч студентов в подавляющем большинстве из духовного сословия. Одной из исключительных особенностей Донской духовной семинарии являлось разрешение Св. Синода принимать детей из иных сословий не придерживаясь 10 % от общего числа учащихся. Так, в 1901 г. из 391 учащегося семинарии 172 были иносословными, что составляло 44 % от общего количества[1].

Как известно мотивы поступления в духовную семинарию в конце XIX — начале XX вв. были различными. Для одних это был своего рода трамплин для поступления в университет, для других поступление в семинарию было единственным способом получить образования. Как правило, значительная часть семинаристов стремилась по окончании учебы устроиться на светскую должность, тем более что зачастую светская власть сама была заинтересована в этом. Так, окончивший духовную семинарию, при поступлении на гражданскую и военную службу, получал от Войскового Правления 200 десятин земли, которые закреплялись в потомственное владение. Таким образом, для каждого студента семинарии казачьего происхождения по окончании обучения открывалась перспектива сделаться землевладельцем. Важно отметить и тот факт, что при поступлении на гражданскую службу Войсковое начальство

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 41. Л. 2.

обычно принимало выпускников семинарии на относительно высокие должности [2].

Студенческие волнения начала XX в. не были новым явлением для духовных школ. Еще во второй половине XIX века протестные выступления охватили духовные академии и университеты Российской Империи[3].

В декабре 1901 г. до Донской духовной семинарии дошла волна семинарских беспорядков. Поводом к началу беспорядков в семинарии послужило воззвание студентов Московской духовной академии[4]. Воспитанники требовали расширения общеобразовательного курса, изменения учебно-воспитательного процесса, доступа в университеты после четвертого класса семинарии, увольнения некоторых преподавателей, большей свободы. Беспорядки проявлялись преимущественно в нежелании некоторых воспитанников подчиняться правилам семинарии, пререканиях на уроках, отсутствии на богослужениях, самовольных отлучках и призыву зачинщиков к забастовке. Признанные виновными в организации волнений в семинарии были отчислены из семинарии с правом восстановления в новом учебном году[5].

20 ноября 1902 г., в 01:00 ночи, в окно квартиры преподавателя латинского языка священника Александра Пульхритудова была брошена бутылка из под чернил с запиской следующего содержания:*«Нашему дорогому наставнику и иерею «по чину Мелхисидекову» о. Александру. Признательные семинаристы,1902 г. 19 ноября».* Инспектором семинарии А. А. Кирилловым было проведено расследование по этому делу, но никакого определенного результата оно не принесло. Оказалось невозможным установить даже откуда подошел бросивший бутылку — со стороны общежития или с улицы. По этой причине пришлось остановиться на версии о том, что этот поступок был «выражением личной мести одного или нескольких воспитанников четвертого параллельного класса, где священник Пульхритудов 13 и 19 ноября поставил 10 неудовлетворительных баллов». Но, 4 декабря, в 19:00 в окно квартиры инспектора

[2] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 39. Л. 108 об.

[3] *Прахт Д. В.* Протестное движение в Тобольской духовной семинарии // Вестник Тюменского гуманитарного университета. — Тюмень, 2012. — С. 134.

[4] *Титлинов Б. В.*. Молодежь и революция: Из истории революционного движения среди учащейся молодежи, духовных и средних учебных заведений. 1860-1905 гг. — Л.: Госиздат, 1924. — С. 75.

[5] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 8. Л. 29-66.

семинарии, со стороны семинарского двора, был брошен кирпич с запиской: «*Дорогой Андрей Александрович!!! Примите и не гневайтесь! Признательные воспитанники!*». Как и прежде, расследование этого случая не принесло результатов. На следующий день, ректор семинарии получил письмо, в котором один из воспитанников семинарии предупреждал о готовящейся забастовке в семинарии. В личной беседе с ректором этот ученик сообщил о том, что организаторами забастовки на льду реки Тузлов, под предлогом катания, было проведено совещание о предполагаемой забастовке. По его словам забастовщики планировали получить от студентов университета «вонючую жидкость», а так же подать петицию на имя ректора с требованием уволить некоторых преподавателей и разрешить читать вышедшие под цензурой книги. Среди зачинщиков забастовки были названы: Пантелеимон Черапахин (второй параллельный класс), Поликарп Певнев и Феодор Пятибратов (третий класс), Анатолий Дикарев и Михаил Климентев (четвертый класс). Как оказалось, все эти учащиеся были уже отчислены правлением семинарии, как сомнительного поведения, после беспорядков в 1901 г. до августа 1902 г., а затем после сдачи экзаменов восстановлены. Вызванные на допрос к ректору и инспектору семинарии, воспитанники отказались признать свою причастность к забастовке. Лишь Черапахин признался, что принадлежит к числу зачинщиков забастовки, но отказался не только назвать имена других, но и прекратить свою деятельность[6].

Вечером этого же дня было собрано экстренное заседание правления семинарии, на котором было решено: «1. Отчислить Черпахина, как сознавшегося в заговорщической деятельности; 2. Воспитанников Певнева, Пятибратова, Дикарева, Климентева удалить из города впредь до разъяснения дела, а родителям забрать своих детей; 3. В виду предстоящих могущих возникнуть в семинарии беспорядков, классным воспитанникам после литургии, 6 декабря сделать сообщение о затеваемых некоторыми беспорядками и внушение не принимать в них участи и противодействовать им»[7].

Уже на следующий день отчисленный из семинарии Пантелеимон Черепахин и остальные четверо воспитанников покинули город, причем Дикарев и Пятибратов написали прошения об отчислении по собственному желанию.

---

[6] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 40. Л. 10 — 13 об.

[7] Там же. Л. 14.

Но с отчислением одного из зачинщиков и устранением подозреваемых, угроза беспорядков не исчезла. 7 декабря в коридоре перед входом в храм воспитанниками семинарии было найдено воззвание, которое было передано инспектору. *«Господа! Неужели у Вас достанет духу оставаться безучастными зрителями того, что готовится в Семинарии? Неужели Вы не поддержите ту горсть воспитанников, которая вам же хочет принести пользу? Если вы не поддержите, то эта горсть погибнет безвозвратно и вы же останетесь виновными гибели тех, кто за Вас же старается. Просим Вас, Господа, все взвесить и решить в нашу пользу. Не многие; но надеемся, будет много!»*[8].

Вызывает удивление, что руководством семинарии было решено донести содержание этого воззвания с комментарием до воспитанников. Такое решение имело важное значение так как означало, что начальство доверяет воспитанникам и надеется на их благонадежность. В ответ на такое доверие учащиеся старших классов организовали между собой поочередное дежурство в семинарии в дневное и ночное время.

Утром 9 декабря в здании семинарии найдены напечатанные листовки от Донского комитета РСДРП под заглавием «Пауки и мухи». Но, воззваниями дело не закончилось. Вечером была замечена пропажа керосиновой лампы. Во время ее поисков было обнаружено возгорание в сундуке со свечами, а так же попытка поджечь чердак. В час ночи в главном здании семинарии дежурный помощник и дежуривший старшеклассник почувствовали сильный запах дыма. Было обнаружено, что неизвестными закрыта труба от топившей помещения печи.

О происшедших инцидентах было доложено в полицию. В целях безопасности из обслуживающего персонала были уволены все сомнительные личности. Усиленно дежурство в ночное и дневное время.

Последней попыткой повлиять на учащихся семинарии были подброшенные 11 и 12 декабря листовки РСДРП. Вслед за этим заподозренные еще в волнениях 1901 г. написали прошения об отчислении[9].

Обо всех произошедших в Донской духовной семинарии событиях было подробно доложено архиепископом Афанасием в Св. Синод, который постановил принять необходимые меры для стабилизации обстановки в семинарии. Кроме общих предписаний о усилении надзора за учащимися, были даны отдельные рекомендации классным наставникам и преподавательскому составу. В частности преподавателям

[8] Там же. Л. 15 об.

[9] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 40. Л. 17 об. — 19.

семинарии было предписано проявлять сдержанность и осмотрительность при оценивании ответов, а так же неукоснительно присутствовать вместе с учащимися за богослужением в семинарском храме[10].

Так выглядел бунт в семинарии по официальным документам за этот период. В 1970 г. в журнале «Наука и религия» были опубликованы воспоминания бывшего семинариста А. П. Маркова. Как и следовало ожидать, воспоминания бывшего эмигранта, а затем деятеля Союза Советских Патриотов, были направлены на критику семинарской системы. Вспоминая о бунте семинаристов в 1902 г. он подчеркивает, что все семинаристы бунтовали «озорно и безалаберно...нимало не страшась ректора, бегали по всем классам и коридорам, горланили, били окна и чуть было не сожгли семинарскую церковь»[11]. Продолжая описание событий бунта, Александр Прокофьевич, путает события 1902 г. с последующими событиями в 1905 — 1906 гг.

В конце 1905 г. в Донской духовной семинарии, как и в других семинариях, началась новая волна беспорядков. В результате забастовки семинаристов с 12 октября 1905 г. были прерваны занятия, а учащиеся отправлены по домам. Возобновлены занятия в шестом уже 1 декабря, в остальных классах семинарии 16 января 1906 года[12].

9 апреля 1907 г., большинство учащихся семинарии объявило забастовку отказываясь приступать к занятиям. Бастующие требовали отмены переводных экзаменов. Правлением семинарии было объявлено об отчислении всех учащихся с правом восстановления после сдачи экзаменов и письменного обещания беспрекословного подчинения распоряжениям семинарского начальства[13].Такая чрезвычайная мера привела к тому, что пожелавшие после длительного перерыва продолжить обучение, семинаристы стали вести себя более аккуратно. Тем не менее, перед экзаменами в августе 1907 г. некоторые из преподавателей получили письма с угрозами и требованием положительно повлиять на ход экзамена.

Последним серьезным отголоском семинарских волнений стал взрыв коробки пороха в семинарской печи 28 ноября 1907 г. К счастью, никто от взрыва не пострадал[14].

---

[10] Там же. Л. 9.

[11] *Марков А. П.* Семинарский бунт // Наука и религия. 1970. № 12. С. 51-52

[12] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 11. Л. 3 об. — 4.

[13] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 591. Л. 75 -76.

[14] РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 40. Л. 25.

Таким образом, в ходе протестных выступлений первых семи лет XX века, требования учащихся Донской духовной семинарии сводились к следующим:

– расширение общеобразовательного курса;
– изменение учебно-воспитательного процесса;
– доступ в университеты после четвертого класса семинарии;
– увольнение некоторых преподавателей;
– отмена переводных экзаменов.

Подводя итоги, мы видим, что в основе требований семинаристов в начале XX века лежали совсем не политические требования. В основном они сводились к борьбе с начальством, расширению прав учащихся, а также изменению учебно-воспитательного процесса.

О каких либо беспорядках в Донской духовной семинарии в официальных документах за 1908 — 1917 гг. упоминаний нет. Скорее всего, это было связано с тем обстоятельством, что семинарское движение пошло на спад. Главной причиной этого послужили реформы Св. Синода. Определениями от 31 августа — 5 сентября 1907 г. Св. Синод разрешил воспитанникам духовных семинарий по окончании четвертого класса семинарии поступать в светские высшие учебные заведения[15]. Таким образом, исключение зачинщиков беспорядков и переход недовольных в светские учебные заведения, а также выполнение ряда требований семинаристов, позволили стабилизировать обстановку в семинарии.

Источники и литература

1. Определение Святейшего Синода от 31 августа — 5 сентября 1907 г. за № 5379, о некоторых мероприятиях по надлежащему установлению жизни духовной школы // Воронежские епархиальные ведомости. 1907. № 19 . С. 575–582.

2. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 39. Л. 108 об.

3. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 8. Л. 29-66.

4. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 41. Л. 2.

5. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 11. Л. 3 об. — 4.

6. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 40. Л. 10-13 об.

[15] Определение Святейшего Синода от 31 августа — 5 сентября 1907 г. за № 5379, о некоторых мероприятиях по надлежащему установлению жизни духовной школы // Воронежские епархиальные ведомости. 1907. № 19 . С. 575–582.

7. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 591. Л. 75-76.

8. *Марков А. П.* Семинарский бунт // Наука и религия. 1970. № 12. С. 51-52.

9. *Прахт Д. В.* Протестное движение в Тобольской духовной семинарии // Вестник Тюменского гуманитарного университета. — Тюмень, 2012. — С. 134.

10. *Титлинов Б. В.* Молодежь и революция: Из истории революционного движения среди учащейся молодежи, духовных и средних учебных заведений. 1860-1905 гг. — Л.: Госиздат, 1924. — С. 75.

С. Ю. Ганин[*]

«ЖИВАЯ ЭТИКА» ПРОТИВ ХРИСТА

В 1926 году наркомом иностранных дел Г. В. Чичериным было прочитано странное письмо, отправленное от лица Махатм Востока Н. К. Рерихом — одним из создателей учения «Живой Этики» — со следующим содержанием: «На Гималаях мы знаем совершаемое Вами. Вы упразднили церковь, ставшую рассадником лжи и суеверий… Вы признали, что религия есть учение всеобъемлемости материи… Знаем многие построения совершатся в годах 28 — 31 — 36. Привет Вам, ищущим общего блага!»[1]. Данное письмо было отправлено советскому правительству, причем прилагалась нему небольшая коробочка с гималайской землей, на которой было написано: «На могилу брата нашего, махатмы Ленина». Как известно, в СССР в период 1929-1931 годов состоится третья волна гонений на Русскую Православную Церковь, когда будет взорван храм Христа Спасителя в Москве и за 1930-1931 годы произойдет 60 тысяч арестов и 5 тысяч казней православных людей. Оказывается, что «общим благом» должно было стать безбожное гонение, превосходящее в 3 раза по количеству убитых 1922 год[2].

Николай Константинович Рерих и его супруга стали основателями широко известного в России, особенно в 80 — 90-х годах XX века, учения Живой Этики, которое, несмотря на свою популярность, до сих пор остается малоисследованным религиозно-философским учением, не имеющим систематичной православной критики. Впервые критикой данного учения в России занялся протодиакон Андрей Кураев, написавший книгу в двух томах «Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и православии». Стоит заметить, что данная книга написана в публицистическом стиле, поэтому наполнена яркими эмоциями, эпитетами, фразеологическими выражениями, направленными на усиление

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Зарницкий С., Трофимова Л.* Путь к Родине // Журнал Международная жизнь. 1965. № 1. — С. 104-105.

[2] См.: *Емельянов Н. Е.* Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь (1917–1952 годы) // Сайт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета / URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe/nmstat4.html?/ans (дата обращения: 02.04.2017).

эмоционального воздействия написанного. Не хватает системного изложения учения Живой Этики, современной статистики и строгой критики.

Значительный вклад в исследование Агни Йоги и ее православную критику внес православный миссионер-апологет из Санкт-Петербурга В. Ю. Питанов, который провел разбор и критику учения Живой Этики в монографии «Суд совести: агни-йога против христианства»[3], а также написал статью «О Живой этике и агне-йогах: взгляд бывшего рериховца»[4] (которая ценится тем, что ее составил тот человек, который был когда-то рериховцем).

Существует еще одна интересная монография Р. Лункина и С. Филатова под названием «Рерихианство: синтетическое мировоззрение или новая религия?», которая содержит интересные факты из жизни Рерихов, истории становления их учения, а также данные о современном состоянии Агни Йоги в России и мире.

Некоторые факты из жизни Н. К. Рериха, наполненной делами духовно-культурного просвещения, излагает книга Олега Шишкина «Битва за Гималаи. НКВД: магия и шпионаж»[5]. В ней говорится о тесном сотрудничестве известного художника и оккультиста с большевиками, направлявшими духовные искания известного художника в определенное русло — для насаждения коммунизма в разных странах. Из нескольких миссий Рериха особо выделяется тибетская авантюра большевиков, согласно которой, художник, обладающий оккультным опытом и большими познаниями в буддизме, должен был организовать восстание в Тибете против правителя и духовного лидера Далай-ламы XIII, и, прикрывшись своей научной заинтересованностью в Тибете, должен был стать новым духовным лидером Тибета, воспользовавшись оппозицией. Дошло до того, что Рериха стали признавать перевоплощением Далай-ламы V. Все проходило гладко до тех пор, пока экспедиция Рериха не столкнулась с английской разведкой, которая также была очень заинтересована политикой Тибета.

---

[3] См.: *Питанов В. Ю.* Суд совести: агни-йога против христианства // СТАВРОС / URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/kcfinder/files/pitanov_agny-yoga.pdf (дата обращения: 03.03.2017).

[4] См.: *Питанов В. Ю.* О Живой этике и агне-йогах: взгляд бывшего рериховца // Персональный сайт православного апологета, изучающего современные секты, лжерелигии и суеверия / URL: http://pitanov.info/o-zhivoy-etike-i-agne-yogah-vzglyad-byvshego-rerihovca (дата обращения: 02.04.2017).

[5] См.: *Шишкин О.* Битва за Гималаи. НКВД: магия и шпионаж. М., 1999.

Низкий уровень изученности Агни Йоги приводит к неправильной оценке этого учения: некоторые исследователи (в их число входят и последователи Живой Этики) расценивают его как философскую систему, не претендующую на перемену религиозных взглядов человека, причем для обоснования этого приводится основной довод — отсутствие в Живой Этике культовой и обрядовой стороны, которая характерна для религии; это учение не относят даже к религиозной философии, ссылаясь на то, что метафизические доктрины, которые содержались в древнеиндийской философии, были значительно переработаны, переосмыслены и сопоставлены с достижениями западной научной мысли. Считают, что задача это учения состоит лишь в сочетании философского дискурса с естественнонаучными представлениями[6].

В противовес этому протодиакон Андрей Кураев в своей книге «Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и православии» предлагает обращаться к определению религии из словаря Брокгауза и Ефрона, которое было дано русским философом С. Н. Трубецким: «Религия может быть определена как организованное поклонение высшим силам… Религия не только представляет собою веру в существование высших сил, но устанавливает отношение к этим силам: она есть, следовательно, известная деятельность воли, направленная к этим силам»[7]. Сама теософия — Живая Этика является ее продолжением — определяется своими авторами как синтез всех религиозных учений человечества, но непонятно, как можно отрицать религиозность учения, которое стало обобщением всех известных религий. Как можно отрицать деревянность дома, который построен из бревен?[8]

Да, можно не относить такого рода учение к религиозному в том случае, если оно, например, занимается изучением зоологии на основе религиозных священных книг; но Блаватская, являющаяся основной фигурой теософии, традицию которой продолжают Рерихи, утверждает, что ею был найден мистический ключ к древним культам и откровениям, а не к истории. Анни Безант, известная британская теософ XIX века

---

[6] См.: *Самохина Н. Е.* Философское учение Агни Йоги: космос, человек, сознание (историко-философский анализ): дис. … докт. филос. наук. М.. Владивосток, 2008. — С. 4.

[7] *Трубецкой С. Н.* Религия. // Энциклопедический словарь. Т. XXVI. Издание Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1899. — С. 540.

[8] См.: *Кураев А., диак.* Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и православии. В 2 т. Т. 1. Религия без Бога // Сайт Азбука веры / URL: https://azbyka.ru/satanizm-dlja-intelligentsii-o-rerihah-i-pravoslavii#n5 (дата обращения: 03.03.2017).

пишет: «Теософия есть утверждение мистицизма в недрах всякой живой религии»[9]. Таким образом, есть основания полагать, что Агни Йога является не просто отвлеченной философской системой, но обладает некоторыми религиозными чертами.

Источник Живой Этики мистичен: Елена Рерих — жена Николая Константиновича и автор основных текстов Живой Этики, которая иногда называется «матерью» Агни Йоги, основные положения учения, по ее словам, получала путем сверхъестественного откровения от Великих Учителей Востока (Махатм Востока), фиксируя их на бумаге методом «автоматического письма» в особом состоянии сознания[10]. Книги Живой Этики, по мнению адептов учения — это сверхъестественное откровение, а не результат интеллектуальной деятельности человека-философа[11]. Таким образом, учение Рерихов имеет религиозные черты и по источнику знания: тексты были получены сверхъестественным путем, причем для слышания их медиуму приходится входить в особое состояние.

Елена Рерих, обвиняя христианство в нетерпимости к инакомыслящим, писала, что Церковь пропитана духом инквизиции, и если бы Господь пришел сейчас на землю, то православные иерархи в первую очередь распяли бы Христа, приняв Его за Антихриста[12]. В некоторых письмах ко своим адептам «мать Агни Йоги» обвиняет христианских «церковников» (в тексте никогда не упоминается конкретная конфессия) в невежестве, которое не позволило им правильно понять учение Христа. В частности, она приводит слова Сабина, епископа Герака, участвовавшего в Первом Вселенском Соборе, который говорит, что основная масса епископов на этом Соборе была безграмотная, ничего не смыслящая, свора безумцев[13].

Елена Рерих в своем письме от 08.09.1934 писала, что догматику Христианской Церкви нельзя отождествлять с учением Христа, потому что невежественные церковные богословы либо неправильно поняли его, либо умышленно исказили для собственной выгоды[14]. Критикуя догматические формулировки Вселенских Соборов, канон Священного Писания, принятого на них, она ссылается на святых отцов и учителей

---

[9] *Безант А.* Мистицизм // Журнал Вестник теософии. 1910. № 12. — С. 42.

[10] См.: *Рерих Е. И.* У порога нового мира. М., 1993. — С. 99.

[11] См.: *Шапошникова Л.* Огненное творчество Космической Эволюции // *Рерих Е. И.* У порога нового мира. М., 1993. — С. 3.

[12] См.: Письма Елены Рерих, 1929 — 1938. В 2 т. Т. 1. Мн., 1992. — С. 204.

[13] См.: Письма Елены Рерих, 1929 — 1938. В 2 т. Т. 2. Мн., 1992. — С. 349.

[14] См.: Письма Елены Рерих, 1929 — 1938. В 2 т. Т. 1. — С. 264-265.

Церкви, таких как Ориген (очень часто вспоминаемый), сщмч. Игнатий Антиохийский, свт. Григорий Нисский, прп. Максим Исповедник, свт. Григорий Палама, свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов[15].

Например, учение о бытии Живой Этики склоняется к пантеистическому монизму — к признанию в основе мироздания одного начала — Духо-материи, которая отождествляется с Абсолютом. Материя, согласно Агни Йоге, является лишь дифференциацией или качеством Абсолюта. Как материя не может существовать без духа, так и дух без материи[16]. Пантеистический монизм противоречит православному учению о Боге, о Его промысле в мире. Хотя Елена Рерих не противопоставляет свое учение христианству и борется за «чистоту» учения Христа, ее вышеизложенные взгляды не просто противоречат христианству, но убирают за пределы учения Самого Христа. Живая Этика, следуя за пантеизмом, как и теософия Блаватской (учение которой, по заявлениям Елены Рерих, находится в гармонии с Агни Йогой), резко противоречит основным положениям христианского вероучения. Архимандрит Варлаам (Ряшенцев) видит в теософии *«затушеванный материализм и атеизм»*[17].

Ознакомившись с учением о бытии Живой Этики, нельзя не видеть, что оно не представляет из себя чего-либо нового и неслыханного, тем более, не представляет какой-либо высшей философии, примирившей науку и религию, веру и знание. Оно поднимает из праха древности отживший и старый пантеизм, не дав миру чего-то нового. Создавая синтез всех религий, Агни Йога предлагает подделку буддизма под христианство, не предлагая ничего особенного и оригинального. Поэтому все высокие речи и восторженный тон текстов учения оказываются яркой рекламой.

Рассматривая главный предмет во всякой религии и философии — учение о Боге, Живая Этика, нужно сказать, не дает ясного представления о Боге и Его личной жизни. Понятие о Божестве дается самое смутное и неопределенное, вдумываясь в которое приходится признать Бога простой силой, движущей миром и проявляющейся во всех формах мира. Как нет различия между духом и материей, так нет его и между Божеством и миром. Различие существует только в количестве вибраций движущейся силы.

По христианскому учению, Бог есть прежде всего Высочайшая Личность, избыток личной жизни Которой проявился в творении разумных

[15] См.: Письма Елены Рерих, 1929 — 1938. В 2 т. Т. 2. — С. 269.

[16] См.: Письма Елены Рерих, 1929 — 1938. В 2 т. Т. 1. — С. 345.

[17] *Варлаам (Ряшенцев), архим.* Теософия пред судом христианства. Полтава, 1912. — С. 27.

существ — ангелов и человека — и материального мира. Человек был создан по образу Божьему, он носит в себе искру Божества и таким своим достоинством значительно возвышается над остальным миром. Человек бессмертен, и это бессмертие является полным и личным, с сохранением всей личной жизни, в истинном и действительном общении с Богом. Христианское учение является самодостаточным и не нуждается, как Живая Этика, отказавшаяся от личного Бога, во введении идеи реинкарнации, с помощью которой пытается объяснить бессмертие человека без Божественного личного участия.

Агни Йога, желая защитить бесконечность Абсолюта и склоняясь к ее количественному пониманию, в тоже время отрицает саму бесконечность. Если Бог есть нечто бесконечное, и это бесконечное существует только в конечном — это значит, что само бесконечное становится конечным.

Таким образом, Живая Этика подрывает основы нравственности, потому что, согласно ее учению, все противоположности добра и зла являются явлениями одного и того же Абсолюта. Добро и зло перестают быть нравственными противоположностями, так как то, что мы называем злым, по сути, столь же необходимо, как и доброе. Совесть человека требует господства нравственного закона, а господство нравственного закона требует личного Бога, потому что только Он может быть верховным Законодателем, только Он может быть верховным Судьей[18].

Учение о бытии Живой Этики есть абсолютное противоречие нашему внутреннему существу, нашей внутренней личности, нашей внутренней потребности, противоречие разуму, совести и сердцу. Признавая действительность своего существования, человек должен признавать также существование Бога. Если мы признаем существование Бога, то должны признавать Его личным, так как признавая свою собственную личность, мы должны признать и другую личность, с которой можно входить во взаимообщение[19].

Несмотря на вышеуказанные труды по критике Живой Этики, в России продолжают существовать люди, считающие себя православными, но вместе с этим видящие в Рерихах особенных людей, пытавшихся очистить учение Христа от вредоносных наслоений «церковников». Опираясь на авторитет прп. Сергия Радонежского, считая его одним

[18] См.: *Лютардт Х. Э.* Апология христианства. СПб., 1892. — С. 44-45.

[19] См.: Там же. — С. 46.

из великих махатм[20], и св. прав. Иоанна Кронштадтского, от которого якобы Н. К. Рерих получил благословение на просветительскую деятельность[21], а также на сборник святоотеческих поучений «Добротолюбие», — пренебрегают догматами Церкви, обрядами, считая их чем-то второстепенным, а иногда и противоречащими «истинному» учению Христа, которое проповедовали Рерихи.

Например, православной себя считала известная рерихианка Инесса Шумская, которая образовала в 70-х годах кружок по изучению наследия Н. К. Рериха в Удмуртском университете в Ижевске. Она продолжала ходить в Церковь, у нее был духовник. Медитации и чтение текстов учения Агни Йоги часто сравнивала с православной практикой «Иисусовой молитвы». Члены этого общества изучали проповеди митрополита Кирилла (Гундяева), которые они смотрели в субботней передаче «Слово пастыря». Инесса расстраивалась, когда митр. Кирилл перестал говорить об энергиях в связи с негативным отношением Церкви к Живой Этике[22].

Суммируя все вышесказанное, можно сформулировать актуальность разработки православной критики этого учения. Бывает так, что учение Живой Этики увлекает людей своими призывами к миру и гуманности, к сохранению культурного мирового наследия и гармонии с природой, а вместе с этим критика «выдуманного» учения Православной Церкви и безнравственного состояния духовенства привлекает новых адептов Агни Йоги из среды православных людей, которые уходят из Церкви или умудряются совмещать Православие с Живой Этикой.

Агни Йога утверждает свое сверхъестественное происхождение — происхождение из божественного мира, она излагает свою «истинную» доктрину, критикуя «выдуманное» учение Церкви. Учение Живой Этики, история ее появления и существования в мире должны быть подвернуты тщательной православной оценке для того, чтобы показать обратившему внимание на это учение человеку антихристианскую направленность Агни Йоги, заявляющей о своем соответствии оригинальному учению Христа и впоследствии не оставляющей места для Него в своем собственном «богословии».

---

[20] См.: Письма Елены Рерих, 1929 — 1938. В 2 т. Т. 2. — С. 166-167.

[21] См.: *Рерих Н. К.* Светочи // Сайт Грани эпохи / URL: http://grani.agni-age.net/articles/light.htm (дата обращения: 03.01.2017).

[22] См.: *Лункин Р., Филатов С.* Рерихианство: синтетическое мировоззрение или новая религия? // Сайт СТАВРОС / URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/lunkin_filatov_rerihianstvo.pdf (дата обращения: 10.01.2017).

Источники и литература

1. *Безант А.* Мистицизм // Журнал Вестник теософии. 1910. № 12. С. 30-46.

2. *Варлаам (Ряшенцев), архим.* Теософия пред судом христианства. Полтава, 1912. — 48 с.

3. *Емельянов Н. Е.* Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь (1917 — 1952 годы) // Сайт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета / URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe/nmstat4.html?/ans (дата обращения: 02.04.2017)

4. *Зарницкий С., Трофимова Л.* Путь к Родине // Журнал Международная жизнь. 1965. № 1. — С. 104-105.

5. *Кураев А., диак.* Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и православии. В 2 т. Т. 1. Религия без Бога // Сайт Азбука веры / URL: https://azbyka.ru/satanizm-dlja-intelligentsii-o-rerihah-i-pravoslavii#n5 (дата обращения: 03.03.2017)

6. *Лункин Р., Филатов С.* Рерихианство: синтетическое мировоззрение или новая религия? // Сайт СТАВРОС / URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/lunkin_filatov_rerihianstvo.pdf (дата обращения: 10.01.2017)

7. *Лютардт Х. Э.* Апология христианства. СПб., 1892. — 988 с.

8. Письма Елены Рерих, 1929 — 1938. В 2 т. Мн., 1992.

9. *Питанов В. Ю.* О Живой этике и агне-йогах: взгляд бывшего рериховца // Персональный сайт православного апологета, изучающего современные секты, лжерелигии и суеверия / URL: http://pitanov.info/o-zhivoy-etike-i-agne-yogah-vzglyad-byvshego-rerihovca (дата обращения: 02.04.2017)

10. *Питанов В. Ю.* Суд совести: агни-йога против христианства // СТАВРОС / URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/kcfinder/files/pitanov_agny-yoga.pdf (дата обращения: 03.03.2017)

11. *Рерих Е. И.* У порога нового мира. М., 1993. — 464 с.

12. *Рерих Н. К.* Светочи // Сайт Грани эпохи / URL: http://grani.agni-age.net/articles/light.htm (дата обращения: 03.01.2017)

13. *Самохина Н. Е.* Философское учение Агни Йоги: космос, человек, сознание (историко-философский анализ): дис. … докт. филос. наук. М.. Владивосток, 2008. — 414 с.

14. *Трубецкой С. Н.* Религия. // Энциклопедический словарь. Т. XXVI. Издание Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1899. — С. 540-542.

15. *Шапошникова Л.* Огненное творчество Космической Эволюции // *Рерих Е. И.* У порога нового мира. М., 1993. С. 3 — 11.

16. *Шишкин О.* Битва за Гималаи. НКВД: магия и шпионаж. М., 1999. — 398 с.

Е. П. Гараев[*]

ХРИСТИАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА РАСОВУЮ КОНЦЕПЦИЮ ЖОЗЕФА АРТУРА ДЕ ГОБИНО

Вместе с эволюционной теорией Ч. Дарвина в Европе в середине XIX в. получили широкое распространение расовые взгляды. Основной проблемой этих расовых взглядов заключаются не в различении антропологических особенностей народов или рас. Расовые особенности наблюдаются на уровне обычного зрительного восприятия. Предметом изучения этих теорий состоит в другом. Имеет ли этнический и расовый фактор влияние на ход исторического и цивилизационного процесса. И если имеет влияние, то какое?

Впервые кто попытался ответить на этот вопрос в 19 веке был французский мыслитель Жозеф Артюр де Гобино (1816–1882), написав свой труд «Опыт о неравенстве человеческих рас[1]». Актуальность данного труда состоит в том, что идейные вдохновители расового и национального противостояния опираются на псевдонаучные расовые теории. Актуальным в исследовании Ж. А. де Гобино является также необъяснимость факта ведущей роли европейских народов в культурном и социальном развитии.

Каковы же основные тезисы «расовой теории» Гобино? Эта теория относится не к разряду «расовых», а скорее к разряду «цивилизационных», т. к. основным предметом для исследования в работе французского мыслителя, — это причины возникновения и упадка цивилизаций. По каким причинам возникают и приходят в упадок цивилизации? — вот вопрос, которым задается автор. Ж. А. де Гобино в начале своей работы отказывается видеть в гибели цивилизаций экономические, политические и моральные причины. «Расовое смешение», приводящее к «расовому вырождению», — вот глубинная причина упадка всех цивилизаций. «Ни один народ никогда бы не умер, если бы состоял из одних и тех же

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] В настоящее время книга в российской печати негласно находится под запретом. В русском переводе работа Гобино выходила дважды: в 2001 г. в издательстве «Одиссей» и в 2006 — 2007 гг. в издательстве «Самотека».

национальных элементов», и «сохрани персы и римляне целостность крови, они бы жили и царили еще долго[2]».

Однако же это «расовое смешение» по мнению расового мыслителя является залогом для становления и развития древних цивилизаций, при условии, что в «расовом смешении» будет участвовать благородная «арийская кровь». Метизация арийской расы с коренным населением приводит к «внутреннему вырождению» самой этой «арийской расы», а для других рас смешение с белыми народами является катализатором их культурного развития. Среди белой расы наиболее способными к цивилизаторской деятельности являются «арийские народы», а среди арийцев — «германская раса[3]».

Арийская раса, по мнению Гобино, является флагманом человечества в силу своих интеллектуальных способностей и благородных качеств. Согласно его теории все цивилизации развивались и достигали пика своего совершенства с приходом туда белого арийского населения. Расовый мыслитель видел след арийцев даже в глухих местах Африки и Азии[4]. Исходя из интеллектуальных способностей, Гобино проводил иерархию человеческих рас. Согласно его теории, на пьедестале мировой истории находится белая раса, затем желтая и в конце самая неразвитая раса — чёрная.

В расовой концепции Ж. А. де Гобино можно найти аспекты, которые не согласуются с христианским мировоззрением. Например, это взгляд на происхождение человека и естественное равенство все народов.

В представлении на происхождение человеческих рас Ж. А. де Гобино близок к концепции полигенизма (полицентризма), в соответствии с которой различные человеческие расы произошли от разных прародителей[5]. Такой взгляд расходится с библейским учением о происхождении

---

[2] *Гобино Ж. А.* Опыт о неравенстве человеческих рас. http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gobino30.php ((дата обращения — 07.04.2017)

[3] «История, — пишет Гобино, — «показывает, что всякая цивилизация берет начало от белой расы и ничто не может долго продержаться без ее участия, что общество может быть великим и процветающим лишь в той мере, в какой оно сохраняет сотворившую ее благородную группу...» URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gobino30.php (дата обращения — 07.04.2017)

[4] *Гобино Ж. А.* Опыт о неравенстве человеческих рас. http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gobino30.php (дата обращения — 07.04.2017)

[5] *Гобино Ж. А.* Опыт о неравенстве человеческих рас. http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gobino30.php (дата обращения — 07.04.2017)

человека от одного прародителя. И поэтому как традиционалист и католик свою симпатию к полигенетической концепции он высказывает очень сдержанно, иначе это неминуемо столкнуло бы его с христианским взглядом на антропогенез. Поэтому он ограничивается указанием на то, что рассматривает человека не на исходном этапе его творения, но на вторичном, обходя стороной первоначального «адамова индивида[6]». Его взгляд на происхождение различных человеческих рас от разных прародителей имеет общие черты с эволюционный взглядом на происхождение человеческих рас.

Расовому детерминизму Ж. А. де Гобино можно противопоставить библейский взгляд на происхождение рас и народов, который рассматривает расы и народы в их интеллектуальном и культурном многообразии.

Библейское повествование (Быт.10) о происхождении народов является самобытном памятником древней литературы, подобного которому нет у греков. Родословие народов остается точным документом, отражающим актуальный взгляд на национальные и языковые особенности современного мира [7].

Отрывок из книги Бытия 9:25-27 дает описание личных качеств (интеллектуальные и духовные) народов. Зная, что все народы мира произойдут от трех его сыновей. Ной произносит пророчество о миссии его сыновей в дальнейшей истории человечества.

Возможно, пророчество Ноя о роли потомков трех его сыновей в мировой истории, основывалось на наблюдениях за ростом сыновей и зная, что в их потомках обнаружатся характерные черты родителей. В зависимости от того, к какой сфере (материальной, интеллектуальной, духовной) были предрасположены сыновья Ноя, он соответственно произносил пророчества и над их потомками[8]. Сим был предрасположен к духовной сфере, и поэтому Ной сказал о нем: «Благословен Господь Бог Симов», — тем самым пророчествуя о том, что через Сима сохранится и распространится представление об истинном Боге. Такие монотеистические религии как иудаизм, ислам и христианство — распространялись потомками Сима[9].

---

[6] *Гофман А. Б.* Элитизм и Расизм: философско-исторические воззрения А. Де Гобино // Общество и Право, 2004, № 4 (6) с.25

[7] *W. F. Albright*, Recent Discoveries In Bible Lands.-New York: Funk and Wagnalle, 1965, p. 70.

[8] *Моррис Г.* Библейские основания современной науки. СПб.: Библия для всех, 1995. С. 437.

[9] Там же. С. 437.

По пророчеству Ноя, Бог «распространит Иафета», который «вселится в шатрах Симовых». Возможно, это касается интеллектуальной сферы, и потомству Иафета предсказано было развивать свою культуру, философию и науку по всей земле[10].

Если Сим и Иафет были призваны развивать духовную или соответственно интеллектуальную сферу, то предназначение Хама носило характер материальный, физический. Однако физический не значит рабский, среди потомков Хама, куда предположительно входят шумеры, египтяне, финикийцы, хетты, народы юго-восточной Азии, а также, американские индейцы, эскимосы и племена тихоокеанского региона. Эти народы не внесли большого вклада в копилку научных открытий , но сделали многого в сфере развития технологий и благ цивилизаций[11].

Библейский взгляд на происхождение народов хотя бы отчасти, но объясняет ведущую роль европейских народов в социально-историческом развитии, не унижая при этом ценность остальных рас и народов. По мнению американского ученого Генри Морриса «библейский текст, непосредственно повествующий о частном сотворении, о потопе и рассеянии народов из Вавилона, вполне удовлетворительно объясняет все известные языковые феномены и различия в физическом облике, по ошибке раздутые до эволюционистской теории различных человеческих рас»[12].

Весьма интересен взгляд Гобино на христианство. Положительно оценивая христианскую Церковь, Гобино все таки отказывает Ей роль в развитии цивилизации, наряду с мировыми религиями. Христианство принимая в свою орбиту различные народы, не может изменить их глубинных черт и предрасположенностей[13].

Важность «мистики крови» в работе «Опыт о неравенстве человеческих рас» Ж. А. де Гобино берет свое научное обоснование, по мнению некоторых исследователей, в произведении французского историка и философа Виктора Курте «Политическая наука, основанная на науке о человеке». Новизна теории Курте заключается в том, развитие человеческой истории вызвано не только межрасовым противостоянием- на «физическом»

[10] Там же С. 437.

[11] Там же С. 438.

[12] Там же. С. 672.

[13] *Гофман А. Б.* Элитизм и Расизм: философско-исторические воззрения А. Де Гобино. С. 26.

уровне, но и на более мистическом уровне, варьирующимися смешениями крови на «химическом» уровне[14].

Какие же были движущие мотивы Ж. А.де Гобино при написании своей работы — жажда научных открытий в области антропологии или идеологические цели? За время написания своей работы, как считают некоторые исследователи французский мыслитель ни разу не выезжал за пределы родной Франции для своих научных изысканий[15]. А вот вероятность того, что при написании своей работы расовый мыслитель преследует идеологические цели является наиболее правдоподобной.

Для Гобино важно было противопоставить демократическим ценностям французской революции: свободе, равенству и братству свои контридеи в виде иерархии, но уже не социальной, а расовой. Идея равенства во всех ее видах вызывали у Гобино отвращение. Сам он происходил из разорившегося дворянского рода и всегда искал общественного признания.

Концепция Гобино была рассмотрена и прошла критику в разных аспектах. В этих обсуждениях участвовали историки и социологи, философы и антропологи. По мнению Э. Кассирера, важным аспектом теории Гобино является не превозношение расы как таковой. Гордость за своих предков является естественным для человека. Сама по себе она не подрывает основы социальной и нравственной жизни человека. Но то, что есть у Гобино, это совершенно другой взгляд. Это «попытка уничтожить все остальные ценности[16]». Для расового мыслителя важно было не изложить то, что является очевидным фактом. Он хотел показать, что «раса-– это единственный властелин и правитель в историческом мире; что все остальные силы — только его подчиненные или спутники[17]».

---

[14] *Поляков Л.* Арийский миф. Исследование истоков расизма. СПб.: Евразия, 1996. С. 245.

[15] *Гофман А. Б.* Элитизм и Расизм: философско-исторические воззрения А. Де Гобино. С. 25.

[16] *Cassirer E.* The Myth of the State. — New Haven and London: Yale University Press, 2008. p.232.

[17] *Исаева А. В.* КРИТИКА ТОТАЛИТАРИЗМА В «МИФЕ ГОСУДАРСТВА» Э. КАССИРЕРА // III Межд. науч.-практ. конф. «Проблемы войны и мира в свете практической философии: неокантианство и современный мир», 22 апреля 2016 г., г. Саратов.

Источники и литература

1. *Гобино Ж. А. де.* Опыт о неравенстве человеческих рас / Ж. А. де Гобино ; М. : Одиссей, ОЛМА-ПРЕСС, 2000. — 765 с.

2. *Гофман А. Б.* Элитизм и Расизм: философско-исторические воззрения А. Де Гобино // Общество и Право. 2004. № 4 (6) — С. 23-30.

3. *Исаева А. В.* КРИТИКА ТОТАЛИТАРИЗМА В «МИФЕ ГОСУДАРСТВА» Э. КАССИРЕРА // III Межд. науч.-практ. конф. «Проблемы войны и мира в свете практической философии: неокантианство и современный мир», 22 апреля 2016 г., г. Саратов. С. 47-51.

4. *Моррис Г.* Библейские основания современной науки. СПб.: Библия для всех, 1995.

5. *Поляков Л.* Арийский миф. Исследование истоков расизма. СПб.: Евразия, 1996.

6. *Cassirer E.* The Myth of the State. — New Haven and London: Yale University Press, 2008.

7. *Albright W. F.* Recent Discoveries In Bible Lands.-New York: Funk and Wagnalle, 1965.

*И. П. Гвоздий**

РАЗВИТИЕ КЛАССИЧЕСКОГО ТРЕХЧАСТНОГО ПАТРИАРХАТА В ИСТОРИИ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

В настоящее время в Русской Православной Церкви активно проводится реформа административного устройства. За последние годы произошли значительные изменения в структуре церковных союзов. В сравнении с уставом Русской Православной Церкви за 1908 год[1] в Уставе двухтысячного года появляется новая форма церковного союза «экзархат», который представляет из себя самоуправляемую церковную область, объединенную по национально — региональному принципу[2]. На заседании Священного Синода 7 мая 2003 года постановили образовать в Республике Казахстан Митрополичий округ в составе Астанайской, Уральской и Чимкентской епархий[3]. Согласно текущей редакции Устава, в РПЦ входят: 1) две автономные церкви — Японская православная церковь и Китайская православная церковь (последняя фактически прекратила своё существование в конце 1960-х годов); 2) одна самоуправляемая церковь с правами широкой автономии — Украинская православная церковь; 3) четыре самоуправляемые церкви — Православная церковь Молдовы, Латвийская православная церковь, Эстонская православная церковь, Русская православная церковь заграницей; 4) один экзархат — Белорусская православная церковь; 5) два митрополичьих округа — Казахстанский митрополичий округ (Православная церковь Казахстана), Среднеазиатский митрополичий округ (Православная церковь Средней Азии)[4]. За последнее время резко возросло количество

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 2 курс.

[1] См. Устав Русской Православной Церкви. 1988. URL: https://drevo-info.ru/articles/17772.html (дата обращения 01. 04. 2017.)

[2] См. Устав Русской Православной Церкви. Издание Санкт — Петербургской митрополии, 2000. — С. 22.

[3] Журналы заседания Священного Синода от 7 мая 2003 года. Журнал № 21. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2025397.html (дата посещения 01. 04. 2017.)

[4] Устав Русской Православной Церкви. Исправленная и дополненная редакция Устава от 5 февраля 2013 г. // Древо сайта. URL: https://azbyka.ru/ustav-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi#glava_X_avtonomnye_tserkvi (дата посещения 01. 04. 2017.)

епархий Русской Православной Церкви. Таким образом, вопрос церковного устройства очень актуальный в свете последних событий. Наша работа призвана рассмотреть формирование церковных союзов древней Церкви и провести параллель с Русской Православной Церковью. Ведь только в последние десятилетия Московский Патриархат стал тождественным классическому трехчастному Патриархату, предполагающему деление на епархии и митрополичьи округа. Митрополичий округ состоит из епископий, которые подчинены главе округа — митрополиту. В Русской Православной Церкви только два митрополичьих округа, соответствующих своему каноническому статусу. Это Казахстанский митрополичий округ и Среднеазиатский митрополичий округ. Остальные митрополии не соответствуют окружному статусу, так как власть митрополита не распространяется на других епископов. Следовательно, современная церковная реформа повторяет развитие ранней Церкви. Для того, что бы рассмотреть классический трехчастный патриархат, который только недавно появился в Русской Православной Церкви, следует поэтапно рассмотреть историческое формирование форм церковного устройства Вселенской Церкви.

В апостольское время церковь состояла из общин, которые возглавлялись самими апостолами, при чем особую роль в руководстве церкви играли Петр, Иоанн и Иаков Праведный брат Господень. «И, узнав о благодати, данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным». (Гал.2:9). Книга Деяний святых Апостолов наглядно показывает историческое развитие церковной общины. Единство Церкви главным образом заключалось в евхаристическом общении верующих людей и в общем для всех апостольском учении. Для вступления в ряды церковной общины необходимо было принять таинство крещения (Деян 2. 41) и, что характерно было в древней Церкви, получить благословение через возложение рук на голову. (Деян 8. 17). Верующие «постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2. 42). Единство верующих затрагивало и социальный аспект: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее» (Деян 4. 32; ср.: Деян 2. 44-45). Однако, Церковь, имея тесное общение своих членов, ограничивала связи с внешним миром. «Господь «прилагал спасаемых к Церкви» (Деян 2. 47), причем «из посторонних же никто не смел пристать к ним» (Деян 5. 13).

Со временем, когда апостольское время постепенно ушло, изменились и формы церковных союзов. На смену общинам приходят древни епископии или «παροικία. Заметно возрастает роль епископа. Святитель Игатий Богоносец пишет, что где нет епископа, то там нет и Церкви. Епископ в церкви является той фигурой, без которой само понятие церковь было бы невозможным. Аналогичный парикии и энории округ в каноническом языке русской церкви называется, то «епископиею», то «пределом[5]». Это правило отражает церковный устав первых веков распространения христианства, согласно которому во главе каждого прихода должен стоять епископ. Но церковная проповедь изначально распространялась в больших городах и не имела своего развития в деревни. «От этого paganus, деревенский житель, долгое время означал вместе и язычника. Но со времени христианских императоров, распространение христианства делалось уже всеобщим, захватывая всю массу населения, и епископская церковная община постепенно распалась на малые приходские общины, приходы, парохии в тесном и собственном смысле слова[6]». Масштабное развитие христианской церкви повлияло на дальнейшее изменение структуры административного церковного деления. Со слов римского епископа Корнелия следует, что с двести пятьдесят первого по двести пятьдесят третий годы, церковь в Риме имела до тридцати тысяч верующих и была вынуждена окормлять до полутора тысяч вдов и нуждающихся людей. Сложно представить, что такое количество народа могло уместиться в один храм. Скорее всего в каждом из четырнадцати регионов, на которые делился Рим, были места, где совершались богослужения. Постепенно, вокруг Церкви матери стали образовываться филиальные церкви. «Первые известия о приходах (в городах) принадлежат к послеконстантиновскому периоду, хотя начала для их образования могли быть подготовлены в настоящий период[7]». О сельских приходах до настоящего времени так же дошло очень мало информации. В начале христианство получило свое распространение в городах, а затем стало проникать в села. Когда в деревни пришло христианство, то на богослужение народ шел в город. Если из городской епископии выделялась сельская филиальная община, то во главе последней чаще всего ставился тоже епископ, хотя в редких случаях возглавить общину мог пресвитер.

[5] *Мышцин В. Н.* Устройство Христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. — С. 89.

[6] *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М.: 2004. — С. 21.

[7] *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Том II. М.: 1994. — С. 463.

Тогда как соотносились между собой городская и сельская общины? Если сельская община образовалась первой, а затем уже появились христиане в городе, то сельский епископ был независим от городского. Если же в начале была основана епископия в городе, а затем от нее образовалась община в селе, то здесь можно говорить об определенной зависимости сельского епископа.

В связи с тем, что в IV веке сложилось новое административное государственное деление, церковь пыталась соответствовать принятой централизации власти. При правлении святого равноапостольного императора Константина Великого империя делилась на четыре префектуры: Италию, Галлию, Иллирик и Восточную префектуру, которая являлась наиболее крупной по отношению к остальным. Префектуры Иллирик и Вместе относились к грекоязычной части населения империи, а Галлия и Италия составляли латиноязычную часть.

Префектуры так же делились на диоцезы во главе которых стояли назначаемые императором и подчиненные префектам викарии. Восточная префектура делилась на пять диоцезов. Это Восток со столицей в Антиохии, Египет с Ливией и Пентаполем со столицей в Александрии, Азия со столицей в Ефесе, Понт со столицей в Кесарии Каппадокийской и Фракия со столицей в Константинополе. В диоцез Восток входили Сирия, Палестина, Аравия и Месопотамия. Диоцез Азия объединил провинции, расположенные в юго — западной части Малой Азии. Диоцез Понт занимал северо — восточную часть Малоазийского полуострова и Армянское нагорье. Диоцез Фракия находился на восточной оконечности Балканского полуострова. Иллирийская префектура, центром которой были Фессалоники, делилась на два диоцеза: Македонию и Дакию. Итальянская префектура делилась на Италию, Африку со столицей в Карфагене и Западный Иллирик, находящийся на западной части Балкан. Галльская префектура делилась на Галлию, Испанию, Британию и Мавританию. Имперские столицы Рим и Константинополь не входили в подчинение областной власти.

Образование митрополитской системы стало естественным моментом в церковной истории, так как это предполагало тождественность административного деления церкви и государства. Попытка церкви копировать государственный строй привела к возвышению некоторых епископов. Церковь Мать, которая имела свою кафедру в большом городе, стала центром объединения церковных общин. Основные решения в церковных делах принимались епископами больших городов,

так как их политическое влияние и общественный статус возвышался над епископами провинции. Возникновение власти митрополита над остальными епископами произошло по причине увеличения количества церковных общин.

Во втором правиле Константинопольского собора триста восемьдесят первого года появляется новая церковная административная единица — диоцез. На соборе было установлено правило, в котором говорилось, что епископы не должны вмешиваться в дела других епископов. Епископы фракийского диоцеза должны ведать дела только своего диоцеза. Епископы понтийского диоцеза должны так же ведать делами только своего диоцеза. Епископ антиохийский и подчиненные ему епископы должны распространять свои полномочия только на восточный диоцез. Епископ александрийский должен был решать только дела египетские.

Лишь в седьмом правиле Трулльского собора впервые встречается титул Патриарха. Окончательно сформировывается диптих первых епископов Церкви примерно ко времени созыва Халкидонского Собора. В него входят Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский патриархаты.

Таким образом, ко второй половине пятого века юрисдикция Востока официально выглядела следующим образом. Константинополь теоретически контролировал ключевые избрания во Фракии и большую их часть в Малой Азии. Антиохия, которая на Халкидонском соборе лишилась территории Аравии, Финикии Второй и Финикию Первой в пользу Иерусалима, контролировала область, простиравшуюся с запада на восток, от Исаврии до Месопотамии, и с севера на юг, от южной границы Армении до Финикии, включая Аравию. Как было отмечено выше, Иерусалим получил контроль над провинциями Палестины, а в Египте сохранилось положение, существовавшее со времен Никейского собора, а именно все было под высшим контролем Александрии. Но и после собора, границы церквей подвергались изменениям.

Своеобразное учение о пентархии появилось в IX веке и заключало в себе теорию о том, что в Церкви может быть лишь пять Патриархов подобно пяти чувствам имеющимся у человека. Этому учению придерживался Антиохийский Патриарх Петр, а его рассуждения на эту тему было записано в книге Стефана Ефесского «Синопсис». Через Аристина теория «пентархии» попала в «Кормчую» святого Саввы, а затем оно появилось в сороковой главе нашей «Кормчей». Толкователь канонов Вальсамон был так же сторонником этого учения.

Стоит отметить, что «пентархия» не имеет ни канонического, ни исторического обоснований. Более того, последствия этого учения остались и сейчас, когда возникают осложнения во взаимоотношениях древних Восточных Патриархатов и поместных Церквей, которые получили автокефалию во втором тысячелетии по Рождестве Христовом.

Таким образом, Вселенская Церковь состоит из Поместных Церквей. Поместные Церкви состоят из епархий, а епархии из приходов. Существуют так же экзархаты, самоуправляемые Церкви и митрополичьи округа. В настоящее время Патриархат Русской Православной Церкви соответствует классическому трехчастному устройству Патриархата древней Церкви. Власть митрополита округа над епископами тождественна власти патриарха над митрополитами и архиепископами, но в права патриарха входит прерогатива основывать ставропигии.

Источники и литература

1. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Том II. М.: 1994.

2. Журналы заседания Священного Синода от 7 мая 2003 года. Журнал № 21. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2025397.html (дата посещения 01. 04. 2017.)

3. *Мышцин В. Н.* Устройство Христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909

4. *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М. 2004.

5. Устав Русской Православной Церкви. Издание Санкт — Петербургской митрополии, 2000.

6. Устав Русской Православной Церкви. 1988. URL: https://drevo-info.ru/articles/17772.html (дата обращения 01. 04. 2017.)

7. Устав Русской Православной Церкви. Исправленная и дополненная редакция Устава от 5 февраля 2013 г. // Древо сайта. URL: https://azbyka.ru/ustav-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi#glava_X_avtonomnye_tserkvi (дата посещения 01. 04. 2017.).

*А. К. Грибачёв**

ОСОБЕННОСТИ ЖАНРА «ДЕЯНИЯ» В НОВОЗАВЕТНОЙ АПОКРИФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

«Деяния апостолов» могут быть отнесены ко второй волне раннехристианской литературы, первую ее волну составляли тексты, связанные с основателем учения — Иисусом Христом. Это прежде всего различные виды евангелий: евангелия как сборники логий — речений Иисуса, и евангелия как более или менее полный рассказ о его жизни. Естественно, что вторая волна христианской литературы исходит из первой, опирается на ее знание и заложенные в ней традиции. Со временем возник естественный интерес и к самим апостолам. Истории об этих самоотверженных и преданных Христу людях стали объединяться под названием «деяния». Деяния среди новозаветных текстов наиболее многочисленны и, по-видимому, особенно популярны. И это не удивительно, потому что они представляют собой настоящие повести о чудесах и людях божественных[1]. Сам термин [πράξις] в качестве жанрового обозначения не был в первые века христианства четко фиксирован, в письменной традиции он определился, видимо, в связи с созданием пергаменных списков новозаветных сочинений в середине IV в[2].

Новозаветные апокрифы существовали как в устной, так и в письменной форме. Их письменная фиксация, по времени совпадает с появлением Новозаветных текстов и, возможно, как считают некоторые ученые в отношении отдельных текстов предшествует им. Распространяясь через переводы на различные языки христианского мира, Новозаветные апокрифы видоизменялись, их сюжеты получали различную идейную и литературную обработку и потому дошли до нас как в разновременных, так и в разноязычных версиях. С научной точки зрения, Новозаветные апокрифы являются важными источниками по истории как раннего, так и позднего христианства. Поскольку отдельные Новозаветные апокрифы

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] См. *Ершов С. А.* Новозаветные Апокрифы. — СПб.: Амфора, 2001. — С. 5.

[2] См.: *Мещерская Е. Н.* Апокрифические деяния апостолов. Сирийская словестность и апокрифические деяния апостолов / Библиотека Руслана Хазарзара — Электронный ресурс. — URL: http://khazarzar.skeptik.net/books/mesher01.htm#g013.

какое-то время бытовали в церковной жизни наряду с каноническими текстами, они оказали большое влияние на церковную обрядность, гимнографию и иконографию[3].

Среди Новозаветных апокрифов «деяния» занимают достаточно большое место. Сочинения этого жанра обычно подразделяются на два вида: «большие» и «малые». К первой группе относятся тексты, значительные по своему объему и написанные во II-III вв. по Р. Х., это «Деяния Петра», «Деяния Павла», «Деяния Иоанна», «Деяния Андрея» и «Деяния Фомы». Апокрифические деяния этой группы, в большинстве случаев сохранялись плохо, и потому, их содержание восстанавливается по фрагментам, дошедшим до нас на разных языках христианского мира. Ко второй, — произведения, по форме и по содержанию зависимые от текстов первой — «большой» группы и написанные в IV-VII вв. В этих текстах описываются отдельные деяния, проповедь и/или мученическая кончина одного из апостолов от 12 (но не Петра, Павла, Иоанна, Андрея и Фомы) или наиболее значительного от 70, или же 2 апостолов: «старшего», преимущественно одного из тех 5 апостолов, о которых повествуют «большие» деяния или, возможно, кого-либо из апостолов от 12, и «младшего». Малые апокрифические деяния были написаны в основном по-гречески, но сохранились зачастую лишь в переводах, это: «Деяния Филиппа», «Деяния Варфоломея», «Деяния Матфея», «Деяния Иакова Зеведеева», «Деяния Иакова, брата Господня», «Деяния Матфия» и др.

Ученые, занимавшиеся изучением этих текстов, прежде всего, старались выяснить то, какой тип христианского богословия нашел в них отражение[4]. В XIX в. было распространено мнение о гностическом происхождении апокрифических деяний, однако в XX в. эта точка зрения была опровергнута, и было предложено рассматривать их как первоначально ортодоксальные тексты, которые позднее перерабатывались гностиками для своих целей. Наиболее продуктивным кажется научное направление, которое предусматривает индивидуальный подход к каждому сочинению и выявление в нем разновременных стилистических и идейных напластований. Апокрифические деяния — это порожденный христианством совершенно новый литературный жанр, на формирование которого оказала влияние как эллинистическая литература на греческом языке (гипомнематические биографии, аретология, восточно-эллинистический

[3] См.: *Мещерская Е. Н.* Новозаветные Апокрифы / Православная энциклопедия. — Электронный ресурс. — URL: http://www.pravenc.ru/text/75608.html.

[4] Там же.

роман), так и ближневосточная литература на древнееврейском и арамейском языках[5].

Так, например, не только в античной, но и в древнееврейской письменности, словом מַעֲשֶׂה [ma'ase] (семантическое поле, близко к греч. — «дело», но и «событие, происшествие») называлась литературная форма учительной литературы — рассказ о деяниях праведника, который заканчивается обычно назидательной сентенцией. Такое название дается и рассказам, вошедшим в аггаду и повествующим о мучениках за веру, о чудесных происшествиях с законоучителями и простыми, но набожными людьми.

Характерной особенностью литературной формы «деяний», которая также восходит к семитской основе, является смешение повествовательных частей с молитвами, проповедями, гимнами. Такое соединение в единое целое разножанровых компонентов вообще считается особенностью восточных литератур в сравнении с античной, где, как правило, выдерживается принцип чистоты жанра.

В апокрифических деяниях, как правило, отсутствует связная сюжетная линия. В центре внимания находится отдельный эпизод. Эти эпизоды неуклюже обрамляют хронологические сообщения о странствиях и приключениях апостолов, обычно завершающихся их мученической смертью. Эпизодический характер этих сочинений позволял относительно легко отрывать отдельные части для того, чтобы они выступали в качестве самостоятельных произведений. В эпизодах о чудесных исцелениях или воскресениях заметна тенденция усиливать накал страстей, подчёркивая страдания и горе людей. Основной особенностью апокрифических деяний является провозглашение евангелия, и, как и в канонических Деяниях, в качестве литературного приёма для этого используются речи[6].

Апокрифические деяния рассказывают об одном из апостолов. Они изображаются как святые люди. Этот стереотипный образ включает в себя следующие характерные черты:[7]

- Учение и поведение святого человека являются последовательными и постоянно проявляются в аскетическом и целомудренном образе жизни;

[5] См.: Апокрифы древних христиан / Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль, 1989. — С. 7.

[6] См.: Деяния Апостолов Апокрифические / Православная энциклопедия. — Электронный ресурс. — URL: http://www.pravenc.ru/text/171796.html.

[7] См.: *Ауни Д.* Новый Завет и Его литературное окружение. Апокрифические Деяния / Пер. с англ. Полосин В. В. под ред. Хорсеева А. Л. — СПБ, 2000. — С. 144.

- Бродячий образ жизни святого человека является следствием его аскетизма (отказ от обычных удовольствий и собственности) и необходимым средством для передачи божественного послания людям;
- Духовная сила, присущая святому человеку, выражена в его ясновидении и способности творить чудеса, которые узаконивают его святость и божественный характер его миссии;
- Обычно, святой человек имеет маргинальный церковный статус;
- Основным социальным окружением святого человека является кружок его последователей.

Все апокрифические деяния разделяют точку зрения, что сексуальное воздержание и аскетизм, как выражение обязательства перед правдой евангелия, являются основополагающими для христианства. По этой заданной схеме развивается сюжет, состоящий их многих эпизодов: женщина после обращения либо остаётся девственницей, либо отказывается от своего замужества, исповедуя сексуальное воздержание; брошенные возлюбленные или мужья сердятся и добиваются того, чтобы апостолов арестовали и казнили. Чудесные спасения обычно разрешают конфликт за исключением последнего эпизода, который приводит к мученической смерти апостола. Схожий мотив встречается в легендах о некоторых философах[8].

Неотъемлемой частью жанра апокрифических деяний являются чудеса, нередко данные произведения называли христианскими аретологиями (собрания сочинений о чудесах, рассказываемых с агитационной целью), которые обрамлялись сообщениями о миссионерских странствиях. Часто предметом драматических эпизодов являются чудеса исцеления, изгнания злых духов и воскрешения, обычно в присутствии толпы, что усиливает пафос. Подобные чудеса, обычно сопровождаемые проповедями, приводят к драматическим обращениям в веру. Довольно часто встречаются чудесные наказания. Также, среди прочих чудес апокрифических деяний следует назвать и говорящих животных, а так же обвинение апостолов в колдовстве[9].

---

[8] См.: *Скогореев А.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. Раннехристианская апокрифика и религиозные искания народных масс позднеантичной эпохи. Что такое апокрифы? / Библиотека Гумер. — Электронный ресурс. — URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Skogor_01.php.

[9] См.: *Ауни Д.* Новый Завет и Его литературное окружение. С. 147.

Подводя итог, можно сказать что жанр апокрифических деяний явился неким синтезом, сочетающим в себе определённые черты, характерные для некоторых литературных направлений различных культур, являясь вместе с тем самостоятельным жанром со своими личными особенностями.

Источники и литература

1. *Ауни Д.* Новый Завет и Его литературное окружение. Апокрифические Деяния / Пер. с англ. Полосин В. В. под ред. Хорсеева А. Л. — СПБ, 2000. — 271 с.

2. Апокрифы древних христиан / Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль, 1989. — 336 с.

3. Деяния Апостолов Апокрифические / Православная энциклопедия. — Электронный ресурс. — URL: http://www.pravenc.ru/text/171796.html.

4. *Ершов С. А.* Новозаветные Апокрифы. — СПб.: Амфора, 2001. — 423 с.

5. *Мещерская Е. Н.* Апокрифические деяния апостолов. Сирийская словестность и апокрифические деяния апостолов // Библиотека Руслана Хазарзара — Электронный ресурс — URL: http://khazarzar.skeptik.net/books/mesher01.htm#g013.

6. *Скогореев А.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. Раннехристианская апокрифика и религиозные искания народных масс позднеантичной эпохи. Что такое апокрифы? / Библиотека Гумер. — Электронный ресурс. — URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Skogor_01.php.

*К. Джункова**

ЧЕШСКИЕ БИБЛЕЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ КАК СТИМУЛ СОЗДАНИЯ ЧЕШСКИХ ГРАММАТИК

Связи священных текстов с лингвистическими исследованиями прослеживаются по всему европейскому континенту. История чешского языка также связана с переводами Священного Писания и деятельностью чешского духовенства[1]. Из первых чешских лингвистических трудов, связанных с переводом Библии, вспомним дескриптивное грамматическое сочинение об орфографии чешского языка, датированное периодом до 1406–1412 гг. Историк Ф. Паласкый, нашедший его в 1826 г., назвал рукопись «De orthographia Bohemica» и в качестве ее автора определил Я. Гуса[2]. Я. Гусу приписывается также авторство чешского алфавита, где по образцам того времени каждая буква была названа отдельным словом, где слова составляли связный текст[3]. В сочинении «Výklad Viery, Desatera a Páteře» Гус сравнивается с ветхозаветным Неемией[4] Похожие выражения можно найти и несколько десятилетий спустя в сочинении Я. Благослава, епископа движения Чешских братьев. На этом примере мы видим, что филологи того времени воодушевленно занимались и национальными вопросами, и вопросами распространения Священного Писания на все слои населения, и вопросами

* Санкт-Петербургский государственный университет, аспирантура.

[1] За чешскими лингвистическими трудами вплоть до XX века стояли зачастую духовные лица, напр. известные филологи, слависты Иосеф Добровский «Josef Dobrovský» (1753-1829) или Иосеф Вашица «Josef Vašica» (1884-1968), которые были католическими священниками.

[2] Речь идет об одном из первых орфографических сочинений о живом европейском языке. Первым европейским грамматиком народного языка является автор примечаний из первой пол. XII в. в рукописи Codex Wormianus, который предлагает реформу латиницы согласно требованиям древнеисландского языка. см. HAUGEN, E. (ed.) First Grammatical Treatise: The Earliest Germanis Phonology. An Edition Translation and Commentary. London: Longman, 1972. Трактат о древнеисландском и древнечешском языке касается необходимости приспособления латинского алфавита к особенностям народных языков.

[3] ŠLOSAR, D., VEČERKA, Г., DVOŘÁK, J., MALČÍK, P: Spisovný jazyk v dějinách české společnosti. Brno: Host, 2009, c. 69 .

[4] HAVRÁNEK, B., HRABÁK, J., DAŇHELKA, J. (ed.) Výbor z české literatury doby husitské, sv. 1, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1963, c. 147.

духовной способности языка правильно донести священные тексты. Филолог при этом, по словам Я. Благослава, «горел как воспламененный факел»[5].

Здесь необходимо сделать следующее дополнение: неграмматическими сочинениями, которые мы встречаем в дальнейшем в числе древнечешских письменных памятников, являются еще и словари (в т. ч. и мамотректы к латинским Библиям), разговорные пособия, грамматики иностранных языков с использованием чешских примеров, буквари, сборники пословиц, риторические пособия или пособия для проповедников[6]. В чешской среде был также исследован вопрос универсального или идеального языка, которым занимался, например, епископ и философ чешско-испанского происхождения Ян Карамуел из Лобковиц «Jan Caramuel z Lobkovic» (1606–1682) или Ян Амос Коменский «Jan Ámos Komenský» (1592–1670).

Что касается конкретных взаимносвязей чешского библейского перевода с грамматическими пособиями, мы можем говорить о следующих чешских грамматиках: т. н. «Náměšťská mluvnice» 1533 г. утраквистского священника Б. Оптата, «Grammatica česká…» 1571 г. епископа Чешский братьев Я. Благослава, «Lima linguae Bohemicae, to jest Brus jazyka českého…» 1667 г. иезуита Й. Констанца и «Výborně dobrý způsob jak se má dobře po česku psáti neb tisknouti…» 1668 г. иезуита М. Штаера. Потребность в грамматических пособиях появилась с возникновением книгопечатания, когда уже по практическим причинам было нужно сосредоточиться на одном стандартизованном узусе орфографии, которая до тех пор показывала огромную вариабельность. В рукописных текстах проявлялось бессистемность соотношения графем и фонем. Со времен Я. Гуса и еще больше после реформации в Германии проявилось стремление распространить учение Иисуса Христа на все слои общества путем перевода престижных религиозных текстов и духовного поэтического и песенного творчества, в связи с чем возникли обсуждения переводческих вопросов на конфессиональном основании. Речь идет о следующих трех конфессиях: утраквистах (сторонниках гуситского движения, которые настаивали

[5] ČEJKA, M. Kořeny české gramatografie. In: Pokušení Jaroslava Kolára — sborník k osmdesátinám, Praha: Ústav pro českou literaturu Akademie věd České republiky; UK, Filozofická fakulta, 2009, с. 91.

[6] Напр. «Vady kazatelů» Я. Благослава прибл. 1570 г. или «Zprava a naučeni o kazatelstvi» Я. А. Коменского 1651 г.

на причащении по двум видам «*utraque specie*» и назывались также «каликстинцы» (чеш. «kališníci») или просто «чашники»), Чешских братьях (чеш. «*Jednota bratrská*», лат. «*Unitas Fratrum*») и о католиках, а именно об Ордене иезуитов, который после Реформации перехватил инициативу перевода Библии на народные языки и развивал литературу эпохи барокко на чешском языке.

Образцами грамматик служили досхоластические нормативные грамматики латинского языка Аэлия Доната «Ars grammatica» и Присциана «Institutiones grammaticae». Уже в грамматиках Доната XV в. мы можем найти чешские комментарии или межстрочные переводы на чешский язык. С XVI в. появляются учебники латинского языка с тщательно богемизированной терминологией и пособия Ф. Меланхтона с чешскими комментариями.[7] Чешский язык сначала описывался по правилам латинской грамматики, позже были замечены его особенности. Образцами для чешских филологов стали современные им грамматики, например, уже упомянутый лютеранский ученый Ф. Меланхтон (Philipp Melanchton), иезуит Э. Альварес (Emanuel Alvarez) или кальвинист П. де ла Раме (Pierre de la Ramée)[8]. Интересным фактом является то, что первые две чешские грамматики были созданы на территории Моравии, далеко от центра университетской жизни в Праге, где не было благоприятной среды для протестантских идей. В Моравии в то время ощущалось определенное влияние венского и краковского культурных центров[9], вместе с тем моравский диалект своей архаичностью уже немного отличался от разговорного чешского языка Праги. Ко времени появления первого грамматического пособия 1533 г. уже несколько десятилетий существовала традиция полного перевода Библии на чешский язык, и переводчики не могли не обратить внимания на это. Язык Библии действовал уже как практический нормативный текстовый стандарт, до первой грамматики Библия издавалась четыре раза, а Новый Завет отдельно был издан уже восемь раз[10].

---

[7] VINTR, J. České gramatické myšlení v XVII. století, In: Wiener slavistisches Jahrbuch, №. 43/1997, с. 219.

[8] Издания всех упомянутых грамматик находятся в Национальной библиотеке в Праге. Грамматика Альвареза была издана в Праге в 1575 г. и в ее чешском переводе неизвестный автор обращает внимание на глагольный вид.

[9] ČEJKA, M. Kořeny české gramatografie, с. 93.

[10] KYAS, V. Prví česká mluvnice a její místo ve vývoji spisovní češtiny. In: Slovo a slovesnost, г. 13 (1952), № 3-4, с. 141.

«Náměšťská mluvnice» 1533 г.

Труд с полным названием «Grammatyka česká v dvojí stránce: orthographia předkem, kteráž učí českú řeč právě a vlastně psáti i čísti (ta se i lejkom hodí); etymologia potom, kteráž učí českú řeč právě a vlastně mluviti i z latíny vykládati (ta samým latiníkom přísluší)» складывается из двух частей: орфографии и т. н. этимологии, а значит, он не представляет собой комплексного взгляда на систему чешского языка. Авторами пособия были Бенеш Оптат[11], Петр Гзел[12] и Вацлав Филоматес[13]. Издание тесно связано с переводом Нового Завета на основе латинского текста Э. Роттердамского, над которым работали Б. Оптат и П. Гзел. Грамматика была предназначена для общего школьного изучения.

Созданию грамматики посодействовал спор о форме чешского языка, а именно об архаизмах в библейских переводах. Авторы Намештской грамматики полемизировали с Лукашом[14] из среды Чешских братьев об использовании древнечешских прошедших времен. После того, как «Библия Венецианская» в 1506 г. изменила архаический библейский слог, устранив имперфект, началась борьба между сторонниками архаизмов и нового стиля. Б. Оптат разделял позицию Э. Роттердамского, который представил новый изысканный стиль библейского перевода, но одновременно столкнулся с идеями лютеранства, согласно которым появлялись новые переводы Библии на народные языки, широко доступные всем слоям общества.

Первая часть «Орфографии» была предназначена для широких слоев публики, не владеющей латинским языком. Вторая часть «Этимология», автором которой является В. Филоматес, написана на латинском и на чешском языках. По мнению В. Киаса, Филоматес писал это сочинение как пособие для Оптата, который в то время переводил Новый Завет на чешский язык. В предисловии автор сетует на состояние

[11] «Beneš Optát» († до 1599 г.) — Утраквистский священник, воспитатель детей аристократа В. Ломницкого «V. Lomnický» в Намешти над Ославой. Родился в городе Телч. Кроме грамматики чешского языка, издавал и учебники математики. В пожилом возрасте встретился с Я. Благославом.

[12] «Petr Gzel» († после 1564 г.) — Соратник Б. Оптата в деле воспитания детей В. Ломницкого, создания грамматики и перевода Нового Завета.

[13] «Václav Philomates» (* около 1490 г.) — родился в Йиндржиховом Градце, учился в Вене, где издал музыкальное пособие 1512 г. Был автором второй части Намештской грамматики.

[14] Перевел Новый Завет, издан в 1525 г.

чешского языка и выражает намерение исправить чешские переводы Библии.

В том же году был издан Новый Завет в переводе Б. Оптата на основе латинской редакции Э. Роттердамского.

Грамматика Оптата принадлежит к первым европейским грамматикам народных языков. В Италии, вероятно в 1437–1441 гг., появляется рукописная грамматика тосканского узуса Л. Альберти, однако она не была издана в печатном виде. Первой печатной грамматикой стала грамматика кастильского языка А. Небрихи. После итальянских и французских грамматик чешская грамматика 1533 г. является одной из первых европейский грамматик и первой грамматикой живого славянского языка.

«Grammatica česká» до 1571 г.

Автором этого пособия с полным названием «Grammatica česká, od kněza Beneše Optáta a od kněze Václava Filomátesa předešlých let vydaná a nyní od I. B.P. povysvětlená, nemalo i napravená a porozšířená» был Ян Благослав (1523, Простейов — 1571, Моравский Крумлов) — епископ Чешских братьев, выпускник протестантских академий из немецкоязычных городов (он учился и в Кёнигсберге), больше лингвист и гимнограф, чем теолог, который всю жизнь старался усовершенствовать чешский язык, что сказалось на его переводе Нового Завета по редакции кальвинского реформатора Т. Безы. Грамматика Благослава, представлявшая собой одну из самых обширных старых чешских грамматик, выросла из комментариев к Намештской грамматике. По словам автора, текст создавался 20 лет[15]. Рукопись, по словам самого Благослава, предназначалась коллективу переводчиков, работавших над переводом Кралицкой Библии, а также авторам духовных песен, редакторам канционала и проповедникам из среды Чешских братьев. Но все же его сочинение повлияло на переводчиков Библии Кралицкой, которая в результате сыграла значимую роль в кодификации современного чешского языка.

Грамматика Благослава представляет собой пример того, как (критически) реагировали на труды друг на друга авторы грамматических пособий. Поражает описание грамматики Оптата 1543 г., которое Благослав дополнил комментариями и глоссами прямо в тексте и на полях и закончил ее обширным языковым и литературно-стилистическим

[15] KOUPIL, O. Grammatyka Czeska: mluvnice češtiny v 16. až 19. století /katalog výstavy/. Praha: Akropolis, 2015, c. 41.

дополнением, которое представляло собой две трети сочинения[16]. Благослав пользовался чешским и латинским языками, которые чередовались вне одного сложного предложения. Благослав был преданным членом Чешских братьев и очень уважал своего предшественника, брата Лукаша, автора перевода НЗ 1525 г., называя его святым мужем «svatý muž».

По свидетельствам, Благослав встретился с Б. Оптатом уже в пожилом возрасте[17]. Хотя грамматика Благослава имелась только в рукописной форме, она все же повлияла на чешский язык больше, нежели грамматика Оптата. Новый Завет Благослава и его канционал стали основой для переводчиков Кралицкой Библии, язык которой предупредил И. Добровский в своих лингвистических трудах.

Конфессиональный вопрос в чешских грамматиках и библейских переводах

Разнообразие религиозного ландшафта Чехии XVI в. выражает пословица «kolik mlynářů, tolik měr, kolik farářů, tolik věr», т. е. «сколько мельников — столько мер, сколько приходских священников — столько вер», так что конфессиональные вопросы отразились и в грамматических пособиях.

Б. Оптат реализовал программу чешского гуманизма под влиянием Эразма и своими переводами хотел расширить связи между высшими и средними слоями общества. Он старался стандартизировать современную живую звуковую форму языка. Благослав, напротив, исходил из переводов кальвиниста Т. Безы и предпочитал консервативный подход к языку священных текстов, демонстрируя понимание и принятие старшего стиля Вульгаты и песенного творчества. Он хотел сохранить исключительность сакрального языка как в переводе Библии, так и в текстах духовных песен [18]. Таким образом, библейский перевод оказывал влияние в качестве фактора стилевой стратификации чешского языка.[19]

[16] ČEJKA, M. Kořeny české gramatografie, с. 95.

[17] Кроме этого, Благослав встретился в Базеле и с филологом Зикмундом Грубым из Елени («Zikmund Hrubý z Jelení»), который был автором словаря *Lexicum symphonum.* Там же он общался с членами местного гуманистического кружка.

[18] ČEJKA, M. Kořeny české gramatografie, с. 97.

[19] VYKYPĚLOVÁ, T. K možnostem vytvoření konfesně podmíněných variant spisovné češtiny v 16. století. In: Wiener slavistsches Jahrbuch, № 54/2008, с. 171.

Интересно, что мы видим полемику вне двух протестантских школ. По времени этой полемики проходит граница между старым и новым чешским языком.

Как уже было упомянуто, эта дихотомия между консервативным подходом Чешских братьев[20] и инновационным подходом утраквистов, которые появились на несколько десятилетий раньше, возникла уже в братских переводах, а именно в переводах Нового Завета Клаудиана 1518 г. и Нового Завета Лукаша 1525 г. Оба перевода были изданы в Младой Болеславе, и мы можем назвать их переводами болеславских братьев, которые, к сожалению, остались в тени таких персонажей, как Я. Гус, Б. Оптат или Я. Влагослаб. В предисловиях к этим переводам мы находим недовольство автора слишком свободным переводом Библии на чешский язык [21]. Хотя автор предисловия был человеком гуманизма, он защищает буквальный перевод по латинской Вульгате и отрицает переводы с греческого и латинского языков. Поскольку у Чешских братьев было нарушено апостольское преемничество[22], особенное значение приобрело Священное Писание, которое связывало братьев с апостольской церковью. Чешские братья (ЧБ) критиковали именно четвертую редакцию библейского перевода, Библию Пражскую 1487 г., и Библию Кутногорскую 1488 г. Чешские братья решили создать собственный перевод хотя бы Нового Завета, который бы устранил недостатки утраквистского перевода.

Утраквисти проявили свое несогласие с мнениями Лукаша именно в Намештской грамматике. Ее создатели находились под влиянием мнения М. Лютера, согласно которому наивысшей ценностью были провозглашены понятность и функциональная эквивалентность перевода[23], Полемика о языке чешской Библии превращается здесь в дискуссию о литературном чешском языке вообще. Я. Благослав из нового поколения настаивает на эксклюзивности библейского языка, где современный библейский перевод сравнивает с языком корчмы[24]. Но Благослав уже так строго не настаивает на использовании имперфекта, в отличие от Лукаша. Благослав уважает Оптата, но имперфект воспринимает

[20] «Jendota bratská» основана в 1457 г.

[21] VYKYPĚLOVÁ, T. K možnostem vytvoření konfesně podmíněných variant…, с. 173.

[22] Были провозглашены еретической сектой в 1508 г.

[23] VYKYPĚLOVÁ, T. K možnostem vytvoření konfesně podmíněných variant spisovné češtiny v 16. století. In: Wiener slavistsches Jahrbuch, № 54/2008, с. 180.

[24] BLAHOSLAV, J. Jana Blahoslava Grammatika česká dokonaná l. 1571. HRADIL, I., JIREČEK, J. (eds.). Vídeň: L. Grund, 1857.

и как напоминание о своих предшественниках, которые в числе Чешских братьев «также служили Господу Богу». Кроме того, Благослав передает и теологические возражения против утраквистов, например. против слова «svatost» как древнего католического слова вместо латинского «sacramentum» в Вульгате[25].

В дискуссию о библейских переводах вступает в середине XVII в. и Католическая церковь, посредством иезуитских переводов Библии. Но в течение десятилетий чешских язык успел измениться, и некоторые формы исчезли или объединились. Иезуиты показали замечательную способность использовать все достижения языка, что проявилось именно в переводе Библии Кралицкой, изменяя текст только из-за его теологического значения. Интересно, что из иезуитского перевода Библии Сватовацлавской черпал и создатель чешской грамматики, протестант словацкого происхождения Павел Долежал. Грамматикой иезуита Штаера занимался и словацкий протестантский священник и писатель Тобиаш Масник «Tobiáš Masník»[26]. На этом примере мы видим, что с XVII в. авторы уже принимают достижения переводов своих предшественников независимо от конфессии. Таким образом, католическая контрреформация сумела успешно объединить чешский язык. Католический священник И. Добровский в XIX в. обращал внимание на Кралицкую Библию.

Грамматики эпохи барокко

После битвы на Белой горе 1620 г. усилилась монопольная позиция иезуитских учебных заведений. Иезуиты обращали внимание также и на народные языки, которые имели в чешских землях уже укоренившиеся правила. Хотя языком иезуитских школ была латынь, так как она являлась языком европейской интеллигенции (по уставу, студенты гуманитарных отделений должны разговаривать между собой на латинском языке), свое применение стали находить и народные языки, например, св. Игнатий Лойола писал свой устав ордена на испанском языке. Иероним Надал («Hieronymus Nadal») в нормативном комментарии к уставу уточняет, что народными языками нужно использоваться, например, при объяснении новых латинских слов. Иезуиты также не должны

[25] KOUPIL, O. , Grammatykáři. Praha: Karolinum, 2015, c. 89.

[26] BARTKO, L. Pramene a charakter Masníkovej Zprávy písma slovenského. In: PORÁK, J. (ed.) Starší české, slovenské a slovanské mluvnice. Práce z dějin slavistiky. Praha: Univerzita Karlova, 1985, c. 167-177.

пренебрегать стилистической красотой («elegantia ac nitor») народных языков именно из-за проповедей и разговоров[27]. Потребность проповедей на чешском языке упоминает и св. Игнатий в инструкциях иезуитам, посланным в 1556 г. в Прагу[28]. Иезуиты пользовались сначала древними чешскими переводами Библии, в т. ч. и Библии Мелантришкой в издании 1613 г. (текст написанный до периода Реформации и последующего за ней Тридентского собора) с некоторыми изменениями текста. Вскоре начались переводы духовной литературы на чешский, например, св. Августина или св. Викентия Леринского. Это стремление кульминировало в создании контрреформационного издательства «Наследие» св. Вацлава «Dědičství svatováclavské»[29] в 1699 г., инициатором которого был М. В. Штаер («Matěj Václav Šteyer»), писатель, переводчик Библии Сватовацлавской.

«Lima linguae Bohemicae to jest Brus jazyka českého» 1667 г.

Автором пособия «Lima linguae Bohemicae to jest Brus jazyka českého neb Spis o poopravení a naostření řeči české, vydaný k líbosti milovníkův čistoty a dokonalosti češtiny i k užitku a nevyhnutedlné potřebě impresorův a písařův českých» был иезуитский священник Йиржи Констанц «Jiří Konstanc» (1607–1673 гг.), заведующий пражской типографией и выдающийся переводчик духовной литературы. Вместе с М. Штаером он был назначен переводчиком католического перевода Библии Сватовацлавской 1677 г. Свое пособие на чешском и латинском языках он назвал «точильным камнем», чем обозначил потребность в заботе о языке. Образцом ему служила грамматика иезуита Драховия. Для Констанца авторитетом литературного чешского языка являются Библии, на что он несколько раз ссылается в тексте. В конце пособия Констанц вводит критерий хорошего автора, в числе которых упоминает, например, и переводчиков Библии Кралицкой: Я. А. Коменского, Я. Благослава и даже Я. Гуса[30]. Констанц принадлежал к патриотически настроенным священникам, группировавшимся вокруг Томаша Пешины («Tomáš Pěšina») и Богуслава Бальбина («Bohuslav Balbín»).

---

[27] KOUPIL, O. Jezuité Drachovius a Seyer. Gramatiky češtiny. Praha: KLP, 2012, c. 11.

[28] IGNÁC Z LOYOLY, Výbor z listů a a instrukcí svatého Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova, Praha: Vyšehrad, 1940, c. 283.

[29] Самое древние институциональное издательство в чешских землях.

[30] VINTR, J. České gramatické myšlení v XVII. století, c. 224.

«Výborně dobrý způsob, jak se má po česku psáti neb tisknouti, vytažený z České biblí» 1668 г.

Пособие с длинным названием «Výborně dobrý způsob, jak se má po česku psáti neb tisknouti, vytažený z České biblí[31], která na několik dílů rozdělena a vejklady po krajích položenými vysvětlena byvši, mezi nekatolickými jest u veliké vážnosti, ale pro kacířské bludy od katolíků ani čísti, ani chovati se nemá. Nicméně poněvadž (podle všech zdání) nad jiné české knihy vlastněji, pekněji a pilněji vytištěna byla, způsob jejího písma nemůže se než nad míru chváliti — a ten tuto se vykládá a hoden jest, aby všickni školní mistrové poručili svým učedníkům jej míti, bedlivě čísti a podlé něho psáti se učiti» показывает, что его автор был заинтересован в библейском переводе. Автором был переводчик Библии, писатель и редактор сочинения Коменского иезуит Матей Штаер «Matěj Štajer, Šteyer, Steyer» (1630–1692)[32], он также был основателем издательства «Dědičství svatováclavské», по которому назван иезуитский перевод Библии «Bible svatováclavská».

Помимо этого, М. Штаер был ответственным священником и исповедником. Он заботился о душах прихожан, а именно о душах прихожан-чехов. Книги издательства «Dědičství svatováclavské» он раздавал людям бесплатно. Штаер распространил огромное количество чешских книг в XVII в, его мать отдала все свое имущество издательству, чтобы эти средства пошли на распространение чешских книг[33]. Издательство поддержал и епископ Ян из Вальдштайна.

Над переводом Сватовацлавской Библии Штаер работал до своей смерти. Перевод закончил иезуит Иоаннес Барнер (Ioannes Barner) из нового поколения. Согласно исследованию И. Винтра, образцом был текст Венецианской Библии, из которой было удалено все, что не совпадало с Сикстo-Клементинской Вульгатой. По-новому переведенные части текста равномерно перемежаются фрагментами, заимствованными из Кралицкой Библии, и уже реже встречаем места из Библии Мелантриха и древнечешских рукописных Библий[34]. Образцом Ветхого Завета останется также

[31] Чешской Библией в названии имеет ввиду, скорее всего, именно Библию Кралицкую. In KOUPIL, O. , Grammatykáři, c. 155.

[32] Его издательская деятельность была так богата, что поэт Б. Бальбин писал, что из этого даже невозможно создать каталог (BALBÍN, B. Bohemia docta. Praga: J. C. Hraba, 1777, c. 417-418).

[33] KOUPIL, O. Jezuité Drachovius a Seyer. Gramatiky češtiny. Praha: KLP, 2012, c. 91.

[34] VINTR, J. Bible Svatováclavská. In KYAS, V. Česká bible v dějinách národního písemnictví. Ed. J. Pečírková. Praha: Vyšehrad, 1997, c. 214.

Библия Венецианская, здесь чаще встречается влияние Библии Мелантриха и ослаблено влияние Библии Кралицкой, кроме псалтыри со следами кралицкого текста[35]. По словам Б. Бальбина, текст мог быть образцом и Нового Завета Чешских братьев, изданного в Младой Болеславе, но это мнение не подтверждено. Значит, работа иезуитов была и редакторской и компаративистской, и экзегетической, что было следствием богатой традиции чешского библейского перевода[36]. Этот перевод установил многие грамматические явления и несколько десятилетий влиял на представления о престижном и высоком образе чешского языка.

Заключение

Упомянутые грамматические пособия представляют собой грамматики, связанные с конкретными переводами Библии, но это далеко не целая грамматическая традиция Чехии. Новые взгляды, например, в области словообразования принесла грамматика автора словацкого происхождения Вавринца Бенедикта из Недожер «Vavrinec Benedikt z Nedožier» 1603 г. Самым обширным грамматическим трудом периода барокко была «Čechořečnost seu Grammatica linguae Bohemicae» 1672 г. пражского юриста и поэта Вацлава Росы (Václav Jan Rosa) в объеме 500 страниц, причем 100 из них было посвящено глаголам. Роса пользовался чешской грамматической терминологией.

Как мы видим, чешские библейские переводы зачастую были непосредственно связаны с созданием грамматических пособий. Подобные случаи, когда переводчики Священного Писания являлись также и создателями грамматик, находим, например, в венгерском (János Sylvester), хорватском (Bartol Kašić) или верхнем сербско-лужицком (Jakub Ticin) языках. Развитая традиция библейского перевода формирует в чешской языковой среде некий вид высшего, литературного, словно бы священного языка, который когда-то назывался «bibličtina». Достижения перевода были так высоки, что даже представители других конфессий в собственных переводческих трудах не могли отвернуться от своих предшественников. Возник также теологический спор о некоторых грамматических формах. Почти все чешские филологи были каким-то образом связаны с духовными текстами, например, М. Бенешовски, Вавринец из Недожер

[35] ibidem, c. 216.

[36] KOUPIL, O. Jezuité Drachovius a Seyer, c. 88.

и Я. А. Коменский переводили псалмы[37]. Развитие европейских литературных языков, а также их грамматическая фиксация нераздельно связаны с переводами Священного Писания и являются лучшим примером истории чешского языка и письменности.

Источники и литература

1. BALBÍN, B. Bohemia docta. Praga: J. C. Hraba, 1777.
2. BARTKO, L. Pramene a charakter Masníkovej Zprávy písma slovenského. In: PORÁK, J. (ed.) Starší české, slovenské a slovanské mluvnice. Práce z dějin slavistiky. Praha: Univerzita Karlova, 1985, c. 167-177.
3. BLAHOSLAV, J. Jana Blahoslava Grammatika česká dokonaná l. 1571. HRADIL, I., JIREČEK, J. (eds.). Vídeň: L. Grund, 1857.
4. ČEJKA, M. Kořeny české gramatografie. In: Pokušení Jaroslava Kolára — sborník k osmdesátinám, Praha: Ústav pro českou literaturu Akademie věd České republiky; UK, Filozofická fakulta, 2009.
5. HAUGEN, E. (ed.) First Grammatical Treatise: The Earliest Germanis Phonology. An Edition Translation and Commentary. London: Longman, 1972.
6. HAVRÁNEK, B., HRABÁK, J., DAŇHELKA, J. (ed.) Výbor z české literatury doby husitské, sv. 1, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1963.
7. IGNÁC Z LOYOLY, Výbor z listů a a instrukcí svatého Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova, Praha: Vyšehrad, 1940.
8. KOUPIL, O. , Grammatykáři. Praha: Karolinum, 2015.
9. KOUPIL, O. Grammatyka Cžeska: mluvnice češtiny v 16. až 19. století /katalog výstavy/. Praha: Akropolis, 2015.
10. KOUPIL, O. Jezuité Drachovius a Seyer. Gramatiky češtiny. Praha: KLP, 2012.
11. KYAS, V. Prví česká mluvnice a její místo ve vývoji spisovní češtiny. In: Slovo a slovesnost, г. 13 (1952), № 3-4.
12. ŠLOSAR, D., VEČERKA, Г., DVOŘÁK, J., MALČÍK, P: Spisovný jazyk v dějinách české společnosti. Brno: Host, 2009.
13. VINTR, J. Bible Svatováclavská. In KYAS, V. Česká bible v dějinách národního písemnictví. Ed. J. Pečírková. Praha: Vyšehrad, 1997.
14. VINTR, J. České gramatické myšlení v XVII. století, In: Wiener slavistisches Jahrbuch, №. 43/1997.
15. VYKYPĚLOVÁ, T. K možnostem vytvoření konfesně podmíněných variant spisovné češtiny v 16. století. In: Wiener slavistsches Jahrbuch, № 54/2008.

[37] Так как и в польской поэзии перевел псалтырь в XVI в. поэт Миколай Рей «Mikołaj Rej».

*Д. Г. Добыкин**

ЭТАП «ПРИМЕНЕНИЕ» В ИНДУКТИВНОМ МЕТОДЕ ИЗУЧЕНИЯ БИБЛИИ

В современных российских протестантских церквях, когда говорят о методах толкования Библии, то чаще всего упоминают «индуктивный метод». Индуктивный метод очень популярен. Существует большое количество книг, есть даже целый заочный институт индуктивного метода, вышла издание Библии для изучения индуктивным методом. При знакомстве с ним становиться ясно, что это тот же самый историко-грамматический метод, но более облегчённый вариант.

Когда описываю индуктивный метод, то обычно говорят, что при индукции процесс идёт от конкретных фактов или частных случаев к общему заключению. Применительно к изучению Библии индукция означает, что сначала изучается текст, а потом делается заключение.

Как процесс познания индукция всегда состоит из двух этапов: 1) наблюдение и 2) толкование.

При наблюдении выделяются основные моменты библейского текста, и ищется ответ на вопрос: «О чём говорится в данном отрывке?» При этом не ставится цель ответить на вопросы или разрешить трудности. Здесь необходимо собрать как можно больше фактов, которые будут интерпретироваться в дальнейшем.

При толковании анализируются детали, найденные при наблюдении. Толкователь стремится ответить на вопрос «Что означает данный отрывок?». Если при наблюдении экзегет в основном работает с одним библейским текстом, то при толковании обязательно привлекается дополнительная литература[1].

Так как у толкования есть не только теоретическая цель — понять, что это значило, но и практическая — понять, что это значит для нас, то в изучении Священного Писания можно указать на третий этап — применение. Это попытка ответить на вопрос: «Что этот отрывок значит для меня и других?» Нужно отличать толкование (обнаружение смысла текста) от применения (обнаружение практической значимости истин Писания).

---

* Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, аспирантура.

[1] *Артур К.* Как изучать Библию. СПб, 1998. С. 9–11.

Сторонники индуктивного метода возлагают на него большие надежды. По их мнению, если правильно провести исследование, то можно самостоятельно понять библейский текст и найти его подлинный смысл.

Однако при индуктивном способе любой экзегет, приступая к изучению текста, уже имеет определённые принципы и представления о природе Писания. Из-за этого чистая индукция невозможна, и всегда будет присутствовать элемент дедукции. Поэтому, хотя все этапы анализа Библии одинаковы во всех христианских деноминациях, результаты исследований всё равно различаются. На толкование всегда будет влиять вера толкователя[2]. Включение применения в экзегетический процесс так же сопряжено с высокой степенью субъективности.

Самой главной книгой по индуктивному методу является «Как изучать Библию. Неоспоримые преимущества индуктивного метода» Кей Артур[3]. В ней описаны все этапы индуктивного метода и с неё обычно начинается знакомство с ним. Более серьёзное пособие по индуктивному методу это учебное пособие «Как изучать Библию»[4]. К сожалению, вышла только первая часть. Так же очень популярна книга Ховарда и Уильяма Хендрикса «Жить по Книге»[5].

Для православного библеиста особый интерес может представлять последний этап индуктивного метода — применение.

Обращение к инославным пособием давняя отечественная традиция. Если открыть серьёзную дореволюционную книгу по библеистики и познакомится с библиографией, то можно увидеть следующее. На первом месте это конечно Святые отцы. На втором, список русскоязычных статей и книг. Он обычно небольшой, так как русская библеистика начала развиваться только с XIX века. А потом идёт огромный список западной литературы, протестантской и католической. Русские библеисты спокойно пользовались наработками западной библеистики, выбирая в ней то, что соответствует православному учению. Именно этим принципом и должен руководствоваться православный экзегет, используя инославную литературу.

---

[2] Подробнее об этом см.: *Уайтфорд Д. диак.* Только одно Писание? Нижний Новгород: Издательство братства святого князя Александра Невского, 2000.

[3] *Артур К.* Как изучать Библию. СПб, 1998.

[4] Как изучать Библию. Ч. I. Учебное пособие. М.: Триада, 1996.

[5] *Хендрикс Х. Д., Хендрикс У. Д.* Жить по Книге. Черкассы: Смирна, 2004.

В пособиях по индуктивному методу описывается несколько способов применение библейского текста. Эти способы можно объединить в три группы.

Самый простой способ построен на поиски в изучаемом отрывке ответов на несколько вопросов. Чаше всего задаются следующие вопросы:

1. Есть ли здесь мне пример для подражания?
2. Есть ли грех, которого следует избегать?
3. Есть ли здесь обещание для меня?
4. Есть ли пример молитвы?
5. Есть ли наставление?
6. Есть ли условия, которым необходимо следовать?
7. Есть ли стих для запоминания?
8. Помогает ли это исправить ошибки?
9. С какими трудностями я могу столкнуться?[6]

Все эти вопросы ведут к персонализации Писание, т. е. ставят один вопрос: «В чём состоит весть, содержащаяся в данном отрывке именно для меня?» Протестантские авторы подчёркивают «Пусть ваши идеи о применении будут носить личный характер. Используйте такие личные местоимения, как я, мне, мой, а не мы, нас, наш. Применения с местоимениями во множественном числе очень неконкретны… Стремитесь к конкретике…»[7].

Отчасти можно согласиться с персонализацией. Во время Исхода Бог постановил, что каждое последующее поколение израильтян должно было считать себя вышедшими из Египта (Исх. 13:8-9). Этот же принцип персонализации повторялся многократно и в отношении ветхозаветного Израиля (Втор. 5:2-4; 6:20, 21), и в отношении нового Израиля (Гал. 3:29; Откр. 15:1-2; 2 Кор. 5:14-15, 21; Рим. 6:3-6; Еф. 1:20; 2:6; Евр. 4:3, 16; 6:19; 10:19, 20; 12:22-24).

Однако нужно понимать, что постановка личных вопросов всегда субъективна. Личные предпочтения, вопросы, склонности и желания не могут не оказывать влияния на определение смысла отрывка.

Второй способ применение текста называется «принципиализация». Это попытка обнаружения и извлечение в тексте духовных, нравственных или богословских принципов, которые имеют непреходящее

---

[6] См. например: *Мэйхью Р.* Как самому толковать Библию. К.: Союз ЕХБ Украины, 1993. С. 28.

[7] *Хенриксен У., Джексон Г.* Изучение, толкование и применение Библии. СПб.: Мирт, 2005. С. 268.

значение и важны для современных верующих. Чаще всего принципилизация используется для раскрытия значения повествовательных частей Писания, но может быть приложима и к другим жанрам.

Данный способ применения основан на предпосылке, с которой трудно не согласиться. Святой Дух выбрал исторические события, затем записанные в Писании, с определённой целью: передать сообщение, суть дела; проиллюстрировать важную истину и т. д. Выявление принципов — это метод, который пытается понять повествование таким образом, чтобы была ясна первоначальная причина, по которой оно включено в Писание, а также принципы, которым это повествование должно научить.

Простой пересказ повествования — недостаточный и неэффективный метод изложения. Сам по себе такой метод ведёт к отсечению смысла Писания и сведению её только к тому значению, которое текст имел для верующих времён его написания, а это не показывает, какой смысл имеет данное повествование для современных верующих.

В то же время при толковании повествований экзегет может встретиться со следующее трудностью. Часто исторические события не сопровождаются комментарием со стороны Бога: ни Его одобрением, ни неодобрением. Например, в Бытие 19:34 описан случай инцеста между Лотом и его дочерьми. Хотя прямых слов осуждения в тексте нет, это не значит, что Господь остался равнодушен к такому поступку. Понятно, что описание какого-то события не должны автоматически рассматриваться в качестве нормативного распоряжения, только на основании того, что это записано в Библии. Например, такие факты как грех Давида с Вирсавией или многожёнство некоторых ветхозаветных праведников, нельзя считать предписанием. Все они свидетельствует только о том, что история происходила именно как она была описана в Священном Писании. Тот факт, что событие было верно записано ещё не говорит о том, что оно отражает волю Божью для всех времён.

Для решения этой трудности предлагается два пути. Во-первых, это нахождение разницы между описательными (или информирующими) и нормативными (или предписывающими) текстами. Описательный текст — это просто рассказ, тогда как нормативный текст несёт в себе повеление. Например, Библия повествует, что у Давида было несколько жён, однако это нельзя возвести в ранг универсального принципа. А вот Божье повеление Адаму в Бытие 2:24 может считаться нормативным — именно им должны руководствоваться верующие, решая вступить в брак.

Во-вторых, ключевым моментом являются понятия «принцип» и «форма». Термин «форма» относится к самому содержанию текста, т. е. к тому, что там буквально написано. Принцип же — это универсальная истина, стоящая за данным местом, и которая относится ко всем людям. Почти в каждом стихе есть элементы, которые могут относиться ко всем людям всегда. Форма же — это одно выражение данного принципа в конкретном случае, описанном в данном тексте. Как пример соотношения формы и принципа можно рассмотреть Деян. 4:32 «Никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее». Принцип, стоящий за стихом — надо помогать нуждающимся в церкви, а Деян. 4:32 является одним выражением данного принципа. Но вопрос в том, относится ли сама форма к нам, или только принцип, всё же остаётся. Другими словами, нужно ли подражать именно тому, что делала ранняя церковь, т. е. иметь всё общее, или только следовать принципу, приведённому в данном месте.

Для верной принципилизации предполагается тщательно исследовать исторические обстоятельства и культурные обычаи, цель написания книги, в которой содержится повествование, и ближайший контекст — отрывки, предшествующие повествованию и следующие непосредственно за ним, богословские знания и духовное состояние адресатов повествования. Чтобы применение текста (посредством выявления принципов) было правомерным, оно должно прочно основываться и соответствовать замыслу автора. В то же время необходимо понимать, что хотя текст имеет только одно значение, но может иметь множество применений. Автор подразумевал одно значение, но это значение может применяться в таких ситуациях, о которых автор, живший в другое время и в другой культуре, даже не подозревал.

Когда всё это сделано, то основываясь на этом понимании и применяя процесс дедукции, толкователь попытается выявить принципы повествования, которые продолжают сохранять значение и важность для современных верующих. Принципы, извлечённые из повествования, должны соответствовать всему учению Писания. Принцип, дедуктивно извлечённый из повествования, но противоречащий учению какого-либо другого отрывка Писания, является неверным[8].

Третий способ применения связан с переводом библейских заповедей или предписаний из одной культуры в другую.

[8] Подробнее см.: *Осборн Г.* Герменевтическая Спираль: общее введение в библейское толкование. Одесса: Евро-Азиатская аккредиационная ассоциация, 2009. С. 525-604.

Существенный вопрос, с которым сталкиваются исследователи Библии: «Является ли предписание в исследуемом тексте применимым ко всем людям, во всяком месте, во все времена, или же он ограничен какой-либо группой людей жившей в определённое время и в конкретных обстоятельствах?»

Обычно отвечают следующим образом «Всё учение Писания должно восприниматься универсально, кроме тех случаев, когда Библия сама ограничивает аудиторию какого-либо поучения, посредством контекста или посредством ясного учения, выраженного в других местах Писания»[9].

Не менее важный вопрос, о применении библейских заповедей сейчас связан с культурной обусловленностью, т. е. насколько форма заповеди или предписания применимо к современности. Например, Господь наш Иисус Христос омыл ноги ученикам, и сказал, «если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13:14-15).

Для решения этой проблемы предлагается так же различать два аспекта библейской заповеди: определённая форма и принцип, выраженный через эту форму. Безусловно, есть принципы и формы, которые являются эндемокультурными (присущими только своей культуре) и теми, которые являются транскультурными (поддающимися переводу в другие культуры).

Протестантские авторы предлагают три варианта транскультурного применения библейских заповедей:

1. Сохранение и принципа, и его формы.

2. Сохранение принципа, но внесение определённых изменений, выражающих этот принцип в форму поведения, в соответствии с особенностями современной культуры.

3. Изменение и принципа, и формы, исходя из предположения, что оба они были присущи только своей культуре и, следовательно, исполнению более не подлежат.

Определение неограниченности (транскультурности) во времени или ограниченности (эндемокультурности) является самым сложным в процессе применения и можно согласиться с теми авторами, которые предлагают только некоторые предварительные ориентиры.

---

[9] *Верклер Г. А.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс: Бэйкер Бук Хаус, 1995. С. 115-116.

Во-первых, это как можно точное определение принципа, стоящего за поведенческой заповедью.

Во-вторых, если принцип и форма является транскультурным, то необходимо определить характер его практического применения в современной культуре. Если же принципа неизменен, а форма явно эндемокультурна, то нужно найти соответствующий культурный эквивалент, который бы адекватно выражал в современной культуре установленный Богом принцип, стоящий за первоначальной заповедью. В том случае, если невозможно найти культурный эквивалент, то необходимо в смирении исполняйте библейское, повеление.

Подводя итог, нужно сказать следующее. К сожалению, иногда происходит отрыв между изучением Священного Писания и применением его в своей жизни и в жизни других христиан.

Не нужно забывать, что Библия это живое и действенное Слово Божие, обращённое и ко всей Церкви, и к отдельному человеку любого времени. Поэтому главная цель толкования заключается не только в выявлении первоначального значения текста, но и в применении истин Писания в своей жизни в реалиях сегодняшнего дня. Таким образом, истинной целью изучения герменевтики является не приобретение исключительных знаний, а лучшее понимание Священного Писания и послушание ему[10]. Св. ап. Павел пишет «Не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2:13). Человек тогда докажет, что он усвоил какое-либо понятие, когда он сможет применить его в ситуациях из собственной жизни.

Для православного экзегета важно найти и разработать те правила, которые помогут применить Библию.

Источники и литература

1. *Артур К.* Как изучать Библию. СПб, 1998.
2. *Верклер Г. А.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс: Бэйкер Бук Хаус, 1995.
3. Как изучать Библию. Ч. I. Учебное пособие. М.: Триада, 1996.
4. *Мэйхью Р.* Как самому толковать Библию. К.: Союз ЕХБ Украины, 1993.

[10] *Carson D. A.* Hermeneutics: A Brief Assessment of Some Recent Trends. // «Themelios», 1980, 5/2. P. 20.

5. *Осборн Г.* Герменевтическая Спираль: общее введение в библейское толкование. Одесса: Евро-Азиатская аккредиационная ассоциация, 2009.

6. *Уайтфорд Д. диак.* Только одно Писание? Нижний Новгород: Издательство братства святого князя Александра Невского, 2000.

7. *Хендрикс Х. Д., Хендрикс У. Д.* Жить по Книге. Черкассы: Смирна, 2004.

8. *Хенриксен У., Джексон Г.* Изучение, толкование и применение Библии. СПб.: Мирт, 2005.

9. *Carson D. A.* Hermeneutics: A Brief Assessment of Some Recent Trends. // «Themelios», 1980, 5/2.

*М. А. Евграфов**

ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО КИРИЛЛА БЕЛОЗЕРСКОГО

Житие было написано знаменитым древнерусским писателем Пахомием Сербом в начале второй половины XV в. Оно строится по стандартной схеме: Введение или предисловие, в котором говорится как правило о важности прославления святого или праздника, о том, что для человека это дело представляет очень большую трудность и следующих из этого извиняющих автора обстоятельствах. Обычным делом для Пахомия является сложность и запутанность языка как в предисловиях к своим трудам, так и в похвалах. Стиль написания данных частей близок к гимнографическому и напоминает стихиры и акафисты, в частности с акафистами его тексты роднит обилие оборотом с обращением «радуйся». Основная часть, которая в свою очередь у Пахомия делится еще на несколько составляющих, таких как рассказ о родителях святого, которого он описывает, размышления и слова главных персонажей его трудов, наставления и похвальные восклицания автора, а завершается же основная часть, как правило, рядом повествований о чудесах. И заключение, в котором подводится итог повествования, зачастую сопровождаемый нравственным поучением от автора.

Житие Кирилла Белозерского является одним из малого числа памятников литературы, написанных Пахомием со слов очевидцев. Чаще всего, источниками для написания житий для него служили чужие произведения, которые он дополнял и редактировал. Однако, и здесь писатель включает хоть и единственный, но письменный источник, которым является Духовная грамота Кирилла. Ее он добавляет в свое повествование с некоторыми поправками и пропусками.

Данное житие представляет особую ценность, так как написанное со слов очевидца, оно является одним из самых содержательных житий интересующего нас периода, в плане исторической конкретики. Под исторической конкретикой имеется подразумевается насыщенность жития подробными описаниями лиц, с которыми общался преподобный, историческими событиями и обстоятельствами. Однако несмотря

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-историческое отделение, 2 курс.

на отмеченную подробность, все же данное житие остается классическим представителем своего жанра.

Первым человеком, упоминаемом в житии, помимо самого святого, является великий князь, Василий Васильевич II Темный, который предстает нам, наряду с митрополитом московским Феодосием как заказчик: «И сего ради, овогда повелѣнъ бывъ тогда самодръжцем великым княземъ Василием Василиевичем и благословениемъ же Феодосиа митрополита всеа Руси приити въ обитель святаго и тамо своими ушесы слышати бывшая и бывающая чюдеса от богоноснаго отца».[1]

Обратив внимание на основную часть повествования, первое, что бросается в глаза при разборе данного жития — это то, что за именами всех, так или иначе упоминаемых личностей стоят люди, относящиеся к московской княжеской семье, либо, являются известными сторонниками Москвы. Например, некто Тимофей, которому был передан молодой Козьма после смерти родителей был «околничий у великого князя Дмитреа (Донского — прим. Автора), богатьствомъ и честию паче инѣх превосходя тогда».[2] При этом, как видно из приведенной цитаты, помимо упоминания данных лиц, автор дает им крайне положительную характеристику, несмотря на то, что они не являются главными героями повествования. Так же в рассказе о пострижении будущего Кирилла говорится, что монашеские облачения, однако же без пострига, святой принял от игумена Стефана. Стефан же в свою очередь был основателем Махрищского Троицкого монастыря (около 1358 г.). Данный монастырь находился на территории Московского княжества в 30 километрах от главного христианского центра Московских земель — Троице-Сергиевой лавры. Таким образом становится ясным тот факт, что Махрищский монастырь, находился под покровительством московских князей. Так же Стефану принадлежит основание Авнежской пустыни на Вологодской земле. Первым Московским князем, пошатнувшим власть Новгорода в этих землях, был Дмитрий Иванович Донской, после взятия города, которым, с 1368 г. на территории Вологодского княжества, по-видимому, образовалась ситуация двоевластия.[3] Окончательно же территория

[1] Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси. / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. — СПб.: Наука, 1999. — Т. 7: Вторая половина XV века.

[2] Там же.

[3] *Колесников П. А.* Сказы о граде Вологде // Вологда: Историко-краеведческий альманах. Вып. I. — Вологда: «Русь», 1994. — С. 9.

данного княжества была присоединена к Москве еще при Василии I Дмитриевиче. В контексте нашей темы, крайне показательным становится тот факт, что первым Вологодским князем стал Василий II Темный, сосланный туда после поражения в 1446 г. Дмитрием Шемякой.[4]

Затем в житии следует рассказ о посещении святым Кириллом Белозерским Симоновой обители, где он встречается с игуменом Феодором. Сам факт посещения столь известным святым, собственно, московского монастыря, уже придает значимость и пробуждает интерес читателя к данной обители. К тому же немаловажен факт, что Симонов монастырь являлся одним из крупнейших и значимых церковных центров Москвы. Обратить внимание стоит и на личность игумена данной обители. Феодор так же, как представляется упомянут в житии не случайно. О нем известно, что он был воспитанником и племянником преподобного Сергия Радонежского. Таким образом, рассказ о пострижении святого, которому посвящено житие, именно Феодором создает связь и преемственность между «игуменом земли Русской» и преподобным Кириллом Белозерским. Еще одной фигурой, которой уделяется особое внимание в житии является «нѣкто Михаилъ, иже послѣди бысть Смоленьску епископъ».[5] О нем известно, что его пострижение состоялось в Симоновском монастыре, после, как упоминается в житии, он был поставлен епископом в Смоленск, в 1389 г. сопровождал митрополита Киевского Пимена, а в октябре этого же года так же сопровождал митрополита Киевского Киприана в Константинополь. Покинув Смоленскую кафедру в 1396 г. прибыл в Москву вместе с митрополитом Киприаном в 1397 г. после чего поселился и почил в Троице-Сергиевой обители в 1402 г. В Троицком патерике Михаил называется любимым келейником преподобного Сергия Радонежского, возливавшего воду на руце его.[6] Отсюда можно заключить, что автор жития, повествуя о том, как Михаил (в Троицком патерике Михей) принял наставничество над молодым Кириллом вновь и вновь обращает внимание читателя на преемственность Белозерского подвижника от величайшего русского святого. К тому же, дальнейшее повествование жития нам

[4] Вологда в минувшем тысячелетии. Очерки истории города. — 2-е. — Вологда: Древности Севера, 2006. — 240 с.

[5] Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7.

[6] Троицкий патерик или сказания о святых угодниках Божиих, под благодатным водительством преподобного Сергия в его Троицкой и других обителях подвигом просиявших — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2008. — С. 264.

прямо сообщает о видении, в котором сам преподобный Сергий является Кириллу Белозерскому, что еще раз подтверждает оправданность вышеизложенных предположений.

Интерес представляет еще одно имя, упомянутое в житии преподобного Кирилла. Некто Сергий Азаков, о котором говорится: «последи же бысть и епископомъ на Резани».[7] Интерес данный персонаж вызывает тем, что ему дается крайне негативная оценка, как человека завистливого и любящего людскую славу. Однако не даром в житии конкретно упоминается место его кафедры. Рязань, на момент написания жития, не входила в состав Московского великого княжества, а была отдельным суверенным государством с великим князем Рязанским во главе. Оно полностью войдет в состав московского государства лишь в начале XVI в., а именно в 1520 г. с пленением последнего суверенного Рязанского князя Ивана Ивановича. А до тех пор оно представляло собой огромную силу, неподвластную московскому государю, а, следовательно, и угрозу. И хотя Рязань, фактически не противодействовала Московии, и даже, в политическом плане, шла в фарватере Москвы. Тем не менее у столичного великого князя, воспринимавшего объединение земель и централизацию власти как благо, суверенитет Рязанского княжества не мог не вызывать желания ликвидировать таковой любыми средствами.

В житии имеется еще несколько повествований о людях «пакости творивших» святому. Однако, все они отличаются от приведенного выше тем, что в итоге, все эти люди раскаялись, и признали в Кирилле святого, когда в отмеченном нами случае, Кириллу Белозерскому пришлось удалиться от недоброжелателя.

Далее мы встречаем еще одного персонажа, с которым святой так или иначе общается. «Прииде же княгини благочестиваго князя Андрѣя, егоже и отечьство бяше мѣсто то, Агрепина именем»[8]. Князь Андрей был третьим сыном великого князя Дмитрия Донского, и по завещанию отца владел такими землями, как Верея, Медынь, Белозерск, Можайск и Калуга. Необходимо отметить, что указанный князь, был предан Василию II, и являлся его верным союзником на протяжении всего правления великого московского князя.

Далее в житии следуют повествования о чудесах святого. Во время чтения данных рассказов складывается впечатление, что чудеса

[7] Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7.

[8] Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7.

происходили только с людьми, напрямую относящимися к московскому княжескому роду, или, по крайней мере, союзниками московского князя, поддерживающими с ним хорошие отношения. В пример можно привести исцеление от слепоты княгини Карголомского князя Ивана, который был лоялен к Москве, и впоследствии, участвовал в походе на Новгород. Так же в пример можно привести чудо, совершенное с князем Петром Дмитриевичем, шестым сыном Дмитрия Донского. Однако здесь необходимо отметить, что события, описываемые в данном рассказе жития, расходятся с известными нам историческими данными, а именно, в житии указано, что у князя Петра родилось двое детей, однако же остальные источники сообщают нам о том, что их брак с Ефросинией был бездетным. Справедливости ради, необходимо отметить что данный рассказ присутствует не во всех списках жития. Еще одним примером, является чудо, совершенное с княгиней Верейского князя Михаила Андреевича. Князь Михаил был неизменным союзником Василия II в борьбе с татарами, так и на протяжении всей междоусобной войны. Князь Верейский пользовался огромным доверием со стороны московского великого князя. Данные отношения сохранялись и после восшествия на Московский престол следующего князя Ивана III. Именно при нем Верейское княжество официально вошло в состав Московского.

Подводя итог рассмотрению данного жития необходимо сказать, что факт того, что государственные идеи отразились в тексте жития достаточно ярко неоспорим. Этому свидетельствует и отношение читателя к персонажам, которое формирует житописатель в зависимости от их отношений с Московским княжеством, и то, что автор всячески старается подчеркнуть преемственность святого Кирилла Белозерского от преподобного Сергия Радонежского, который в свою очередь является одной из самых, если не самой яркой фигурой, связанной с идеей единства и объединения Руси. Повествования о чудесах, которые наталкивают знающего читателя на мысль о том, что «друзья» Москвы находятся под Божественным попечением, наряду с самими Московскими князьями. Указания на места главнейших христианских центров Московского княжества, и рассказы о посещении их самим святым Кириллом, либо его ближайшими учениками так же создают некий образ Москвы, как единственно возможного центра объединения русских земель не только в политическом, но и в духовном плане.

Источники и литература

1. Библиотека литературы Древней Руси. Житие Кирилла Белозерского / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. — СПб.: Наука, 1999. — Т. 7: Вторая половина XV века.

2. Вологда в минувшем тысячелетии. Очерки истории города. — 2-е. — Вологда: Древности Севера, 2006.

3. *Колесников П. А.* Сказы о граде Вологде // Вологда: Историко-краеведческий альманах. Выпуск I. — Вологда, «Русь», 1994.

4. Троицкий патерик или сказания о святых угодниках Божиих, под благодатным водительством преподобного Сергия в его Троицкой и других обителях подвигом просиявших — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2008.

С. С. Забавнов, В. В. Бринзей***

ПРЕОДОЛЕНИЕ НАРКОТИЧЕСКОЙ ЗАВИСИМОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИКИ

В настоящем сообщении мы будем рассматривать такую страсть, как наркомания. Прежде чем говорить об этом, мы должны понять, что такое «наркомания», «зависимость» и «реабилитация» с медицинской и психологической точки зрения.

Наркома́ния (от греч. νάρκη /narkē/ — оцепенение, сон, и μᾰνία / mania/ — безумие, страсть, влечение) — прогредиентное заболевание, вызванное употреблением наркотических веществ. Также употребляется термин «токсикомания» — обычно это означает зависимость от веществ, которые законом не отнесены к наркотикам[1].

В Международной классификации болезней (МКБ-10). Наркомания отнесена к психическим расстройствам и расстройствам поведения, связанные с употреблением психоактивных веществ. Данная болезнь включает в себя следующую симптоматику: зависимость и синдром отмены. Результатом употреблением психоактивных веществ являются клинические или поведенческие изменения человека, которые причиняют страдания и препятствуют адекватному функционированию личности. Можно выделить целый ряд психологических расстройств, которые вызванные наркотическими веществами: органические расстройства личности, расстройства поведения, личности, эмоциональные (аффективные) расстройства, посттравматические стрессовые расстройства и многое другое[2].

Человек, который систематически употребляет психоактивные вещества не может без посторонней помощи отказаться от этого. Наркотические вещества развивают в индивиде физическую и психологическую зависимость. Мы дадим краткое описание этим двум компонентам-зависимостям, корни которых находятся в физическом теле человека и в области психики.

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

** Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 3 курс.

[1] *Пятницкая, И. Н.* Общая и частная наркология. Руководство для врачей. — М.: Медицина, 2008. С. 87.

[2] Международная статистическая классификация болезней и проблем, связанных со здоровьем. Т. 1. Часть 1. Женева: Всемирная организация здравоохранения, 1995. С. 325.

1. Синдро́м физи́ческой зави́симости — синдром зависимости, возникает при длительном употреблении психоактивных веществ и некоторых лекарственных средств. Каждый раз, когда индивид вновь принимает наркотики, у него возрастает толерантность к этим веществам, что впоследствии может вызвать развитие абстинентного синдрома, при резком прекращении их употребления[3].

2. Синдро́м психи́ческой зави́симости — часть синдрома зависимости, включающий навязчивое влечение к психоактивному веществу и способность достижения состояния психического комфорта в предмете влечения. Появлению синдрома психической зависимости предшествует синдром измененной реактивности.

Синдром выражается в постоянных мыслях о психоактивном веществе, подавленности, неудовлетворённости в отсутствие вещества, подъеме настроения в предвкушении его приема. Синдром трудно выявляем, так как в подавляющем большинстве случаев имеется установка больного на диссимуляцию.

В подавляющем большинстве случаев психическая зависимость является основной и единственной причиной постоянных рецидивов употребления психоактивного вещества.

Способность достижения состояния психического комфорта при интоксикации не является синонимом эйфории, под ним подразумевается не столько переживание удовольствия, сколько уход от состояния неудовольствия. Если здоровый человек способен ощущать удовольствие во многих ситуациях, в том числе в состоянии наркотического опьянения, то наркоман — только при употреблении наркотика. С течением болезни появляется симптом улучшения психических функций под действием привычного наркотика. Наркотик становится необходимым условием благополучного психического существования и функционирования. Этот симптом наблюдается при всех формах наркомании, за исключением тех, в которых психика при приеме препарата дезорганизуется всегда (психоделики, холиноблокаторы и т. П)[4].

Полноценное избавление от наркомании может обеспечить человеку успешное прохождение всех этапов реабилитации в специальных центрах. Сам термин реабилитация обозначает следующие: «Реабилитация

[3] *Белялов Ф. И.* Психические расстройства в практике терапевта. — Иркутск: РИО ИГМАПО, 2013. С. 94.

[4] *Белялов Ф. И.* Психические расстройства в практике терапевта. — Иркутск: РИО ИГМАПО, 2013. С. 123.

(от лат. Re — вновь + habbilis — приспособленный, удобный) — сочетание медицинских и социальных мероприятий, проводимых с целью максимального восстановления и компенсации нарушенных или утраченных функций. По заключению ВОЗ (1970), реабилитация определяется как «комбинированное и координированное использование медицинских и социальных мер, обучения и профессиональной подготовки, имеющей целью обеспечить больному наиболее высокий, возможный для него уровень функциональной активности»[5].

Основные принципы реабилитации разработаны М. М. Кабановым. Для него существуют четыре основных принципа:

1. Единство психосоциальных и биологических воздействий —- при построении системы восстановления, реадаптации, компенсации учитываются психологические и клинико-биологические факторы;

2. Разноплановость усилий направленных для организации реабилитационной программы — с учетом разных сторон жизнедеятельности больного и в различие от сферы реабилитации (общественной, психологической, профессиональной, семейной);

3. Апелляция к личности больного, принцип «партнерства», суть которого заключается в том, чтобы больной включился в лечебно-восстановительный процесс, добиться его активного участия в восстановлении нарушенных социальных связей и функций организма;

4. Ступенчатость проводимых мероприятий и воздействий — использование переходных режимов внутри лечебных отделений, в ночных и дневных стационарах, в профилакториях и санаториях;[6]

Если рассматривать болезнь наркоманию с медицинской и психологической стороны, то это позволит нам обозначить основные методы реабилитации. Однако, зависимость от наркотических веществ, как и любая другая зависимость, которая нарушает целостность человеческой личности, в православной традиции рассматривается, как страсть. Поэтому мы считаем, необходимым дополнить термин «наркомания» с аскетической стороны и на основании этого дать практические рекомендации в борьбе со страстью наркомании.

Слово «страсть» (παθοζ) образовалось от глагола «страдать» (πασχω) и обозначает внутреннюю болезнь. Существенное различие между

[5] *Никифоров А. С.* Полный толковый словарь. Неврология // Мир психологии / URL: http://www.persev.ru/reabilitaciya (дата обращения: 28.02.2017).

[6] *Блейхер В. М., Крук И. В.* Словарь психиатрических терминов // Мир психологии / URL: http://www.persev.ru/reabilitaciya (дата обращения: 28.02.2017).

грехом и страстью заключается в том, что «страсть в душе движется, а деяние греховное телом видимо совершается»[7].

По учению преподобного Максима Исповедника, корнем всех грехов является страсть самолюбия. Самолюбивый человек тот, который чрезмерно любит самого себя и служит самому себя, при этом, забывая про Бога. От этой страсти «рождаются три первые и родовые страстные и неистовые помыслы, а именно: чревоугодие, сребролюбие и тщеславие. [А] от этих трех помыслов рождается все племя страстей»[8].

Затем, преподобный Максим Исповедник перечисляет порождения самолюбия, разделяя их на две категории. Страсти первой группы, которые упомянул преподобный Максим, следующие: «чревоугодие, гордость, тщеславие, чванливость, сребролюбие, жадность, насилие..., безрассудство, безумие..., пошлость, плутовство, распущенность, легкомысленность..., срамословие и все другое подобного рода»[9]. Наркомания, как мы выяснили, это также страсть, которая берет свое начало из самых глубин греховного человеческого естества.

Преподобный Иоанн Дамаскин приводит другую классификацию страстей, которая основана на трех силах души: разумная, раздражительная и вожделевательная. Опуская первые две силы, скажем о третьей силе души. «Грехи вожделевательной силы суть следующие: чревоугодие, прожорство, пьянство, блуд, прелюбодеяние, нечистота, распутство, корыстолюбие, вожделение пустой славы, золота, богатства и плотских удовольствий»[10].

Также, у Святых Отцов существуют еще одно деление, на душевные и телесные страсти. Эта классификация существенно отличается от предложенных выше, но при этом, они не противоречат друг другу, а наоборот, дополняют. Так, преподобный Максим Исповедник пишет: «из страстей иные суть телесные, иные душевные. Телесные от тела получают повод, а душевные от внешних предметов»[11].

---

[7] *Никита Стифат, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. V. М.: СТСЛ. С. 92.

[8] *Максим Исповедник, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. III. М.: СТСЛ, 1895. С. 188.

[9] *Максим Исповедник, прп.* Творения: Т. 2. Кн. 2. М., 1993. С. 23-24.

[10] *Иоанн Дамаскин, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. II. М.: СТСЛ. С. 373-374.

[11] *Максим Исповедник, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. III. М.: СТСЛ, 1895. С. 171.

Наиболее подробное описание этой классификации мы встречаем у преподобного Иоанна Дамаскина. Мы не будем говорить про душевные страсти, а сразу перейдем к телесным. По словам, прп. Иоанна Дамаскина телесные страсти это: «чревоугодие, прожорство, роскошь, пьянство, ядение в тайне, разные роды сластолюбия, блуд, прелюбодеяние, распутство, нечистота, кровосмешение, деторастление, скотоложство, худые пожелания и всякие противоестественные и постыдные страсти, воровство, святотатство, разбой, убийство по зависти или в неразумном раздражении, всякое телесное успокоение, удовлетворение хотениям плоти, особенно в здоровом состоянии тела, волшебство, ворожбы, чародеяния, гадание, предвещание, щегольство, легкомыслие, нега, страсть к нарядам, натирания лица, предосудительное распутство, игра в кости, пристрастная преданность мирским удовольствиям, жизнь плотоугодная, одебеляющая ум, делающая его оземленившимся и скотоподобным и никак не допускающая возвести взор к Богу и к делам добродетелей»[12].

Исходя из всех трех предложенных классификаций, мы можем идентифицировать страсть наркомании следующим образом. Наркомания — это страсть, берущая свое начало из самолюбия. Относится к одной из трех родовых страстей, а именно чревоугодия. Также, мы можем примкнуть страсть наркомании к первой категории страстей, которые появляются из самолюбия. Для осуществления данной страсти используется «вожделевательная» сила души. Наркомания является телесной страстью.

На основании приведенной схемы страсти наркомании, мы можем дать практические рекомендации по борьбе с ней.

«Начало плодоносия — цвет, а начало деятельной жизни — воздержание»[13]. Так, советует нам поступать преподобный Нил Синайский, если мы хотим избавиться от страсти. Это важная особенность, с которой необходимо начинать борьбу со страстью. Грубо говоря, мы не столько боремся со страстью и пытаемся ее подавить, сколько сублимируем энергию, которая исходит от страсти в правильное русло. Об этом писал святитель Григорий Палама. Он нам повествует, что умертвить страстную часть души не означает запереть ее «бездейственную и неподвижную

[12] *Иоанн Дамаскин, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. II. М.: СТСЛ. С. 370-371.

[13] *Нил Синайский, прп.* О восьми духах зла // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. II. М.: СТСЛ, 1895. С. 229.

в себе самих, чтобы не совершить грехов, но уничтожить только расположенность ее ко злу, полностью превращая ее в любовь к Богу»[14], но достигнуть этого, человеку только своими силами невозможно. Несмотря на то, что принцип синергии сохраняется, главная роль отводится действию благодати Божией. Преподобный Максим Исповедник так описывает ее действие: «Любовь Божия, возобладает им (умом) разрешает его узы, убеждает не дорожить не только чувственными предметами, но и самой жизнию временною»[15].

Таким образом, нужно попытаться сделать, так чтобы благодать Божия действовала в человеке. Это достигается благодаря правильной реализации свободной воли человека. Один из способов этой правильной реализации является исповедь и покаяние. Существуют два вида исповеди. Первая — сокрушение о грехах во время молитвы. Вторая — исповедь непосредственно духовному наставнику, то есть священнику. Эти два вида исповеди имеют свою духовную пользу. В первом случае, мысленная исповедь вызывает умиление, а «умиление есть непрестанное мучение совести, которое прохлаждает сердечный огонь мысленною исповедью перед Богом»[16]. «Исповедь есть забвение естества, как некто *“забых снести хлеб свой (Пс. 101:5)”*»[17]. Нельзя забывать об исповеди духовному наставнику. Эти два вида должны сочетаться между собой и никак не взаимоисключать друг друга. Слова Священного Писания *«...примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся (Ин. 20:22-23)»* святитель Иоанн Златоуст толкует так: «какой чести удостоила священников благодать Духа»[18]. Продолжая свою мысль, он пишет, что священники, живя на земле, «поставлены распоряжаться небесным, [ибо] что священники совершают на земле, то Бог довершает на небе, и мнение рабов утверждает Владыка»[19]. Исходя из этого, можно сделать вывод, что традиционная исповедь является необходимом элементов в жизни каждого человека.

---

[14] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 2011. С. 182.

[15] *Максим Исповедник, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. III. М.: СТСЛ, 1895. С. 177.

[16] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 7. М.: СТСЛ, 1993. С. 76.

[17] *Там же.*

[18] *Иоанн Златоуст, свт.* // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творения. В 12 т. Т. I. Ч. 2. М.: Радонеж, 1994. С. 426.

[19] *Там же.* С. 426.

Страсти и грехи бывают разной тяжести. Есть такие, от которых нельзя избавиться в одно мгновение. Если человек совершил убийство, воровство, блуд и т. д., то очень опрометчиво думать, что, исповедав данные грехи, человек сразу же освободится от тяжести этих прегрешений. По этому поводу у целого ряда святых отцов присутствует следующая мысль: «как одержимому долговременною болезнию невозможно в одно мгновение получить здравие, так невозможно и в короткое время победить страсти или хотя одну из них».[20] Требуется значительное количество времени, проведенные в трудах и подвижничестве, поскольку «делами укореняющиеся страсти делами же и врачуются»[21]. Поэтому «утеснение себя во всем и воздержание, труды и подвиги духовные приносят бесстрастие»[22].

По учению свт. Григория Паламы, для полного исцеления души необходимо использовать три вида нищеты, и в неразрывном единении они приводят к желаемому результату. Он пишет, что «гнев же, в котором беснуются страсти плотские», нужно «лечить подвижничеством и воздержанием»[23]. В другом месте он пишет, что плотские страсти «ничем другим не врачуются, как умерщвлением тела, споспешествуемым молитвою и смирением сердечным, что и есть нищета духом»[24].

Плотские страсти включают в себя раздражительную и вожделевательную часть души. Исходя из этого, мы можем дать еще одну рекомендацию от святых отцов: «Душа имеет разумную и страстную части. Разумная очищается чтением и молитвою, а страстная — любовью и воздержанием»[25].

Существует определенный алгоритм борьбы со страстями. В нашем случае, страсть наркомании находится в самом начале очищения души. Преподобный Никита Стифат говорит о трех основных страстях и дает рекомендации в какой последовательности с ними бороться. «Кто теперь только обнажился для подвигов благочестия и вводится в ополчение против страстей, тот всю брань свою устремляет против духа

[20] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 26. М.: СТСЛ, 1993. С. 214.

[21] *Никита Стифат, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. V. М.: СТСЛ. С. 91.

[22] *Там же.* С. 91.

[23] *Григория Палама, свт.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. V. М.: СТСЛ. С. 267.

[24] *Там же.* С. 270-271.

[25] *Фалласий, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. III. М.: СТСЛ, 1895. С. 301.

сластолюбия… Он измождает плоть неядением, спанием на голой земле, бдениями и всенощными молитвами…, а душу сокрушает помышлением об адских мучениях и памятию смертною»[26].

Исходя из того, что наркомания является духовной болезнью, мы предлагаем использовать аскетические элементы в реабилитации наркозависимых. Мы убеждены в том, что если борьба с наркоманией будет проходить на трех уровнях проявлениях данной болезни (физическом, психологическом, духовном), то представляется возможным обеспечить качественную реабилитацию, и успешное нахождение в ремиссии. Примеры подобных сочетание этих трех компонентов уже существует на практике. Самый яркий пример реабилитационный центр «Саперное» Ленинградской области.

Источники и литература

5. Библия с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество. 2013. — 2047 с.

6. *Белялов Ф. И.* Психические расстройства в практике терапевта. — Иркутск: РИО ИГМАПО, 2013. — 327 с.

7. *Блейхер В. М., Крук И. В.* Словарь психиатрических терминов // Мир психологии / URL: http://www.persev.ru/reabilitaciya (дата обращения: 28.02.2017).

8. *Григория Палама, свт.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. V. М.: СТСЛ. — С. 253-278.

9. *Иоанн Дамаскин, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. II. М.: СТСЛ. — С. 364-403.

10. *Иоанн Златоуст, свт.* // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творения. В 12 т. Т. I. Ч. 2. М.: Радонеж, 1994. — С. 407-483.

11. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 30. М.: СТСЛ, 2006. — 584 с.

12. *Максим Исповедник, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. III. М.: СТСЛ. — С. 180-243.

13. *Максим Исповедник, прп.* Творения: Т. 2. Кн. 2. М., 1993. — С. 1-127.

14. Международная статистическая классификация болезней и проблем, связанных со здоровьем. Т. 1. Часть 1. Женева: Всемирная организация здравоохранения, 1995. — 697 с.

15. *Никита Стифат, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. V. М.: СТСЛ. — С. 112 — 154.

[26] *Никита Стифат, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. V. М.: СТСЛ. С. 92-93.

16. *Никифоров А. С.* Полный толковый словарь. Неврология // Мир психологии / URL: http://www.persev.ru/reabilitaciya (дата обращения: 28.02.2017).

17. *Нил Синайский, прп.* О восьми духах зла // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. II. М.: СТСЛ, 1895. — С. 229-270.

18. *Пятницкая, И. Н.* Общая и частная наркология. Руководство для врачей. — М.: Медицина, 2008. –- С. 84-104.

19. *Фалласий, прп.* // Макарий Коринфский, свт. Добротолюбие. В 5 т. Т. III. М.: СТСЛ. — С. 282-334.

Священник Владимир Зегнун[*]

ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОЛОЖЕНИЯ ХРИСТИАН ПРИ ИЗУЧЕНИИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АПОСТОЛА ПАВЛА

В течение всего XX века исследователи полагали, что церкви, основанные апостолом Павлом, состояли почти исключительно из представителей низших слоев общества, пожалуй самым известным сторонником этой теории являлся Адольф Дайсманн, полагавший, что христиане в общинах Павла сплошь бедняки с незначительным вкраплением представителей так называемого «среднего класса».[1] В конце 70-х годов XX века Авраам Мелхерб выдвигает и убедительно доказывает гипотезу о том, что статус христиан ранней апостольской Церкви мог быть значительно выше чем предполагал Дайсманн[2]. Эту теорию поддержали и другие исследователи, пусть и с некоторыми оговорками, однако и Герд Тейссен и Уэйн Микс разделяли подобную точку зрения[3]. И подобный взгляд является доминирующим и сегодня.

Однако кажется странным, что эти серьезные исследователи почему-то пренебрегают тем фактом, что практически все жители Римской империи, за исключением очень небольшого количества знати были небогаты, и даже бедны, что неизбежно поднимет членов общины апостола выше по социальной лестнице.

Важнейшей проблемой в изучении наследия апостола Павла и попытках реконструкции его миссии является тот факт, что у нас практически нет никакой информации о реальном положении дел в той или иной общине. Исследователи чаще всего склонны создавать такую обобщенную

---

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] Deissmann A. Paul: A Study in Social and Religious History. p. 44

[2] Malherbe A. J. Social Aspects ofEarly Christianity p. 31

[3] Микс в Wayne Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983). 72-73 полагал что раннехристианская церковь включала в себя людей различного положения, за исключением «крайнего верха и низа». Тейсен в: Theissen G. The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth. 94-96 полагал что среди членов общины были помимо представителей низших слоев населения были и лица с «высоким социальным статусом» которые и являлись основными сподвижниками апостола.

«пан-павлианскую общину». Для того чтобы ответить на вопрос какими были общины основанные апостолом Павлом, и что за люди их формировали, следует сперва ответить на другой вопрос: о скольких людях из общин апостола нам известно и к каким группам они относятся?.

У нас есть информация о связи апостола Павла с сорока пятью городами. Их все мы можем разделить на три условные группы:

1. Города в которых апостол основал церковь.
2. Города с церковью в которых апостол Павел контактировал, однако эта церковь была основана кем-то другим.
3. Города в которых апостол бывал, однако не контактировал с их жителями.

Конечно эти города неравнозначны в исторической ценности их упоминания, но как некоторая точка отсчета, вполне нам подходят.

См. Приложение 1

Города в которых Апостол основал общины:	Города в которых Апостол контактировал с общинами основанными другими.	Города в которых бывал, однако не контактировал с жителями
Антиохия Писидийская	Антиохия на Оронте	Амфиполь
Афины?	Кесария	Антипатрида
Верия	Дамаск	Аппиева площадь Аполлония
Кенхреи	Иерусалим	Ассос
Колоссы	Птолемаида	Атталия
Коринф	Путеолы	Кос
Дервия	Рим	Милет
Эфес	Сидон?	Мира
Икония	Тир	Мителена
Лаодикея?		Неаполь
Листра		Патара
Пафос		Пера
Филиппы		Региум
Саламис?		Родос
Тарс		Самос
Фессалоники		Сиракузы
Троя		Три гостиницы
		Хорошие Пристани

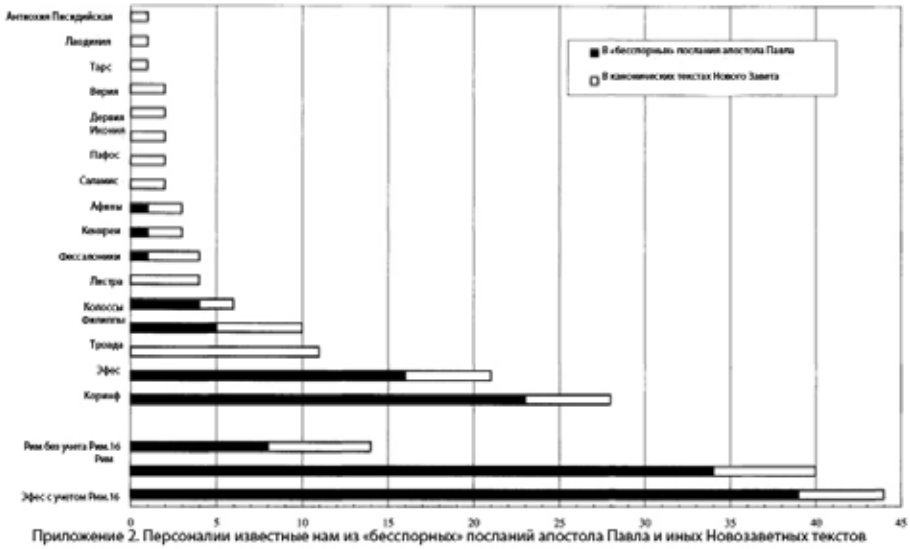
Касательно городов помеченых ? нет абсолютной уверенности, но вероятнее всего они находятся в верных категориях.

Прежде всего нас интересуют города из первого столбца, те в которых апостол основал церкви. Определившись с «городами деятельности апостола Павла» следует выделить лиц известных нам в этих общинах. Однако следует учитывать что в современной библеистике не все письма

апостола Павла имеют статус «бесспорных», ввиду того что мы базируемся на православной традиции мы будем использовать все канонические тексты, но для сравнения выделим и пункт ограничивающийся семью «бесспорными посланиями», для сравнения. Это же касается и шестнадцатой главы Римлянам, многие авторитетные исследователи полагают, что этот текст написан для церкви Эфеса, потому мы учтем и эту теорию.

Следует признать, что у нас нет просопографической информации из большинства городов, фактически наши представления о ранней церкви сводятся к знаниям о Коринфе, Эфесе и Риме, причем в большей мере Коринфе и Эфесе.

См. Приложение 2



Приложение 2. Персоналии известные нам из «бесспорных» посланий апостола Павла и иных Новозаветных текстов

Еще одним важным шагом для понимания того, какие люди являли собой раннюю церковь является ответ на вопрос, кто из упоминаемых лиц являлся постоянным членом этой общины, а кто переходил с места на место проповедуя. Как видно из таблицы между двумя этими группами существует и еще одно различие — этническая принадлежность: миссионеры, как правило, происходили из иудейской среды, а местные

жители из языческой. Рассмотрев «бесспорные[4]» письма, мы можем выделить 30 человек, путешествовавших из города в город, и 45 человек постоянных членов общины того или иного города[5]. Этих людей можно классифицировать по этническому признаку следующим образом:

См. Приложение 3

	Иудеи	Язычники	Неизвестно	Всего
Переходящие	14	4	12	30
Постоянные	4	24	17	45

Приложение 3. Этническая принадлежность «Переходящих и Постоянных» членов общин апостола Павла.

Следует учесть некоторые оговорки.

Большинство ссылок на персоналии не указывают этнической принадлежности, а иногда эта принадлежность предполагается из контекста[5].

В наши расчеты не включены такие города как Антиохия на Оронте, Дамаск и Иерусалим, так как церковные общины в этих городах существовали еще до начала проповеди апостола Павла, и строго говоря не имеют отношения к миссионерской деятельности апостола.

Как видно, разница в соотношении евреев и язычников значительна. Из 18 «переходящих», чья национальность нам известна — 14 были евреями, и лишь четверо происходили из языческой среды. А из 28 «постоянных» членов общины, чья национальность нам известна, лишь четверо были иудеями, а 24 из язычников.

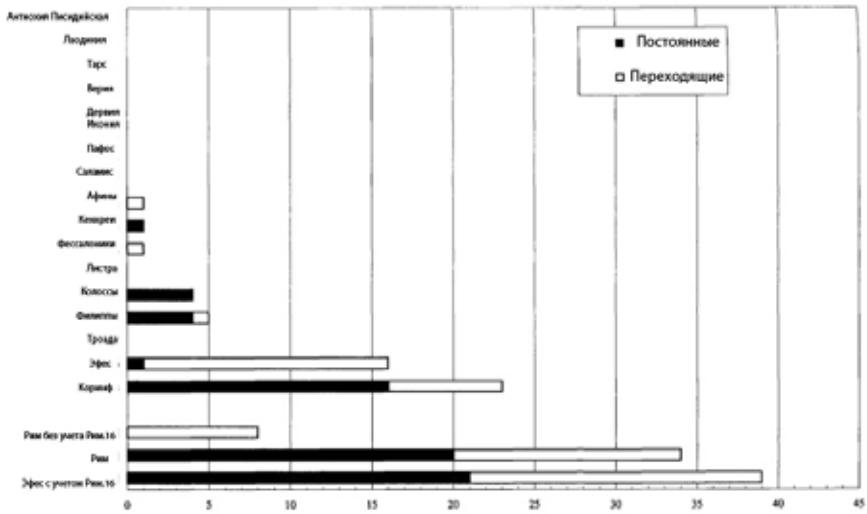
Установив, что между миссионерами и жителями существовали этнические различия вернемся к вопросу «Скольких жителей мы знаем в собраниях основанных апостолом?». Построив следующий график мы можем очень удивиться.

---

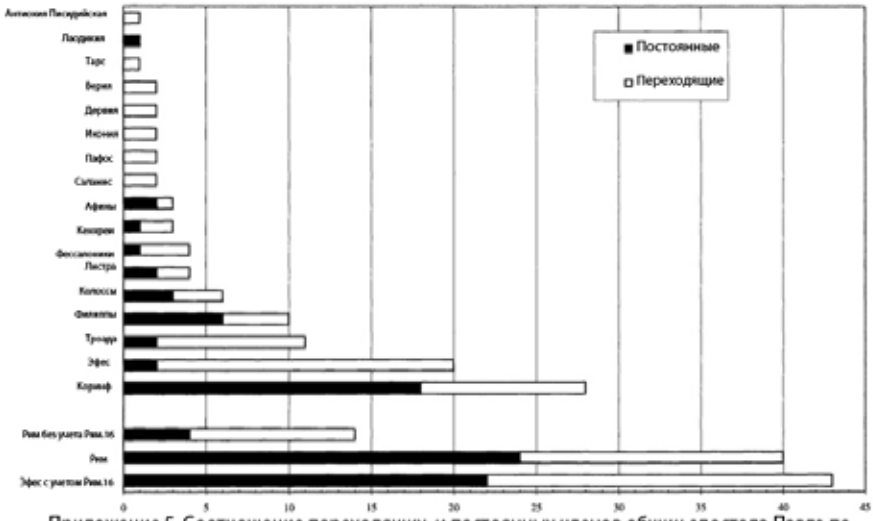
[4] встречается также четверо включенных в обе категории, потому что нам известно где они жили, и куда путешествовали с проповедью: Фива (Рим. 16:1-2); Стефан, Ахаик и Фортунат (1 Кор. 16:17-18). Имя Ахаик говорит о том что он был греческим рабом или вольноотпущенником, идентифицировать этническую принадлежность трех других не представляется возможным.

[5] Христиане из иудеев обычно просто упоминаются по имени, тогда как из язычников идентифицируются импликацией, например именами основанными на географических местах например «Персянин». Стивен Фризен полагает что если апостол Павел не определяет кого-то как иудея в Рим. 16, то вероятнее всего этот человек из язычников независимо от того мужчина это ли женщина.

См. Приложение 4 и 5



Приложение 4. Соотношение переходящих и постоянных членов общин апостола Павла по «бесспорным» посланиям



Приложение 5. Соотношение переходящих и постоянных членов общин апостола Павла по каноническим текстам

Если мы ограничимся лишь «бесспорными» письмами апостола мы увидим что мы не знаем «местных» членов общин 12 городов из 17! Нам известен один житель Кенхреи, возможно еще один из Эфеса, четверо из Филипп, а также 16 Коринфян.

Пример Эфеса представляется особенно удивительным. Это пожалуй самый важный центр миссионерской деятельности апостола Павла, но мы знаем всего двух представителей этой церкви. Если мы включим шестнадцатую главу послания Римлянам, то все равно практически половина информации которой мы располагаем это имена миссионеров, а не «местных» христиан.

Таким образом, общее мнение последних десятилетий о том, что церкви апостола Павла являются срезом всех социальных слоев общества римской империи не основывается на информации об этих церквях, и более того мы не располагаем информацией о членах тех общин о которых пусть мало, но известно. У нас есть достаточно большой блок сведений о Коринфской церкви, также есть материал из Послания к Римлянам, однако тут тоже не вполне ясно, может это информация об Эфесе. В Македонских собраниях игравших важную роль в миссии апостола мы не видим упоминания о членах Фессалоникийской церкви, и упоминаются лишь четверо Филиппийцев, если ограничиться лишь «бесспорными» посланиями. Важнейшей точкой проповеди в Асии безусловно был Эфес, однако апостол Павел упоминает лишь одного человека из этого мегаполиса. Касательно же Галатийской миссии, мы вообще не встречаем упоминаний о ком либо, лишь указания на сложность миссии и внутрицерковные проблемы.

Возвращаясь к теме бедности — практически ни в одном из исследований миссии апостола Павла не уделяется внимания наиболее бедным членам общины, это неслучайно, ведь и сами новозаветные тексты о них практически не говорят. Тексты в большей мере повествуют о миссионерах, а не рядовых членах церкви, ввиду исторических реалий в Текстах больше внимания уделяется мужчинам чем женщинам, и уж тем более детям. Сколько детей было в общинах апостола? Возможно, они составляли половину собрания. Сколько детей в группах апостола нам известно? — ни одного. Тоже касается и бедных. Нам известно что они были, известно что их было много, но кто они? — таких упоминаний нет. И даже 1Кор. 11:17-32 упоминающее бедных членов общины не дает нам никакой информации о них, кроме того факта что в Коринф это была «угнетаемая» часть церкви.

Рассуждая о социальном статусе членов общины следует выделить характеристики обобщаемые этим сложным понятием: «этническое происхождение, сословие, гражданство, личная свобода, богатство, род занятий, возраст, пол, общественные достижения[6]». Такое расширение понятия статус казалось бы, должно позволить нам более подробно описать общины апостола Павла. Однако важнейшей в этом перечне характеристик является конечно богатство, ведь с деньгами всего за два или три поколения семья могла изменить и все остальные характеристики.

Римская империя являлась государством с аграрной и доиндустриальной экономикой. Что означает что практически все жители существовали что называется «на уровне прожиточного минимума», кроме минимального процента элит.

Поскольку принято считать что около 90% населения было бедным, следует разделить понятие бедности на некоторые категории. Ведь существует разница между бедным человеком живущим на уровне прожиточного минимума (πένη) и человека живущего существенно ниже (πτωχό)[8]. Выделим три категории объединяемые в группу бедности.

«Около прожиточного минимума» — те семьи которые могут позволить себе немного больше чем необходимо для полноценной жизни.

«На уровне прожиточного минимума» — те кто время от времени испытывает нужду, однако в целом их достаток примерно равен потребностям.

«Ниже прожиточного минимума» — те кто не имеет возможности регулярно получать даже необходимое (питание и одежду).

Таким образом выстраивается семиуровневая шкала благосостояния в Империи:

См. Приложение 6

Следует принимать во внимание, что первые три пункта нашей шкалы, это всего один процент империи. Учтем что общепринятая численность населения в Римской империи в первом века насчитывала 50 — 60 миллионов человек, значит богатых людей было около 600000, выделим из этого числа женщин и детей, которые как правило находились на иждивении, получаем около 200 000 взрослых мужчин. Поскольку апостольская миссия проходила в крупных городах, учтем также

[6] Jesus Movement, 70-71.

Приложение 6

1. Имперская элита	Императорская династия, римские сенаторские семьи, некоторые вольноотпущенники
2. Региональные или провинциальные элиты	Провинциальные чиновники, некоторые вольноотпущенники, некоторые офицеры в отставке
3. Муниципальные элиты	Местная знать, некоторые вольноотпущенники, некоторые ветераны, некоторые торговцы
4. Состоятельные горожане	Некоторые торговцы, некоторые вольноотпущенники, некоторые ремесленники (особенно те, кто нанимает других), военные ветераны
5. Уровень близкий к прожиточному минимуму	Большинство торговцев, наемные работники, ремесленники, крупные владельцы магазинов, вольноотпущенники, некоторые фермеры
6. На уровне прожиточного минимума	Мелкие фермеры, рабочие (квалифицированные и неквалифицированные), ремесленники (особенно нанятые другими), наемные работники, большинство торговцев, владельцы небольших магазинов / таверн
7. Ниже прожиточного минимума	Некоторые фермеры, одинокие вдовы, сироты, нищие, инвалиды, неквалифицированные поденщики, заключенные

!!! что процент богатого сословия мог быть несколько выше в крупных, богатых мегаполисах.

См. Приложение 7

Учитывая подобную шкалу благосостояния мы можем более подробно представить себе жизнь апостольских общин, ведь зачастую оперируя двумя категориями бедный/богатый приходим к неверному понимаю контекста. Ведь если кто-то был не так беден, как кто-то иной, то он представляется нам богатым.

Таким образом среди христиан встречались и вполне состоятельные горожане и достаточно бедные, однако следуя этой таблице выходит что «богачей» в собственном смысле этого слова в общинах апостола Павла не было. Стивен Фризен разрабатывающий эту тему достаточно убедителен, но как нам нам кажется его работа — это результат полемики, когда в пылу дискуссии стороны нередко сгущают краски. Утверждение что раскол в Коринфской церкви был ссорой «бедных и очень бедных» представляется нам не убедительным, так как не учитывает археологических данных.

Выводы:

4. Изучая христианские группы основанные апостолом Павлом следует учитывать, что текстологические данные ограничиваются исключительно Коринфом и Римом (Эфесом), таким образом остается расчитывать лишь на материальные свидетельства которые нам предлагает археология.

5. При изучении раннехристианской истории и новозаветного наследия следует учитывать тот факт, что исключительное большинство жителей империи являлось небогатыми людьми и как следствие действительно состоятельный член общины являлся для Церкви редкостью — что подчеркивается новозаветным текстом и археологическими данными.

Источники и литература

1. Adolf Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History.*New York, 1927. 316 p.

2. Abraham J. Malherbe, *Social Aspects ofEarly Christianity.* Philadelphia: Fortress, 1983. 131 p.

3. Wayne Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. Yale University Press, 1983. 320 p.

4. Gerd Theissen, The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth. Philadelphia: Fortress, 1982. 224 p.

5. Stegemann, Ekkhard, and Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: A Social* History of Its First Century. Minneapolis: Fortress, 1999. 552 p.

6. Steven J. Friesen, Prospects for a Demography of the Pauline Mission: Corinth among the Churches. p. 351 — 370 // Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches. Ed. by Daniel N. Schowalter and Steven J. Friesen. Harvard, 2005. 527 p.

*Священник Феодор Ибрагимов**

ЯЗЫК И СТИЛЬ В ПОСЛАНИЯХ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

Язык и стиль, которыми святой апостол Павел пользуется в своих Посланиях, соответствуют распространенному в то время разговорному греческому языку, на котором говорили и который понимали повсюду в Средиземноморье.[1] На аттической основе, но с примесью ионизмов был, таким образом, выработан греческий диалект «койне», который стал господствующим в разговорном обиходе. Несмотря на то, что в письменной речи продолжал преобладать в качестве литературной нормы аттикизм, все же новозаветные тексты наряду с Септуагинтой запечатлели многие особенности «койне».[2]

Необходимо отметить, что Септуагинта оказала большое влияние на греческий язык. Она была переведена с еврейского языка на александрийский диалект, состоящий в свою очередь из трех диалектов: аттического, общего (κοινὴ) и македонского. Естественно, в перевод вошло бесчисленное количество гебраизмов, и когда этот перевод распространился между всеми иудеями, говорящими по-гречески, то и они восприняли в свой язык гебраизмы. Таким образом появился эллинистический язык. Новозаветные авторы, когда писали по-гречески, пользовались эллинистическим языком, который также был богат и арамеизмами. Присутствие арамеизмов в языке было обусловлено тем, что в 1 веке по Р. Х. разговорным языком Палестины являлся арамейский диалект (сиро-халдейский диалект), происшедший из смешения остатков древнего классического языка Ханаана, древнееврейского языка с арамейскими идиотизмами. В итоге, новозаветный греческий язык включает в себя три элемента: 1. классический греческий; 2. арамейский; 3. эллинистический. Влияние на тексты также оказывала связь с римлянами, через которых проникали латинские слова. Многие новые понятия, привнесенные христианством, также входили в новозаветный канон, создавая новые

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] *Лозе Э.* Павел. Биография. М., 2010. С. 9-11.

[2] *Козаржевский А. Ч.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 2012. С. 41.

обороты, для выражения которых не было аналогов в бытовавших языках.[3]

Язык святого апостола Павла также формировался под влиянием вышеперечисленных явлений историко-культурной среды. А. Ф. Лосев, рассуждая на данную тему специфики языкового знака, его возникновения, развития и становления, отмечал важную особенность, без учета которой невозможно адекватно воспринять текст, он писал, что всякий языковой знак заряжен бесконечными семантическими возможностями, бесконечной семантической валентностью; он должен всегда рассматриваться только в языковых контекстах, которые так же бесконечны, как и породившая их материальная действительность и как осмыслившее их человеческое мышление.[4]

Рассматривая язык новозаветных Посланий святого апостола Павла в его развитии и становлении, нельзя забывать и самый важный фактор, придавший Посланиям каноничность, — это их богодухновенность. Новый Завет формировался не только под воздействием человеческой стороны писателя, но и в первую очередь действием благодати Святого Духа, подаваемой автору в его синергии с Богом. Лишь под действием Святого Духа апостол Павел получил призвание и способность к изображению в письменном виде воли Божией относительно Царства Божия и Евангелия.[5]

Стиль и форма Посланий святого апостола Павла поражает своим разнообразием, с трудом полностью укладывающимся в какой — либо шаблон или схему. Даже трафаретным формулам вступления и заключения он придает новый смысл, дополняя их оттенками.[6] Апостол не писал по шаблону аттикистов. Его Посланиям была присуща естественная непринужденность, соответствовавшая языковому развитию эпохи.[7] Они носят характер диалога, каждый раз связывая благовестие с конкретной ситуацией в Церквях и общинах. Святой апостол Павел

[3] *Герике Э. Ф.* Введение в Новозаветные книги Священного Писания. М., 1869. Т. 1. С. 62.

[4] Вопросы классической филологии. Вып. XII. ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ: Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи. Таривердиева М. А. Об интерпретирующей функции языка (концепция А. Ф. Лосева и опыт ее применения в изучении латинского предложения). М., 2002. С. 172.

[5] *Герике Э. Ф.* Введение в Новозаветные книги Священного Писания. М., 1869. Т. 1. С. 66-67.

[6] *Жебелев С. А.* Апостол Павел и его Послания. Пг., 1922. С. 133.

[7] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910. Т. 2. С. 971.

говорит о взаимоотношениях, дает наставления, как можно преодолеть определенные трудности, порицает неуместные помыслы и поведение. [8] Обращенных им людей он скорее предпочитал убеждать, чем принуждать, рассматривая их как разумных и свободных личностей, которые должны составить свое собственное мнение о проблемах, к которым он обращается.[9]

Стиль Посланий своеобразен. Святой апостол обычно диктовал их стенографу, и потому они сохраняют отпечаток живой, непосредственной речи.[10] В Посланиях мысль идет через противоречия и мучительно борется сама с собою. Это придает текстам автора пульсацию жизни.[11]Продиктованные Послания имели характерные черты. В них длинные периоды сменяются меткими афоризмами; ритмичные строки, подобные псалму или молитве, переходят в диатрибу (диалог с воображаемым оппонентом) или в теплое и простое излияние дружеских чувств. Иногда нить рассуждения внезапно прерывается взрывами негодования, вопросами, возгласами.[12] В подлинно греческом языке и стиле святой апостол Павел не уступал даже Иосифу Флавию и Филону Александрийскому.[13]

В Посланиях Слово Божие воплотилось в неподражаемом и неповторимом языке, мысли и стиле великого мистика, художника и ученого богослова. Поражает количество и многообразие художественных приемов и фигур, которыми святой апостол Павел умело оперирует в своих Посланиях. Использование такого разнообразия риторических фигур сознательно внедрено апостолом с миссионерской точки зрения, поскольку он стремится сообразовывать свои писания с менталитетом и обычаями тех, кому он пишет. «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1Кор. 9:22).[14]

---

[8] *Ролофф Ю.* Введение в Новый Завет. М., 2011. С. 70.

[9] Христианское чтение № 6 (41). *Ковшов М.В.* «Новые взгляды на Павла»: критический анализ современных западных подходов к исследованию Посланий апостола язычников. СПб., 2011. С. 145-146.

[10] *Даниель — Ропс А.* Ключ к пониманию Священного Писания. Брюссель, 1982. С. 357.

[11] История Всемирной литературы. *Аверинцев С.С.* Истоки и развитие раннехристианской литературы. М., 1983. Т. 1. С. 514.

[12] *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 342.

[13] *Глубоковский Н.Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910. Т. 2. С. 972.

[14] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 254 — 255.

В Посланиях часто можно встретить риторическую фигуру в которой противополагаются слова сходные по звуку, но различные по значению — так называемую **парономасию** (см. Рим 1:29 φθόνου φόνου; Рим 1:31 ἀσυνέτους ἀσυνθέτους; 2 Кор 8:22 πολλοῖς πολλάκις). Или сопоставление в одной фразе по нескольку раз одних и тех же слов (2 Кор 9:8).[15] Один из излюбленных приемов Павла — вставлять в свои рассуждения четко сформулированные **сентенции**[16] (изречение нравоучительного характера, вид афоризма)[17] (Рим 14:7 сл., 17 сл.; 1 Кор 5:6; 8:2 сл; 10:24; 13:3; 14:33; 2 Кор 4:18 б; 7:10; 9:6 сл; 13:8; Гал 2:6; 5:9; 6:7 сл; Фес 5:7). В числе риторических фигур он преимущественно использует **антитезу (**Рим 5:18-19, 1Кор 4:10)[18](резко выраженное противопоставление понятий или явлений)[19]. С давних пор она являлась самой распространенной риторической фигурой.[20]

Довольно часто, как показали исследования, апостол Павел вставлял в Послания отрывки из первохристианских **гимнов**[21] (торжественная песнь в честь Бога, героев, победителей, какого-нибудь события. В основном строится как обращение или воззвание к восхваляемому объекту, дает описание или прославление его подвигов)[22]. Это сочетание разных стилей и тональностей придает Посланиям святого апостола Павла неповторимое своеобразие. Еще одна их особенность — печаль и тревога, которые сквозят во многих Посланиях. Обычно они писались в напряженнейшей борьбе за души, в обстановке волнений и споров, когда апостол вынужден был защищаться и вести полемику.[23]

В свою очередь святой апостол Павел, одинаково владевший арамейским и греческим и, очевидно, достаточно знавший библейский еврейский, хотя и адресовал свои Послания грекам, также нередко использовал в линейном построении своих Посланий семитизмы. К ним можно отнести, к примеру, семитские **идиомы**[24] (неразложимое

---

[15] *Жебелев С. А.* Апостол Павел и его Послания. Пг., 1922. С. 154-155.

[16] *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. М., 2004. Т. 1-2. С. 346.

[17] http://licey.net/free/16 kritika_proizvedenii_literatury_obschie_voprosy_otnosheniya_k_literature/60-slovar_literaturovedcheskih_terminov/stages/3400-sentenciya.html

[18] *Жебелев С. А.* Апостол Павел и его Послания. Пг., 1922. С. 157.

[19] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 18.

[20] *Жебелев С. А.* Апостол Павел и его Послания. Пг., 1922. С. 157.

[21] *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 343.

[22] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 59.

[23] *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 343.

[24] *Павлов И.* Новый Завет. Избранные труды. С. 17-19.

словосочетание, оборот речи, который не может быть раскрыт путем анализа составляющих[25]), прочно вошедшие в первохристианский лексикон.[26] Часто в Посланиях можно найти использование **параллелизмов**[27] (аналогия, сходство, общность характерных черт; однородное синтаксическое построение двух (и более) предложений (или частей их))[28] — иногда гебраистического типа.[29]

В Посланиях можно найти истинно риторические пассажи (Рим 7:7-25). Подобными свойствами запечатлено все Послание к Римлянам, а симметрия его начала безупречна. Попадаются (2 Кор 12:2 сл.) музыкально возбуждающие места, которые (в Рим 11:25-36) захватывают ритмическим полетом, и это сочетание (в 1 Кор I2:6-16) музыкальной ритмичности, элегантно выдержанной, со сложностью всей конструкции убеждает в высокой ораторской мощи.[30]

К риторическим приемам искусной прозы, которые использует святой апостол также можно отнести **асиндетон**[31] (бессоюзие, — построение речи при котором союзы, соединяющие слова, опущены[32]) — 1 Кор 13:13; **полисиндетон** (многосоюзие,– такое построение речи, при котором увеличено число союзов между словами)[33] — Рим 2: 17-20; искусные периоды с безупречной **симметрией**, **анаколуфами** [34](нарушение грамматических норм связи слов в предложении. Одно из средств характеристики речи персонажа**,** свидетельствующей о душевном состоянии[35]), **хиазмами**[36] (крестообразное расположение в виде греческой буквы Х.

---

[25] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 95.

[26] *Павлов И.* Новый Завет. Избранные труды. С. 17-19.

[27] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910. Т. 2. С. 973-974.

[28] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 259.

[29] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910. Т. 2. С. 973-974.

[30] *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910. Т. 2. С. 974.

[31] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 254 — 255.

[32] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 23.

[33] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 222.

[34] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 254 — 255.

[35] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 14.

[36] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 254 — 255.

Обращенный параллелизм с расположением аналогичных частей в последовательности АВ-ВА)[37], **анафорами**[38] (повтор слова или группы слов в начале нескольких стихов, строф, колонов или фраз)[39], **климаксом**[40] (стилистическая фигура в поэтической речи, расположение слов или выражений, относящихся к одному предмету, в порядке нарастания, усиливающего ее интонационно — смысловое напряжение)[41] и т. п.

В Посланиях можно встретить много **неологизмов**[42] (новообразованное слово или словосочетание[43]). Также органично вплетены не только фигуры языка, но и фигуры мысли: **ирония**[44] (осмеяние, содержащее оценку того, что осмеивается; одна из форм отрицания[45]) (см. 1 Кор. 4, 10; 2 Кор. 12, 13), риторические вопросы (Рим. 3, 1; 8, 31), **диатриба,** с ее «полифоничностью» внутреннего спора, в ходе которого автор перебивает себя и спорит с возможными выводами из собственных рассуждений.[46]

Подчас в своей ритмизованной прозе святой апостол Павел достигает высших поэтических взлетов, например «гимн любви» (1Кор 13) или «гимн любви Божией» (Рим, конец главы 8). Множество афоризмов из его Посланий основательно укоренилось в языке, превратившись в поговорки: например, «Бог поругаем не бывает», «Что посеет человек, то и пожнет» (Гал 6:7); «Буква убивает, а дух животворит» (2Кор 3:6); «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2Фес 3:10) и т. д.

Цитируя христианские формулы исповедания (Рим 1:3-4), литургические гимны (Флп 2, 6-11; Кол 1, 15-20; 1 Тим 3, 16; 6, 15-16; 2 Тим 2, 11-13) и целые символы веры (1Кор. 15:3) апостол дает возможность заглянуть в более раннее время становления и христианского богословия.

---

[37] *Николюкин А. Н.* Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 1167.

[38] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 254 — 255.

[39] *Николюкин А. Н.* Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 32-33.

[40] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 254 — 255.

[41] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 138.

[42] *Басле М.* Апостол Павел. Ростов н/Д., 1999. С. 38.

[43] *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М., 1974. С. 238.

[44] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 255 — 256.

[45] *Николюкин А. Н.* Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 315-316.

[46] История Всемирной литературы. Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы. М., 1983. Т. 1. С. 514.

Послания апостола Павла выдают в нем блестяще образованного человека, писателя с поэтическими задатками и бытописателя своего времени. Однако весь этот блеск, для самого апостола не был, самоцелью. Каждое слово апостола преследует высшую цель. Риторика, искусство, наука ради самих себя, с точки зрения апостола Павла, — тщета, пустота, сор, ничто (Флп 3:7-8), жизнь по плоти и идолопоклонство. Все это приобретает смысл и наполняется непреходящим содержанием только «во Христе». «Уже не я живу, но живет во мне Христос», — пишет апостол (Гал 2:20). Благодать апостольского служения, вдохновение Духом Божиим, — вот что владело им и в его миссионерской, и в его эпистолярной деятельности.[47]

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1983. — 1371 с.

2. *Басле М.* Апостол Павел. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. — 476 с.

3. *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание: В 2 т. Т. 1- 2. М.: РОССПЭН, 2004. — 752 с.

4. Вопросы классической филологии. Вып. XII. ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ: Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи. Таривердиева М. А. Об интерпретирующей функции языка (концепция А. Ф. Лосева и опыт ее применения в изучении латинского предложения). М.: Издательство МГУ, 2002. — 466 с.

5. *Герике Э. Ф.* Введение в Новозаветные книги Священного Писания: В 2 т. Т. 1. М.: Синодальная типография на Никольской улице, 1869. — 275 с.

6. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: В 3 т. Т. 2. СПб.: Типография М. Меркушева, 1910. — 1307 с.

7. *Глубоковский Н. Н., проф.* Благовестие святого апостола Павла и мистерии// Христианское Чтение. СПб.: 1909. — 53 с.

8. *Даниель — Ропс А.* Ключ к пониманию Священного Писания. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1982. — 698 с.

9. *Жебелев С. А.* Апостол Павел и его Послания. Пг.: Издательство Огни, 1922. — 197 с.

10. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3.

11. История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М.: Наука,1983.– 581 с.

[47] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. СПб., 2007. Вып. 3. С. 257.

12. *Козаржевский А. Ч.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М.: Либроком, 2012. — 146 с.

13. *Лозе Э.* Павел. Биография. М.: ББИ, 2010. — 354 с.

14. *Мень А., прот.* Библиологический словарь: В 2 т. Т. 2. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. 2. — 556 с.

15. *Николюкин А. Н.* Литературная энциклопедия терминов и понятий. М.: НПК «Интелвак», 2001. — 1600 с.

16. *Павлов И.* Новый Завет. Избранные труды.

17. *Ролофф Ю.* Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2011. — 227 с.

18. *Тимофеев Л. И., Тураев С. В.* Словарь литературоведческих терминов. М.: Просвещение, 1974. — 509 с.

19. Христианское чтение № 6 (41). *Ковшов М. В.* «Новые взгляды на Павла»: критический анализ современных западных подходов к исследованию Посланий апостола язычников. СПб.: Издательство СПбДА, 2011. — 228 с.

20. http://licey.net/free/16 kritika_proizvedenii_literatury_obschie_voprosy_otnosheniya_k_literature/60-slovar_literaturovedcheskih_terminov/stages/3400-sentenciya.html.

*Р. В. Иванов**

ОТРАЖЕНИЕ УЧЕНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА О РАЗВОДЕ В ПРАВИЛАХ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Понимание брака именно в православном, восточном мировоззрении расходится с тем, которое признано традиционным в западном христианстве, преимущественно в католичестве. Соответственно в Христианской Церкви и вопрос о разводе рассматривался по-разному.

Все канонические правила о разводе и второбрачии западного христианства основываются на двух основных постулатах: 1) брак является контрактом, юридически нерасторжимым для христиан, (это основывается на Римском праве, где свободные мужчина и женщина, вступая в брак, заключали обычный юридический контракт, и потому брак не нуждался в какой-либо третьей стороне, в гаранте его юридической действенности, правда предусматривалась возможность расторжения брачного контракта, по совершенно разнообразным причинам). 2) брачный контракт касается только земной жизни, и, следовательно, он утрачивает свою силу со смертью одной из сторон.

Подход восточного христианства к этому вопросу определяется совершенно отличными посылками: 1) Брак — это таинство, заключающееся в священническом благословении и относится к вечной жизни в Царстве Божием и, соответственно, не прерывается со смертью одного из супругов. 2) Как таинство, брак — не магическое действие, а дар благодати. Участники его, будучи людьми, могут ошибиться и просить о благодати брака, когда они еще не готовы принять ее или сделать ее плодотворной.[1]

В настоящей работе рассматривается преимущественно православный подход к пониманию брака, а именно вопрос о его прекращении, и осуществляется поиск консенсуса между учением апостола Павла по данному вопросу, которое, в свою очередь, частично, находит место в западном христианстве, и учениями святых отцов, а так же с принятыми на различных церковных соборах правилами и постановлениями.

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 2 курс.

[1] *Мейендорф И., прот.* Брак в православии URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3283 (дата обращения: 04.04.2017).

В Послании к Коринфянам Апостол Павел рассуждает на всегда актуальный для христиан вопрос, дозволительно ли разводиться. Почему именно к христианам Коринфа апостол Павел направляет свое письмо с рассуждениями об этом вопросе? Коринф был портовым городом, который приобрел печальную известность из-за царившего в нем разврата. Об этом говорит тот факт, что в то время безнравственную жизнь часто называли коринфскою, а «коринфские пиршества», «коринфские пьяницы» — вошли в пословицу. Апостол пришел в Коринф один во время своего второго миссионерского путешествия около 51 года и пробыл в нем около полутора лет. В жизни Коринфских христиан стали обнаруживаться многие для христианина нежелательные явления. Неправильное понимание учение апостола о свободе христианина, коринфяне стали считать позволительными для себя такие вещи в половой жизни, которые не дозволялись даже у язычников. Собственно поэтому именно им апостол языков и адресовал письмо с разъяснениями по данному вопросу.

В его представлении, разводиться – грешно, даже и в том случае, если сторона, с которой желают расстаться, принадлежит к обществу язычников. Только если супруг-язычник пожелает развода, христианин не должен противиться этому. Этим апостол учит о важности брачного союза, и о невозможности легкомысленно его заключать и потом так же легкомысленно его разрывать, чтобы заключить новый. Вторичного брака для разведенной жены – а также, конечно, и для разведшегося с своею женою мужа – апостол не дозволяет.

Существует лишь два возможных варианта для разведшейся с мужем женщины. После развода нужно либо оставаться безбрачной и при этом нести все тяжести лишений, связанных с разводом, либо вернуться к мужу.

О невинной стороне, которая остается одинокой после ухода виновного супруга, Апостол ничего не говорит и тем самым дает ей возможность вступить в новый брак. [2]

В том случае, если муж язычник не желает жить в супружестве с христианкой, последняя должна уйти от него. Если брак расторгается, тогда христианин свободен для заключения нового брака. Апостол Павел хочет сказать, что верующие получили мир с Богом, и в силу этого вся их земная жизнь должна носить на себе печать мира. Уступчивость,

[2] Толковая Библия. Т. 11. СПб.,1913. С. 49–50.

спокойное согласие на развод, какое дает супруга-христианка своему супругу-язычнику, может быть, еще более расположит его к христианской религии, и к сознанию своей вины пред женою, чем упорное отстаивание женою своих прав на совместную жизнь с мужем.

Согласно Евангельскому закону, христианин никогда не должен быть тем человеком, который активно стремится и добивается развода. Но если неверующий из супругов готов к продолжению брака, то брак остается в силе, как бы тяжело это не было верующему супругу.[3]

«Это представление о теснейшем единении супругов и о нерасторжимости брака открывает путь к мистическому учению о браке, как отображение союза Христа и Церкви, учению, которое несколько лет спустя будет дано апостолом Павлом в Послании к Ефесянам (5 гл.). Основная мысль апостола Павла по данному вопросу во всяком случае ясна: в союзе брачном или в безбрачии, человек имеет одно призвание. Это призвание есть всецелое служение Богу: недаром все земные и, в первую очередь, социальные ценности подвергаются переоценке во Христе (ст. 22)».[4]

Для Православной Церкви заповеди Господа Иисуса Христа и наставления апостола Павла носят общеобязательный характер, но так же общеобязательный характер носит призыв Господа Иисуса Христа к милосердию. Как соединить то и другое, то есть сохранение формального брака и милосердное его прекращение, если такое необходимо? Для того, что бы на него ответить, достаточно обратиться лишь к некоторым церковным постановлениям.

Всегда Православная Церковь уделяла много внимания браку и тем более вопросу о его прекращении, а так же возможности второго брака. Необходимо обозначить, что никогда Церковь не поощряла второбрачие и не в коем случае не благословляла его, если оно совершалось не по необходимости, которая может найти понимание и следовательно оправдание, а по похоти или каким-либо другим, принятым современностью, либеральным установкам. Поэтому единственно приемлемым для православных христиан представляется следующее деление возможности развода и второго брака, причем последнее с оговорками.

Первый пункт, который позволяет любой из сторон прекратить брак, оставлен нам Самим Господом Иисусом Христом: «Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой,

[3] *Де Боор В.* Первое послание к Коринфянам. Вупперталь, 1968. С. 131.

[4] *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж, 1992, с. 199.

тот прелюбодействует» (Мф. 3:9). Из этого видно, что за неверность одной из сторон брачному союзу другой стороне позволительно прекратить брак. При этом это касается как мужчины, так и женщины. «Он сказал им: кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Мк. 10:11,12). В каноническом своде Православной Церкви существует множество правил по данному вопросу, которые налагают прещения различного характера, в зависимости от степени вины того или иного лица, прервавшего брачный союз. Рассматривать их все здесь не целесообразно. Перечислим лишь некоторые из них, которые вызывают наибольший интерес к более тщательному исследованию. Правило 9 Василия Великого интересно прежде всего тем, что в нем прослеживается дохристианская, а именно римская мысль о том, что только муж имел право разорвать брачные узы в случае измены жены, а жена должна была терпеть мужа-прелюбодея. В его же 21 правиле находим: «жена должна принять мужа своего, обращающегося от блуда; но муж оскверненную жену изгоняет из своего дома. Причину сему дать не легко, но так принято в обычай». Из этого видно, что несмотря на дарованное Господом Иисусом Христом взаимное равноправие в брачном союзе двум сторонам, в правилах Василия Великого, которые включены в общеобязательный свод канонов Православной Церкви оно не прослеживается в полной мере. Это объясняется тем, что Василий Великий вводит различие между блудником и прелюбодеем и видим если муж, в браке, совокупился с другою женою свободною, то он грешит блудом, а не прелюбодеянием; но если с замужнею, прелюбодейством. При этом, грех блуда мужа, должен быть прощен его женой, в то время как уличенная в этом же самом грехе жена должна быть отвергнута мужем именно как прелюбодейка. Апостол Павел вообще опустил вину прелюбодеяния, которая как мы видим была выделена как благосклонная причина для прекращения брака Самим Господом, и впоследствии нашедшая себя в иных правилах соборов и святых отцов, и строго повелевает мужу не разводиться с женой. Это продиктовано тем, что апостол Павел вообще отказывался признавать возможным факт прелюбодейства среди христиан.

Что касается второго компромиссного пункта, разрешающий развод, это смерть одного из супругов. В рассматриваемом нами послании апостол Павел говорит «Соединен ли ты с женою? Не ищи развода. Остался ли без жены? Не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь;

и если девица выйдет замуж, не согрешит... Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе» (1 Кор. 7. 27-28, 39).

Итак, в Византийской Церкви второй брак благословлялся церковными правилами исключительно в благосклонном случае, а именно согласно выделенному нами второму пункту, в противном случае признавался грехом и преследовался церковным законом, что видно из многих соборных правил различного значения.

Апостол в Первом послании к Коринфянам рассматривает ряд важных нравственных вопросов, которые актуальны и для современного христианина. Его мнение очень важно для сегодняшней Церкви, так как во многом на нем находится основание для многих современных канонических постановлений относительно вопросов о браке, о разводе, о вдовствующих и смешанных браков. Апостол излагает главный нравственный принцип свободы христианина: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною». Руководствуясь этим принципом, христианин построит дом свой на камне, и никакие житейские бури и соблазны не смогут разрушить его.

Источники и литература

1. Толковая Библия. Т. 11. СПб.,1913.
2. *Де Боор В.* Первое послание к Коринфянам. Вупперталь, 1968.
3. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж, 1992.
4. *Мейендорф И., прот.* Брак в православии. URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3283.

Диакон Мстислав (Артур) Исламов[*]

ТОБОЛЬСК В ГОДЫ БОЛЬШОГО ТЕРРОРА

Минувшее XX столетие стало временем мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви. Мученического подвига по своим масштабам — как отмечали многие современники — сопоставимого с эпохой мученичества первых веков христианской эры[1]. На необозримых российских просторах взошли на Голгофу сотни тысяч безвинных страдальцев и исповедников. Образ и опыт мучеников этого периода, новомучеников и исповедников Российских должен был бы стать (но пока не стал) одной из центральных тем богословского осмысления сегодняшней российской богословской и религиозно-философской мысли.

В начале 1937 года была проведена перепись населения СССР. Впервые по предложению Сталина в анкету был включен вопрос о религии, на который отвечали все граждане, начиная с 16 лет — правительство хотело иметь сведения, каковы же его реальные успехи за двадцать лет борьбы с верой и Церковью, кем называют себя люди, живущие в государстве, официальной политикой которого является воинствующее безбожие. Из 98,4 млн. человек населения Советской России верующими себя назвали 55,3 млн. К неверующим себя отнесла меньшая, но все же значительная часть — 42,2 млн. Православными себя назвали 41,6 млн. чел, т. е. 42,3% всего взрослого населения страны. Не пожелали ответить на этот вопрос только 0,9 млн. человек[2]. Это означало полный крах всех усилий, предпринятых государством, начиная с 1918 года по борьбе с Церковью и религией.

После этого власти поставили вопрос о полной ликвидации Русской Православной Церкви как организации. Руководство антирелигиозной политикой в этот период проводил Нарком внутренних дел Н. И. Ежов. Только в 1937 г. было закрыто более 8000 церквей, ликвидировано 70 епархий, расстреляно около 60 архиереев. По подсчётам сотрудников ПСТГУ

---

[*] Тобольская Духовная семинария, магистратура, 1 курс.

[1] *Беглов А. Л.* Жизнь во Христе: уроки отечественной церковной истории XX столетия (К осмыслению феномена новомучеников и исповедников Российских), 2010. http://www.bogoslov.ru/text/1249558.html.

[2] *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. — С. 121.

в период 1937-1938 гг. было арестовано около 200000 верующих, из них расстреляно около 100000 епископата, духовенства и мирян. К 1939 г. на территории огромной страны осталось лишь около 100 официально действующих храмов. В 1937 году было арестовано 136 900 православных священнослужителей, из них расстреляно — 85 300; в 1938 году было арестовано 28 300, расстреляно — 21 500[3]. Так в г. Тобольске 14 октября 1937 года за один день было расстреляно 217 человек[4], среди которых были и священнослужители.

С 1938 года единственной организацией, которая занималась религиозной политикой, оставался специальный отдел НКВД, который назывался «ликвидационным». К 1939 году Русская Православная Церковь как организация была разгромлена. По всей России осталось около ста действующих храмов из 37 тысяч, действовавших в 1930 году[5]. Формально незакрытыми оставалось 8302, но реально они не действовали ввиду отсутствия священнослужителей. На свободе оставалось только четыре правящих архиерея, включая Местоблюстителя митрополита Сергия. Епархий как административных единиц в 1939 году уже не существовало, и отдельные приходы поддерживали нерегулярную связь с Патриархией. Но решающего удара по Церкви власти так и не нанесли, очевидно, опасаясь, чтобы вся Церковь не ушла в подполье, так как официальная и строго контролируемая Церковь представляла меньшую опасность, чем подпольная.

Таким образом, государственная машина всеми доступными ей средствами старалась сломать веру в людях, уничтожить духовенство как класс и религию как пережиток прошлого.

Положение Церкви в Тобольске

Начало 30-х гг. в Тобольске также характеризуется активной борьбой государства против церкви. При Тобольской епархии на начало 30-х годов действовало два викариатства: Курганское (1924-1931 гг.), Ялуторовское (1927-1932 гг.).

Были в Тобольской епархии и обновленцы. Ещё в 1925 году была образована Уральская обновленческая митрополия с центром в Екатеринбурге, в которую входила и Тобольская епархия.

---

[3] *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 126.

[4] *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви (Синодальный и новейший периоды). М., 2006. — С. 432.

[5] *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. С. 432.

Одним из достижений обновленцев был захват в 1924-1925 годах ряда Тобольских церквей: Софийского Собора, храма Михаила Архангела и Ильинской церкви. Также с 1925 года в подчинении у живоцерковников числился и Свято-Знаменский Абалакский монастырь. Монастырь был закрыт в 1932 году[6].

С 1922 по 1937 годы, в городе Тобольске сменилось восемь обновленческих иерархов.

Кампания по закрытию церквей коснулась и обновленцев. Так, к концу 1929 г. в Тобольске закрыли две обновленческие церкви — Михаила Архангела и Ильинскую[7]. Следует заметить, что церкви закрывали не только власти, но и сами общины, так как из-за малочисленности прихожан не имели средств на их содержание.

В 30-м году был закрыт и Софийско-Успенский Собор. Тобольская обновленческая епархия перестала существовать. Однако, в Тобольске был обновленческий епископ — это был «архиепископ» Сергий (Лавров), который находился здесь в ссылке.

Существовавшая Православная Тобольско — Сибирская епархия в 1930-м году получила своего нового архиерея — епископа Артемия (Ильинского), который до мученической кончины управлял вверенной ему епархией.

В «Книге расстрелянных», том 2 приводятся данные о 48 священнослужителях, расстрелянных в Тобольской тюрьме. Возле храма св. Семи Отроков Ефесских на Завальном кладбище есть общая могила, в которой покоятся по меньшей мере 10 расстрелянных священнослужителей и верующих мирян. Все они расстреляны за «участие в контрреволюционном заговоре»[8].

С первого же года управления епархией владыка Артемий встретился с трудностями. Так, в 1930-м году на основании протокола № 93 заседания ОКРика от 15 февраля 1930 г. большинство храмов города были закрыты[9]. Это следующие храмы: Пятницкий, Покровский, Никольский, Рождественский, Андреевский, Воскресенский, Петропавловский, Богоявленский, Спасский, Знаменский, Благовещенский и Софийский Кафедральный собор[10]. В некоторых закрытых храмах города с 1929

[6] ГАТОТ: Ф. Р-281, Оп. 1, Д. 455, Л. 7.
[7] ГАТОТ: Ф. Р-462, Оп. 1, Д. 131, Л. 1-2.
[8] РУФСБРФ: Ф. 5. Оп. 38, Д. Р-2377, Т. 2, Л. 447-448
[9] ГАТОТ: Ф. Р-462., Оп. 1. Д. 259а, Л. 2.
[10] ГАТОТ: Ф. Р-462., Оп. 1, Д. 131, Л. 38.

по 1932 года размещали спецпереселенцев (раскулаченных), сосланных из Центральной России в Сибирь. Но в дальнейшем, в 1932 г. каждый из закрытых храмов служил другим целям:

1. Пятницкая церковь — верхняя часть была за техникумом, нижняя за союзом «Хлеб»;
2. Рождественская — пункт питания, за союзом «Хлеб»;
3. Захарьевская — дом обороны;
4. Архангельская — клуб Строителей;
5. Богородицкая — склад;
6. Андреевская — союз «Хлеб»;
7. Покровская — союз «Хлеб»;
8. Знаменская — склад Горколхоза;
9. Ильинская — склад Горколхоза;
10. Никольская — союз «Хлеб»;
11. Рощинская — дом отдыха «3 дня»;
12. Петропавловская — пустовала;
13. Кафедральный Собор — союз «Хлеб»;
14. Благовещенская — гараж «Транс»;
15. Спасская — пустует, так как горела[11].

Действующим оставался только кладбищенский храм Семи отроков. Поэтому все духовенство города, остававшееся на свободе, сосредоточилось здесь. В 1937 году все они были расстреляны. С этого времени, с 1937 года, когда были расстреляны все священнослужители, на всю Тюменскую область остается незакрытым только один храм — это кладбищенская церковь св. Семи отроков в Тобольске. Не была закрыта церковь благодаря сторожу Агриппине Васильевне Волгиной, которая, увидев приближение безбожников, закрылась в храме и не пустила их. А потом церковь, как удаленную от города, оставили в покое[12].

Таким образом, к 1939 году РПЦ как организация была разгромлена. На свободе оставалось только четыре правящих архиерея, включая Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского). Епархий как административных единиц в 1939 году уже не существовало, и отдельные приходы поддерживали нерегулярную связь с Патриархией. Но решающего удара по Церкви власти так и не нанесли, очевидно, опасаясь, чтобы вся Церковь не ушла в подполье, так как официальная

[11] ГАТОТ: Ф. Р-462., Оп. 1, Д. 131, Л. 8.

[12] *Базылев В., прот.* Гонения на Церковь в 20 веке.//Сибирь — земля новомучеников. Материалы III конференции студентов и магистрантов. — Тобольск, 2016. С. 6. (В печати).

и строго контролируемая Церковь представляла меньшую опасность, чем подпольная. Это время в истории получило название «ежовщина» или «Большой террор». Одним из страдальцев в годы Большого террора стал мученик Федор Иванов.

Новомученик Фёдор Тобольский

Феодор Михайлович Иванов родился в 1895 году в городе Тобольске. Отец его работал курьером и сторожем в государственном архиве Тобольска и подрабатывал шитьем мужской одежды. В 1911 году отец умер, и на руках матери осталось десять человек детей, причем младшему было всего десять месяцев. Мать, чтобы поддержать семью, поступила на работу в архив и исполняла обязанности почившего мужа, подрабатывая рукоделием.

С детства Феодор прислуживал в соборе. Собор был холодным, и Феодор, ночуя в нем, не раз сильно простужался. В тринадцать лет Феодор заболел суставным ревматизмом и через год стал инвалидом — паралич ног. Первые несколько лет у него были такие сильные боли, что временами он кричал.

В 1916 году, во время торжественной канонизации святителя Иоанна Тобольского, Феодора посетила Александра Васильевна Дулепова, знакомая с семьей Государя, и предложила матери Феодора Елизавете показать сына доктору Деревенко, лечившему наследника. После осмотра доктор сказал:

– Диагноз правильно поставили, а вот лечили неверно. Лекарство, которое первым давали, надо было давать вторым, а второе — давать сначала. К сожалению, не имею возможности взяться за его лечение, а то бы он у меня по комнате с палочкой, но похаживал[13].

В другой раз Александра Васильевна договорилась, что во время праздничной службы святителю Иоанну Тобольскому Феодора приложат к мощам святителя.

Было множество народа — архиереи, священники, паломники со всей России. Во время пения «Хвалите имя Господне» Феодора приложили к святым мощам, и с этого времени боли у него в ногах прекратились.

За его глубокую веру народ относился к Феодору с большим уважением, и многие посещали его. Приходили монахи, священники, архиереи.

[13] *Поливанова С.* Мученичество за Христа. Подвиг веры святого Феодора Тобольского и его родных. Курган, 2015. — С. 16-18.

Иной раз в соборе шла всенощная, начиналось елеопомазание, архиерей сколько-нибудь народа помажет, его заменит священник, а архиерей уходил к Феодору, его помазывал, а затем всех домашних. Болящий Феодор почитался народом как великий утешитель скорбящих душ и безотказный молитвенник. Особенно народ устремился к нему после того, как в тридцатых годах было арестовано почти все духовенство.

В 1937 году Тобольский отдел НКВД начал широкие аресты среди населения. За один месяц было арестовано сто тридцать шесть человек, среди них много священников и верующих крестьян. В августе власти предупредили Феодора, что если к нему не перестанут ходить люди, то его убьют. Но он не мог отказать ищущим утешения и помощи. Вскоре к нему пришли с обыском — забрали книги и переписку, а вечером того же дня его навестила сестра Евгения с мужем; Феодор был радостный и спокойный.

В тюрьме Феодора ни о чем не спрашивали, на допросы не носили, следователь в камеру не приходил. И никого из ста тридцати шести арестованных в одно время с ним также не спрашивали о Феодоре. Все обвинение основывалось на справке, данной председателем Тобольского уездного совета. 11 сентября «Тройка» УНКВД приговорила его к расстрелу. Феодор был расстрелян в Тобольской тюрьме, на территории которой погребен[14].

В заключение всего сказанного хочется подчеркнуть, что в истории духовенства города Тобольска, как в капле воды, отразилась история всей Русской Православной Церкви. Сталинские репрессии, которые сменялись кратковременными «тёплыми» отношениями Советского государства к Русской Церкви, нанесли огромный урон, который сказывается и сегодня в Церкви.

В конце хочется привести слова Митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия: «Праведник во веки не поколеблется» (Притч. 10:30). И эти слова из Священного Писания должны укреплять нас в вере, и мы должны находить твердую опору в героическом подвиге новомучеников и исповедников. Вдохновляемые их верностью Святому Православию, мы должны обретать силы для дальнейших трудов на благо народа Божия и земного Отечества нашего[15].

---

[14] *Поливанова С.* Вера в опале. Ханты-Мансийск, 2014. — С. 60.

[15] *Ювеналий (Поярков), митр.* Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2-3 февраля 2016 года. (Материалы Собора). М., 2016.

Источники и литература

1. ГАТОТ (Государственный архив Тюменской области в г. Тобольске): Ф. Р-281, Оп. 1, Д. 455.

2. ГАТОТ: Ф. Р-462., Оп. 1. Д. 259а.

3. ГАТОТ: Ф. Р-462., Оп. 1, Д. 131.

4. РУФСБРФ (Региональное Управление Федеральной Службы Безопасности Российской Федерации по Тюменской области): Ф. 5. Оп. 38, Д. Р-2377.

5. *Базылев В., прот.* Гонения на Церковь в 20 веке.//Сибирь — земля новомучеников. Материалы III конференции студентов и магистрантов. — Тобольск, 2016. (В печати).

6. *Беглов А. Л.* Жизнь во Христе: уроки отечественной церковной истории XX столетия (К осмыслению феномена новомучеников и исповедников Российских), 2010. http://www.bogoslov.ru/text/1249558.html.

7. Книга расстрелянных (Мартиролог погибших от рук НКВД в годы Большого террора. Тюменская область). Составитель Гольдберг Р. С. Т. 2. — Тюмень, 1999.

8. *Поливанова С.* Мученичество за Христа. Подвиг веры святого Феодора Тобольского и его родных. Курган, 2015.

9. *Поливанова С.* Вера в опале. Ханты-Мансийск, 2014.

10. *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви (Синодальный и новейший периоды). М., 2006.

11. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

12. *Ювеналий (Поярков), митр.* Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2-3 февраля 2016 года. (Материалы Собора). М., 2016.

*Р. Р. Исмагилов**

АРГУМЕНТАЦИЯ ИСТИННОСТИ ПРИХОДА ИИСУСА ХРИСТА И МУХАММАДА СОГЛАСНО ЕВАНГЕЛИЮ И КОРАНУ

Любая истина, в том числе и предлагающаяся людям как Божественная, должна быть аргументирована. Аргументации есть и в Евангелии и в Коране.

Аргументации Корана. Мухаммад часто вступает в полемику с разными людьми: с язычниками, иудеями, христианами. Ему бывает необходимо и критиковать и обосновывать божественность своего откровения (Корана) и законность своего пророческое служения. При этом он[1] использует аргументы сугубо личные, неприемлемые как теми, к кому он обращается, так и неприемлемые здравым рассудком современного человека. Методы его аргументации также унижают Божественное достоинство. Ведь аргументы эти считаются речью Самого Бога.

Например, Коран просит язычников привести единомышленников (или богов) в доказательство своим убеждениям: «Пусть они приведут своих единомышленников, если они правдивы в своём утверждении» (Коран 68:41).

Слово Shuraka'u شُرَكَاءُ, которое употреблено в этом айате, одни переводят как «единомышленники», «сотоварищи», подразумевая людей, часто иудеев и христиан, которые взяли бы на себя ответственность подтвердить убеждения язычников[2]. Другие же переводят это слово как «боги»[3].

При выборе первого варианта перевода аргумент Корана получится нелогичным. Потому что наличие и подтверждение кем-то из «единомышленников», не может быть принято как доказательство. Здесь будет

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 1 курс.

[1] Автором Корана, конечно, считается не Мухаммад. Это исламское положение здесь берется как исходное и не оспаривается. Поэтому когда употребляется выражение «Мухаммад сказал» со ссылкой на Коран, имеется в виду «повторил то, что было велено сказать». Тем боле, что спор он должен был вести на основе Корана (Коран 18:22).

[2] В тафсирах Ас-Саади, Ибн Касир, аль-Мунтахаб, Джалалайн.

[3] В переводах М.-Н. О. Османово, Абу-Адель, В. М. Пороховой, Г. С. Саблукова. В тафсире Абу Аль-Аля Маудуди, Ибн Аббас.

иметь место личностный фактор: кто-то из людей Писания сказал, и все должны в это поверить.

При выборе второго варианта перевода получится, что Мухаммад просит привести богов, к которым обращаются язычники. Такой перевод вполне возможен, учитывая то, что в другом айате Коран не двусмысленно просит язычников показать своих богов: «Покажите мне тех, кого вы приобщаете к Нему в сотоварищи» (Коран 34:27). Если так, то сам Мухаммад тоже, справедливости ради, должен привести и показать Джабраила. Но Мухаммад не приводит Джабраила. Поэтому аргумент здесь с его стороны будет несправедливым.

Мухаммад считал, что подтверждение Корана даже некоторыми из «обладателей Писания» может служить доказательством его истинности.

Например, он, упрекая язычников в неверии, говорит: «*свидетель* из числа сынов Израиля засвидетельствовал о том, что было подобно ему, и уверовал в него, а вы возгордились» (Коран 46:10). Или: «Достаточно того, что *Свидетелем* между мною и вами являются Аллах и обладающие знанием о Писании» (Коран 13:43). Ас-Саади комментирует здесь так: «Аллах повелел людям Писания засвидетельствовать правдивость Пророка Мухаммада, потому что они обладают соответствующими знаниями. Свидетельствовать о любом происшествии должен тот, кто знает о нем больше других, а не тот, кто не имеет к этому происшествию никакого отношения»[4].

В другом айате (6:150) Коран просит язычников привести свидетелей. Но при этом ставятся несправедливые условия: Аллах просит Мухаммада не соглашаться со свидетелями, если даже их найдут. Ас-Саади по этому поводу замечает: «Если же они найдут свидетелей, которые подтвердят это, то ими окажутся самые лживые и грешные люди, чьи свидетельства люди откажутся принимать, потому что справедливые люди никогда не подтвердят подобное»[5].

В качестве доказательства Мухаммад просит язычников привести им Писания: «Приведите ваши доказательства! Вот напоминание для тех, кто со мной, и напоминание для тех, кто жил до меня» (21:24; 27:64). Под доказательством здесь принято понимать Писание[6]. Писания у мекканских язычников нет. Также Коран просит язычников предъявить

[4] Толкование Ас-Саади [Электронный ресурс] URL: http://quran-online.ru/13:43.

[5] Толкование Ас-Саади [Электронный ресурс] URL: http://quran-online.ru/6:150.

[6] В Тафсирах Джалалайн, Ас-Саади, Ибн Аббас, Ибн Касир и др.

Писание, которое подтверждало бы равенство перед Аллахом мусульман и язычников (68:37), подтверждало бы их верования относительно дочерей Аллаха (37:157), одобряло бы поклонение идолам (46:4; 43:20). В отличие от язычников, у Мухаммада якобы есть Писание, подтверждающее предыдущие Писания иудеев и христиан. Но это еще нужно доказать. Мухаммад же не привел ясных доводов из Писаний, подтверждающих Коран и его пророческую деятельность.

В качестве аргумента Коран называет и свидетельство Аллаха. «Если я измыслил его, то вы нисколько не защитите меня от Аллаха... Довольно того, что Он является Свидетелем между мною и вами» (Коран 46:8). Под свидетельством Аллаха Ас-Саади понимает 1) откровение от Аллаха, 2) помощь от Аллаха (в войнах), 3) пассивное одобрение[7] Аллахом выступать от Его имени[8]. Но эти аргументы нелогичны. Откровение — сугубо личный опыт Мухаммада. А победа в войнах и «одобрение Аллахом» могут толковаться по-разному. Как известно, язычники тоже побеждали иудеев и христиан и мусульман. Но это никак не может свидетельствовать в пользу языческой веры.

В качестве аргумента Коран бросает вызов тем людям, которые сомневаются в его ниспослании от Бога. Он просит сомневающимся самим сочинить хотя бы одну такую же суру, как в Коране (2:23) или десять сур (11:13) или весь Коран (17:88; 52:34). Но этот аргумент не может служить доказательством божественности Корана. Если кто-то сочинит что-то наподобие коранической поэзии, то кто будет оценивать это сочинение? Мухаммад и мусульмане не дадут объективной оценки. А критериев для оценки нет.

Итак, в полемике с язычниками Мухаммад прибегает к четырем аргументам: 1) наличие Писания; 2) свидетельство некоторыми из людей Писания; 3) свидетельство от Аллаха; 4) неподражаемость Корана[9].

Полемика Мухаммада с иудеями и христианами. Критикуя воззрения иудеев Мухаммад, использует следующий метод аргументации. Коран обращается к иудеям: «О исповедующие иудаизм! Если вы полагаете, что только вы среди людей являетесь угодниками Аллаха, то пожелайте себе смерти, если вы говорите правду» (Коран 62:6; 2:94).

---

[7] Пассивное одобрение — значит факт того, что Мухаммад проповедовал от имени Бога и Бог не препятствовал ему это делать.

[8] Толкование Ас-Саади [Электронный ресурс] URL: http://quran-online.ru/46:8.

[9] В принципе аргумент неподражаемости как вызов обращен ко всем, а не только к язычникам.

Ас-Саади комментирует этот айат так: «Если вы действительно убеждены в том, что ваши воззрения и деяния верны и справедливы, то вы непременно ответите на этот вызов и пожелаете себе смерти. Если же вы лжете, то вы не сделаете этого»[10]. Но какой разумный человек, будучи даже уверенным, что после смерти будет в раю, пожелал бы себе смерти? Кто бы захотел приблизить свою смерть? Пожалуй, никто из разумных людей не стал бы желать себе смерти только чтобы доказать Мухаммаду свою правоту.

Похожую аргументацию Коран предлагает использовать и в полемике с христианами. Коран предлагает Мухаммаду собрать представителей христиан и мусульман, помолиться вместе с ними и призвать проклятие на тех, которые лгут относительно истины: «Давайте призовем наших сыновей и ваших, наших женщин и ваших, нас самих и вас самих, а затем помолимся и призовем проклятие Аллаха на лжецов!» (Коран, 3:61). Этот метод, как и предыдущий, предлагает христианам буквально согрешить, чтобы доказать свою позицию. Если для Мухаммада в порядке вещей проклинать кого-то в своих молитвах, то для христиан это не приемлемо: «Из тех же уст исходит благословение и проклятие: не должно, братия мои, сему так быть» (Иак. 3:10), «Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте» (Рим. 12:14).

В тафсире Джалалайн этот айат (Коран 3:61) толкуется так. Во время спора с делегацией христиан из Наджрана Мухаммад предложил им вместе проклясть того, кто из них лжет. Мухаммад предложил христианам, чтобы они на его молитвенные проклятия отвечали «аминь». Но они отказались от этого взаимного проклятия и заключили мир с условием, что будут платить джизью (налог)[11]. Согласно тафсиру Джалалайн, Мухаммад предлагает христианам совместную молитву.

Мухаммад считал, что Евангелие подтвердило то, что было в Торе (Коран 5:46), а Коран подтверждает то, что было в Евангелии и в Торе. А Тора и Евангелие, свидетельствуют якобы о приходе Мухаммада. Но стоит обратить внимание, что аргументация о приходе Мухаммада в Коране строится лишь на основе: 1) повторения некоторых фрагментов библейских историй, перемешанных с различными преданиями; 2) обвинения иудеев и христиан в сокрытии фрагментов Писания, где якобы говорится о Мухаммаде; 3) устрашений на примере последствий для предыдущих поколений, народов, пренебрегших призывами пророков; Прибегает Коран

[10] Толкование Ас-Саади [Электронный ресурс] URL: http://quran-online.ru/62:6.

[11] Tafsir Al-Jalalayn Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Tought, 2007. С. 63.

даже к угрозам. Например, угрожает обезобразить иудеев и превратить их в свиней и обезьян, если они не примут ислам[12].

Аргументация прихода Мухаммада не строится на основе непосредственных ссылок на Тору или на Евангелие. В Коране нет ни одной ссылки на Священные Писания христиан и иудеев, где бы говорилось о Мухаммаде. В Коране только говорится, что иудеи и христиане находят пророчества о Мухаммаде (Коран 7:157). А Христу же приписываются слова пророчества о Мухаммаде: «О сыны Исраила (Израиля)! Я послан к вам Аллахом, чтобы подтвердить правдивость того, что было в Таурате (Торе) до меня, и чтобы сообщить благую весть о Посланнике, который придет после меня, имя которого будет Ахмад (Мухаммад)» (Коран 61:6).

Но, во-первых, это не прямая ссылка на Инджиль,[13] но лишь слова некого Исы, под которым подразумевается в Коране Иисус Христос. Если Исе, согласно исламскому учению, был ниспослан Инджиль, то этот Инджиль не мог содержать слова самого Исы. Только Коран, согласно исламскому учению, ниспослан частями, айат за айатом, в течение определенного времени[14].

Во-вторых, это не ссылка и на Тору. Хотя мусульмане после Мухаммада будут искать имя Ahmad احمد или что-то похожее на это слово в Библии. И выберут еврейское слово Hemda המדה из Книги Аггея: «и потрясу все народы, и придет Желаемый (Hemdat חֶמְדַּת) всеми народами, и наполню дом сей славою, говорит Господь Саваоф» (Агг.2:7). И будут говорить, что в Книге пророчеств Аггея упоминается об Ахмаде, то есть о Мухаммаде. На манипуляции этим именем Ahmad построено множество теорий относительно библейского пророчества о приходе Мухаммада. Но все эти теории являются лишь абстрактными теоретическими рассуждениями без учета библейского контекста и грамматики.

Итак, приход Мухаммада Коран аргументирует так:

1) наличием Писания (Коран ссылается здесь на самого себя);

2) свидетельством некоторых из людей Писания;

3) свидетельством от Аллаха. Здесь опять имеется в виду, по толкованию ас-Саади, наличие Корана, помощь от Аллаха (в войнах), пассивное одобрение Аллахом выступать от Его имени;

---

[12] Коран 4:47.

[13] Здесь намеренно употребляется сугубо коранического происхождения понятие Инджиль, под которым подразумевается некое Евангелие, которое, согласно Корану, было ниспослано Исе Масиху (Иисусу Христу).

[14] *Кулиев Э. Р.* На пути к Корану Баку: «Абилов, Зейналов и сыновья. С. 26.

4) неподражаемостью Корана;

5) упоминанием некой истории с Исой, где он говорит иудеям о грядущем пророке Ахмаде;

Аргументации в Евангелии? В отличие от исламского учения, Евангелия в христианстве не считаются прямым словом Бога. Поэтому в них есть аргументы, которые приводят авторы Евангелий (апостолы), и есть аргументы, которые приводит Христос. Аргументы авторов Евангелий указывают на родословие Христа, свидетельствующее о Его принадлежности к роду Давида, в котором ожидали Мессию (Мф. 1:1-17; Лк. 3:23-38). Авторами делаются огромные количества ссылок на ветхозаветные Писания, которыми аргументируются Рождение Мессии в Вифлееме (Мф. 2:4-6; Лк. 2:4-7) , рождение от Девы (Мф. 1:22), избиение младенцев и плач Рахили (Мф. 2:16), вход на ослице в Иерусалим (Мф. 21:4), предательство за тридцать сребреников (Мф. 27:9), причисление Его к злодеям (Мк. 15:28), Распятие (Ин. 19:24-36) и т. д.. А Сам Христос указывает иудеям на конкретное место в Писании (Ис. 61:1-2), где содержится пророчество о Нем, и говорит: «ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:17-21).

Из Евангелий видно, что Христос был хорошо знаком с Писаниями иудеев, так как Сам воспитывался в этой среде. Христос отвечал на различные вопросы со ссылкой на Писания и тем самым ставил в тупик иудеев, которые пытались поймать Его на слове или обличить Его. Коран же не делает ни одной ссылки на Писания.

В Евангелии приход Иисуса Христа аргументируется в первую очередь со ссылками на Писания. Такая аргументация вполне логична и убедительна. Чудеса Иисуса Христа, которые для кого-то тоже аргумент, здесь не затрагиваются. Потому что они являются аргументами более личного характера. Хотя и Христос, чтобы аргументировать Свое законное Мессианское служение упоминает о Своих чудесах, но они упоминаются больше как исполнение пророчества (Ис. 35:3), чем факт чудотворения: «И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют» (Мф. 11:4).

Аргументации в Евангелии, как и сами Евангелия, авторитетны только для христиан, а мусульманами они могут восприниматься лишь как человеческие рассуждения, подтасовки пророчеств, составленные после Христа. Но если даже эти Евангельские пророчества для мусульман

не более, чем человеческие сочинения, то эти «сочинения» имеют под собой более разумно и логично аргументированные основы, чем сама «прямая речь Аллаха», которая могла бы привести более убедительные аргументы.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. -М.: Российское библейское общество, 2003. — 1295 с.

2. Коран. Перевод с арабского и комментарии Османова М.-Н. О.: 3-е изд., перераб. и доп. — СПб.: Диля, 2011. — 576 с.

3. Коран: пер. с араб. Кулиев Э. Р. [Электронный ресурс] URL: http://quran-online.ru (дата обращения: 05.04.2007).

4. Кулиев Э. Р. На пути к Корану: 3-е изд., испр. / Э. Р. Кулиев. — М.: Умма, 2008. — 560 с.

5. Тафсир Ас-Саади Н. А. [Электронный ресурс] URL: http://quran-online (дата обращения: 05.04.2007).

6. Тафсир Аль-Мунтахаб [Электронный ресурс] URL: http://quran-online.ru (дата обращения: 05.04.2007).

7. Maududi S. A. A. The Meaning of the Qur'an [Электронный ресурс] URL: http://www.englishtafsir.com (дата обращения: 05.04.2007).

8. Tafsir Al-Jalalayn Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Tought, 2007. С. 768.

9. Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ʻAbbās. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Tought, 2007. С. 779.

10. Tafsir Ibn Kathir [Электронный ресурс] URL: http://www.quranwebsite.com/tafsir%20ibn%20kathir/tafsir_ibn_kathir.html (дата обращения: 05.04.2007).

Священник Павел Кадосов[*]

«ШКАТУЛОЧНЫЙ ПОП»: ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ ОТЦА АЛЕКСАНДРА ФИЛОМАФИТСКОГО

Особую прослойку дореволюционного духовенства составляли клирики, служившие в храмах при больницах, государственных учреждениях, учебных и благотворительных заведениях (так называемых ведомственных и домовых церквях). Их служение проходило в иных условиях, нежели у приходских священников.

Данное сообщение посвящено одному из таких пастырей — иерею Александру Николаевичу Филомафитскому (1879-1937).

Отец будущего священнослужителя, Николай Павлович Филомафитский (1854-1904), выпускник Санкт-Петербургского духовного училища, начал свое служение псаломщиком в храме Св. пророка Божия Илии на Пороховых близ Санкт-Петербурга[1]. Женился Николай Филомафитский на дочери петербургского ремесленника Александре Андреевне Степановой[2]. Для описываемого времени его выбор был необычен и стал возможен в результате великих реформ императора Александра II — ранее представители духовенства вступали в браки почти исключительно внутри своего сословия, с дочерьми священно- и церковнослужителей.

26 декабря старого стиля 1878 г. у Николая Павловича и Александры Андреевны родился сын Александр. Он был крещен 4 января 1879 г. в Ильинском храме. Крещение совершил известный в то время священник Тимофей Петрович Дивов, преподаватель Санкт-Петербургской духовной семинарии. Он же стал восприемником младенца[3].

На Пороховых прошло раннее детство Александра Филомафитского. В 1883 г. его отец был рукоположен в диаконы и вместе с семьей переехал на новое место служения — в село Оятское Новоладожского

---

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-историческое отделение.

[1] Филомафитский Николай Павлович, псаломщик Киевской военно-госпитальной церкви (послужные списки за 1876-1882 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 606. Л. 13 об.-14.

[2] Там же. Л. 14 об.

[3] Метрическая запись № 2, о рождении и крещении А. Н. Филомафитского // Метрическая книга храма Св. пророка Божия Илии при Охтинских пороховых заводах за 1879 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 435. Л. 1 об.-2. Кадр 4.

уезда Санкт-Петербургской губернии[4]. Очевидно, перевод был неслучайным — в Оятском находилось родовое гнездо петербургских Филомафитских. Скорее всего, диакон Николай пожелал служить там, чтобы опекать свою больную овдовевшую мать (в 1885 г. она умерла от рака[5] и можно предположить, что недуг проявился у нее раньше).

Два года семья отца Николая прожила в Оятском. Его маленький сын имел возможность тесно общаться с бабушкой, Анастасией Ивановной, которая была родоначальницей всех Филомафитских, служивших в Петербургской епархии. Вскоре после смерти Анастасии Ивановны, Филомафитские вернулись в окрестности Петербурга. В 1885 г. диакон Николай заступил на вакансию псаломщика в церковь Лесного института[6] (ныне Санкт-Петербургский Лесотехнический университет). Судьба семьи оказалась надолго связана с районом Лесного — «Русским Кембриджем»[7], дачным и научным предместьем столицы.

Именно там рос юный Александр Николаевич. Его жизненный путь протекал обычно для молодого человека «из духовного звания» — он был направлен на обучение в духовное училище[8], а затем — в Санкт-Петербургскую духовную семинарию, которую окончил в июне 1900 г.[9] по второму разряду[10].

Год спустя, в июне 1901 г., Александр Филомафитский был определен псаломщиком в храм Преображения Господня при Доме Милосердия

---

[4] Сведения о службе диакона Н. П. Филомафитского // Клировая ведомость церкви Спаса Происхождения Честных Древ при Лесном институте за 1892 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3643. Л. 328 об.-329.

[5] Метрическая запись № 1, о смерти 22.01.1885 А. И. Филомафитской // Метрическая книга церкви Смоленской иконы Божией Матери села Оятского Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губернии за 1885 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 287. Л. 641 об.-642. Кадр 646.

[6] Сведения о службе диакона Н. П. Филомафитского // Клировая ведомость церкви Спаса Происхождения Честных Древ при Лесном институте за 1892 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3643. Л. 329 об.-330.

[7] *Глезеров С. Е.* Северные окраины Петербурга. Лесной, Гражданка, Ручьи, Удельная. — М.: Центрполиграф, 2014. — С. 18.

[8] Там же. Л. 329 об.-330.

[9] *Филомафитский А. Н.* (личное дело преподавателя) // ЦГИА СПб. Ф. 357. Оп. 1. Д. 162. Л. 1.

[10] Выпускники Санкт-Петербургской духовной семинарии (1811-1917). // Сайт А. А. Бовкало. URL: http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbsem.html (дата обращения: 04.04.2017).

в Лесном. Назначением Дома Милосердия было перевоспитание «раскаявшихся публичных женщин»[11].

Вскоре после начала церковного служения, 23 сентября 1901 г., Александр Николаевич был рукоположен в диаконы к тому же храму с оставлением на вакансии псаломщика. Для Лесновских домовых церквей это было обычной практикой — предшественник Александра Николаевича также был диаконом на вакансии псаломщика. Должность псаломщика занимал и отец героя данной статьи, диакон Николай.

Очевидно, рукоположение Александра Филомафитского было связано с женитьбой. Его избранницей, также как и у отца, стала девушка, не принадлежавшая к духовному сословию — Александра Григорьевна Бормашенко, дочь коллежского секретаря[12], служившего фельдшером на Охтинском пороховом заводе[13]. Таким образом, лесновские Филомафитские сохраняли связь с Пороховыми.

Диаконом Александр Николаевич оставался недолго. В декабре 1901 г. его настоятель, священник Константин Лорченко, был уволен за штат согласно собственному прошению[14]. Преемником о. Константина был определен Филомафитский — за него ходатайствовала принцесса Евгения Максимилиановна Ольденбургская, попечительница Дома Милосердия. 20 января 1902 г., на воскресной службе в Казанском соборе, о. Александр был рукоположен в иереи[15].

В возрасте всего 23-х лет герой статьи стал священником и настоятелем. Его церковная деятельность не была ознаменована ничем особенно ярким. В 1905 г. о. Александр был награжден набедренником, в 1908 — скуфьей. В 1910 г. он был на три месяца сослан в монастырь «за неосмотрительное венчание епитимийца». Слово «неосмотрительное» указывает, что речь шла об ошибке, а не о принципиальном шаге. В 1914 г. взыскание со священника было снято[16].

---

[11] *Северюхин Д. Я.* Санкт-Петербургский Дом Милосердия // Сайт «Энциклопедия благотворительности. Санкт-Петербург». URL: http://encblago.lfond.spb.ru/showObject.do?object=2812383333 (дата обращения 04.04.2017).

[12] Филомафитский Александр — диакон // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 1984. Л. 2.

[13] Метрическая запись № 90 о смерти 09.08.1891 классного медицинского фельдшера Г. А. Бормашенко // Метрическая книга храма Св. пророка Божия Илии при Охтинских пороховых заводах за 1891 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 512. Л. 123 об.-124. Кадр 126.

[14] Известия по Санкт-Петербургской епархии. — 1902. — № 1. — С. III.

[15] Филомафитский Александр — диакон // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 1984. Л. 1, 4.

[16] *Филомафитский А. Н.* (личное дело преподавателя) // ЦГИА СПб. Ф. 357. Оп. 1. Д. 162. Л. 19 об.-20.

Так как Преображенский храм был домовым, помимо воскресных всенощных и литургий, о. Александру нужно было служить только по праздникам. Свободное время он посвящал преподавательской деятельности, которая была у него весьма обширной. В 1901 г., еще будучи диаконом, герой статьи поступил законоучителем во 2-е Выборгское городское училище для мальчиков[17] (училище называлось Выборгским, т. к. было расположено на Выборгской стороне Петербурга). Вскоре после иерейского рукоположения о. Александр стал вести Закон Божий в «частном учебном заведении 3-го разряда содержимого Ю. Я. Кузьминой»[18]. С 1904 г. он преподавал тот же предмет в Восьмиклассном Коммерческом училище в Лесном[19]. Еще одним местом педагогической деятельности священника стало лесновское «Отделение защиты детей от жестокого обращения»[20].

Судя по сохранившимся документам, о. Александр пользовался уважением начальства, а также учеников и родителей. В 1915 г. директор Коммерческого училища, выдающийся ученый и педагог Г. Н. Боч, горячо рекомендовал Филомафитского на освободившуюся должность настоятеля Петропавловской церкви — единственного приходского храма в Лесном. В письме, адресованном Петроградскому митрополиту — будущему священномученику Владимиру (Богоявленскому), Боч сообщает, что о. Александр за годы преподавания «сумел внушить к себе глубокое уважение как со стороны учащихся… так и со стороны родителей и воспитателей»[21]. В итоге, перевод о. Александра Филомафитского в Петропавловский храма все же не состоялся.

Надо отметить, что уважение к священнику-педагогу питали далеко не все представители лесновской интеллигенции. Коллега о. Александра по Коммерческому училищу, знаменитый биолог Б. Е. Райков в своих воспоминаниях именует героя статьи «образцовым лицемером в рясе», и рассказывает, как над ним потешались в компании местной молодежи, за глаза называя «шкатулочным попом». Прозвище «шкатулочный поп» возникло от слова «шкатулочка», как в той же компании называли место служения о. Александра — Дом

[17] Там же. Л. 1.

[18] Известия по Санкт-Петербургской епархии. — 1902. — № 23. — С. V.

[19] *Филомафитский А. Н.* (личное дело преподавателя) // ЦГИА СПб. Ф. 357. Оп. 1. Д. 162. Запись на обложке дела.

[20] Там же. Л. 1.

[21] Там же. Л. 16-16 об.

милосердия[22]. Возможно, причиной появления такого эпитета была своеобразная архитектура храма при Доме милосердия, который действительно напоминал расписную шкатулку.

Можно предполагать пристрастность господина Райкова, который на страницах своих воспоминаний демонстрирует более чем скептическое отношение к Православной Церкви. Но события, разыгравшиеся после революции, дают повод думать, что его отношение к Филомафитскому имело под собой некоторую основу.

Так как храм Дома милосердия стоял отдельно от здания, где жили воспитанницы, он, в отличие от большинства домовых церквей, не был закрыт после Октябрьского переворота и стал приходским. О. Александр продолжал свое служение и еще в августе 1918 г. участвовал в собрании 7-го благочиннического округа Петрограда[23]. Но, по мере того, как положение Церкви ухудшалось, он постепенно отошел от священнослужения и целиком сосредоточился на учительстве.

К тому времени большинство учебных заведений, где преподавал герой статьи, были закрыты, а из Коммерческого училища он ушел в сентябре того же 1918 г.[24] (видимо, в связи с отменой преподавания Закона Божия). Единственным местом, где Филомафитский продолжил преподавательскую работу, стала частная гимназия А. А. Лагевницкой, в 1919 г. преобразованная в советскую трудовую школу № 170[25]. Обстоятельства поступления о. Александра на работу в это учебное заведение неизвестны. Есть указания, что это произошло еще в 1914 г.[26] В 1918 г. священник-педагог преподавал русский язык, был «товарищем председателя школы» и классным наставником, а также

[22] *Райков Б. Е.* На жизненном пути: автобиографические очерки. Кн. 1. — СПб.: Коло, 2011. — С. 366.

[23] Дело об открытии самостоятельного прихода с установлением территориальных границ и утверждении приходского совета при Орлово-Новосильцевской церкви Св. равноап. вел. кн. Владимира в Лесном // ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 372. Л. 9-13.

[24] Филомафитский А. Н. (личное дело преподавателя) // ЦГИА СПб. Ф. 357. Оп. 1. Д. 162. Запись на обложке дела.

[25] *Титов Б.* Школы Лесного в 1910-1920 гг. (исследовательская работа) // Сайт «Мир знаний» URL: http://mirznanii.com/a/291976/shkoly-lesnogo-v-1910-1920-gody (дата обращения: 04.04.2017).

[26] Переписка по личному составу служащих и удостоверения, выданные учащимся; 1920-1924 гг. (материалы 170-й советской школы) // ЦГА СПб. Ф. 7405. Оп. 1. Д. 599. Л. 143.

проводил экскурсии[27]. Впоследствии о. Александр также вел уроки истории и психологии[28].

С осени 1918 г. он не совершал богослужений в храме Дома Милосердия[29], который в октябре был закрыт «по недостатку средств на дрова». Летом 1919 г. эта ситуация стала предметом обсуждения Петроградского епархиального совета. Было выяснено, что «храм оставлен, по сути брошен», а его настоятель занимается только преподаванием и «в настоящее время живет с учениками на даче близ станции Званка». Было постановлено «священника Филомафитского, оставившего должность настоятеля и поступившего в Комиссариат Просвещения, уволить за штат»[30].

Таким образом, без публичного отречения и канонических прещений, иерей Александр устранился от своего служения. Конечно, таков был его добровольный выбор. Прекращение богослужений из-за отсутствия дров выглядит несерьезным предлогом — после увольнения Филомафитского храм снова был открыт. Судя по всему, новый настоятель, о. Николай Сыренский, проблем с дровами не испытывал, и приход действовал вплоть до 1932 г.[31]

Автор далек от мысли, чтобы осуждать о. Александра за его решение — показателен сам факт, как могла сложиться судьба клирика после революции. Разумеется, школьному учителю в советское время невозможно было совмещать преподавание и церковное служение. Очевидно, Александр Николаевич Филомафитский в большей степени сознавал себя учителем, чем священником. Конечно, на него не могли не оказать влияния и внешние обстоятельства.

Важно также отметить, что Александр Николаевич, без сомнения, был достойным преподавателем. Сохранившаяся служебная документация

---

[27] Ведомости на выдачу заработной платы личному составу школы; 1918-1921 гг. (материалы 170-й советской школы) // ЦГА СПб. Ф. 7405. Оп. 1. Д. 597. Л. 2, 10.

[28] *Титов Б.* Школы Лесного в 1910-1920 гг. (исследовательская работа) // Сайт «Мир знаний» URL: http://mirznanii.com/a/291976/shkoly-lesnogo-v-1910-1920-gody (дата обращения: 04.04.2017).

[29] Собрание благочиния, на котором о. Александр присутствовал в качестве действующего священника, состоялось в августе 1918 г., а в октябре храм был временно закрыт. Т. о., герой статьи оставил службу между августом и октябрем 1918 г.

[30] Журналы заседаний Петроградского епархиального совета №№ 101-140 (1919 г.) // ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 2. Д. 7. Л. 18-19.

[31] История храма Преображения Господня в Лесном. 125 лет со дня освящения. — СПб.: ПМРО «Приход храма Преображения Господня в Лесном», 2014. — С. 18, 21.

170-й школы за 1919-1924 гг. содержит много указаний на довольно активную преподавательскую и организационную деятельность бывшего настоятеля[32]. Интересно, что церковное прошлое не создавало проблем для его работы в школе.

Первые годы своей церковной службы Филомафитский жил в казенной квартире при храме[33]. Как минимум с 1912 г. местом проживания его семьи был дом № 16 по Английскому пр. (ныне пр. Пархоменко)[34]. Там о. Александр продолжал жить и после революции[35], поблизости от своего бывшего храма и 170-й школы. Соседкой Филомафитского была его коллега, Зинаида Павловна Шабунина[36], учительница русского языка в той же школе[37]. Она состояла членом двадцатки храма бывшего Дома Милосердия[38]. Интересно, что при этом верующая учительница, по-видимому, сохраняла хорошие отношения с оставившим службу священником. На протяжении многих лет они вместе работали в школе, были соседями по дому, и в своем дневнике Зинаида Павловна упоминает Филомафитских без всякого осуждения.

Именно из дневника Шабуниной известно, что в 1929 г. семья бывшего настоятеля покинула Лесной. «Уехали в город Филомафитские, — говорится в записи от 6-го октября, — а на их место въехала многочисленная

---

[32] *Титов Б.* Школы Лесного в 1910-1920 гг. (исследовательская работа) // Сайт «Мир знаний» URL: http://mirznanii.com/a/291976/shkoly-lesnogo-v-1910-1920-gody (дата обращения: 04.04.2017).

[33] См. адресные и справочные книги «Весь Петербург» за 1902-1911 гг.

[34] Весь Петербург на 1912 год : адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. — СПб., 1912. — Разд. III. С. 939.

[35] Списки налогоплательщиков города Ленинграда, проживающих по адресам: Английский проспект, дома 2, 3, 4-6, 5, 7, 8-10, 11, 12, 14, 16/6, 20-22, 24, 28, 29-31, 30/8, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 46, 51/5, 53, 55, 57, 59, 61/6, 63; Андреевская улица, дома 8, 10; Ананьевская улица, дома 10, 15, 20, 23, 25, 27; Анненская улица, дома 4-6, 8/5, 10 (1924-1925 гг.) // ЦГА СПб. Ф. 1963. Оп. 180. Д. 510. Л. 60 об.-66.

[36] Списки налогоплательщиков города Ленинграда, проживающих по адресам: Английский проспект, дома 2, 3, 4-6, 5, 7, 8-10, 11, 12, 14, 16/6, 20-22, 24, 28, 29-31, 30/8, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 46, 51/5, 53, 55, 57, 59, 61/6, 63; Андреевская улица, дома 8, 10; Ананьевская улица, дома 10, 15, 20, 23, 25, 27; Анненская улица, дома 4-6, 8/5, 10 (1924-1925 гг.) // ЦГА СПб. Ф. 1963. Оп. 180. Д. 510. Л. 61 об.

[37] *Титов Б.* Школы Лесного в 1910-1920 гг. (исследовательская работа) // Сайт «Мир знаний» URL: http://mirznanii.com/a/291976/shkoly-lesnogo-v-1910-1920-gody (дата обращения: 04.04.2017).

[38] Сведения о регистрации церквей г. Петрограда (1922-1923 гг.) // ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 44. Л. 48 об.

еврейская семья»[39]. Хотя к тому времени Лесной уже входил в состав Ленинграда, его жители по-прежнему воспринимали свои края городским предместьем.

Подробности дальнейшей жизни Александра Николаевича установить не удалось. Его последним адресом стал дом № 53 по Кировскому (ныне Каменноостровскому) пр. Как стало известно автору из конфиденциального источника, 16 июля 1937 г. еще не старый человек умер от катаральной пневмонии.

Насколько можно судить, семья священника спокойно отнеслась к тому, что он оставил службу. Близкие остались с ним до конца. У Александра Николаевича и Александры Григорьевны Филомафитских было двое выживших детей — Нина[40] и Григорий[41]. Оба стали учителями[42], как их отец.

Как видим, жизнь духовенства после революции складывалась совершенно по-разному, и судьба о. Александра Филомафитского — еще одно зеркало истории Русской Церкви и Петербурга.

Источники и литература

1. Ведомости на выдачу заработной платы личному составу школы; 1918-1921 гг. (материалы 170-й советской школы) // ЦГА СПб. Ф. 7405. Оп. 1. Д. 597.

2. Дело об открытии самостоятельного прихода с установлением территориальных границ и утверждении приходского совета при Орлово-Новосильцевской церкви Св. равноап. вел. кн. Владимира в Лесном // ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 372.

[39] Цит. по: *Глезеров С. Е., Кравченко Г. В. и др.* Лесной: исчезнувший мир. Очерки петербургского предместья. — М.: Центрполиграф, 2011. — С. 346.

[40] Метрическая запись № 10 о рождении 12.07 и крещении 27.07.1902 Н. А. Филомафитской // Метрическая книга храма Преображения Господня при Доме Милосердия в Лесном за 1902 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1290. Л. 7 об.-8. Кадр 11.

[41] Метрическая запись № 5 о рождении 19.12.1906 и крещении 14.01.1907 гг. Г. А. Филомафитского // Метрическая книга храма Преображения Господня при Доме Милосердия в Лесном за 1907 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1961. Л. 2 об.-3. Кадр 5.

[42] Списки налогоплательщиков города Ленинграда, проживающих по адресам: Английский проспект, дома 2, 3, 4-6, 5, 7, 8-10, 11, 12, 14, 16/6, 20-22, 24, 28, 29-31, 30/8, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 46, 51/5, 53, 55, 57, 59, 61/6, 63; Андреевская улица, дома 8, 10; Ананьевская улица, дома 10, 15, 20, 23, 25, 27; Анненская улица, дома 4-6, 8/5, 10 (1924-1925 гг.) // ЦГА СПб. Ф. 1963. Оп. 180. Д. 510. Л. 60 об.

Индивидуальные заявления на въезд в Ленинград и справки на жилплощадь (май 1944 г.) // ЦГА СПб. Ф. 327. Оп. 3. Д. 370. Л. 266.

3. Журналы заседаний Петроградского епархиального совета №№ 101-140 (1919 г.) // ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 2. Д. 7.

4. Индивидуальные заявления на въезд в Ленинград и справки на жилплощадь (май 1944 г.) // ЦГА СПб. Ф. 327. Оп. 3. Д. 370.

5. Клировая ведомость церкви Спаса Происхождения Честных Древ при Лесном институте за 1892 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3643.

6. Метрическая книга храма Преображения Господня при Доме Милосердия в Лесном за 1902 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1290.

7. Метрическая книга храма Преображения Господня при Доме Милосердия в Лесном за 1907 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1961.

8. Метрическая книга храма Св. пророка Божия Илии при Охтинских пороховых заводах за 1879 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 435.

9. Метрическая книга храма Св. пророка Божия Илии при Охтинских пороховых заводах за 1891 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 512.

10. Метрическая книга церкви Смоленской иконы Божией Матери села Оятского Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губернии за 1885 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 287.

11. Переписка по личному составу служащих и удостоверения, выданные учащимся; 1920-1924 гг. (материалы 170-й советской школы) // ЦГА СПб. Ф. 7405. Оп. 1. Д. 599.

12. Сведения о регистрации церквей г. Петрограда (1922-1923 гг.) // ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 44.

13. Списки налогоплательщиков города Ленинграда, проживающих по адресам: Английский проспект, дома 2, 3, 4-6, 5, 7, 8-10, 11, 12, 14, 16/6, 20-22, 24, 28, 29-31, 30/8, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 46, 51/5, 53, 55, 57, 59, 61/6, 63; Андреевская улица, дома 8, 10; Ананьевская улица, дома 10, 15, 20, 23, 25, 27; Анненская улица, дома 4-6, 8/5, 10 (1924-1925 гг.) // ЦГА СПб. Ф. 1963. Оп. 180. Д. 510.

14. *Филомафитский А. Н.* (личное дело преподавателя) // ЦГИА СПб. Ф. 357. Оп. 1. Д. 162.

15. Филомафитский Александр — диакон // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 1984.

16. Филомафитский Николай Павлович, псаломщик Киевской военно-госпитальной церкви (послужные списки за 1876-1882 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 606.

17. Выпускники Санкт-Петербургской духовной семинарии (1811-1917). // Сайт А. А. Бовкало. URL: http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbsem.html (дата обращения: 04.04.2017).

18. *Глезеров С. Е.* Северные окраины Петербурга. Лесной, Гражданка, Ручьи, Удельная. — М.: Центрполиграф, 2014. — 363 с.

19. *Глезеров С. Е., Кравченко Г. В. и др.* Лесной: исчезнувший мир. Очерки петербургского предместья. — М.: Центрполиграф, 2011. — 429 с.

20. История храма Преображения Господня в Лесном. 125 лет со дня освящения. — СПб.: ПМРО «Приход храма Преображения Господня в Лесном», 2014. — 22 с.

21. *Райков Б. Е.* На жизненном пути: автобиографические очерки. Кн. 1. — СПб.: Коло, 2011. — 848 с., илл.

22. *Северюхин Д. Я.* Санкт-Петербургский Дом Милосердия // Сайт «Энциклопедия благотворительности. Санкт-Петербург». URL: http://encblago.lfond.spb.ru/showObject.do?object=2812383333 (дата обращения 04.04.2017).

23. *Титов Б.* Школы Лесного в 1910-1920 гг. (исследовательская работа) // Сайт «Мир знаний» URL: http://mirznanii.com/a/291976/shkoly-lesnogo-v-1910-1920-gody (дата обращения: 04.04.2017).

24. Весь Петербург на 1912 год : адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. — СПб., 1912. — 1209 с., 2492 стб. : ил., пл.

25. Известия по Санкт-Петербургской епархии. — 1902. — № 1.

26. Известия по Санкт-Петербургской епархии. — 1902. — № 23.

А. С. Калачева[*]

СЛУЖЕНИЕ АРХИЕПИСКОПА НИКОДИМА (РОТОВА) В ЯРОСЛАВСКОЙ ЕПАРХИИ И ЕГО ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С УПОЛНОМОЧЕННЫМИ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИЙ

В 50-е годы XX столетия условия существования Русской Духовной Миссии в Иерусалиме были очень непростыми. После образования в 1948 году на территории Палестины двух государств — Израиля и Иордании, Иерусалим был разделен между ними на две части. При этом и русское имущество в Палестине разделялось между двумя юрисдикциями: храмы и монастыри, находившиеся в Израиле, были переданы Московскому Патриархату, а все участки на территории Иордании, находились в подчинении Русской Православной Церкви Заграницей. Власти Иордании всячески поддерживали РПЦЗ и настороженно относились к русским. Это отражалось и на отношениях РДМ с Иерусалимской Патриархией, находившейся в Иордании.

В настоящем докладе коснемся короткого, но достаточно сложного периода 1957-59 гг. 31 декабря 1955 года преставился Патриарх Иерусалимский Тимофей и избранный в феврале 1957 года Патриарх Венедикт еще не определил свое отношение к Миссии. О том, как складывались отношения с Патриархией, подробно пишет в своих докладах митрополиту Николаю возглавлявший в то время Миссию архимандрит Никодим (Ротов), будущий митрополит Ленинградский и Новгородский. В этих докладах, сохранившихся в Государственном Архиве Российской Федерации, архимандрит Никодим очень подробно описывает встречи и беседы с представителями Иерусалимской Патриархии.

Из первого доклада, посланного вскоре после назначения архимандрита Никодима начальником Миссии видно, что в это время отношение Патриархии к нашей Миссии было не совсем дружественным. Описывая свое возведение в сан архимандрита, отец Никодим пишет митрополиту Николаю:

«23 октября был получен Указ о моем назначении на должность начальника Миссии. В этот же день я направил Патриарху Венедикту письмо Святейшего Патриарха Алексия, адресованное Его Блаженству,

[*] Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, аспирантура.

в котором сообщалось о назначении нового начальника Миссии. К этому письму я приложил и свое, в котором просил у Блаженнейшего Патриарха святых молитв и благословения.

Через несколько дней в Миссию прибыл Ксантопулос[1] и сообщил, что 1 ноября к нам прибудет Архиепископ Афинагор с секретарем Синода архимандритом Василием и заведующим всей хозяйственно-финансовой жизнью Патриархата архимандритом Германом, чтобы в воскресенье 3 ноября совершить чин возведения меня в архимандрита. Когда это стало известно, были посланы соответствующие приглашения гостей на воскресенье. Министерство религий сделало публикацию в газете о предстоящем богослужении в Русской Духовной Миссии.

1 ноября в 3 часа дня митрополит Исидор, я и Ксантопулос прибыли к мандельбаумской заставе для встречи гостей. Ждали мы больше часа, никто не приходил. Наконец, Ксантопулос попросил израильского офицера дойти до нейтральной полосы и вызвать иорданского офицера, чтобы узнать, почему задержка. Офицеры встретились, затем пригласили Ксантопулоса, и было сказано, что звонил переводчик из Патриархии и просил передать встречающим, что у тех, кто должен был придти сегодня, нет времени, и они, может быть, придут через неделю. Получив такой ответ, я с недоумением спросил греков: «как понимать такое отношение к нам? Если задержка получилась из-за какой-то основательной причины, то Патриархия должна была бы нас своевременно поставить в известность. Затем, у архимандритов Василия и Германа имеются пропуска через обе границы, и кто-то из них мог бы придти, чтобы объяснить нарушение своего слова. К тому же сейчас какой-то третьестепенный переводчик звонит, чтобы сообщили, что сегодня для Миссии времени нет, и когда будет, точно не известно. Миссия поставлена в неловкое положение тем, что приглашенные придут в установленный час к нам, а у нас не состоится то, ради чего их пригласили. Сегодня пятница, завтра суббота, день, когда замирает вся жизнь в Израиле, и мы не можем даже известить приглашенных, что наше богослужение с чином возведения нового архимандрита не состоится. Такое отношение можно считать как недружественный акт Иерусалимской Патриархии к нашей Миссии, являющейся представительством Русской Православной Церкви, а Московский Патриарх в православном мире на такая величина, чтобы пренебрежительно относились к его представительству. Предпринимайте

[1] Сотрудник Иерусалимской Патриархии.

что хотите, но возведение должно состояться в назначенный день. Иначе этот факт станет известным Святейшему Патриарху Алексию».

Митрополит Исидор и Ксантопулос очень серьезно это восприняли, т. к. и сами стали говорить, что они никак не могут понять такого некрасивого жеста Патриархии. Митрополит срочно поехал взять свой пропуск через Израильскую границу (арабского пропуска у него нет, но до арабской заставы, откуда можно звонить по телефону в Патриархию, ему разрешено ходить) и пошел звонить Патриарху Венедикту. На арабской заставе он был долго, минут сорок, и когда вернулся, то сообщил, что Патриарх благословил ему совершить возведение, а когда-либо потом представители Патриарха посетят Миссию. Невозможность прибыть первого ноября объяснили тем, что якобы Патриарх Венедикт, архиепископ Афинагор и архимандрит Василий были срочно вызваны в Амман, где сейчас идет разработка совместно с иорданским правительством нового статута Патриархии, которым арабы хотят положить предел греческому преимуществу в Иерусалимском Патриархате».[2]

В Рождественские дни 1958 года архимандрит Никодим посетил Иорданию. Описывая это паломничество в своем докладе от 14 марта он так характеризует отношение Патриарха к Русской Духовной Миссии:

«За мое пребывание в Старом Городе трудно было определить отношение Патриарха Венедикта. С одной стороны меня не встречал никто на границе, не дали Каваса для поездки в Хеврон, но с другой стороны за Патриаршими трапезами меня сажали за стол впереди иерусалимских архиереев. Патриарх Венедикт как бы боится проявления к нам всякой симпатии при посторонних, но и полную отчужденность не показывает».[3]

Тем не менее, хоть и с некоторым трудом, но добрые отношения между Миссией и Патриархией постепенно устанавливались. Уже через месяц, в следующем докладе архимандрит Никодим писал:

«В середине марта Миссию посетили сотрудники Иерусалимской Патриархии Ксантопулос и Лютфалла. Они сказали, что имеется письмо из Старого Города, где пишут о невозможности нам посетить Старый Город в пасхальные дни. Я выразил им неудовольствие Миссии по этому случаю. Я заявил им, что в этом отказе помочь нам пройти ко Гробу

[2] ГА РФ. Ф. 6991, оп. 2. Дело 213, л. 142—144. Доклад архимандрита Никодима от 27 ноября 1957 г.

[3] ГА РФ. Ф. 6991, оп. 2. Дело 241, л. 21. Доклад архимандрита Никодима от 14 марта 1958 г.

Господню на Пасху я усматриваю нежелание Патриарха Венедикта оказать свое внимание к Миссии. Патриарх Венедикт, видимо, игнорирует представительство Московской Патриархии и не хочет через Миссию поддерживать добрых отношений с Московской Патриархией. Такое отношение я усматриваю в ряде фактов: нас извещают о приезде архиепископа Афинагора, чтобы возвести меня в сан архимандрита, но Владыка в назначенное время не приходит, и нас соответствующим образом не ставят в известность о невозможности его прихода в тот день.

При моем паломничестве в Иорданию, меня никто не встретил на границе, хотя это было обещано.

Мне не дали каваса, чтобы он сопровождал меня в поездках по стране в нынешнее неспокойное время.

Патриарх Венедикт не ответил мне на четыре письма, которые я ему посылал в разное время.

Теперь Патриархия не хочет помочь нам получить разрешение, чтобы в пасхальные дни помолиться у Гроба Господня.

Все вместе взятое и говорит о недружественном отношении патриарха Венедикта. Если бы патриарх Венедикт не ответил на мои письма, как частного человека, то это ничего бы не значило, т. к. я понимаю большую разницу между патриархом и архимандритом. Я сам по себе человек маленький, но если в настоящее время я возглавляю Русскую Духовную Миссию — представительство Московского Патриарха, то я расцениваю все эти факты соответствующим образом. Если же патриарх Венедикт не хочет иметь с нами даже письменного общения, то и я ему больше писать ничего не буду, чтобы не унижать престижа нашей Патриархии.

Видимо все было быстро передано Патриарху Венедикту, потому что через неделю я получил письмо Его Блаженства, где Патриарх благодарил меня, «сына во Христе возлюбленного», за поздравление его с днем годовщины вступления на патриарший престол. Письмо пространное и все наполнено любезностью. Одновременно писал о невозможности для Иерусалимской Церкви принять участие в празднике в Москве в мае с. г.

Ко дню Ангела Патриарха Венедикта (27 марта) я ему послал письменное поздравление, через пять дней было получено от него письмо с благодарностью.

Архиепископ Афинагор также прислал недавно письмо, где пишет, что обращался к арабским властям о разрешении нам пойти ко Гробу

Господню, но пока безуспешно, о чем он весьма сожалеет. Сейчас неизвестно, сможем ли мы быть в Старом Городе на Пасху, но эти письма восстановили достоинство Миссии, т. к. уже несколько лет мы никогда почти не получали ответа из Патриархии».[4]

Значительные изменения к лучшему в отношениях Иерусалимской Патриархии и Русской Духовной Миссии видны из описания поездки Патриарха Венедикта в Израиль в ноябре 1958 года.

«Когда я приехал в Иерусалим[5], — пишет архим. Никодим, — то в первый же день меня навестил архимандрит Герман (член Синода, заведующий финансовыми делами Патриархии, имеет постоянный пропуск из Иордании в Израиль, фактически архимандрит Герман является помощником Патриарха по всем вопросам и самым близким в Иерусалимская Патриархии лицом к Патриарху). Он приветствовал меня с приездом и сказал в разговоре, что Патриарх Венедикт прибудет в Израиль к празднику великомученика Георгия — 16 ноября н. с.

На 14 ноября был назначен приезд, но утром того дня Миссию посетил архимандрит Герман и предупредил, что Патриарх прибудет 15 ноября, а свита Его Блаженства в тот же день и в назначенный час.

Как стало известно, 14 ноября в Аммане был большой прием по случаю дня рождения короля Хусейна, и Патриарх был приглашен на прием.

14 ноября в 2 часа дня к Мандельбаумским воротам на границе Израиля и Иордании прибыли сопровождающие Патриарха лица: архиепископ Мадабский Варфоломей, архиепископ Пеллский Клавдий, архиепископ Кириакупольский Аристовул, член Синода архимандрит Михаил, ректор Святогробской семинарии архимандрит Хрисанф, второй драгоман Патриархии архимандрит Афанасий, телетархис — ключарь архимандрит Даниил, три иеродиакона — Константин, Палладий и Иов и протопсалт — головщик хора — Евангелос.

От Миссии на границе прибывших встречал иеромонах Никодим, который от лица начальника Миссии передал им приветствие. Вся свита Его Блаженства сразу отбыла в Лидду.

15 ноября Патриарх Венедикт прибыл на границу. Его встречали от Миссии — я и иеромонах Никодим, митрополит Назаретский Исидор и архиепископ Кириакупольский Аристовул, архимандрит Даниил, от Посольства СССР в Израиле первый секретарь Посольства В. А. Авдеенко

[4] Там же, л. 44 — 46. Доклад архимандрита Никодима от 5 апреля 1958 г.

[5] До ноября о. Никодим находился в отпуске на Родине.

и начальник протокола В. Н. Визгунов и греческий генеральный консул Пандермалис. С Патриархом прибыл архимандрит Герман.

Патриарх Венедикт после приветствия сразу пригласил меня к себе в автомашину и почти все три дня я всё время таким же образом сопутствовал Его Блаженству.

Все три дня Блаженнейший Патриарх Венедикт был ласков и любезен с духовенством нашей Миссии. При прощании мне Патриарх сказал, что в скором времени он снова приедет в Израиль, но только один с архимандрит Германом, неофициально и будет обедать в нашей Миссии».[6]

Из всех вышеприведенных документов видно, что отношение Патриарха к Миссии очень сильно зависело от политической обстановки, так как иорданские власти очень неодобрительно смотрели на дружбу Иерусалимской Патриархии с русскими.

Источники и литература

1. ГА РФ. Ф. 6991, оп. 2. Дело 213.
2. ГА РФ. Ф. 6991, оп. 2. Дело 241.

[6] Там же, л. 134 — 137. Доклад архимандрита Никодима от 20 ноября 1958 г.

*Иерей Георгий Каменщиков**

ОБСУЖДЕНИЕ СОСТАВА ЦЕРКОВНОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА СТРАНИЦАХ ЦЕРКОВНОГО ВЕСТНИКА ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В 1905-06 гг.

Поместный собор 1917-1918 годов, безусловно, является одним из ключевых событий в истории жизни Русской Православной Церкви. Состоявший из 564 членов, из которых 227 принадлежали к духовному сословию, а 299 являлись мирянами, собор смог стать выразителем сознания всей полноты Церкви. Тем не менее, идея участия рядового духовенства и мирян в работе собора, кажущаяся нам вполне естественной, в свое столкнулась с серьезным сопротивлением епископата, и твердая позиция Церковного вестника при Санкт-Петербургской духовной академии во многом поспособствовала принятию данной идеи церковным сознанием.

Обсуждение созыва Поместного собора, его повестки, состава и формата на страницах Церковного вестника началось с публикации записки «О необходимости перемен в русском церковном управлении» за авторством так называемой «группы 32-х священников». В публикации доказывалось, что Церкви необходимо возвратить «прежде всего свободу, искони ей принадлежавшую и определенную строем канонов, пренебрегаемых и забываемых, но не могущих утратить своей исконной для нее обязательности»[1]. Путь к освобождению Церкви авторы видели исключительно «через нарочито для сего созванный поместный собор»[2]. Таким образом, вопрос созыва Поместного собора был признан основополагающим для церковной жизни и в дальнейшем занимал центральное место среди обсуждавшихся на страницах Церковного вестника тем.

Вопрос состава собора, безусловно, являлся ключевым, и мог определить как повестку, так и направление деятельности, и итоги собора. Уже 14 апреля, то есть менее чем через месяц после публикации записки 32-х и через две недели после обещания императора провести

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] Церковный вестник. 1905. 17 марта. С. 323.

[2] Там же. С. 325.

собор «когда наступит благоприятное для сего время»[3], на страницах Церковного вестника выходит статья «Из кого должен состоять церковный собор?». В ней, с опорой на историю Церкви, делался вывод о необходимости присутствия на соборе как епископов, так и белого духовенства и мирян. Таким образом, позиция Церковного вестника относительно состава собора была определена незамедлительно, а дальнейшие публикации на эту тему были, по преимуществу, отстаиванием данной позиции.

Аргументацию в пользу участия священников и мирян в предстоящем соборе, приводимую в Церковном вестнике, можно поделить на две большие группы. Первая обосновывала необходимость всеобщности собора ссылками на историю Церкви и каноническое право, таким образом, вырабатывая «положительные» доводы. Вторая группа выросла из утверждения, что епископат потерял связь со своей паствой и поэтому не может являться выразителем церковного сознания, и основывалась на критике положения архиереев, предпочитая «отрицательную» аргументацию.

Ярким примером положительной аргументации может являться цикл статей Сергея Викторовича Троицкого, в котором возможный состав участников собора разбирался с исторической и канонической точек зрения. Автор указывал, что собор, состоящий только из епископов, возможен лишь при условии избрания архиереев своей паствой, в противном случае он не будет выражать воли всей поместной церкви. Троицкий, приводя многочисленные примеры из Священного Писания и жизни древней Церкви, доказывал, что участие духовенства и мирян в принятии важных церковных решений является традиционным и восходит к апостольским временами. В заключении автор приводил для размышления два вопроса: «во-первых, чем объясняются уклонения от этой апостольской практики в последующее время, и допустимы ли такие уклонения на будущем поместном соборе»[4].

В следующем номере «Церковного вестника» С. В. Троицкий разбирал вопрос присутствия мирян на соборах в эпоху Византийской империи. Автор указывал, что в начале эпохи Вселенских соборов архиереи являлись представителями народа, перед которым они держали ответ, но позже их избрание стало зависеть от воли епископов крупных христианских центров.

[3] Церковные ведомости. 1905. 2 апреля. С. 99.

[4] Церковный вестник. 1905. 5 ноября. С. 1381.

После признания христианства государственной религией в Церковь попало много людей, не имевших ничего общего с христианством, в связи с чем присутствие мирян на соборах становилось проблематичным или вовсе невозможным. Именно к тому времени относятся запрещения представителям народа участвовать в принятии церковных решений.

Отсутствие мирян на церковных соборах было заменено присутствием императора, являвшегося главой государства, который, по сути, выступал от лица всего населения империи. В то же время, последней инстанцией в решении богословских вопросов являлись не воля императора или решение собора, а голос народа, который зачастую отвергал неправославные решения. В заключении Троицкий приходил к выводу, что «право участия мирян в решении религиозных вопросов на востоке признавалось, таким образом, не только юридически, в виде участия императорской власти, но и фактически — в подчинении соборов голосу народа»[5].

В третьей части своего исследования Троицкий указывал на изменения в самосознании народа, дающие предпосылки для участия мирян в соборе. Автор говорил о пассивности населения и отсутствии народного представительного начала в Византийской империи. В то же время, в России начала XX века наступило время грамотных, деятельных людей, что привело к созданию Государственной Думы. Такое положение дел С. В. Троицким виделось причиной необходимости активного привлечения мирян к работе предстоящего собора, который явился бы в таком случае истинным выразителем народной воли. Автор указывал на необходимость сближения духовенства и паствы и заявлял, что «враждебным организациям Церковь должна противопоставить свою единую и потому могущественную организацию»[6].

К исторической практике также обращались статьи профессора Платона Николаевича Жуковича «О составе западнорусских церковных соборов», которые содержали многочисленные примеры участия в церковных соборах XV-XVI веков священников, и, при необходимости, мирян.

Профессор указывал, что, согласно историческим данным, «участие духовных лиц пресвитерской степени в церковных соборах было постоянным явлением. Оно рассматривалось не только как их право,

[5] Церковный вестник. 1905. 10 ноября. С. 1417.

[6] Церковный вестник. 1905. 17 ноября. С. 1448.

но и как долг»[7]. Относительно мирян историк делал вывод о присутствии их на соборах, но при этом невмешательстве в церковно-иерархические дела. Важным обстоятельством Жукович называл признание константинопольскими иерархами возможности участия в соборах пресвитеров и мирян, что делало данную практику данную практику легитимной. Таким образом, возможность представительства на соборе духовенства и мирян получало историческое обоснование.

В следующей своей публикации Жукович предлагал устроить двухчастный собор, с высшей палатой для епископата и нижней для духовенства и мирян.

Согласно проекту Жуковича, постановления собора должны были приниматься нижней палатой, а потом утверждаться высшей, поскольку «утверждение святительским собором постановлений церковно-народного собрания — самое полное принципиальное признание авторитета епископской власти в Церкви вообще»[8]. При непринятии епископатом предложенных постановлений, они должны были отправиться на доработку или, если таковая окажется невозможной, отложена до созыва поместного собора. Такая система должна была, по мнению профессора, исключить конфликт между палатами собора и содействовать укреплению церковного единства.

Жукович указывал, что «поместный собор с участием в нем общественно-народных православных сил является сам по себе наилучшей гарантией свободы и независимости православной русской Церкви от всяких внешних на них посягательств»[9], а потому необходимо разбудить эти силы в народе и привлечь их к активной, плодотворной работе, с которой не справятся никакие собрания компетентных лиц.

Отрицательная аргументация, о которой упоминалось ранее, также не сходила со страниц Церковного вестника. Так, 26 мая в свет вышла статья «О составе церковного собора», в которой делался вывод, что сам по себе епископат не является выразителем церковного сознания, и поэтому «чтобы избежать очень естественного при таких условиях и очень опасного церковного раскола, необходимо, чтобы на соборе присутствовали избранные от духовенства его представители и избранники народа — известные своею ревностью о благе Церкви миряне»[10].

---

[7] Церковный вестник. 1906. 26 января. С. 101.

[8] Церковный вестник. 1906. 9 февраля. С. 165.

[9] Церковный вестник. 1906. 9 февраля. С. 166.

[10] Церковный вестник. 1905. 26 мая. С. 646.

В этой же стилистике была выдержана статья «Сила будущего собора» в которой Церковный вестник вновь доказывал необходимость привлечения на собор не только епископов, но и новых хранителей традиций и предания, носителями которой «в равной с епископами, и даже часто в большей мере, являются и другие члены клира и миряне»[11].

О проблеме разрыва между архиереями и остальной частью Церкви говорилось и в статье «Собор епископов или собор Всероссийской Церкви». В ней отмечалось, что приводимые примеры чисто епископских соборов принимали решения относительно подвластных архиереям вопросов (догматика, церковная дисциплина), в то время как ожидавшийся собор русской Церкви имеет цель «выработке такого строя церковного управления, при котором наилучшим образом удовлетворялись бы духовные запросы и нужды мирян…возвысить Церковь на подобающую ей высоту, возвратить ей влияние на умы и сердца мирян, восстановить влияние церковных пастырей на паству, создать между церковной иерархией, клиром и мирянами согласие и нравственное единение для достижения христианского совершенства»[12]. Указывалось также, что для восстановления утраченного единства между церковными иерархами и паствой необходимо знать нужды и потребности мирян, в то время как «наши епископы не могут быть выразителями…даже нужд клира»[13].

Весьма смелой критике Церковный вестник подверг епископат в новогоднем поздравлении 1906 года. Архиерейское сословие должно было стойко сопротивляться и бороться с обмирщением Церкви, но в итоге, по мнению Церковного вестника, само «оземленилось и пошло вслед миру»[14]. Молчание епископов и их раболепие перед императорской властью, которое привело к насмешкам над Церковью, явилось нравственным основанием для передачи части церковной власти достойным представителям белого духовенства и мирян.

Подвергал критике мнение о предстоящем соборе как соборе исключительно архиерейском цикл статей «Предсоборные диссонансы» Николая Петровича Аксакова, который основывал свои суждения как на критике епископата, так и на каноническом и историческом опыте Церкви.

Аксаков, полемизируя с иерархами, в частности, Сергием (Страгородским) и Антонием (Храповицким), которые указывали на каноничность

[11] Церковный вестник. 1905. 13 октября. С. 1282.

[12] Церковный вестник. 1906. 12 января. С. 35.

[13] Там же.

[14] Церковный вестник. 1906. 5 января. С. 4.

исключительно архиерейских соборов, язвительно замечал, что отсылки к церковным канонам «странно слышать...преимущественно от тех, которые вчера еще не только мирились с установившимся неканоническим строем, но даже находили отступление от канонов вполне нормальным, естественным, а в виду изменившихся потребностей времени даже вполне необходимым»[15]. По мнению богослова, исторические примеры присутствия и участия в работе соборов мирян являются очевидным доказательством возможности проведения всеобщего поместного собора.

По результатам данного исследования нами были сделаны следующие выводы:

1. Церковный вестник при Санкт-Петербургской духовной академии первым среди церковных изданий поднял как тему необходимости проведения церковного собора, так и возможности участия в нем, помимо иерархов, представителей клира и мирян. Позиция издания относительно всеобщности собора была обозначена незамедлительно, аргументация в ее защиту стала одним из основных направлений публикаций издания.

2. Доводы в защиту всеобщего характера предстоящего собора можно условно поделить на две группы: «положительные» и «отрицательные». «Положительная» аргументация основывалась на исследованиях церковных историков и канонистов, и указывала на возможность и, зачастую, даже обязательность участия в церковных соборах духовенства и, в особых случаях, мирян. «Отрицательные» доводы указывали на глубокий разрыв между епископатом и остальной частью церкви, а также критиковали малодушие иерархов в синодальную эпоху, которое, по мнению Церковного вестника, делало необходимым передачу части духовной власти клиру и мирянам.

3. Влияние публикаций Церковного вестника на итоги работы Предсоборного присутствия 1906 года еще только предстоит оценить, но можно с уверенностью утверждать, что они выработали определенную базу, на которую могли опереться сторонники всеобщности собора. Некоторые из авторов исследований были приглашены участвовать в работе присутствия, так что его итоги в отношении представительства духовенства и мирян на поместном соборе необходимо, в некоторой степени, признать заслугой Церковного вестника.

[15] Церковный вестник. 1906. 23 марта. С. 357.

Источники и литература

1. Церковные ведомости. 1905. 2 апреля.
2. Церковный вестник. 1905. 17 марта.
3. Церковный вестник. 1905. 26 мая.
4. Церковный вестник. 1905. 13 октября.
5. Церковный вестник. 1905. 5 ноября.
6. Церковный вестник. 1905. 10 ноября.
7. Церковный вестник. 1905. 17 ноября.
8. Церковный вестник. 1906. 5 января.
9. Церковный вестник. 1906. 12 января.
10. Церковный вестник. 1906. 26 января.
11. Церковный вестник. 1906. 9 февраля.
12. Церковный вестник. 1906. 23 марта.

А. А. Кобзев[*]

ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛИИ НА ПРИМЕРЕ ВЕТХОЗАВЕТНОГО ИЗРАИЛЯ

«Социальные интерпретации Библии — подход к Библии с точки зрения различных социально-экономических концепций, а также анализ общественных и хозяйственных аспектов Писания» [1].

Интерес к социальной интерпретации ветхозаветного Израиля в библейской науке заключается в том, что порой для понимания социальных отношений в Ветхом Завете, важно иметь некие базовые представления их происхождения, которые скрыты за историческим, культурным и религиозным контекстом эпохи. Как выглядела жизнь ветхозаветных патриархов, или на каких основаниях выстраивались социальные обвинения пророков — всё это скрыто за контекстом эпохи и раскрывается при рассмотрении истории взаимоотношений Бога с Израилем[2].

Сами социальные теории своим происхождением восходят, по меньшей мере, уже к античным философам[3]. Уже иудейские и христианские экзегеты Средневековья понимали важность понимания древнего Израильского общества, как способ лучшего понимания библейского текста[4].

Социология как наука появляется в XIX веке, в том момент, когда происходит становление общественных наук. С этого момента происходит реальное влияние социальных теорий на изучение израильской религии. В это же время исследователи древнего Израиля всё больше начинают понимать связь социологических проблем, со степенью изученности древневосточной культуры. Но именно в этот момент исследователи библейской социальной реальности осознавали чуждость интерпретации современных им историков, которые находились под влиянием их

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Мень А., прот.* Библиографический словарь. Т. 3. М, 2002. С. 150.

[2] *Schmidt W. H.* Einführung in das Alte Testament. Berlin, 1995. P. 28.

[3] *Wilson R.* Social Theory and the Study of Israelite Religion: A Retrospective on the Past Forty Years of Research // Social theory and the study of Israelite religion: essays in retrospect and prospect / ed. Olyan S. Atlanta, 2012. P. 8.

[4] *Wilson R.* Sociological Approaches to the Old Testament. Philadelphia: Fortress, 1984. P. 1-3.

же собственных социальных установок. Именно девятнадцатый век породил, как и многообещающие ресурсы в помощи учёным-библеистам решить социологические проблемы, так и породил новые вызовы касательно достоверности, описанной в Священном Писании социальной истории древнего Израиля[5].

Естественно, никто не будет отрицать, что Закон Моисеев имеет явные параллели с древневосточными сводами законов, так в книги Бытия отражаются законы и обычаи Месопотамии и Египта II-го тысячелетия до Р. Х., а законодательная часть Пятикнижия схожа с такими памятниками, как Законны Хаммурапи и т. д[6]. Также в литературном и культурном аспекте видна связь между литературой Премудрости и ханаанской и египетской литературой того времен[7].

В самом Священном Писании для Израиля как народа Божия социальные отношения начинаются после Завета на горе Синай, когда из множества патриархальных семей появляется объединённый народ во главе с Моисеем и под руководством Яхве.

Чтобы окунуться в историю проблематики социальной интерпретации Библии на русском языке хорошим подспорьем является статья «Социальная интерпретация Библии» протоиерея Александра Меня в его «Библиографическом словаре» [8]. Данная статья вводит читателя в богословскую проблематику социальной интерпретации Библии и её решение, начиная от Ветхого Завета и заканчивая началом второй половиной XX века (1966 г.). В этой статье автор раскрывает социальные мотивы в Ветхом Завете их интерпретацию в апокрифической литературе и Кумранской общине. Далее раскрываются социальная проблематика в Новом Завете. В следующих подпунктах даётся история социальной проблематики на основе Библии в Святоотеческий период, в Византийское и Западное средневековье, в Средневековой Руси, в эпоху Реформации и религиозных войн, и Новое время. Сам автор в конце статьи признаёт, что многообразие и противоречивость социальных интерпретаций Библии свидетельствуют о том, что социальная сфера это лишь пласт

[5] *Wilson R.* Reflections on Social-Scientific Criticism, in Method Matters // Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen / ed. Le Mon J, Richards K. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. P. 505-508.

[6] *Добыкин Д. Г.* Введение в Ветхий Завет. СПбДА, 2016. С. 47.

[7] *Беммеленван П. М.* Божественное откровение и вдохновение // Настольная книга по теологии. Т. 12. Заокский: Источник жизни, 2010. С. 39.

[8] См.: *Мень А., прот.* Библиографический словарь. Т. 3. М, 2002. С. 150-160.

в отношениях Бога с людьми, где всё вытекает из веры, которая неразрывно связана с нравственно-этическим и социальным идеалом[9].

В отечественной библеистике осмыслению социальных отношений в Ветхом Завете посвящено мало работ. В советское время была написана работа отца Николая Клименко «Социальный элемент в законоположительных книгах Ветхого Завета» [10], которая является его работой на получение степени кандидата богословия. Данная работа в основном опирается на книгу Франтсуа Буля «Социальные отношения Израильтян»[11], но при осмыслении богословского ракурса автор опирается на румынские богословские по библеистики статьи и выводит основу социальных отношений в Пятикнижии на теократии, которая вытекает из монотеизма.

Для рассмотрения дальнейшего этапа развития библейской науки в области социальных отношений в Священном Писании является статья Роберта Уилсона «Социальная теория и исследование религии Израиля: Ретроспектива последних 40 лет исследований»[12]. Данная статья не претендует на всеобщий охват научной литературы и охватывает собой период с 1965-1980 гг. Таким образом, по замечанию автора он пытается описать тенденцию «вторую волну»[13] социологических подходов к религии древнего Израиля.

В данной статье автор подмечает, что на изучение социологии древнего Израиля послужило развитие таких научных дисциплин, как социология и антропология.

Для Уилсона «вторая волна» была не полностью автономна, но была под неким влиянием первой волны. Первая волна была под влиянием идей эволюционной теории Чарльза Дарвина, которая отразилась в работах социолога Герберта Спенсера (1820-1903) и породила так называемый социальный эволюционизм (дарвинизм).

---

[9] Там же. С. 160.

[10] См.: *Клименко Н., свящ.* Социальный элемент в законоположительных книгах Ветхого Завета: Курсовое сочинение. Л., 1968. С. 204.

[11] См.: *Буль Ф.* Социальные отношения Израильтян. СПб., 1912. С. 95.

[12] *Wilson R.* Social Theory and the Study of Israelite Religion: A Retrospective on the Past Forty Years of Research // Social theory and the study of Israelite religion: essays in retrospect and prospect / ed. Olyan S. Atlanta, 2012. P. 7-17.

[13] Фраза «вторая волна» служит для того, чтобы различить социологические подходы, которые начали применяться примерно в 1965 году, и продолжили использоваться в настоящее время с «первой волны» социологических подходов, которая началась в конце девятнадцатого века, а затем постепенно вымерла в начале Второй мировой войны.

Взгляды Спенсера оказали влияние на таких библеистов как Вельгаузен и Гункель. Таким образом, идеи социального эволюционизма всё ещё присутствовали в 1960-х годов, хотя мало кто из учёных их связывал уже со Спенсером.

Более влиятельной, чем работа Спенсера, по мнению Уилсона была работа Карла Маркса (1818-1883). В итоге, хотя многие идеи Маркса подвергались критике и отвергались, его основные идеи процветали в 1960-е годы и нашли жизнь в нео-марксизме и в некоторых типах богословских систем. Идея марксизма и нео-марксизма заключалась в том, что не религиозные представления влияли на социальные отношения древнего Израиля, а социально-экономические причины задавали силовую динамику.

Неким ответом на идеи Карла Маркса стали работы Макса Вебера. Вебер утверждает, что история формируется не экономикой, а общностью ценностных ориентаций общества. Это утверждение даёт место для религии в социальном ракурсе и предполагает, что религия должна изучаться как часть комплекса сил, которые формируют социальную реальность. Хотя идеи Вебера не оказали существенного влияния, всё же его книга «Древний иудаизм»[14] оказала огромное влияние на библеистов. Важным предположением Вебера взятое им у Велльгаузена, стало то, что Завет был основой раннего израильского социального единства. Данная концепция была хорошо проработана Джорджем Менделхолом на основе древних ближневосточных параллелей[15].

На «вторую волну» повлияла также социальная антропология, которая начинает своё бурное развитие в этот период и говорит, что нужно рассматривать отдельные социальные аспекты как единый организм, учитывая это, к такому роду социальной антропологии иногда применяется ярлык «функционализм». Недостатком данного подхода явилось то, что порой учёные сосредотачивались на одном конкретном обществе, при этом порой в определённый исторический период. Однако именно этот метод дал огромный материал для учёных по частным аспектам.

Данный период стал интересен и тем, что теперь археология стала отходить от политической истории, которая была присуща периоду

[14] См.: *Weber M.* Ancient Judaism (trans. and ed. Hans H. Gerth and Don Martindale; Glencoe). Ill.: Free Press, 1952.

[15] *Mendenhall G.* Ancient Oriental and Biblical Law // BA № 17, 1954. P. 26–46; Idem. Covenant Formsin Israelite Tradition // BA № 17, 1954. P. 50–76.

Первой и Второй Мировой Войны, и переключилась на социальную историю[16].

Так же, в данный период для библеистики неким вызовом в социальном ракурсе явилась работа Нормана Готвальда «Племена Яхве», которую он издал в 1979 году[17]. По мысли Готвальда Моисей и Иисус Навин были не просто религиозно-политическими вождями, но и социальными революционерами. Таким образом, по Готвальду выходит, что Пятикнижие книга содержащая идеологию социальной революции, которая исходит от Яхве как инициатора, а Израиль орудие, которое уничтожает систему хананейских городов-государств с экономической эксплуатацией. Яхве при таком понимании является Богом социальной системы равноправия и теократии, что было в явном противопоставлении системе Ханаанской. Таким образом, теория Готвальда доказывает экономические и социальные предпосылки зарождения древнего Израиля, а не богословские, как это было в библейской науке ранее[18].

Теория Готвальда подверглась мощному шквалу критики, во-первых за исторические домыслы, во-вторых из-за преобладания марксисткой идеологии[19]. Однако стоит сказать, что в теории Готвальда религия играет решающую роль в качестве связующего звена в обществе.

Таким образом, стоит привести особенности научного подхода «второй волны»:

1. Преобладание отдельных учёных, которые не представляют собой определённой школы;
2. Учёные-библеисты, которые увлечены социально-научным подходом и не довольны нынешним подходом к Израильской религии;
3. Исследователи эклектичны в выборе социальных теорий и методов, но при этом относительны в точках зрения;
4. Приверженность историко-критическому методу;
5. Приверженность антропологическому подходу;

---

[16] *Wilson R.* Social Theory and the Study of Israelite Religion: A Retrospective on the Past Forty Years of Research // Social theory and the study of Israelite religion: essays in retrospect and prospect / ed. Olyan S. Atlanta, 2012. P. 13.

[17] См.: *Gottwald N.* The tribes of Yahweh: a sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050. B. C.E. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979. P. 916.

[18] *Wilson R.* Social Theory and the Study of Israelite Religion: A Retrospective on the Past Forty Years of Research // Social theory and the study of Israelite religion: essays in retrospect and prospect / ed. Olyan S. Atlanta, 2012. P. 14.

[19] *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М, 2009. С. 25.

6. Использование ближневосточной текстологии;
7. Использование археологии;
8. Попытки социологического синтеза в форме всеобъемлющей социальной истории Израиля;
9. Исследования становятся, посвящены роли женщины в Израильском обществе и гендерной проблеме.

В некотором смысле «вторая волна», как явление, в библейской науке продолжается и поныне. Те тенденции, которые были заложены в период с 1965-1980 год, остаются актуальными и в настоящее время. Так же исследовательское поле остаётся размытым и поныне. Учёные которые работают над социологией религии древнего Израиля, более или менее изолированы друг от друга, хотя и начинают появляться группы учёных-единомышленников, а также начинает вестись более коллегиальная дискуссия.

Таким образом, в современном научном мире становится довольно трудно выстроить социальную историю древнего Израиля, которая корениться не только за социальными процессами, археологическими и текстологическими данными, но и религиозным фактором с которым тоже нужно считаться.

Отражение идей «второй волны» можно проследить и в русскоязычной библеистики на примере учебного пособия Тантлевского «Введение в Пятикнижие» [20].

Таким образом, данная тема весьма хорошо изучена в Западной библейской науке, но при вопросе о систематизации данных нет единой социологической картины истории ветхозаветного Израиля. Однако, стоит сказать, что ветхозаветный Израиль это религиозный социум, как и окружающие его народы того времени. Сама же социальная система ветхозаветного Израиля становится понятна при её рассмотрении в ракурсе богословия Завета и святости в Священном Писании Ветхого Завета.

Источники и литература

1. *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М, 2009.
2. *Буль Ф.* Социальные отношения Израильтян. СПб, 1912.

[20] См.: *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М, 2000. С. 464.

3. *Клименко Н., свящ.* Социальный элемент в законоположительных книгах Ветхого Завета: Курсовое сочинение. Л., 1968.

4. *Мень А., прот.* Библиографический словарь. В 3-х томах. М, 2002.

5. *Тантлевский И.Р.* Введение в Пятикнижие. М, 2000.

6. Social theory and the study of Israelite religion: essays in retrospect and prospect / ed. Olyan S. Atlanta, 2012.

7. *Schmidt W.H.* Einführung in das Alte Testament. Berlin, 1995.

*Н. Г. Колонтаев**

БОРЬБА ЦЕРКОВНЫХ ПАРТИЙ В ВИЗАНТИИ В IX ВЕКЕ

Большое влияние на исторический ход жизни Церкви оказала борьба двух партий — «игнатиан» и «фотиан» в Константинопольской Церкви, названных так по имени двух святых Патриархов — Игнатия и Фотия. Начало этой конфронтации лежит ещё, как пишет профессор А. П. Лебедев, «в истории Византийской Церкви за несколько десятков лет раньше, а именно в правление Византийской Церковью: Св. Тарасия, Св. Никифора и Св. Исповедника Мефодия».[1]

По мнению профессора А. П. Лебедева, борьба двух партий явно начала проявляться в связи с инцидентом, происшедшим ещё при святом Тарасии, когда сын святой императрицы Ирины Константин решил взять себе в жёны Феодоту, которая была родственницей преподобного Феодора Студита и фрейлиной его матери. Канонически брак являлся незаконным, но император потребовал от Патриарха принять его волю. Оказывая давление на Патриарха, Константин шантажировал святителя Тарасия возобновлением иконоборчества. Святой Тарасий являлся выдающейся личностью, и его шаг по данному вопросу мог интерпретироваться по-разному, в том числе и как не православный, тем самым он своим примером мог увести многих членов Церкви от чистой веры. С другой стороны, если не принять волю императора, могла возникнуть только что утихшая ересь иконоборческая. Таким образом, возникла сложная ситуация, но святой Патриарх нашёл, как кажется, самый адекватный вариант: он не препятствовал браку и не благословлял его, так он избежал внутрицерковной смуты. Несмотря на это, монахи Студийского монастыря восстали против такого неканонического брака, настоятельно потребовали его расторжения и запрещения священника, венчавшего брак[2].

В 797 умер император — и партия благочестивых монахов восторжествовала. Патриарх удовлетворил их настояниям и снял сан с пресвитера

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-историческое отделение, 2 курс.

[1] *Лебедев А. П.* История разделения Церквей. — СПб.: Олега Абышко. 2010. С. 6.

[2] *Panos Sophoulis.*Byzantium and Bulgaria, 775–831. — Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 156.

Иосифа. В 806 году умирает святой Тарасий и, казалось бы, смута должна утихнуть. В скором времени разномыслия возобновились с новой силой. Сменивший на троне благочестивую святую императрицу Ирину Никифор I занялся укреплением государства, в том числе и за счёт Церкви, особенно за счёт монастырей. Монахам это не нравилось, и они открыто стали выражать своё недовольство, в отличие от церковной иерархии, которая по-прежнему боялась, что василевс поддержит иконоборчество. По желанию императора святой Патриарх Никифор вновь возвратил сан пресвитеру, венчавшему императора Константина. Этим Византийский первоиерарх поднял против себя вновь вставших на защиту церковного благочестия монахов.

Таким образом, можно увидеть два взгляда в церковной политике Константинопольской Церкви в данный исторический период. Представители первого стремились применять принцип «οικονομια» — устроение дома, решая конфликтные ситуации, и шли на уступки, для предотвращения возможных последствий. Вторые, назывались «zηλῶται» — ревнителями и стойко стояли на защите христианских истин, несмотря на складывающуюся обстановку.

Понятие икономиии довольно расплывчато, и до сих пор трудно конкретно обозначить критерии, когда можно применить этот принцип, а когда нет.

Священник Дмитрий Пашков, поднимая эту тему, пишет: «Святой Евлогий Александрийский (579 — 601) в рамках полемики с египетскими монофизитами написал небольшой трактат, специально посвященный икономии. В нем он, не приводя ее определения, отмечает, что икономия зачастую применяется на краткое время, когда допускается нечто недолжное ради долговременной непоколебимости благочестия, а также чтобы расстроить дерзания замышляющих против истины.

Преподобный Феодор Студит, порвавший отношения с Патриархом Никифором по причине различно понимаемой икономии, считал, что предел икономии состоит в том, чтобы не нарушать совершенно какое-нибудь постановление, и не вдаваться в крайность, и не причинять вреда важнейшему в том случае, когда можно сделать малое послабление согласно времени и обстоятельствам, чтобы таким образом легче достигнуть желаемого»[3]. С самого начала формирования двух партий становится понятно, что образованнейшие круги империи, и в первую

[3] *Пашков Д.,* свящ. Икономия как принцип церковного права // К истине / URL: http://www.k-istine.ru/base_faith/faith/faith_pashkov.htm (дата обращения: 23.11.2016)

очередь церковные иерархи, относились к икономитам. К зилотам же относились по большей части монахи, полагавшие, что только следуя канонам и установлениям церковным, можно быть полноправным членом Вселенской Церкви.

Следующим из Константинопольских Патриархов, интересующих нас, был избран св. Мефодий, ревностный подвижник и истинный раб Христов. Желая мира и спокойствия, он принимал всех отпавших, и тех, кто был в сане, оставлял на их месте служения. Тем самым он возбуждал против себя зилотов, которые считали, что те, кто один раз пал, имеют слабую веру, и их надо лишать занимаемых должностей и сана. Для Церкви после победы над иконоборчеством необходимо было спокойствие, любое неправильное действие могло обернутся большими последствиями. Святой Мефодий это понимал и действовал по принципу икономии.

Преемником святого Патриарха Мефодия стал святой Игнатий, сын императора Михаила I Рангаве, которого сверг и заточил в монастырь император Лев V Армянин.

Святой Патриарх Игнатий (в миру Никита) был оскоплён и в 14 лет сделался монахом. Его ревностное служение привело к его популярности как в среде монашества, так и у простого народа[4]. Слава о нём дошла до святой благочестивейшей Феодоры, и при ней св. Игнатий стал Патриархом.

Благочестивые монахи всячески поддерживали его — их привлекали в нём благочестие и ревность, но «ревностный Патриарх не всегда различал, в каких случаях была большая строгость и в каких строгость, растворённая снисходительностью»[5]. Поэтому многим был не по нраву такой архипастырь. Примером неумеренной ревности может служить случай, происшедший во время самого поставления св. Игнатия на Патриаршую кафедру. Известный епископ Сиракузский Григорий Асвеста, живший в Константинополе и желавший принять участие в поставлении св. Игнатия, был изгнан и отправлен на свою кафедру. Такой поступок не придал святому Игнатию популярности среди придворных и даже среди епископата, где Григорий пользовался уважением.

Предшественник святого Игнатия св. Мефодий был благосклонен к Григорию и, вероятно, именно по его приглашению находился в Константинополе, как предполагает профессор А. П. Лебедев. По ещё одной

[4] *Тышкевич С.* Единство Церкви и Византия. — Рим, 1951. С. 100.

[5] *Лебедев А. П.* История разделения Церквей. С. 22.

версии того же профессора, Григорий был в столице из-за того, что его кафедральному городу грозила осада арабов. Хроника Псевдо-Симеона говорит, что Григорий был вызван в Константинополь на суд Патриарха св. Мефодия в связи с неканоническим поставлением им пресвитера Захарии во епископа Таорминского, небольшого городка в Сицилии[6]. Но св. Мефодий умирает, и дело приходится разрешать новому Первоиерарху. Причём среди претендентов на патриаршую кафедру был и сам Григорий.

Он родился в Сицилии, как и св. Мефодий, являлся его учеником и ближайшим сподвижником. Он придерживался взглядов партии икономитов, одной из характерных черт которой было усиление патриаршей власти по отношению к императору. Однако императору не представлялось возможным продолжение усиления церковной власти, к тому же императрица Феодора представила в качестве кандидатуры на вакантное место столичной кафедры св. Игнатия, который в знак лояльности власти подписал присягу императору, поэтому, возможно, Григорий Асвеста и не стал Патриархом[7]. Но это ему не мешало наладить добрые отношения с новым предстоятелем. Св. Игнатий был поставлен не Собором, как полагает профессор Ф. Дворник. Он был выбран императрицей Феодорой после консультации с влиятельными епископами[8]. С одной стороны, неканоническое поставление было налицо, но с другой, мы видим, что этот выбор императрицы поддержали сторонники икономитов и даже приняли участие в возведении на патриарший престол св. Игнатия.

Во время совершения церемонии поставления новоизбранного Патриарха св. Игнатий отказал Григорию Асвесте в сослужении. Случившееся действие оставило свой отпечаток на ходе исторического пути Церкви. Григорий Асвеста, удалившись, с вверенными ему епископами, озлобился на св. Игнатия. С ним были недовольные Патриархом, в том числе Петр Сардский, Евлампий Апамейский. Вскоре св. Игнатий созвал Собор, на котором низложил Григория и его соратников. Причиной отстранения Григория, как пишет профессор Ф. Дворник, может служить разность взглядов, приверженность разным партиям[9].

---

[6] *Коматина П.* Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I. — Београд, 2014. С. 88.

[7] *Афиногенов Д.Е.* Григорий Асвеста // Православная Энциклопедия. Т. 12. — М., 2011. С. 667.

[8] *Dvornik. F.* The Photian schism history and legend. — Cambridge, 1970. P. 18.

[9] *Там же.* P. 22.

Сицилийский епископ обратился с жалобой на это в Рим. Папа Лев IV принял это дело к рассмотрению и просил Константинопольского Патриарха прислать посланца, который рассказал бы подробности данного дела. Новый Папа Бенедикт III принимает некоего монаха Лазаря, отправленного св. Игнатием по просьбе Льва IV. В ходе судебного разбирательства Григорий был запрещён в служении, но не был лишён сана. В этом проявилось корыстолюбие пап, пытавшихся возвратить в свою юрисдикцию епархию Григория Асвесты.

После восшествия на Патриарший престол св. Игнатия близкие к его идеям и мнениям люди организовали свою партию, названную по имени Патриарха. Они во многом были продолжателями дела зилотов, замечательную характеристику которым даёт А. П. Лебедев: «В церковной деятельности они любят придерживаться традиций; дух времени и потребности его для них — дело второстепенное; твердость Церкви они полагают в непризнании за духом времени никакого значения. Они строги до суровости, настойчивы до упорства. Они беззаветно преданы монашеству, помнят лишь его заслуги и закрывают глаза на его вопиющие недостатки. Науку и образованность они не ценили. Сословие ученых пользовалось недоверием с их стороны; в образовании они видели пагубу церковной веры. Наконец, не имея в себе достаточно силы, чтобы доставить торжество своим приверженцам в Церкви, они изменяют основной политике Византийской Церкви, ищут в папе опору для себя»[10].

Говоря об отношении партии святого Игнатия и его самого к образованию, нужно отметить, что сам святой Патриарх не был так просвещён, как, например, св. Фотий, и относился к просвещению как к ненужному для христиан. Его сторонники также считали занятие науками суетой, которая отвлекает человека от Бога.

Господь дал человеку ум и стремление к познанию. Всю жизнь каждый из нас постепенно познаёт мир, начиная от младенчества и заканчивая последней минутой своего земного существования. Но и за гранью земного бытия человек не перестаёт приобретать новый опыт жизни со Христом или смерти с падшими ангелами.

Из Церковной истории мы знаем, как в первые века христианства истинное и чистое Православие начало страдать от всякого рода еретиков, и как просвещённые мужи Божии, защищая догматы веры, отстояли

[10] *Лебедев А. П.* Смуты в византийской иерархии и общее ее состояние в IX, X и XI вв. // Библиотека Якова Кротова / URL: http://krotov.info/history/08/demus/lebedev01.html. (дата обращения: 17.12.2016)

чистоту церковного учения. Отличить ложь от истины удалось благодаря таким образованным учителям, как Ориген, Тертуллиан, священномученик Ириней Лионский и, конечно же, святые мужи Семи Вселенских Соборов.

Сам Христос, отправляя Своих апостолов на проповедь, заповедует им «научите... вся елика заповедах вам» (Мф. 28, 20).

В защиту мнения партии «игнатиан» можно сказать, что, действительно, знания некоторые из людей приобретали не только посредством изучения, но и вследствие откровения Божия — так, например, преподобная Мария Египетская, живя в пустыне и не имея возможности обучаться, знала Священное Писание.

Эти малочисленные проявления сверхъестественного откровения получают угодившие Богу люди, отрекшиеся от себя и мира, посвятившие свою волю воле Творца.

Монахи Студийского и других монастырей, которые были в числе «игнатиан», безусловно, стремились к святой жизни, они учились у своих духовных отцов и старцев, ставших для них примером. Жившие же в миру не имели постоянного опыта святой жизни, суета и заботы тварного мира отвлекали их от духовного совершенствования, но посредством образования они приобретали багаж, с помощью которого можно было узнать о Боге, о мире — и с этими знаниями самому себе, разумному и пытливому человеку, доказать существование Бога и промысла Божьего, а также и другим рассказать об этом.

Святитель Василий Великий в беседе «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений» предлагает взять из образования то, что важнее всего для жизни будущего века. «Не дивитесь же, если вам, которые каждый день ходите к учителям и с уважаемыми мужами древности беседуете посредством оставленных ими сочинений, скажу, что сам собою нашел я нечто более полезным. О сем-то самом и хочу дать вам совет, а именно, что не должно, однажды навсегда предав сим мужам кормило корабля, следовать за ними, куда ни поведут, но заимствуя у них все, что есть полезного, надобно уметь иное и отбросить. А что же это такое, и как это различать, сему и научу, начав так. Мы полагаем, дети, что настоящая жизнь человеческая вовсе ничего не значит; совершенно не почитаем и не называем благом того, что доставляет нам совершенство в этой только жизни. Ни знаменитости предков, ни крепости, красоты и величия тела, ни почестей от всех людей, ни самого царства, ни всего прочего, что ни наименуют из человеческого, не признаем

великим, даже достойным желания, и не обращаем взора на тех, кто имеет сие, но простираем надежды далее, и все делаем для приуготовления себе другой жизни. Поэтому что к оной споспешествует нам, о том говорим, что должно любить сие и домогаться сего всеми силами, а что не переходит в оную, то — презирать, как ничего не стоящее»[11].

Ещё одной немаловажной чертой партии «игнатиан» было стремление найти защиту в Риме, где к тому времени самолюбивым Папам это только шло на руку для укрепления их авторитета на Востоке.

После Константинопольского Собора 861 года многие из приверженцев Игнатия стали искать защиту у Рима. Среди таких лиц был и архимандрит Феогност.

Как предположил католический историк Церкви профессор Ф. Дворник, именно Феогност от лица Игнатия предложил определённую выгоду папе в случае если Игнатий вновь станет во главе Константинопольской Церкви: «Многое приписывает тут хитрости игнатианина Феогноста, который, находясь в Риме, хорошо уяснил себе главную идею папы Николая и мотивы его спора с Византией, сумел ярко изобразить весь трагизм, в котором очутился Игнатий, уверить папу в полной преданности Игнатия Римскому престолу и даже сделать кое-какие конкретные заверения, отвечавшие желаниям папы»[12].

Несмотря на это, святой Фотий смог объединить вокруг себя единомышленников и соработников, которые вместе с ним трудились на ниве Церкви Божьей и взращивали виноград Христов. Его период патриаршества смог усмирить борьбу партий в Греко-Восточной Церкви.

Источники и литература

1. *Афиногенов Д. Е.* Григорий Асвеста // Православная Энциклопедия. Т. 12. — М., 2011.

2. *Василий Великий*, свят. Избранные творения. — М.: АТС, 2006.

3. *Лебедев А. П.* Смуты в византийской иерархии и общее ее состояние в IX, X и XI вв. // Библиотека Якова Кротова / URL: http://krotov.info/history/08/demus/lebedev01.html. (дата обращения: 17.12.2016)

4. *Лебедев А. П.* История разделения Церквей. — СПб.: Олега Абышко. 2010.

[11] *Василий Великий*, свят. Избранные творения. — М.: АТС, 2006. С. 347-348.

[12] *Огицкий Д. П.* Профессор Ф. Дворник о Патриархе Фотии // Богословские труды № 26. — М., 1985. С. 250.

5. *Огицкий Д. П.* Профессор Ф. Дворник о Патриархе Фотии // Богословские труды № 26. — М., 1985.

6. *Пашков Д.,* свящ. Икономия как принцип церковного права // К истине / URL: http://www.k-istine.ru/base_faith/faith/faith_pashkov.htm (дата обращения: 23.11.2016)

7. *Тышкевич С.* Единство Церкви и Византия. — Рим, 1951.

8. Dvornik. F. The Photian schism history and legend. — Cambridge, 1970.

9. *Panos Sophoulis.*Byzantium and Bulgaria, 775–831. — Leiden, Boston: Brill, 2012.

10. *Коматина П.* Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I. — Београд, 2014.

А. А. Костылев[*]

COMMA JOHANNEUM У РУССКИХ БИБЛЕИСТОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX вв.

«7аПотому что есть три свидетеля
*7б**на небе: Отец, Слово, и Святый Дух; и они три суть едино,***
***8аи три свидетельствуют на земле**,*
8бДух и вода и кровь и все три об одном». (1Ин. 7-8).

Являются ли эти слова аутентичными или нет? Этим вопросом библеисты задаются уже четыре века. Во многих греческих и латинскиих печатных изданиях, а также в переводах, 1Ин. 5: 7-8 содержит слова «о Небесных Свидетелях». Известно лишь 8 греческих рукописей, в которых присутствует этот текст (в четырех из них отрывок включен в текст, а не приписан на полях). Все восемь рукописей старше XIV в. Самые древние упоминание Comma Johanneum в рукописной традиции — это старолатинские рукописи испанского происхождения.

У христианских писателей Comma встречается с IV в. Самое раннее прямое свидетельство у Присциллиана[1]. Близкие выражения, встречающиеся у Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского сохраняют вероятность того, что данный текст был частью древних латинских переводов 1 Ин. Следовательно, мог присутствовать в греческих прототипах этих переводов. Однако древние латинские писатели III — IV вв. не знают этой вставки, так блаж. Августин в своем толковании на первое послание Иоанна Богослова вставку не обсуждает[2].

Говоря непосредственно о греческих рукописях, следует указать, что впервые Comma в переводе на греческий язык встречается в актах IV Латеранского собора (1215). В XVI в. кардинал Франсиско Хименес де Сиснерос включает отрывок «о Небесных Свидетелях» в текст Комплютенской Полиглоты (издана в 1514 г.). После этого издания обозначилась проблематика указанного текста. Один из Комплютенских издателей

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 1 курс.

[1] Некоторые ученые предполагают, в частности Б. Мецгер, что Присциллиан — автор этого текста.

[2] Определенный круг ученых предполагают, что он был ее противником.

в споре с Эразмом Роттердамским доказывал подлинность прочтения ст. 7б[3]. В результате полемики Эразм в четвертом издании своего греческого текста (1527) вносит отрывок в текст, возможно «основной причиной стало его опасение, что его обвинят в арианстве»[4]. Затем этот текст появляется в третьем издании Роберта Стефана (1550). В тоже время параллельно в других старых изданиях, таких как Альда Мануция данный текст опускается. Также есть издания, в которых проблематичный отрывок заключается в скобки. Вследствие важности третьего издания Роберта Стефана и Textus Receptus, вставка перешла во все издания греческого Нового Завета и вместе с тем в текст переводов на новейшие языки.

В славянских текстах впервые Comma Johanneum появляется на западе России в Виленском первопечатном Апостоле (1623) и Львовском (1639). Таким образом, встает вопрос, как попала Comma в Московский Апостол (1653). На этот вопрос отвечает Сагарда Н. И.: «Так как ни славянских, ни греческих рукописей, имеющих спорный текст, в Москве и вообще в России до сих пор не открыли, то можно основательно предполагать, что источником для издания 1653 г. в отношении к 1 Ин. 5:7 послужили печатные издания и именно юго-западной России, где спорный текст тогда уже занял сравнительно прочное место в послании»[5]. Также текст содержится в Елизаветинской Библии (1751), таким образом, текст закрепляется и в последующих изданиях славянской Библии.[6]

Как можно заметить, в течение четырех веков в европейской библеистике велась дискуссия по вопросу подлинности чтения 1Ин 5:7-8. Этот вопрос не обошел стороной и русских библеистов.

Одним из первых исследователей, которых можно назвать это *Ф. И. Яковлев (ум. 1853)* в своем очерке по Corpus Joahanneum[7] автор не обозначает вопроса о проблеме тексте (не цитирует его), но только указывает на ст.8б «*Дух и вода и кровь и все три об одном».* Комментируется

[3] Как указывает Сагарда Н. И., источником спорного текста в полиглоте является латинские манускрипты.

[4] *Ткаченко А. А.* Иоанн Богослов. Послания. Текстология // Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/%D0%98%D0%BE%D0%B0%D0%BD%D0%BD%20%D0%91%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2.html#part_28 (дата обращения: 10. 04.17).

[5] *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого апостола Иоанна Боголова. Исагогико — екзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 257.

[6] Историческая справка взята из: *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание...

[7] *Яковлев Ф.* Очерки жизни и учения святого апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, в евангелии, трех посланиях и Апокалипсисе. М. 1857. С. 487.

им отрывок как свидетельство истинности человечества Иисуса Христа. Исследователем видится параллель с водой и кровью, которые истекли из прободенного ребра.

М. И. Богословский (1844–1916) предпринимает попытки доказать аутентичность прочтения глоссы. Его аргументы сводятся к тому, что опущение текста могло произойти из-за ранних еретиков Маркиона, Валентина. В свою очередь *А. М. Бухарев (1822–1887)* не видит проблемы в этом вопросе и называет небольшим недоразумением. Он говорит об этом отрывке как о апостольском созерцании, «истину Христову Апостол представляет небесным свидетельством единосущной Троицы»[8].

Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский (1806–1883) в своих беседах на первое послание Иоанна Богослова в вопросе подлинности чтения не видит проблемы и ст. 7, 8 комментируемы им следующим образом. С начала экзегет говорит о земных свидетелях «Дух и вода и кровь» (1Ин. 5: 8) «это величайшия действия ознаменовавшия пришествие в мир обетованного Спасителя рода человеческого»[9]. Далее говорится о символизме, вода — означает таинство крещения, кровь — искупительную смерть Иисуса Христа, Дух — Святой Дух являющий себя в мире. Помимо исторической перспективы символизма указывается литургическая. Вода в литургической перспективе означает таинство в котором верующие возрождаются в жизнь духовную. Далее следует указать на Небесных Свидетелей. 1Ин. 5: 7б несомненно является оригинальным чтением о говорится о нем как о свидетельстве единосущия Лиц Святой Троицы, автор говорит об этом так: «Бог Отец, первое Лице Святой Троицы, Бог Сын или ипостасное Слово, второе Лице Святой Троицы и Бог Дух Святой третие Лице Святыя Троицы; сии три Лица, но одно существо Божественное»[10].

Н. И. Сагарда (1870-1943), его работа в русской библеистике, посвященная первому посланию Иоанна Богослова, самая скрупулезная и пространная. В ней он касается по возможности всех вопросов и в том числе Comma Joanneum. В своей работе он пытается подойти к проблематике глоссы объективно, стараясь осмыслить аргументы pro et contra. Вначале исследователь говорит о внешних свидетельствах, т. е. с точки зрения

[8] *Бухарев А. М.* О соборных апостольских посланиях // Богословские труды. М. 1972. С. 218.

[9] *Евсевий (Орлинский), архиеп.* Беседы на первое соборное послание Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. СПб. 1880. С. 245.

[10] См. там же С. 251.

текстологии. Автор указывает, что глосса не упоминается самых древних греческих кодексах (Codex Sinaiticus, Alexsandrinus, Ephraemi). Во всех греческих манускриптах до XV в. текст не употребляется, «известно более 200 манускриптов и до 60 лекционариев; как в тех, так и в других нет ни малейшего намека на какой-либо пропуск»[11]. О том, как попала в греческий текст вставка о Небесных Свидетелях автор говорит следующим образом, впервые текст обнаруживается в Комплютенской Полиглотте (XVI), которая заимствует их из латинских переводов. В древне-латинских переводах действительно есть проблематичное чтение, но списки древне-латинских переводов немногочисленны и сравнительно поздней датировки, поэтому исследователь делает акцент на тексты Вульгаты. Самыми авторитетными текстами автор считаются Codex Guelferbyatanus (лекционарий палимпсест), датируемый V-м веком, Cod. Toletanus VIIв., Cod. Cavensis (Библия VII — IX в.), библия Theodulphiana, Cod. Ulmenses, Cod. Vallicellianus, Cod. Demidovianus. Сравнивая разные латинские кодексы Н. И. Сагарда приходит к выводу, что в них 1 Ин. 5: 7-8 дано в разных вариациях. В результате изыскания автор говорит, «такая неопределенность и неустойчивость текста вызывает вполне законное сомнение, имеет ли весь этот спорный текст какой-либо определенный оригинал?»[12].

Также в исследовании Н. И. Сагарды есть раздел посвященный свидетельствам святых Отцов о проблемном тексте. В результате автор приходит к выводу, что Отцы Церкви не используют в своих творениях вставки, тогда как в истории Церкви были антитринтарные споры, при которых Comma Joanneum было бы четким свидетельством в пользу единосущия Лиц Святой Троицы.

В экзегетическом разделе в ст. 7,8 естественно не употребляется Comma Joanneum. Толкуются указанные стихи следующим образом, Вода и Кровь в свидетельстве Духа являют собой признаки Мессианского достоинства. Вся аргументация указанных стихов направлена на доказательство положения высказанного в ст. 5: «Иисус есть Сын Божий». Далее заостряя внимание на количестве свидетелей, автор упоминает, что по ветхому закону достаточно двух или трех свидетелей, чтобы дать надежное ручательство за достоверность какого-либо факта. В данном случае имеется полное число свидетелей и следовательно истина

[11] *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава. 1903. С. 211.

[12] Там же. С. 221.

утверждена прочно. На основании филологического анализа автор приходит к выводу, что нельзя в указании о трех свидетелях видеть таинства (крещение и евхаристия). Говоря далее непосредственно о трех свидетелях, то автор акцентирует внимание на Духе, что между двумя свидетелями Дух есть свидетель в собственном смысле, Кровь и Вода получают в нем свое изъяснение, но они в тоже время едины в своем свидетельстве, в свидетельстве о Иисусе Христе. Таким образом, мы увидели позицию отечественного исследователя касательно проблематики Comma Joanneum.

Н. Н. Глубоковский (1843-1937) отдельного труда по corpus Joanneum не написал, но сохранилась его рецензия[13] на диссертацию Н. И. Сагарды. В этой рецензии автор дает объективную критику. В числе рассматриваемых вопросов имеется вопрос касательно чтения Comma Joanneum. Николай Никанорович говорит, что что-то подобное стиху 7а возможно имелось в оригинальном тексте, но в тоже время оговаривает, что не хочет защищать аутентичность. Так же не соглашается с категоричностью Н. И. Сагарды. По вопросу первого упоминания глоссы в Комплютенском издании, т. к. это вообще первый опыт издания греческого текста в таком формате. Касательно толкования отрывка автор не соглашается с Сагардой, он говорит: «Ваше толкование не вполне согласуется с патристически-традиционным, где Дух относится к Отцу, который Вами усматривается в воде»[14]. Глубоковский видит несоответствие, в традиции указывается, что «Дух» относится к Отцу, тогда как Сагарда говорит что «вода» — это свидетельство об Отце.

Следующий исследователь, *протоиерей Николай Зефиров* комментируя 1 Ин 5: 7-8 не оговаривает проблематики, следовательно, для него место о «Небесных Свидетелях» аутентично. Что касается комментария, то для автора три Божественных Лица свидетельствуют о Сыне Божием пришедшем на землю, принявшим плоть человеческую, пострадавшем и умершем на кресте и тем самым совершившим спасение. Но при этом нет упоминания о единосущии Лиц Святой Троицы, тогда как вполне логично указать на это прямое указание.

Далее следует упомянуть такого исследователя Священного Писания как *священника Александра Глаголева.* У о. Александра имеется комментарий на 1-е соборное послание Иоанна Богослова, вошедшее в толковую

[13] *Глубоковский Н. Н.* Замечания о 1-м послании св. Апостола Иоанна Богослова // Христианское чтение. 1904. № 6. С. 857-877.

[14] Там же. С. 866.

библию[15]. В своем последовательном изложении о. Александр рассматривает глоссу в ее ближайшем контексте, т. е. ст. 6-9 и указанные стихи называет как свидетельство Божества Иисуса Христа. Комментатор также не замедляет упомянуть о текстуально-критических данных касательно ст. 7, которые говорят отрывке как интерполяции. Аргументируется это тем, что указанное чтение не присутствует в древних кодексах (Синайском, Александрийском, Ватиканском), древних курсивных манускриптах и древних лекционариях. Также не упоминается в Творениях Святых Отцов.

Несмотря на то, что критика говорит не в пользу Comma Joanneum комментатор, в результате своего изыскания говорит, что текст принят Церковью востока и запада и принят он как подлинные апостольские слова, «при этом Церковном воззрении мы и должны оставаться»[16]. Также приводятся внутренние свидетельства, о которых говорится, что ст. 7 не затрудняет чтение и связь всего текста и согласуется с предыдущим и последующим текстом, также гармонизирует с особенностями богословия Иоанна.

Таким образом, мы видим обоснованную точку зрения, хоть и она не настолько весома по сравнению с текстологическими данными.

Митрополит Антоний (Храповицкий) (1863-1936) в своей статье[17], которая была перепечатана в Варшаве под заглавием «Творения святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова», глоссу упоминает в скользь, не упоминает о проблематике чтения, это говорит о том, что для автора нет проблемы чтения 1 Ин 5:7. Текст толкуется совершенно в ином ключе и акцент делается на Св. Духе. Три Небесных свидетеля упоминаются для доказательства тезиса о Святом Духе как утешителе в жизни духовной, личной и Церковной.

Среди русских библеистов, которые занимались исследованием corpus Johanneum, известен такой исследователь как *епископ Кассиан (Безобразов*). Преосвященный посвятил писаниям Иоанна целое исследование: «Водою, Кровию, Духом». В указанном исследовании упоминается вопрос касательно Comma Johanneum. Автор полностью соглашается с данными критики и говорит об отрывке как о вставке, о которой

[15] *Александр Глаголев, свящ.* Толкование на 1-е соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова // Толковая библия под редакцией А. П. Лопухина и приемников. Т. 9. СПб. 1912. С. 308-340.

[16] Там же. С. 338.

[17] Работа перепечатана с журнала «Воскресное чтение» за 1928 г.

не нужно говорить. Однако ученый — библеист видит в ст. 7, 8 не малую важность, как если бы в нем читалось Comma Joanneum. Для начала нужно указать форму отрывка. Он указывает более широкий диапазон стихов это ст. 6-12. Стихи 7, 8 преосвященный видит ключом ко всему богословию Иоанна. Читаются они следующим образом:

7Потому что есть три свидетеля,
8Дух и вода и кровь, и все три — об одном.

В отрывке идет речь о трех свидетелях, о которых преосвященный Кассиан сообщает как указании служения Иисуса Христа, протопресвитер Борис Бобринский так говорит об этом: «Вследствие тщательного изучения Первого Послания и центрального места таинственного отрывка 5:6-8, гласящего о трех свидетелях «водою, кровию и Духом», епископу Кассиану удалось установить богословско-символическую структуру самого Евангелия на основании этих самых стихом «воды, крови и Духа».[18]

Возвращаясь к указанию на служение Иисуса Христа, владыкой Кассианом выделяется три этапа. Первый этап проходил под знаком воды (путь воды), который начинается с Крещения Господа, заканчивается возвращением к Иордану (Ин. 10: 40). Второй этап под знаком крови, но кровь не мыслима без воды, также как и вода без крови, что и показывает Евангелист Иоанн «не водою только, но водою и кровию и Духом есть свидетель» (1 Ин. 5:6). Можно увидеть в этом отрывке полемику с Керинфом, который утверждал, что пострадал только человек Иисус. В Крестных Страданиях выявилась истинная любовь Спасителя, по мысли епископа Кассиана предшествующие события — это воскрешение Лазаря, помазание миром в образ погребения, омовение ног учеников, все это тоже относится к пути крови. Путь крови не замыкается на страдании. Грань между служением крови и Духа автором видится между явлениями Марие Магдалине и «вхождением к ученикам «дверьми затворенными»[19]. Далее нужно сказать о служении Духа. Служение Духа являет собой образ Церкви, Духом Святым запечатлеется все дело Христово от самого начала до самого конца. Вследствие всего сказанного можно увидеть, какое значение имеет 1Ин. 5: 7-8 у епископа Кассиана.

Таким образом, проследив взгляды русских библеистов можно придти к выводу, что ответы по вопросу Comma Joanneum не сводятся к одному.

[18] *Кассиан (Безобразов), еп.* Водою и Кровию и Духом. Киев — Париж. 2008. С. 6.
[19] Там же. С. 7.

Есть исследователи, которые полностью соглашаются с данными критики — это ранее упомянутый Н. И. Сагарда, епископ Кассиан (Безобразов), есть считающие чтение подлинным и аутентичным, и соответственным образом комментирующие его. Касательно последнего следует сказать, что у некоторых исследователей, акцент в экзегезе смещается в сторону свидетельства об Иисусе Христе, но так же есть исследователи, которые акцентируют внимание на указание единосущия Лиц Святой Троицы. Есть принимающие данные критики с определенными оговорками, как например Н. Н. Глубоковский. Оговаривая этот вопрос, он апеллирует на более подробное исследование греческого текста, так как издание Комплютенской Полиглоты — это был первый опыт издания греческого текста подобного формата.

Источники и литература

1. *Нерсесян Л. В., Ткаченко А. А., Макаров Е. Е., Королёв А.* А, *Турилов А. А., Виноградов А. Ю., Королёв А. А., Николай (Сахаров), иером.* Православная энциклопедия. Иоанн Богослов. URL: http://www.pravenc.ru/text/%D0%98%D0%BE%D0%B0%D0%BD%D0%BD%20%D0%91%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2.html#part_28 (дата обращения: 10.04.17).

2. *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого апостола Иоанна Боголова. Исагогико — екзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 257.

3. *Яковлев Ф.* Очерки жизни и учения святого апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, в евангелии, трех посланиях и Апокалипсисе. М. 1857. С. 487.

4. *Евсевий (Орлинский), архиеп.* Беседы на первое соборное послание Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. СПб. 1880. С. 245.

5. *Бухарев А. М.* О соборных апостольских посланиях // Богословские труды. М. 1972. С. 218.

6. *Глубоковский Н. Н.* Замечания о 1-м послании св. Апостола Иоанна Богослова // Христианское чтение. 1904. № 6. С. 857-877.

7. *Александр Глаголев, свящ.* Толкование на 1-е соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова // Толковая библия под редакцией А. П. Лопухина и приемников. Т. 9. СПб. 1912. С. 308-340.

8. *Кассиан (Безобразов), еп.* Водою и Кровию и Духом. Киев — Париж. 2008. С. 6.

9. *Антоний (Храповицкий), митр.* Творения святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Варшава. 1928. С. 32.

*В. В. Кричфалуший**

ЯЗЫЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ В ПОНИМАНИИ СВ. АПОЛЛОНИЯ

К числу раннехристианских апологетических литературных произведений принадлежит манускрипт св. мч. Аполлония († ок. 183-185 гг.) под заглавием «Мученичество святого Аполлония» представляющий собой описание мученических актов св. Аполлония, или Аполлоса, в форме диалога между ним и языческим префектом Теренцием[1]. Подлинный текст актов с апологией упомянутого произведения был издан в 1874 г. венецианскими мехитаристами[2] в двухтомнике житий святых и сохранился в двух редакциях: греческая и армянская, в первой апологет именуется апостолом, а во второй — отшельником. Согласно дополнениям к репринтному изданию книги прот. П. Преображенского говорится, что «действие происходит в Риме, в присутствии префекта претория Тигидия Перенния, лица исторического, которого греческая переработка превращает в проконсула Азии, что может выдавать область составления жития (ср. G 47)»[3].

Рассматриваемое сочинение проникнуто благородством, обладает определенной философской обработкой, догматическим и моральным содержанием, а ее автор приличными философскими познаниями. Свое

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] Следует отметить, что вопросы подлинности апологии и надежности текста, интерполяции актов, датировки, о месте происхождения рассматриваемого сочинения, о возможности казни доносчика, юридической стороне судебного процесса над мч. Аполлонием, сенаторском достоинстве святого решались учеными весьма различно. В частности, А. Мусин и А. Г. Дунаев считают, что св. мч. Аполлоний был низвергнут и обезглавлен в 185 г., следовательно, кончину мученика Христова, предваренную выступлением с апологетической речью, следует отнести к 182-185 гг. См.: *Мусин А., диак.* Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. СПб.; Петрозаводск: СПбДА, «Кругозор», 1997. С. 70; Предисловие к актам и апологии св. Аполлония // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями *прот. П. Преображенского.* СПб., 1895. С. 375-394; *Freudenberger R.* Die Überlieferung vom Martyrium der römischen Christen Apollonius // ZNW 60, 1969. S. 30-111; *Geffcken J.* Die Acta Apollonii // Nachrichten der Göttinger Akademie 1904. 84-262.

[2] См.: *Аполлоний св.* // Сайт Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/75666.html (дата обращения: 28.03.2017).

[3] Предисловие к актам и апологии св. Аполлония. С. 377-378.

мировоззрение в отношении сущности языческой религии христианский мученик заключает в своем критическом взгляде на языческий политеизм. Приступим непосредственно к самому тексту апологии.

Прежде всего, во время первого слушания дела (§ 1-10) префект Тигидий приказывает ввести в сенат св. Аполлония, после чего спрашивает его о принадлежности к новоявленной христианской вере, что мученик подтверждает и говорит о своем почитании Единого Господа, сотворившего небо и землю, и трепете перед Творцом. Вслед за этим языческий сенатор призывает св. мч. Аполлония повиноваться и поклясться Фортуной императора Коммода (180-192 гг.). Апологет решительно отказывается совершать жертвоприношение языческим богам, «бесполезным пустым изваяниям» и изображению «самодержца Коммода» и обращает внимание префекта на совершение христианами «чистой бескровной жертвы», возношения ежедневной молитвы об императоре Единому Вседержителю, дарующему всему жизнь. Тем самым святой мученик показывает, что его единоверцы признают начальство и молятся о римской державе, знают, что император царствует благодаря непобедимому Господу.

После повторного призыва покаяться и совершить жертвоприношение языческим идолам и образу «самодержца» Коммода мученик Христов отвечает в числе прочего так: «Я ни за что не поклонюсь *золоту* ли, *серебру* ли, *меди,* железу, *деревянным* или *каменным* лжеименным богам, которые *не видят* и *не слышат»,* поскольку они произведения плотников, золотолитейщиков или скульпторов, изваяния рук человеческих, и сами *не* смогут *двигаться*»[4].

Согласно древнегреческой редакции в приведенном раннехристианском пассаже перед нами вырисовывается картина языческого идолослужения, где св. Аполлоний подвергает беспощадной критике бесполезность и тленность языческих богов представляющих собой рукотворных изувеченных идолов, бесчувственных истуканов из материального тленного вещества, а именно: золота, серебра, меди, железа, дерева и камня. Вместе с тем святой мученик отмечает, что постыдно воздавать божеские чествования, как и всему равному людям, так и тем более «низшему», «бесовскому».

Обличая эллино-римское общество в идолопоклонстве, св. Аполлоний именует почитание вещества беззаконием и подчеркивает

[4] Мученичество св. Аполлония // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями *прот. П. Преображенского.* СПб., 1895. С. 398.

его безумие: «Что за вздорное заблуждение!»[5]. В особенности мученик акцентирует свое внимание на поклонении египтян ничтожным бытовым предметам, что является крайней степенью религиозной деградации, а вместе с тем порицает поклонение язычников бесчувственным статуям, за которыми стоят демоны, а именно: «Статуям же демонов молятся *не слышащим,* как мы слышим, *не требующим, не воздающим*»[6].

Вместе с тем в рассматриваемом сочинении можно обнаружить порицание св. Аполлоном языческого общества за обожествление человека, ангелов и демонов: «Люди грешат, когда они поклоняются людям, ангелам и демонам, называя их богами. [...] Они называют богами <бывших> прежде людей, как изобличают их собственные мифы»[7]. Для разоблачения подобного рода заблуждения автор обращается к эллинской мифологии, к примеру, автор упоминает мифы о Геракле, погибшем на костре и Зевсе погребенном на Крите.

Св. мч. Аполлос считает преступлением поклонение чувственной природе, в частности, различным животным и съедобным растениям опять подразумевая египтян. Мученик Христов именует беззаконием поклонение словесным, или разумным существам — людям. Тем самым подчеркивается человеческое происхождение немалой части мифических персонажей.

Заканчивая суд, проконсул упомянул о постановлении сената (греч. «το δόγμα της συγκλήτου») и императора «самодержца» Коммода запрещающем отпускать человека исповедующего христианство, вследствие чего св. Аполлонию за не раскаяние было вынесено префектом смертный приговор во время второго слушания дела.

В заключение необходимо отметить, что в своей критике языческой религии св. мч. Аполлоний следует традиционным «топосам» раннехристианской апологетической мысли, где языческие боги — это бесчувственные тленные идолы из вещества, дело рук человеческих. Таким образом, для мученика Христова языческие верования являются результатом двух причин: демонического внушения и гносеологической ограниченности вызванной непросвещенностью греко-римского социума. Вместе с тем св. Аполлосом приводится объяснения-толкования, почерпнутые им из языческих просветителей, а именно:

[5] Там же. С. 398.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 401.

1) прагматическое — обожествляется все полезное человеку (теория выдвинутая философом Продиком в V в. до н. э.);

2) историческое объяснение — языческие боги — это бывшие правители обожествленные язычниками за их героические подвиги, а также и аморальные поступки (теория провозглашена Эвгемером в середине III в. до н. э.).

Источники и литература

1. Мученичество св. Аполлония // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями *прот. П. Преображенского.* СПб., 1895. Репринт. СПб.: «Алетейя», Благовест, 1999. С. 394-416.

2. *Аполлоний св.* // Сайт Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/75666.html (дата обращения: 28.03.2017).

3. *Мусин А., диак.* Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. СПб.; Петрозаводск: СПбДА, «Кругозор», 1997.

4. Предисловие к актам и апологии св. Аполлония // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями *прот. П. Преображенского.* СПб., 1895. Репринт. СПб.: «Алетейя», Благовест, 1999.

5. *Freudenberger R.* Die Überlieferung vom Martyrium der römischen Christen Apollonius // ZNW 60, 1969. S. 30-111.

6. *Geffcken J.* Die Acta Apollonii // Nachrichten der Göttinger Akademie 1904. S. 84-262.

Иерей Александр Кухта[*]

ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ОТНОШЕНИЯ К ЦЕРКВИ У ПОКОЛЕНИЯ «Y» (люди, родившиеся в 1984-2000 гг.)

Один из самых непростых вопросов богословия — это постоянный поиск компромисса между неизреченностью духовного опыта и прямолинейной ограниченностью словесно-смысловых конструкций человеческого мышления.

В пастырской работе эта тема стоит не менее остро. «С одной стороны — ориентация жизни Церкви на миссионерство, с другой — как очевидный факт — «молодежь в храм не идет» и вытекающий отсюда вопрос: «Что делать, чтобы изменить ситуацию?» [1].

«Мировосприятие современного человека настолько зависит от мнения других людей, что убеждать надо уже не индивида, а социум»[2]. Эта идея была впервые сформулирована еще в начале XX века. Ее автором можно назвать Эдварда Бернейса, человека, которого называют и отцом современного пиара, и инженером идеологии потребления — консьюмеризма, преобладающей в современном обществе. Благодаря Бернейсу пиар-технологии распространились повсеместно и стали широко применяться в политике и бизнесе[3].

Сегодня и отдельный человек, и общество в целом подвергаются интенсивному влиянию большого количества конкурирующих между собой манипуляторов[4]. «Толпа пробивающихся» в индивидуальное и общественное сознание столь велика, что многие люди просто отгораживаются от части потоков информации.

Именно в контексте этой ситуации и можно говорить о пастырской методике и стратегии. Пастырю, прежде всего, нужно быть хотя бы просто услышанным. Уже после, в момент самого свидетельства

---

[*] Минская духовная академия, магистратура, 1 курс.

[1] *Тимошенков С., иер.* Формы, методы и направления современной внутренней миссии. — Жировичи: молодежное миссионерское Братство при МинДС, 2016. — С 2.

[2] *Тимошенков С., иер.* Формы, методы и направления современной внутренней миссии. — С 2.

[3] *Бернейс Э.* Кристаллизация общественного мнения. — М.: ООО «И. Д. Вильямс», 2015. — С. 17.

[4] *Королько В. Г.* Основы паблик рилейшнз. — М.: Рефл-бук, — 2000. — С. 209.

о Христе, о технологии и психологической методике следует забыть, уступая место опыту веры, образованию и ораторскому мастерству. Но до этого момента необходим разумный, взвешенный подход, сочетающий в себе, может быть, и принципы работы с общественным мнением, и элементарную «технологически неокрашенную» логику[5].

Одна из современных технологий работы с обществом основывается на различиях в ценностях людей, принадлежащих разным поколениям. Эти различия, как и обуславливающие их причины (технологическое развитие общества, ситуация в политике, экономике и т. д.) были изучены, и некоторое время спустя появилась теория, предлагающая работать с группами людей, разделяя их по поколенческому признаку и названная теорией поколений, которая все чаще применяется на практике в силу своей эффективности.

Теория поколений — это теория, описывающая повторяющиеся поколенческие циклы в истории. Она появилась в 1991 году на стыке нескольких наук. Авторами этой теории принято считать Хоува Нила (Howe Neil), специалиста в области демографии и экономиста, и Штрауса Уильяма (Strauss William), писателя-драматурга и историка. Они, как принято считать, независимо друг от друга и почти одновременно занялись изучением социального феномена, известного как «конфликт поколений» — явления, при котором ценности и жизненные ориентиры младшего поколения сильно отличаются от ориентиров старшего.

Довольно скоро оба ученых пришли к занятному парадоксу: оказалось, что конфликт поколений никак не связан с возрастными противоречиями[6]. Иначе, по достижению определенного возраста, мы бы начинали мыслить также, как мыслили наши родители в свое время.

Поэтому, в основу своей теории Хоув и Штраус положили мысль о том, что поведение человека и его взгляды на жизнь зависят от того, в каких условиях он жил до 12-15 лет во время формирования собственной системы «глубинных» ценностей — аксиом поведения человека, находящихся на уровне предрассудков и чаще всего являющихся незаметными для своего носителя, которые потом проносятся через всю его жизнь[7].

---

[5] *иерей С. Тимошенков.* Доклад на Белорусских рождественских чтениях 2016 г.

[6] *Антипов А.* От молчаливых до игривых // Теория поколений в России RuGenerations [Электронный ресурс]. — 2010. — Режим доступа : https://rugenerations.su/2009/04/30/от-молчаливых-до-игривых/#more-151. — Дата доступа : 8.04.2017

[7] *Соколова Н.* Поколение игрек / Н. Соколова // Профиль [Электронный ресурс]. — 2016 ИДР — Формат — Режим доступа : http://www.profile.ru/arkhiv/item/58878-pokolenie-igrek-58878. — Дата доступа : 08.04.2017.

Т. е. до этого возраста человек еще не оценивает политические и экономические события в мире, а усваивает технологии, необходимые для выживания в нем. При этом сами авторы теории признают, что человеческие ценности легко разделяются на индивидуальные, общечеловеческие и собственно поколенческие.

Изначально теория поколений была направлена на изучение общества США, однако позже она получила широкое распространение во многих странах мира, в том числе и в России.

В результате адаптации теории поколений к различным регионам, стало понятно, что необходимо вносить некоторые корректировки, учитывающие особенности развития отдельных территорий. Это, учитывая тот факт, что в советский период наша страна была достаточно закрытой и обособленной, особенно актуально для России.

Подход исследователей в России к периодизации теории поколений и сопоставление его с классическим подходом представлен в таблице 1.

Таблица 1

Название поколения	Архетип поколения	Годы рождения	
		Теория поколений Штрауса-Хоува для США	Российская адаптация теории
Поколение «GI»	Герои	1901-1924	1900-1923
Молчаливое поколение	Художники	1925-1942	1923-1943
Беби-бумеры[8]	Пророки	1943-1960	1943-1963
Поколение «X» (13-е поколение)	Странники	1961-1981	1963-1984
Поколение «Y» Миллениум	Герои	1982-2004	1984-2000
Поколение «Z»	Художники	2005 — настоящее время	2000 — настоящее время

Между представителями различных поколений нет четкой границы, поэтому на стыке между ними, плюс-минус три года, выделяют также и пограничные, «эхо»-поколения, «представители которых являются носителями ценностей обоих поколений и выступают в роли

[8] «Беби-бумеры» (от англ. Baby Boom) — дети, родившиеся после Второй мировой войны в сравнительно благоприятных экономических условиях конца 1940-х — 1950-х годов.

своеобразных посредников между ними»[9]. В качестве примера пограничного «эхо»-поколения можно привести представителей современного поколения «МеМеМе»[10] — это молодые люди, которые родились в конце 90-х — начале 2000-х годов и являются носителями ценностей поколений Y и Z.

Как и прочие поколения, поколение «Y» сформировалось под влиянием событий своего времени. Исключительное влияние на него сформировало развитие средств коммуникации: мобильная связь (середина 80-х годов), электронная почта (90-е годы), служба коротких сообщений (90-е годы), видеохостиг «YouTube» (2005 год) и социальные сети («Facebook» — 2004 год). Важная особенность представителей поколения «Y» — многозадачность в использовании средств коммуникации. Они одновременно могут «чатиться» со многими людьми, параллельно читать сайт на другую тему и просматривать новости.

Помимо этого, «на российских игреков сильно повлияли распад СССР, рыночные реформы и политическая либерализация»[11]. Отсюда особое понимание хрупкости окружающего мира и его ненадежности. Все, чего ты добился, может быть разрушено в один миг, так что лучше жить в свое удовольствие, успеть попробовать многое, пока мир снова не полетел в тартарары.

Также стоит отметить, что глобализация является причиной того, что во всем мире представители поколения «Y» почти не отличаются друг от друга, исключение составляют только отдаленные и изолированные регионы, куда еще не пришел Интернет[12].

Вот еще несколько наиболее характерных для современных «игреков» черт, которые нужно учитывать при работе с ними:

---

[9] *Асташева Ю. В.* Теория поколений в маркетинге // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Экономика и менеджмент [Электронный ресурс]. — 2014. — Режим доступа : http://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-pokoleniy-v-marketinge. — Дата доступа : 09.04.2017

[10] Поколение МеМеМе (русск. ми-ми-ми) — шутливое название «эхо»-поколения, родившихся в конце 90-х, начале 2000-х, образованное от англо-американского фонетического выражения несерьезности отношения представителей данного поколения к окружающей действительности.

[11] *Соколова Н.* Поколение игрек // Профиль [Электронный ресурс]. — 2016 ИДР — Формат — Режим доступа : http://www.profile.ru/arkhiv/item/58878-pokolenie-igrek-58878. — Дата доступа : 08.04.2017.

[12] *Соколова Н.* Поколение игрек // Профиль [Электронный ресурс]. — 2016 ИДР — Режим доступа : http://www.profile.ru/arkhiv/item/58878-pokolenie-igrek-58878. — Дата доступа : 08.04.2017.

1. **«Игреки» лучше воспринимают информацию, если она преподносится коротко, четко и по пунктам.**

Согласно исследованиям компании «Microsoft», современные «игреки» способны концентрироваться на новой информации около 8 секунд[13]. Поэтому любую новую мысль желательно укладывать в 25-30 слов. Или разбивать ее на несколько отдельных пунктов. Отличительная особенность «игреков» в том, что они плохо запоминают информацию, т. к. росли в среде, где все можно уточнить в Интернете.

2. **«Игреки» лучше воспринимают образы, чем слова.**

Дело в том, что они росли в эпоху «демотиваторов», «торрентов», «YouTube», фотографий и инфографики, поэтому картинки «игреками» воспринимаются проще.

3. **«Игреки» хотят получать результат уже в первый день.**

Эта черта особенно актуальна для российских «игреков», которые росли в постоянно меняющемся мире, в котором было почти невозможно строить далеко идущие планы.

4. **Нельзя отбирать «гаджеты» у «игреков».**

Про «игреков» вполне справедливо можно сказать, что они живут в своих «гаджетах». В общении с ними нужно стремиться использовать как можно больше новых технологий. Не нужно их заставлять вести бумажные графики и отчеты. Эти меры увеличивают эффективность «игреков» и их интерес к работе.

5. **Нужно быть интересным «игреку».**

Это поколение привыкло к развлечению. Они не любят, когда их учат, однако сами очень любят учиться. Если что-то предоставляет им и развлечение, и развитие одновременно, они будут преданы этому делу с энтузиазмом.

6. **Нужно найти «игреку» друзей.**

Несмотря на огромное количество друзей в социальных сетях, «игреки» остаются одинокими. Виртуальное общение все еще не способно заменить реальное. Однако проблема в том, что представители этого поколения в большинстве своем не умеют общаться с людьми. Вовлекая

[13] *Хохлова Д.* Поколение Y: как ставить задачи сегодняшним двадцатилетним // [Электронный ресурс]. — 2015. — Режим доступа : https://vc.ru/p/generation-z#. — Дата доступа 09.04.2017.

их в коллектив и помогая им чувствовать себя частью семьи, можно им дать то, чего «игрекам» не хватает.

7. **«Игрекам» нужно четко оговаривать «дедлайн».**

Они понимают, что такое сроки, однако часто их не соблюдают. Поэтому нужно жестко перед ними ставить временные рамки и штрафы за их несоблюдение[14].

Примеры использования знания особенностей представителей поколения «Y» в пастырской работе:

Финансовая практичность

Одна из упомянутых отличительных черт «игреков» — это их выраженная финансовая практичность. Представители данного поколения росли в эпоху перемен и отсутствия финансовой стабильности: Перестройка, распад Советского Союза, 90-е годы, кризисы и т. д. Это повлияло на то, что сегодня «игреки» стремятся контролировать свои расходы и отдавать себе отчет в том, куда идут их средства.

Именно поэтому среди претензий к Православной Церкви представители поколения «Y» на первом месте упоминают те, которые связаны именно с деньгами. «Игреку» сложно понять, куда идут деньги, оставленные им в храме. Более того, «игреки» не понимают, за что они отдают деньги.

Для того, чтобы исправить ситуацию, возможно, имеет смысл добавить немного прозрачности в финансовую жизнь прихода.

Например, каждый месяц можно на доске объявлений возле храма размещать краткий финансовый отчет, поясняющий сколько было получено и потрачено на конкретные приходские нужды средств: благотворительность, миссионерская работа, воскресная школа, налоги, коммунальные платежи, ремонт храма и т. д.

Еще один метод деактивации данной проблемы заключается в том, чтобы позволить самим людям решать сумму жертвы за требы, свечи, записки и т. д. Очень показателен в этом плане опыт некоторых приходов Белорусской Православной Церкви.

В таком случае, если человек видит, что храм занимается действительно полезной работой, и оставленные им средства не идут «на машину

[14] *Armour S. Generation Y*: They've arrived at work with a new attitude // USA TODAY [Электронный ресурс]. — 2008 USA TODAY, a division of Gannett Co. Inc. — Режим доступа : http://usatoday30.usatoday.com/money/workplace/2005-11-06-gen-y_x.htm. — Дата доступа: 8.04.2017.

настоятелю», часто он возвращается снова и меняет свое отношение к Церкви на более положительное.

Вера в технологии

Одна из отличительных черт поколения «Y» — это вера в технологии. Глядя на то, как развиваются современные технологии, «игреки» все больше убеждаются, что нет ничего невозможного: если сегодня чего-то нет, то завтра обязательно это что-то изобретут, построят или вырастят[15]. То есть, с точки зрения «игрека», с помощью науки и технологии может быть описан любой процесс, а для любой проблемы может быть найден алгоритм объяснения.

Именно этим можно объяснить скептическое отношение молодежи к внешней составляющей богослужения и жизни Церкви.

Так, согласно одному из исследований миссионерской лаборатории Минской духовной академии, значительная часть современной невоцерковленной молодежи считает, что в Православной Церкви обрядоверие преобладает над, собственно, верой, что богослужение перенагружено непонятной символикой и излишней патетикой.

Сюда же можно отнести распространенное мнение о том, что вера, якобы, «противоречит науке».

Для решения этой проблемы, возможно, следует особо следить за недопущением в миссионерской и пастырской работе примитивизации догматов Церкви, ее традиции и обычаев (пример — «специализация» святых), избегать недолжного обоснования веры (например, через чудеса). Необходимо объяснять «игрекам» ключевые моменты православного вероучения и церковной жизни.

Также немаловажно уметь разделять важное и второстепенное в христианском благовести (например, в случае необходимости не спешить с настаиванием на строгом «дресс-коде»).

Обращение внимания исключительно на «интересное»

Поколение «Y» к делу, которое не вызывает у них интереса, относится равнодушно. Речь здесь, конечно, не идет о превращении церковной жизни в «увлекательное представление».

---

[15] *Шамис Е.* Поколение игрек // Теория поколений в России RuGenerations [Электронный ресурс]. — 2010. — Режим доступа : https://rugenerations.su/2010/10/01/поколение-игрек/#more-725. — Дата доступа : 07.04.2017.

Прежде всего, необходимо научиться использовать в миссионерской работе с «игреками» интересные для них формы, например — социальные сети, видеоблоги, «живые журналы» и т. д. В качестве примера можно привести YouTube-канал «Батюшка ответит»[16], где священник с использованием современных технологий говорит на языке, понятном «игрекам», на темы, их волнующие.

Также повышению уровня «интересности» миссионерского слова может способствовать привлечение инструментов риторики, употребление нетрадиционных и неожиданных формулировок христианских истин, организация миссионерских богослужений и т. д.

Эта мировоззренческая черта приводит к тому, что каждого отдельного человека «игреки» оценивают вовсе не по принадлежности к организации, статусу или возрасту, а исключительно по личным качествам. В полной мере это относится и к священнослужителям.

Именно поэтому особое значение здесь приобретают такие понятия, как личность и образ пастыря, отношение его к собственному слову, умение работать с аудиторией и т. д.

Источники и литература

1. *Тимошенков С., иер.* Формы, методы и направления современной внутренней миссии. — Жировичи : молодежное миссионерское Братство при МинДС, 2016. — 12 с.

2. *Тимошенков С., иер.* Доклад на Белорусских рождественских чтениях 2016 г.

3. *Бернейс Э.* Кристаллизация общественного мнения. — М. : ООО «И. Д. Вильямс», 2015. — 272 с.

4. *Королько В. Г.* Основы паблик рилейшнз. — М. : Рефл-бук, 2000. — 524 с.

5. *Armour S. Generation Y*: They've arrived at work with a new attitude // USA TODAY [Электронный ресурс]. — 2008 USA TODAY, a division of Gannett Co. Inc. — Режим доступа : http://usatoday30.usatoday.com/money/workplace/2005-11-06-gen-y_x.htm. — Дата доступа: 08.04.2017.

6. *Антипов А.* От молчаливых до игривых // Теория поколений в России RuGenerations [Электронный ресурс]. — 2010. — Режим доступа : https://rugenerations.su/2009/04/30/от-молчаливых-до-игривых/#more-151. — Дата доступа : 08.04.2017.

7. *Асташева Ю. В.* Теория поколений в маркетинге // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Экономика и менеджмент [Электронный

[16] https://www.youtube.com/channel/UCfOMwpnqvDj49hTicfmhKDg

ресурс]. — 2014. — Режим доступа : http://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-pokoleniy-v-marketinge. — Дата доступа : 09.04.2017.

8. *Соколова Н.* Поколение игрек // Профиль [Электронный ресурс]. — 2016 ИДР — Режим доступа : http://www.profile.ru/arkhiv/item/58878-pokolenie-igrek-58878. — Дата доступа : 08.04.2017.

9. *Хохлова Д.* Поколение Y: как ставить задачи сегодняшним двадцатилетним // [Электронный ресурс]. — 2015. — Режим доступа : https://vc.ru/p/generation-z#. — Дата доступа 09.04.2017.

10. *Шамис Е.* Поколение игрек // Теория поколений в России RuGenerations [Электронный ресурс]. — 2010. — Режим доступа : https://rugenerations.su/2010/10/01/поколение-игрек/#more-725. — Дата доступа : 07.04.2017.

11. https://www.youtube.com/channel/UCfOMwpnqvDj49hTicfmhKDg

*Иеромонах Лука (Пронских)**

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ИНСТИТУТА МИЛОСЕРДИЯ В РОССИИ

Русская Православная Церковь является важнейшим социальным институтом в жизни государства и общества. История Российского государства и история Русского Православия имеют давнюю связь. Церковь и народ, переживая различные исторические времена, активно развивают социальную деятельность в сфере труда и занятости населения, развитием различных форм благотворительности и миссионерской деятельности, ежедневным воспитанием нравственного чувства народа, просвещением народа и становлением института русского школьного образования[1]. Церковь имеет значительный опыт в социальной жизни, который может быть использован для решения современных задач социальной направленности, которых в настоящее время становится все больше и больше. Социальные проблемы существуют в любом обществе, но особенно актуальными они становятся в периоды социальных изменений и трансформаций, когда социальные отношения резко обостряются.

В основе идеи помощи ближним, делах милосердия всегда лежит социокультурный фактор, которым является собственно милосердие. Под милосердием можно понимать внутреннее качество индивида, желание выразить свое переживание конкретными действиями социального характера, по мнению исследователя Готовкиной М. С. милосердие — «комплексная социальная практика, объединяющая духовно-эмоциональное сопереживание и конкретно-практическую помощь»[2].

Милосердие является неотъемлемой частью нравственной культуры и общественных норм всех цивилизаций. В христианстве милосердие имеет важное значение, являя реализацию заповеди любви к ближнему. В русской традиции выделяют две формы милосердного

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] См.: *Зальцман Т. В.* Проблемы Церкви и проблемы государства // Социальное служение.

[2] *Готовкина М. С.* Организация паллиативной помощи сестер милосердия в России: социологический анализ. Диссертация … кандидата социологических наук. Белгород, 2015. С. 156.

служения — индивидуальную и социальную. Традиция милосердного служения ближнему складывалась в христианской Церкви на протяжении всего периода ее существования и стала основой взаимодействия Русской Православной Церкви и государственных институтов, в частности, системы здравоохранения.

Большой опыт милосердной и благотворительной деятельности, на который опирались создатели благотворительных обществ в России, имеет Римско-католическая церковь. Католическая благотворительная практика включает как общехристианские принципы, так и собственно католические постулаты. Она была связана с концепцией спасения путем совершения различного рода «добрых дел» в пользу неимущих, нищих, страдающих. Подход протестантизма к проблеме благотворительности и милосердия имеет иную форму. Протестанты говорили, что добрые дела, совершаемые не во славу Божию, а ради каких-то иных целей, греховны.

Развитие благотворительности на Руси

Основной формой соборного конфессионального и нравственного сознания является, сложившаяся на Руси практика примирения, братолюбия (philadelphia). В домонгольский период начинают зарождаться основы благотворительности. Простейшие виды благотворительности в тот период состояли в основном в кормлении нищих, которое осуществлялось православным духовенством и находящимися под его влиянием князьями. По мнению исследователя, проф. Арефьева М. А., неверно полагать, что развитие благотворительности на Руси было связано по большей части с принятием христианства. Славянские народы, по историческим источникам, обладали высокой духовностью, взаимопомощью, милосердием.

Дела милосердия и благотворительности на Руси были явлением действий отдельных лиц, в основном князей и бояр. Одним из первых князей, показавших пример сострадательности к ближним был князь Владимир Красное солнышко. Он запретил смертную казнь и показал пример благотворительной деятельности, что повлекло государственных деятелей также заниматься благотворительными делами.

Важным этапом в развитии благотворительности стал Стоглавый собор 1551 г. Цель Стоглавого собора заключалась в борьбе с еретическими движениями, однако его деяния вышли далеко за пределы

религиозно-церковных вопросов и затронули социокультурную жизнь державы. Существует исторический пример создания церковных братств Южной и Западной Руси XVI-XVII вв. Как указывает публицист В. М. Бензин, при учреждении церковно-приходских попечительств была идея «воскресить деятельность славных южнорусских братств старого времени и распространить подобные братствам приходские организации по всей России»[3].

Петр I принял ряд мер по урегулированию частной благотворительности, установлению органов призрения и определению средств для их развития. Таким образом определялись основы целостной системы милосердно-благотворительной работы. Император создал целую сеть социальных заведений, имевших специальное назначение и требовал, чтобы нищие были заняты общественно-полезным трудом.

Современные основы благотворительности и общественного призрения обязаны императрице Екатерине II. В 1775 г. она издает приказ, согласно которому создаются управления под председательством губернатора. Эти организации руководили народным образованием, открывали богадельни, аптечные управления, сиротские дома, дома для неизлечимых больных и другие службы.

Развитие благотворительности в России в XIX веке

Существенным шагом в области милосердия и благотворительности в России стало назначение Павлом I своей супруги Марии Федоровны руководительницей всех социальных учреждений в стране. По инициативе Марии Федоровны создавались все новые и новые благотворительные учреждения, ведомства, сиротские дома. В 1828 г. вся эта сеть получила специальное наименование «Учреждения императрицы Марии Федоровны».

Государственная и церковная благотворительность была поддержана общественностью. Были открыты многие частные благотворительные фонды и комитеты, благотворительная деятельность которых впоследствии была дополнена деяниями известных русских меценатов (Демидовы, Юсуповы, старообрядцы Рябушинские и др.). Так, в 1816 г. было основано Императорское человеколюбивое общество, цель которого состояла в назначении бедным людям всякого рода пособий.

[3] Цит. по: *Панкрат Т. В.* Благотворительная деятельность приходских попечительств Москвы. Вторая половина XIX — начало XX столетия. М.: ПСТГУ. 2011. С. 27.

Необходимо сказать, что Одним из общественных институтов, возникших в период великих преобразований в Российской империи, стали церковно-приходские попечительства, на которые, согласно утвержденному в 1864 г. «Положению о приходских попечительствах при православных церквах», возлагались заботы о материальном обеспечении священнослужителей и благосостоянии приходских церквей. Развитие приходских попечительств в Москве и Петербурге значительным образом отличалось от аналогичных учреждений в регионах. Это было связано с разным уровнем обеспеченности, образованности и социальной активности столичных прихожан. Преимущественным направлением деятельности столичных попечительств стала благотворительность, которая являлась делом богоугодным, а также была одной из немногих поощряемых законом форм общественной деятельности. Можно сказать, что приходские попечительства как институт соединили в себе все основные тенденции внутренней государственной политики той эпохи: формирование социальной системы русского общества, привлечение общественных ресурсов для решения церковно-государственных проблем, зарождение институтов социальной защиты[4].

К началу XX столетия в Москве насчитывалось около 108 приходских попечительств, осуществлявших различные виды благотворительной и социальной работы. Их учреждение было связано с организацией совместной благотворительной деятельности в рамках прихода. Это признавалось более рациональным чем частная милостыня, однако частная милостыня часто перерастала в процветание промыслового нищенства[5].

Развитие учреждений благотворительности других конфессий

Межконфессиональные отношения характеризуются традициями милосердия и благотворительной деятельности, которые являются общими моментами. Именно здесь можно обозначить те сферы взаимодействия, которые характеризуют деятельность различных конфессий, то общее, что их объединяет.

Российское правительство предпочитало не делать различий между множеством конфессий, входящих в поликонфессиональную структуру

[4] См.: *Панкрат Т. В.* Благотворительная деятельность приходских попечительств Москвы. Вторая половина XIX — начало XX столетия. М.: ПСТГУ. 2011. С. 6-7, 24.

[5] См.: *Панкрат Т. В.* Благотворительная деятельность приходских попечительств Москвы. Вторая половина XIX — начало XX столетия. М.: ПСТГУ. 2011. С. 173.

общества, несмотря на привилегированное положение Православной Церкви. Однако поддержкой пользовались, по преимуществу традиционные конфессии. При Александре I были созданы кассы на содержание вдов и сирот пасторов Саратовских протестантских колоний (1806). В 1813 г. были созданы так называемые убогая и училищная кассы в Дерпте (лютеранская Прибалтика). К концу XIX в. в России насчитывалось более 14 тысяч благотворительных обществ и заведений[6]. Царский Манифест 1905 г., уравнявший старообрядчество с другими традиционными конфессиями в России, создал широкое поле деятельности для старообрядческих общин в области поддержки образования и книгопечатания, дал возможность для отдельных выходцев из старообрядческой среды проявить свои благотворительные таланты в области искусства, литературы, театральной деятельности.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское библейское общество, 2008.

2. *Арефьев М. А., Баев В. Г.* Милосердие и благотворительность как вероучительные принципы христианской церкви // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина № 4, т. 2. 2011.

3. *Готовкина М. С.* Организация паллиативной помощи сестер милосердия в России: социологический анализ. Диссертация … кандидата социологических наук. Белгород, 2015.

4. *Зальцман Т. В.* Проблемы Церкви и проблемы государства // Социальное служение Русской Православной Церкви. [электронный ресурс]: мультимедийное учебное пособие / под ред. прот. В. Хулапа, И. В. Астэр. СПб.: СПбГИПСР, 2014.

5. *Панкрат Т. В.* Благотворительная деятельность приходских попечительств Москвы. Вторая половина XIX — начало XX столетия. М.: ПСТГУ. 2011.

6. *Элбакян Е. С.* Милосердие и благотворительность в России // Рос. цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: энцикл. слов. / ред. кол.: М. П. Мчедлов и др. М.: Республика, 2001.

[6] См.: *Элбакян Е. С.* Милосердие и благотворительность в России // Рос. цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: энцикл. слов. / ред. кол.: М. П. Мчедлов и др. М.: Республика, 2001. С. 195.

А. В. Малышев[*]

ЦЕРКОВЬ ХРИСТОВА И ЦЕРКОВЬ ДУХА СВЯТОГО: ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ СВТ. ИННОКЕНТИЯ (БОРИСОВА) И ПРОТОПР. НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА

Свт. Иннокентий Херсонский (1800–1857)

Святитель Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический, известный русский богослов и проповедник, внесший в свое время значительный вклад в православное учение о Церкви. Учение о Церкви святителя Иннокентия можно обнаружить как в его разнообразных проповедях, так и в академических лекциях. Во всех своих лекциях святитель (в отличие от проповедей) придерживается академической традиции, которая, как может показаться, накладывает на его учение отпечаток излишней схоластичности и отвлеченности.[1]

Экклезиологическая проблематика содержится уже в лекциях святителя из курса «Введение в круг богословских наук».[2] В четвертом разделе второй главы лекции «О религии христианской» святитель пытается решить проблему раздробления христианства на различные формы или Церкви. Несмотря на то что в самой христианской религии, в высоте её учения, содержится возможность для разномыслия, однако причина разделения Церквей, по мнению святителя, коренится в самих людях. Естественная разность умов, которая порождает разные мнения на одну и ту же истину является, по представлению святителя, неизбежной причиной раздробления единой Церкви. Однако, будучи причиной малодействительной, она подкрепляется другой, избегаемой и главной причиной существования разных Церквей — человеческими страстями.

Далее святитель выводит три главных вопроса, которые служат причиной разномыслия и разделения Церкви. Он говорит, что «разные

[*] Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 2 курс.

[1] В определенном смысле, лекции святителя Иннокентия являются ярчайшим образцом того школьного богословия, против которого выступал протопресвитер Николай Афанасьев.

[2] Этот уникальный курс, по своей сути, является более распространенным вариантом того предмета, который в дальнейшем будет именоваться основным богословием. Проблемы, рассматриваемые в этом курсе, имеют чаще всего апологетическую и полемическую заостренность.

взгляды на христианство могли направляться и, действительно, были направляемы с трех следующих точек: I) со стороны его Божественности — его происхождения и начала; II) со стороны внутреннего и внешнего состояния — отношения религии к Церкви и Церкви к религии; III) со стороны теории христианской или практики, отвлечения или жизни, умозрения или опыта».[3] Крайности, к которым прибегнули неправославные Церкви, и являются отличительной чертой их вероучения от вероучения Греко-Восточной Церкви, Которая идя «путем царским» остановилась на умеренной середине. Среди разбираемых святителем крайностей и выделением «православной» середины на обозначенные им вопросы один вопрос заслуживает особенного внимания. Речь идет об отношении церковной иерархии к лаикам. Эта тема важна даже не столько потому, что её выделяет сам святитель, сколько потому, что она была радикально переосмыслена в XX веке, прежде всего, протопресвитером Николаем Афанасьевым. Среднее или, по-другому, православное мнение, которого вместе со святителем Иннокентием придерживалась традиция школьного богословия, как до него, так и после, заключается в признании того, что «церковная власть от Бога по своему происхождению; <...> в иерархии некоторые степени, как то: епископы и пресвитеры, учреждены Богом, а прочие — самой Церковью».[4] Тут же святитель Иннокентий приводит две крайности, которых придерживаются неправославные Церкви: «первая крайность — неверия, преданные коей признают власть церковную божественного в легком смысле, поколику, т. е. все хорошее божественно. Это есть общий взгляд сект свободных. Вторая крайность: вся власть церковная до малейших подробностей от Бога. Такой взгляд у католиков, по мнению коихъ весь организмъ церковный: папа, помощники его, даже низшія церковныя степени, чтецы, иподіаконы — отъ Бога, и потому власть ихъ божественна».[5] Предварительно стоит лишь отметить, что протопресвитер Николай Афанасьев считал католическую точку зрения по этому вопросу более истинной.[6]

[3] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 6. С. 647.

[4] Там же. С. 650.

[5] Там же.

[6] Например, в своей диссертации он пишет: «Традиционно–школьное учение, что трехстепенная иерархия установлена Христом, есть догматическое утверждение, возникшее на основе богословской спекуляции, и не имеет соприкосновения с исторической тканью церковной жизни. В этом оно и не нуждается. Оно не может быть исторически доказано. Более правильно, как делают это некоторые католические богословы, говорить, что церковная иерархия является божественным установлением. Это более правильно, т. к. это

Несмотря на то, что святитель Иннокентий, можно сказать, является репрезентом синодального школьного богословия, в котором протопресвитер Николай Афанасьев усматривал причину бедствий церковной жизни, о чем будет сказано далее, однако во многом невооруженным взглядом видно, что сам отец Николай делал свои нападки не на позиции православного школьного учения, а на положения католической схоластики, в которой уже сам свт. Иннокентий отмечал заблуждения. Это ярко прослеживается на том же примере отношения церковной власти к мирянам. Святитель Иннокентий говорит, что «*по мнению католиков* (курсив мой — *чт. А. М.*), есть следующее: пастыри Церкви имеют над народом божественное право, не подлежащее исследованию, исключающее всякую апелляцию».[7] В то же время он приводит православный взгляд, заключающийся в том, что «власть церковная от Бога; пастыри церковные в частных случаях имеют право божественное; но верховный суд принадлежит цѣлой церкви».[8] Эта последняя точка зрения, несмотря на то что является «школьной», вполне согласуется с концепцией отца Николая, который в своей диссертации, настаивая на истинности и исконной древности своего взгляда, утверждает и доказывает, что «источник власти церковного собрания лежал не в нем, а в том, что оно свидетельствовало об открывшейся воле Божьей, т. к. только одна воля Божья имеет значение в Церкви и для Церкви. <…> Предстоятели выполняли волю Божию, открывшуюся в Церкви, а потому они не могли быть должностными лицами, создаваемыми местной церковью, а были харизматиками, поставленными на свое служение Богом для исполнения Его воли <…> пастырство есть управление, которое совпадает с предстоятельством».[9]

Более подробно учение о Церкви святитель излагает в своей лекции из курса догматического богословия «Иисус Христос — Искупитель

утверждение нельзя исторически опровергнуть, даже если его нельзя исторически доказать». (*Николай Афанасьев, протопр.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 184.

[7] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 6. С. 651. Ср.: «Школьное богословие, в частности церковное право, исходит из того положения, что церковной иерархии принадлежит полнота прав, из которых одни она задерживает исключительно за собой, а другие она делегирует или распространяет на других лиц. Право в Церкви естественно должно было создать свой строй и устроение, который это надо признать открыто в большинстве случаев не соответствует тому, который содержит Церковь» (*Николай Афанасьев, протопр.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 82.

[8] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 6. С. 651.

[9] *Николай Афанасьев, протопр.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 146.

человеческого рода». Уже по названию видно, что эта лекция имеет в своей основе Христологическое содержание. Совершенно не случайно то, что святитель помещает свой экклезиологический трактат в лекцию по Христологии, так как главная и центральная идея его учения, вообще его догматической системы, — это Царство Небесное.[10] Господь Иисус Христос является Царем этого Царства. Подданные в этом Царстве — весь мир, «особенным образом все люди, а особеннейшим церковь».[11] Святитель задает и решает в этом ключе основные экклезиологичские вопросы: «Какое же Его царство? Кто Его подданные? Какая цель? Какия средства? Какия отличия и награды в этом царстве небеснаго Царя?»[12]

Примечательно, что учение святителя о Церкви как о Царстве простирается до аналогии Царства Небесного царству земному. Святитель прямо сравнивает Царство с земными политическими установлениями: «Чем сходно и чем не сходно сие царство с царствами земными? Сходно тем, что в нем также есть законы, наказания и награды, не сходно в образе правления. Там употребляется физическая сила, а здесь духовное убеждение, — употребляются иногда и средства внешния, но очень редко и в крайней нужде. В церкви анафема есть то же, что в государствах политическая смерть».[13]

Управляет Иисус Христос Своим Царством с помощью видимых и невидимых средств. Видимо Господь управляет в Церкви, невидимо — нравственно воздействуя на душу, возбуждая добрые мысли или, чего сподоблялись некоторые святые, являясь им в зримом образе. Из самого устройства Церкви, по мнению святителя, явствует и то, как Господь Ею управляет. Исходя из такого взгляда, святитель даёт очень интересное определение Церкви: Церковь — «Есть общество благоучрежденное Іисусом Христом и Апостолами, состоящее под управлением Іисуса Христа и Святаго Духа, в котором известные люди на основании евангельскаго закона действуют к исправлению человеков, к приведению их ко свету, и таким образом переводят людей в другой мір — в царство, видимо управляемое Самим Іисусом Христом».[14] Прежде всего стоит отметить Христоцентричность определения Церкви. Святитель Иннокентий, возможно из-за

[10] Святитель Иннокентий — первый русский систематик, который построил цельную систему догматического богословия на одной идее: Царство Божие.

[11] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 6. С. 856.

[12] Там же. С. 855.

[13] Там же.

[14] Там же. С. 858.

очевидности для его слушателей, не даёт пояснения, кто такие «известные люди», однако, скорее всего, под ними следует понимать клириков. Как было показано, экклезиология святителя не содержит «губительных» крайностей схоластической отвлеченности и, в то же время, является свободной от излишне критичного переосмысления церковной жизни, которое наблюдается в концепции протопресвитера Николая Афанасьева.

Протопресвитер Николай Афанасьев (1893–1966)

Отец Николай Афанасьев вошел в историю отечественного богословия благодаря развитой им концепции евхаристической экклезиологии. Вообще, первые признаки евхаристической экклесиологии можно встретить в трудах свт. Феофана (Говорова) — известного богослова-антрополога, ученика свт. Иннокентия (Борисова). Главная идея евхаристической экклезиологии, заключающаяся в том, что Церковь там, где евхаристическое собрание, с еще большей определенностью была выражена в сочинениях другого известного богослова — отца Георгия Флоровского. Однако окончательно эту концепцию развил протопр. Николай Афанасьев. Евхаристическая экклезиология или, как считал отец Николай, исконное православное учение, набрало такую большую силу и популярность не в последнюю очередь потому, что «заставило зазвучать струны православного вероучительного самосознания, молчавшие в господствовавшей школьной догматике».[15] Что касается школьной догматики, то в ней отец Николай, как и другие богословы, пытавшиеся по-новому решить насущные церковные проблемы, видел причину всевозможных бедствий и заблуждений. На страницах его диссертации «Церковь Духа Святого» часто можно встретить подобные фразу: «простой народ долго хранил истинное предание, но школьное богословие забыло о нем или не хотело помнить» или « школьное богословие возвращает Церковь в Ветхий Завет, подрывая Новый, заключенный в крови Христа».[16]

Главный тезис концепции отца Николая заключается в том, что там, где совершается евхаристическое собрание, возглавляемое предстоятелем, там присутствует вся кафолическая Церковь, если Она не в разрыве с другими Церквами. Другими словами, Церковь там, где евхаристия. По замечанию Карла Христиана Фельми, «так категория опытного познания стала решающей также и в экклезиологии. Ведь можно конкретно

[15] *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 172.

[16] *Николай Афанасьев, протопр.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 145.

в опыте познать лишь местную Церковь, а не Всеобщую Церковь, ибо её за богослужением не встретишь».[17]

Важнейшим следствием евхаристической экклезиологии является учение о том, что таинства совершаются всей полнотой Церкви. Выступая против мнения, приписываемого школьному богословию, что таинства в Церкви совершаются священнослужителями, протопресвитер Николай выдвигает новый тезис: «Священнодействия совершаются не отдельными группами церковного тела, которые создало школьное богословие, но нераздельно и неразлучно всем народом Божьим». Это означает, что лаики, как основные представители этого народа, являются также обязательными совершителями таинств.

Также само учение о таинствах отец Николай подвергает критическому пересмотру. Он считает неправильным схоластическое учение о семи основных таинствах Церкви с отношением к Евхаристии как к одному из семи Таинств. По мнению отца Николая, Евхаристия — это главное таинство Церкви, Таинство таинств.

Более же всего критикует протопресвитер Николай учение о Посвящении, которое возникло не в недавние времена, благодаря умозрению схоластиков, а в четвертом или даже во второй половине второго века. Он говорит, что «Тертуллиан был неправ для своего времени, но он предвосхитил будущую историю церковного устройства. После него эмпирическая церковная жизнь начала усваивать чуждые ей начала римского права. Литургическое различение народа и клира в узком смысле перешло в их отделение, а последнее постепенно привело к появлению двух разнородных слоев или состояний. Богословская мысль возрождает в Церкви ветхозаветную скинию, замененную в Новом Завете нерукотворенной скинией с единым Первосвященником. Мечом, который окончательно разделил церковное тело на две части, было учение о посвящении».[18]

Кратко обозначив общий смысл учения протопр. Николая Афанасьева, следует также отметить, что, хотя отец Николая ставил свою

---

[17] *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 174.

[18] *Николай Афанасьев, протопр.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 18. Однако все же отношение к схоластическому богословию как к «причине всех нестроений», очевидно, вынуждает отца Николая сказать, что «Идея посвящения есть продукт богословской спекуляции, а не церковной традиции. Вопреки школе церковная жизнь в догмате, в традиции и в литургическом своем сознании хранит истинное учение о Церкви и о народе Божьем». (Там же. С. 20).

«евхаристическую экклезиологию» в разряд незаслуженно забытого истинного учения Церкви, нивелированного «схоластиками», его концепция вполне объяснима и с точки зрения тенденций в европейско-русском богословии первой половины XX века. Традиция критики «школьной» экклезиологии в истории Русского Богословия берет свое начало еще в первой половине XIX века. Уделение наибольшего внимания пневматологии в построении учения о Церкви, а также размывание границ между «церковью учащей» и лаиками, с отведением последним особых полномочий, можно найти еще в сочинениях А. С. Хомякова, прежде всего, в его брошюрах 50-х годов и сочинении «Церковь одна» (1845).[19] Несмотря на то что экклезиология Хомякова — «учителя Церкви» по выражению Ю. Ф. Самарина — была самой яркой в истории синодального богословия, традиция «критической» экклезиологии существовала и дальше, вплоть до 1917 г.: начала эпохи гонений на Церковь. При этом, как экклезиология Хомякова не была чужда идей из современного европейского (французского и немецкого, прежде всего) богословия, так же учение отца Николая развивалось в современном ему западном контексте, в котором было наиболее всего востребована именно «эвхаристическая экклезиология», не в последнюю очередь как согласующаяся с экуменической направленностью католического богословия в XX в.[20]

Модернистские идеи о Церкви протопр. Николая не лишены крайностей, что осознавал сам отец Николай. Непосредственная реализация их в церковной жизни может привести и приводила к неожиданным последствиям. Экклезиология же свт. Иннокентия (Борисова), являющаяся по существу вполне «синодальной», как было показано выше, есть сознательная выработка именно среднего, православного пути в богословии, пути между крайностями, наблюдавшимися в западных церквах. Школьность экклезиологии свт. Иннокентия не мешает ей быть более жизненно пригодной и реализуемой, что видно хотя бы на примере жертвенной архипастырской деятельности самого свт. Иннокентия и его

[19] См.: *Хондзинский П., свящ.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 161 — 172.

[20] Стоит лишь отметить, что в документах Второго Ватиканского Собора упоминалась экклезиология пропр. Николая. Особый интерес представлял бы сравнительный анализ учения пропр. Николая Афанасьева с экклезиологической концепций современного католического модерниста проф. Ганса Кюнга, который также подчеркивал евхаристические аспекты церковной жизни и особое значение лаического служения. См. *Кюнг Г.* Церковь. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012. С. 574 — 575.

управления епархиями. На примере данного сравнительного анализа концепций двух выдающихся Русских богословов видно, что «школьное» Русское богословие являлось вполне неоднозначным явлением, рассматривать которое можно не только в «негативном» ключе, истекающем из модернистских богословских тенденций.

Источники и литература

1. *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 6.
2. *Николай Афанасьев, протопр.* Церковь Духа Святого. С. Париж, 1971.
3. *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999.
4. *Хондзинский П., свящ.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.

Священник Владислав Малышев[*]

А. Н. МУРАВЬЕВ (1806–1874): ЦЕРКОВНЫЙ ПУБЛИЦИСТ И АПОЛОГЕТ

А. Н. Муравьев[1] не просто апологет Русской Церкви второй половины XIX в. — он историк, публицист, путешественник, поэт и даже составитель молитвенных песнопений. Узнать о его различных дарованиях, а также почерпнуть подробную информацию о жизни А. Н. Муравьева современный исследователь может из нескольких источников, часть которых может быть охарактеризована как общедоступные[2]. В данной же статье, в контексте развития церковно-общественной публицистики, наша цель прежде всего дать характеристику А. Н. Муравьева как участника полемики на тему достоинств и недостатков современной ему Церкви.

Возникновение такого жанра как церковно-общественная публицистика второй половины XIX в. связано прежде всего с трудами критически настроенных по отношению к церковной действительности авторов[3], и темпы ее развития могли бы быть более интенсивными, если бы их не сдерживала система духовной цензуры[4]. Основоположником жанра стал свящ. И. С. Белюстин[5], а его идейным последователем — Д. И. Ростиславов[6]. На критику в адрес белого

---

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] *Муравьёв Андрей Николаевич (1806-1874)* — камергер российского императорского двора, духовный писатель, историк, паломник и путешественник.

[2] *Хохлова Н. А.* Андрей Николаевич Муравьев — литератор. — СПб., 2001. — 244 с.; *Хавроничев В. П.* История Российской Церкви А. Н. Муравьева // А. Н. Муравьев. История Российской Церкви. М., 2002. С. 461-493.

[3] *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 121–145.

[4] Об особенностях и принципах работы духовной цензуры во второй половине XIX в. см.: *Карпук Д. А.* Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 218-235.

[5] *Белюстин, Иоанн Степанович* (1819-1890) — священник, публицист. В 1839 г. закончил Тверскую духовную семинарию по первому разряду и был рукоположен в сан диакона, а затем и в сан пресвитера.

[6] *Ростиславов, Дмитрий Иванович* (1817-1877) — профессор и инспектор Санкт-Петербургской духовной академии. (Сборник императорского русского исторического общества. СПб., 1888. Т. 2. С. 222).

духовенства[7], монашества[8], а также духовного образования[9] со стороны двух достаточно резких в своих сужениях авторов отвечал прежде всего Н. В. Елагин[10]. Елагин не был автором большинства статей, выходящих под его реакцией, и в первом же сборнике на данную тему[11] читатель мог ознакомиться в том числе и с трудом интересующего нас апологета, озаглавленным «Мысли светского человека на книгу “Описание сельского духовенства”»[12]. Отметим, что А. Н. Муравьев не входит в список самых активных церковных публицистов, писавших о внутрисословных проблемах духовенства, но, несмотря на это, его скромная по объему статья[13] без всякого преувеличения становится ключевым произведением в контексте исследования творческих мотиваций защитников институциональной церкви в XIX в.

Статья не изобилует, как этого следовало бы ожидать, большим количеством аргументов, опровергающих свящ. И. С. Белюстина, ее автор ограничивается порицанием своего оппонента обвиняя его в дерзости, лжи и даже в хуле на Церковь. По мнению А. Н. Муравьева, записка Белюстина не что иное как лживый пасквиль и хамский поступок со стороны пастыря Церкви[14]. Будучи не в состоянии опровергнуть свящ.

---

[7] 7 *Малышев В. С., свящ.* Белое духовенство глазами церковно-общественной публицистики периода правления имп. Александра II // Материалы VI международной студенческой научно-богословской конференции 6-7 мая 2014 г., СПб, 2014. С. 234-240.

[8] *Малышев В. С., свящ.* Роль монашества в церковно-бытовой жизни, отраженная в церковно-общественной публицистике второй половины XIX века // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции 18-18 мая 2016 г., СПб, 2016. С. 246—252.

[9] *Малышев В. С., свящ.* Духовное образование во второй половине XIX века: взгляд церковно-общественной публицистики // Материалы VII международной студенческой научно-богословской конференции 13-14 мая 2015 г., СПб, 2015. С. 184-192.

[10] *Елагин, Николай Васильевич (1817-1891)* — духовный писатель, цензор, историк. Сторонник монашества и высшей иерархии, (Берташ А. свящ. Елагин Николай Васильевич // Православная Энциклопедия. М., 2008. Т. XVIII. С. 253-257) строгий и придирчивый критик. (Елагин Николай Васильевич // Энциклопедический словарь Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А. СПб., 1894. Т. XIa. С. 595).

[11] *Елагин Н. В.* Русское духовенство. Берлин, 1859. — 373 с.

[12] Статья опубликована без подписи, однако авторство А. Н. Муравьева не подлежит сомнению. (*Львов А. Н.* Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (с 1812 по 1867 гг.). СПб., 1900. С. 296-298; *Папков А.* Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя. (1855-1870). СПб., 1902. С. 32).

[13] *Муравьев А. Н.* Мысли светского человека на книгу Описание сельского духовенства. СПб., 1859. — 16 с.

[14] Там же. С. 4.

И. С. Белюстина, который в своей книге резко критически высказывался практически обо всех сторонах жизни духовного сословия с момента поступления в духовное училище и до взаимоотношений со священноначалием после принятия священного сана, А. Н. Муравьев критикует не содержание книги оппонента, а ее форму и личность автора.

Все это могло бы остаться незамеченным, а статья А. Н. Муравьева не выделялась бы среди подобных ей, если бы в распоряжении современного исследователя не оказались документы, содержание которых ставит под сомнение искренность апологета. Анализ целого ряда статей и документов позволяет нам утверждать, что А. Н. Муравьев в действительности не просто не считал свящ. И. С. Белюстина лжецом, но и во многом был с ним согласен.

Первым важным источником, содержание которого иллюстрирует взгляд А. Н. Муравьева на духовное образование в Российской империи, датированным двумя годами ранее выхода в свет книги свящ. И. С. Белюстина, является его записка под заглавием «Несколько мыслей касательно воспитания духовного юношества»[15]. Взгляд А. Н. Муравьева, согласно содержанию данного источника, едва ли отличается от того, о чем писал свящ. И. С. Белюстин. Его не устраивала деятельность профессорско-преподавательских корпораций духовных учебных заведений и образовательная политика Церкви как таковая. В своих суждениях А. Н. Муравьев доходит до того, что считает наличие настоящих пастырей в Православной Церкви явлением, сложившимся вопреки существующей системе духовного образования, которая скорее уничтожает, нежели воспитывает нравственность в своих учениках[16]. Сравнивая отечественное и западное духовное образование, А. Н. Муравьев отдает предпочтение западному, плодами которого считает развитое миссионерство, в то время как плод отечественного духовного образования — атеизм[17]. В своих дальнейших суждениях о преодолении сложившейся ситуации А. Н. Муравьев предлагает реформы, содержание которых схоже с тем, что впоследствии будет предлагать И. С. Белюстин[18].

---

[15] Записка адресована митр. Филарету (Дроздову) и датирована 12 октября 1856 г. (РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 86. Л. 2-27).

[16] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 86. Л. 2 об.

[17] Там же. Л. 3-4.

[18] А. Н. Муравьева, хотя и осторожно, но все же поддерживал митр. Филарет (Дроздов), что отразилось в письмах от 6 марта и 8 апреля 1857 г. (Письма митрополита Московского Филарета к А. Н.М... 1832-1867. Киев. 1869. С. 507-509, 518).

Помимо духовного образования, А. Н. Муравьев прекрасно знал о масштабных проблемах в сфере епархиального управления, где стараниями секретарей система взяточничества достигла своего апогея. Критиковал он и поборы благочинных с духовенства, которое в свою очередь вынуждено было «грабить» свои храмы и прихожан, знал о проблемах изолированности епископов друг от друга, чрезмерно крупных епархий, частых архиерейских перемещений и пр[19].

А. Н. Муравьев также является автором записки «О состоянии православной Церкви в России»[20], которую он составил, уже имея опыт служения в Св. Синоде, и которая была опубликована через некоторое время после его смерти[21]. Содержание записки крайне интересно и имеет поразительное сходство с тем, что было предложено широкому кругу читателей И. С. Белюстиным. А. Н. Муравьев, если и не вторит свящ. И. С. Белюстину, то, как минимум, делает очень похожие выводы о состоянии Русской Православной Церкви и указывает на ту же самую цель написания своего труда, которая ранее указывалась его литературным оппонентом[22]. Известны и другие источники, среди которых письмо графине А. Д. Блудовой[23], где А. Н. Муравьев критиковал современную ему церковную действительность, однако их содержание не вносит существенных изменений в уже сложившееся мнение их автора относительно положения Православной Церкви в Российской империи второй половины XIX в.

Сложившаяся ситуация может показаться нелогичной, ведь А. Н. Муравьев противоречит сам себе и, будучи знакомым с реальным положением дел в Церкви, сознательно не только допускает ложь в своей статье, но и обвиняет во лжи публициста, точки зрения которого сам придерживается. Однако противоречие разрешается достаточно просто: позитивный взгляд на церковную действительность характерен исключительно

---

[19] РГБ ОР. Ф. 302. Оп. 2. Д. 259. Л. 41об-42; Ф. 304/II, Д. 259. Л. 27-56 об. (*Римский С. В.* Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860-1870-х годов. М., 1999. С. 87, 192).

[20] РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 636.

[21] *Муравьев А. Н.* О состоянии Православной Церкви в России // Русский Архив. 1883. № 3. С. 175-203.

[22] А. Н. Муравьев, как и свящ. И. С. Белюстин, пишет о своей надежде на то, чтобы его труд сподвиг бы имеющих на то власть и силу изменить сложившуюся ситуацию, а не вызвал неприятное чувство оскорбленного самолюбия (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 636. Л. 16-16 об.).

[23] *Муравьев А. Н.* Письмо к графине А. Д. Блудовой о сокращении приходов (1869) // Русский Архив. 1881. № 3-4. С. 421-424.

в публичных высказываниях А. Н. Муравьева, а негативный — в личной переписке.

Очевидно, А. Н. Муравьев не отрицал наличие проблем в Церкви, но не считал возможным их публичное обсуждение, которое, по его мнению, могло еще более усугубить их масштаб. Данная точка зрения легко подтверждается с помощью обнаруженного и опубликованного без сокращений[24] письма А. Н. Муравьева к М. П. Погодину, издателю записки свящ. И. С. Белюстина[25]. Объясняясь с М. П. Погодиным, автор письма, выступая апологетом Церкви, сетует на чрезмерное богатство церковно-светского чиновничества, учрежденного графом Н. А. Протасовым[26], жалуется на несостоятельность предпринятых реформ и на то, что церковные суммы используются не во благо ее учреждений, а на личные потребности высокопоставленных лиц. Однако, несмотря на это, А. Н. Муравьев осуждает М. П. Погодина, который, пускай и с мыслями сделать добро для Церкви, способствовал изданию «Описания сельского духовенства» и, как следствие, предал огласке то, что необходимо было исправить без посторонних взглядов. А. Н. Муравьев, что следует из письма, был убежден — гласность в церковном вопросе, которая впоследствии стала частью не только либеральной[27], но даже академической периодики[28], однозначно вредна и губит труды проповедников, ослабляя религиозность в народе. Его строки к М. П. Погодину: «…слова ваши только повредят в общественном мнении…» — можно без сомнения считать иллюстрацией к его взгляду на то, какими способами можно и необходимо было спасать церковную жизнь в Российской империи.

Подводя итог, отметим, что А. Н. Муравьев видел исцеление недугов институциональной Церкви исключительно в условиях отсутствия гласности и его книга «Мысли светского человека…» является

---

[24] С сокращениями письмо было опубликовано ранее. (Из письма А. Н. Муравьева к М. П. Погодину (23 июня 1859 г.) // Старина и новизна. Пг. Кн. 19. С. 90-93).

[25] *Малышев В. С., свящ.* «Слова ваши только повредят в общественном мнении…» Письмо А. Н. Муравьева к М. П. Погодину на тему гласности в церковном вопросе // Христианское чтение. 2015. № 6. С. 150-172; РГИА Ф. 832. Оп. 1. Д. 83 Л. 132-145 об.

[26] *Протасов, Николай Александрович* (1798-1855) — обер-прокурор Святейшего синода с 1836 по 1855 гг.

[27] *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественный вестник А. И. Поповицкого. // Христианское Чтение. 2017. № 2. В печати.

[28] *Малышев В. С., свящ.* Обсуждение церковно-общественных вопросов на страницах академических журналов «Христианское чтение» и «Церковный вестник» в 60–70-е гг. XIX в. // Христианское Чтение. 2016. № 4. С. 172-190.

не иллюстрацией его взгляда на церковную действительность, а только попыткой оградить общество от информации, которая, по мнению публициста, вредна для Церкви, общества и государства.

Источники и литература

1. *Берташ А., свящ.* Елагин Николай Васильевич // Православная Энциклопедия. М., 2008. Т. XVIII. С. 253-257.

2. *Елагин Н. В.* Русское духовенство. Берлин, 1859. — 373 с.

3. Елагин Николай Васильевич // Энциклопедический словарь Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А. СПб, 1894. Т. XIa Евреиновы-Жилон. С. 595.

4. Из письма А. Н. Муравьева к М. П. Погодину (23 июня 1859 г.) // Старина и новизна. Пг. Кн. 19. С. 90-93.

5. *Львов А. Н.* Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (с 1812 по 1867 гг.). СПб, 1900.

6. *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественный вестник А. И. Поповицкого. // Христианское Чтение. 2017. № 2.

7. *Малышев В. С.,* свящ. «Слова ваши только повредят в общественном мнении…» Письмо А. Н. Муравьева к М. П. Погодину на тему гласности в церковном вопросе // Христианское чтение, 2015. № 6. С. 150-172.

8. *Малышев В. С.,* свящ. Белое духовенство глазами церковно-общественной публицистики периода правления имп. Александра II // Материалы VI международной студенческой научно-богословской конференции 6-7 мая 2014 г., СПб, 2014. С. 234-240.

9. *Малышев В. С.,* свящ. Духовное образование во второй половине XIX века: взгляд церковно-общественной публицистики // Материалы VII международной студенческой научно-богословской конференции 13-14 мая 2015 г., СПб, 2015. С. 184-192.

10. *Малышев В. С., свящ.* Обсуждение церковно-общественных вопросов на страницах академических журналов «Христианское чтение» и «Церковный вестник» в 60–70-е гг. XIX в. // Христианское Чтение. 2016. № 4. С. 172-190.

11. *Малышев В. С.,* свящ. Роль монашества в церковно-бытовой жизни, отраженная в церковно-общественной публицистике второй половины XIX века // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции 18-18 мая 2016 г., СПб, 2016. С. 246—252.

12. *Малышев В. С.,* свящ. Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // Христианское чтение, 2015. № 5. С. 121–145.

13. *Муравьев А. Н.* Мысли светского человека на книгу Описание сельского духовенства. СПб., 1859. — 16 с.

14. *Муравьев А. Н.* О состоянии Православной Церкви в России // Русский Архив. 1883. № 3. С. 175-203.

15. *Муравьев А. Н.* Письмо к графине А. Д. Блудовой о сокращении приходов (1869) // Русский Архив. 1881. № 3-4. С. 421-424.

16. *Папков А.* Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя. (1855-1870). СПб, 1902.

17. Письма митрополита Московского Филарета к А. Н.М. 1832-1867. Киев. 1869.

18. РГИА Ф. 832. Оп. 1. Д. 83.

19. РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 86.

20. РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 636.

21. *Римский С. В.* Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860-1870-х годов. М., 1999. — 567 с.

22. *Хавроничев В. П.* История Российской Церкви А. Н. Муравьева // А. Н. Муравьев. История Российской Церкви. М., 2002. С. 461-493.

23. *Хохлова Н. А.* Андрей Николаевич Муравьев — литератор. — СПб., 2001. — 244 с.

*А. О. Мартынов**

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ГЛОССОЛАЛИИ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ И У СОВРЕМЕННЫХ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ

Поднимая вопрос о феномене глоссолалии в древней Церкви, мы сталкиваемся с рядом серьезных проблем, которые до сего момента не могут получить однозначного решения в богословской науке. Самой серьезной проблемой является то, что мы не можем с уверенностью сказать, какого рода глоссолалии были в апостольской церкви. Разбирая данный вопрос, христианские исследователи в своих мнениях разделились на два больших лагеря: те, кто утверждают будто глоссолалия была исключительно на иностранных языках, и те, кто утверждает, что глоссолалы говорили на «ангельском» языке. Ко второй партии исследователей зачастую относятся знаменитые протестантские ученые, такие как: Блек, Визелер, Гильгенфельц и другие.

Так, Блек утверждает, что глоссолалы под влиянием экстаза говорили устарелые, никому не понятные фразы[1]. Визелер приводит следующее: «…в глоссолалической речи слышались только звуки, а самого содержания нельзя было расслышать»[2]. Гильгенфельц же говорит: «…глоссолалией обозначается религиозное говорение языком, не находящееся в связи с мысленным процессом. Таким образом, под словом следует понимать особый, преподаваемый Богом язык»[3].

Собственно говоря, такое понимание глоссолалии строится исключительно на филологическом осмыслении термина γλωσσα. Так, γλωσσα λαλειυ понимают, как речь, исключительно языком, при этом νοῦς (воля, разум), в таком состоянии перестает функционировать. В состоянии глоссолалии функционирует только человеческий язык, как безвольный

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Фивейский М., свящ.* Духовные дарования в первоначальной христианской церкви. М., 1907. С. 113.

[2] *Ефимов И., свящ.* Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995. С. 164.

[3] *Ефимов И., свящ.* Протестантские богословы о сущности дара языков

в Апостольской Церкви // Азбука веры / URL: http://azbyka.ru/o-dare-yazykov (дата обращения: 01.04.2017).

орган под воздействием Святого Духа[4]. Все протестантские исследователи солидарны с мнением немецкого богослова Шульца. Он критикует понимание глоссолалии как говорения на иностранных языках, и говорит следующее: «В настоящее время, ни один беспристрастный или знакомый с делом человек не может говорить, будто дар языков заключается в говорении на иностранных языках»[5].

Пятидесятники разделяют в данном вопросе мнение протестантских ученых. Они уверены, что глоссолалия велась на ангельском языке. В своих общинах они активно практикуют глоссолалию. Но если придерживаться такого мнения о глоссолалии, то возникает несколько проблем: 1. цели глоссолалии, 2. подлинность и 3. Историческая актуальность. Если говорить о целях глоссолалий в древней Церкви, то мы видим, что апостолы использовали дар языков для укрепления в вере новообращенных. Так же, дар языков мог использоваться для проповеди иноязычному населению[6]. Глоссолалия у пятидесятников для проповеди не употребляется.

Вторая проблема состоит в определении подлинности дара языков. Факт существования языкоговоения был известен людям задолго до появления христианства. Можно вспомнить языческую пророчицу Пифию, которая, судя по описаниям, дошедшим до нас, активно использовала практики, напоминающие глоссолалию пятидесятников. «В ответ на задаваемые ей вопросы пифия что-то невнятно бормотала и произносила бессвязные слова» — пишет Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)[7]. Существовало множество «пророков» и до Пифии, в практиках которых мы находим схожие явления. На вопрос, как отличить подлинную глоссолалию от ложной нет какого-либо определенного ответа. Даже апостол Павел, рассуждая над этим вопросом, сталкивается с затруднением, и чтобы хоть как-то разрешить данную проблему, говорит следующее: «…никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса…» (1 Кор. 12:3). Конечно, ни о каком даре Духа Святого, в отношении языческих глоссолалий речи быть и не может. Но сам факт существования

[4] *Суханов В.* О Даре Языков в древней Церкви. Чернигов, 1914. С. 10.

[5] *Ефимов И., свящ.* Современное харизматическое движение сектантства… С. 165.

[6] *Усатов А., свящ.* Традиционное понимание значения дара иных языков // Азбука веры / URL: http://azbyka.ru/tradicionnoe-ponimanie-znacheniya-dara-inyx-yazykov (дата обращения: 01.04.2017).

[7] *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Глоссолалия в Древней Церкви // Азбука веры / URL: http://azbyka.ru/ivliev/glossolaliya_v_russkoy_tserkvi-all.shtml (дата обращения: 01.04.2017).

данной практики остро ставит вопрос о подлинности глоссолалии. Конечно, у пятидесятников не произносят анафемы на Иисуса, но зачастую, человек говорящий языками, не в состоянии их истолковывать. Для этого, они приглашают в свои общины истолкователей, компетентность которых, опять же, проверить никак нельзя.

И третья проблема: историческая актуальность глоссолалии. Из истории церкви мы видим, что глоссолалия продолжалась относительно недолго. Уже во II веке явление глоссолалии в Церкви начинает угасать. Хотя Ириней Лионский и пишет: «Подобным образом и мы слышали многих братьев в Церкви, которые имели пророческие дарования и чрез Духа говорили разными языками»[8], но уже в произведениях мужей апостольских мы не находим упоминания о глоссолалии. Подтверждает этот факт и Иоанн Златоуст, который в 4-5 вв. утверждал: «Все это место очень неясно, неясность же производит незнание и отсутствие фактов, некогда случавшихся, а теперь не встречающихся»[9]. Таким образом мы видим, что явление глоссолалии уже в четвертом веке не встречается в жизни Церкви, о чем свидетельствуют современники. Это еще раз показывает, что глоссолалия уже сыграла свою роль в распространении благой вести о Христе. В настоящее время, когда перевод Евангелия осуществлен на практически каждый язык, в глоссолалии просто отпала необходимость. Апостол Павел пишет: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:8). Это ещё раз подтверждает мнения о том, что глоссолалия имела временный характер.

Теперь же давайте более подробно рассмотрим мнение православных исследователей о том, что глоссолалия в апостольской Церкви велась только на иностранных языках. Впервые о Даре языков мы узнаем из книги Деяний. Как мы знаем из Писания, Господь дал прямое указание своим ученикам учить и проповедовать (Мф. 28:19). Но это поручение не было бы исполнено, если бы проповедь апостолов не подкреплялась бы различными чудесами и знамениями. Апостолы, не смогли бы донести свою проповедь до различных народов, если бы не дар языков.

Первое упоминание о глоссолалии из книги деяний ясно показывает, что такая проповедь была на языках слушавших её народов. Автор книги деяний весьма подробно описывает это событие, из которого мы видим,

---

[8] *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Книга пятая // Библиотека Якова Кротова / URL: http://krotov.info/acts/02/iriney_lionsky/iriney_vers_5.html (дата обращения: 01.04.2017).

[9] *Суханов В.* О Даре Языков в древней Церкви… С. 6.

что проповедь апостолов слышали: «…Парфяне, и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, критяне и аравитяне…» (Деян. 2:9-11). Из данного отрывка, можно заключить, что апостолам было дано понимание языков огромнейшей группы людей, представляющих собой почти весь известный на тот момент мир.

Следующее упоминание о Даре языков мы находим в описании крещения Корнилия сотника (Деян. 10:46). Интересны слова апостола Петра, сказанные по этому поводу: «кто может запретить креститься водою тем, которые, как и мы, получили Святаго Духа?» (Деян. 10:47). Из этих слов апостола можно предположить, что те, кто крестился с Корнилием, получили тот же дар языков, какой и апостолы в день Пятидесятницы. Таким образом, Корнилий, как и апостолы, говорил на конкретных, исторически существующих, языках.

В той же книги Деяний есть и ещё одно свидетельство о Даре языков, который был послан ученикам Иоанна Крестителя (Деян. 19:3-6). В отличие от предыдущих мест, здесь мы не находим конкретных указаний на характер этого явления. Но если мы возьмем греческий текст Писания, то увидим одни и те же фразы, говорящие о глоссолалии в 10 и 19 главах книги Деяний: «…λαλούντων γλώσσαις…» (Деян. 10:46) и «…ἐλάλουν τε γλώσσαις…» (Деян. 19:6)[10]. Схожесть этих фраз дает нам право предположить, что и действие ими описываемое было одинаковое. Таким образом, в книги Деяний мы встречаем глоссолалию исключительно существовавшими, историческими языками народов, которые её слышали.

Следующим письменным источником, в котором упоминается Дар языков, служит первое послание к Коринфянам. Но стоит сказать, что в нем мы не находим никаких конкретных данных о том, что собой представляла глоссолалия в Коринфской Церкви. Стоит упомянуть, что у коринфян существовала проблема неразумного употребления Дара языков, что мы ясно видим из четырнадцатой главы. Апостол всячески вразумляет Коринфскую Церковь, и из этого мы можем заключить, что и апостол, и коринфяне, под Даром языков подразумевали одно и то же явление. Скорее всего, именно по этой причине мы и не находим каких-то конкретных описаний характера глоссолалии в Коринфской Церкви. В этом просто не было нужды. Косвенным подтверждением того,

[10] Novum Testamentum Graece Cum Apparatu Critico Curavit. Ed.: Nestle-Aland. Stuttgart, 1960. — 671 p.

что в Коринфе глоссолалия была на иностранных языках, является геополитическое положение города.

Коринф, являясь большим торговым городом, постоянно наполнялся самыми различными людьми, в том числе и иностранцами. Дар языков в таком случае представляет собой необходимое средство для проповеди среди иностранцев. Но Коринфяне зачастую злоупотребляли этим даром, и употребляли его на собственных богослужениях, где нужды в этом не было. Это и обличает апостол Павел.

Многие места послания становятся логичны и понятны, если под глоссолалией понимать говорение иностранными языками. Так, например, апостол Павел говорит: «если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер... если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец» (1 Кор. 14:9-11).

Для нас естественно полагать, что дар языков, упоминаемый апостолом Лукой в книги деяний и дар языков, упоминаемый апостолом Павлом в первом послании к Коринфянам, представляют собой одно и то же явление, а именно — говорение на реально существующих иностранных языках. Разбирая упоминания данного явления в книги деяний и послании апостола Павла, мы можем найти некоторые незначительные различия в выражениях, описывающих глоссолалию. Эти различия легко объясняются тем, что апостолы писали свои творения в разное время, для совершенно разных групп людей и с различной целью. Сравнивая термины, описывающие глоссолалию в книге деяний, и послании апостола Павла, мы видим, что «λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις» (Деян. 2:4) и «γλώσσαις λαλοῦσιν» (1 Кор. 12:30) представляют собой практически одинаковую языковую конструкцию, что так же, косвенно свидетельствует об одинаковом характере дара языков у данных авторов.

Употреблять глоссолалию на собраниях верных было, по меньшей мере, необоснованно. Именно это и обличал апостол Павел, в чем мы можем убедиться из его слов: «Теперь, если я приду к вам, братия, и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу...» (1 Кор. 14:6). Но у пятидесятников мы встречаем абсолютно противоположную словам апостола практику. Так, например, на главном сайте РОСХВЕ мы можем увидеть следующее: «Мы верим в действие духовных даров, включая молитвы на иных языках, пророчества и дары исцеления (1 Кор. 12:4-11; 14:26) и в наши дни и практикуем

их»[11], а пятидесятники из церкви «Ассамблеи Бога» пишут следующее: «…дар говорения на иных языках (иногда называемый «послание на языках») проявляется публично, в собрании. За этим даром следует дар истолкования. Оба этих дара даны людям в церкви. Их применение благоприятствует духовному возрастанию отдельного верующего и всего собрания»[12].

Как мы можем убедиться из приведенных цитат, на своих молитвенных собраниях, пятидесятники, активно употребляют «дар языков». Вспомним слова апостола Павла, сказанные по этому поводу: «Если кто говорит на незнакомом языке, говорите двое, или много трое, и то порознь, а один изъясняй. Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу» (1 Кор. 14:27-28). И хоть на сайтах пятидесятнических общин и есть указание на необходимость во время глоссолалии присутствия истолкователя, на практике же это правило исполняется крайне редко. И даже, если толкователь имеется, то мы сталкиваемся с другой проблемой: одну и ту же фразу на «ангельском» языке разные «толкователи» толкуют по-разному. Это явно свидетельствует не в пользу практики глоссолалии у пятидесятников.

В православном понимании, глоссолалия предназначалась в первую очередь для слушателей, о чем мы можем судить из следующих строк апостола Павла: «Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода» (1 Кор. 14:14), но плодом для молящегося будет польза слушающих. Но если слушающие и сами не понимают, что говорит молящийся, то в чем смысл всего этого?
Таким образом, пятидесятническая практика глоссолалия не выдерживает объективную критику с позиции обоих теорий.

Различные ученые неоднократно проводили исследования лингвистической основы глоссолалии как языка среди христиан и нехристиан, включая язычников, так же практикующих глоссолалию. Социально-культурные исследования показали, что глоссолалия не является практикой, свойственной исключительно христианским движениям. Так, например, Р. П. Спиттлер пишет: «Каково бы ни было ее происхождение, но глоссолалия есть феномен человеческий, не ограниченный не только

[11] Основы вероучения// Российский объединенный Союз христиан веры евангельской / URL: http://www.cef.ru/pentacostal/faith (дата обращения: 01.04.2017).

[12] 16 фундаментальных доктрин // Российские Ассамблеи Бога / URL: www.russian-assemblies.org/faith/doctrines/ (дата обращения: 01.04.2017).

рамками христианства, но даже и рамками религиозного поведения человечества»[13].

Фелиситас Гудман принимавшая участие в углубленных исследованиях феномена глоссолалии, сообщает, что подобное явление встречается у «...эскимосов, саами (лаппов), чукчей, кханти (остяков), якутов и эвенков...»[14]. Примеры глоссолалии мы можем найти практически на всех континентах в рамках национальных религий, в том числе и языческих.

А. А. Опарин в дополнение к этому говорит: «Глоссолалия это бессмысленная, но фонетически структурированная человеческая речь, являющаяся, с точки зрения самого говорящего — настоящим языком, однако, как система, не напоминает ни один из известных человечеству языков, будь то живой современный, или древний, ныне несуществующий (мертвый) язык»[15].

Тем не менее, пятидесятники не спешат отказываться от глоссолалии. Стоит так же упомянуть, что пятидесятники зачастую и сами говорят о том, что «дар языков» у них может быть не подлинным.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013. — 1376 с.

2. Novum Testamentum Graece Cum Apparatu Critico Curavit. Ed.: Nestle-Aland. Stuttgart, 1960. — 671 p.

3. 16 фундаментальных доктрин // Российские Ассамблеи Бога / URL: www.russian-assemblies.org/faith/doctrines/ (дата обращения: 01.04.2017).

4. *Ефимов И., свящ.* Протестантские богословы о сущности дара языков в Апостольской Церкви // Азбука веры / URL: http://azbyka.ru/o-dare-yazykov (дата обращения: 01.04.2017).

5. *Ефимов И., свящ.* Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995. — 319 с.

[13] *Хазел Г.* Дар языков // Библия и наука / URL: http://www.nauka.bible.com.ua/tongues/tong1.htm (дата обращения: 01.04.2017).

[14] *Орлов В. В.* История движения неопятидесятничества // ЗАВЕТ.RU / URL: http://www.zavet.ru/b/orlov/nptd/03.htm (дата обращения: 01.04.2017).

[15] *Опарин А. А.* Религии мира и Библия // Библия и наука / URL: http://nauka.bible.com.ua/religion/rel3-04.htm (дата обращения: 01.04.2017).

6. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Глоссолалия в Древней Церкви // Азбука веры / URL: http://azbyka.ru/ivliev/glossolaliya_v_russkoy_tserkvi-all.shtml (дата обращения: 01.04.2017).

7. *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Книга пятая // Библиотека Якова Кротова / URL: http://krotov.info/acts/02/iriney_lionsky/iriney_vers_5.html (дата обращения: 01.04.2017).

8. *Опарин А. А.* Религии мира и Библия // Библия и наука / URL: http://nauka.bible.com.ua/religion/rel3-04.htm (дата обращения: 01.04.2017).

9. *Орлов В. В.* История движения неопятидесятничества // ЗАВЕТ.RU / URL: http://www.zavet.ru/b/orlov/nptd/03.htm (дата обращения: 01.04.2017).

10. Основы вероучения// Российский объединенный Союз христиан веры евангельской / URL: http://www.cef.ru/pentacostal/faith (дата обращения: 01.04.2017).

11. *Суханов В.* О Даре Языков в древней Церкви. Чернигов, 1914. — 53 с.

12. *Усатов А., свящ.* Традиционное понимание значения дара иных языков // Азбука веры / URL: http://azbyka.ru/tradicionnoe-ponimanie-znacheniya-dara-inyx-yazykov (дата обращения: 01.04.2017).

13. *Хазел Г.* Дар языков // Библия и наука / URL: http://www.nauka.bible.com.ua/tongues/tong1.htm (дата обращения: 01.04.2017).

14. *Фивейский М., свящ.* Духовные дарования в первоначальной христианской церкви. М., 1907. — 169 с.

*Д. А. Мельков**

ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ВТОРОГО ВАТИКАНСКОГО СОБОРА. ОТНОШЕНИЯ С ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Поводом к настоящему исследованию явился непраздный вопрос к экуменической проблеме. Проблема христианского единства является сложной экклезиологической проблемой. В данной работе мы постараемся хотя бы частично коснуться ее и наметить фарватер, который помог бы разуму подойти к ней, что бы впоследствии попытаться более глубоко и осмысленно ее исследовать.

Вот уже несколько сот лет существуют известные церковные разделения. Они также известны еще почти с самого основания Церкви и строго порицаются самими апостолами. Трагические события XI и XVI веков также оставили глубокие, кровоточащие раны, которые не уврачеваны до сих пор. Может ли нас устраивать подобное положение дел? Очевидно, что нет, ибо Церковь единое Тело Христово, оно не может быть разделяемо. В этом сокрыта серьезная богословская проблема. Кроме того, все эти разделения являются препятствием к распространению Евангелия и вносят соблазн в мир.

XX век — век, когда весь мир пережил страшные войны, когда под вопросом существования находилась все человечество. В это непростое время зарождается движение направление на поиски путей преодоления взаимного недоверия, прощения обид и как конечный итог полное христианское единство. Экуменическое движение зарождается в протестантской среде, однако, во второй половине прошлого века Католическая Церковь перехватывает инициативу (при этом не вливаясь в Экуменическое движение, а идя параллельно с ним) и старается способствовать восстановлению христианского единства, созывая в 1962 году Второй Ватиканский собор — одно из ключевых событий не только Римской Церкви, но и общемировых, провозглашая его экуменическим.

На Соборе принимаются революционные документы, которые пару десятилетий назад могли бы признать ничем иным, кроме как ересью. Святой Престол распахивает двери для отделенных от него братьев и приглашает к совместному диалогу. За эти десятилетия после Второго

* Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 1 курс.

Ватиансокого собора были приложены огромные усилии для установления контактов и организации братских диалогов, принятия совестных решений между престолом Петра и другими церквами и церковными общинами. Одной из наиболее важных сторон экуменического взаимодействия нам представляется диалог с Православной Церковью, поскольку он имеет для нас важное практическое значение. Кроме того, стоит сказать, что мы довольно ограничены в представлении наших научных изысканий по причине регламента и поэтому осветим в рамках этой работы лишь взаимоотношения Римско-Католической Церкви с Православной Церковью и то, что дало саму возможность к диалогу — изменение богословских интенций, выразившихся в документах Второго Ватиканского собора, иными словами мы рассмотрим каким образом изменилась богословская доктрина Католической Церкви и ее мироощущение на Sacrosancti Vaticani Concilii и каким образом стал выстраиваться диалог с Православной Церковью.

На протяжении всей своей истории Римско — Католическая Церковь мыслила себя, как Ecclesia Catholica una et unica Ecclesia Jesu Christi est. Из этой мысли вытекает, что все остальные христиане «заблудшие овцы, которые нуждаются в возвращении в лоно истинной Церкви». Энциклика «Mystici corporis», обнародованная в 1943 году отождествляет Римскую Церковь с Церковью Иисуса Христа.

Однако в 25 января 1959 в базилики San Pietro папа Иоанн XXIII объявляет о намерении созвать Вселенский собор. «Последовавшие за II мировой войной чрезвычайно активные межхристианские контакты, благодаря усилиям Всемирного Совета Церквей в Женеве и последующему участию Восточных Православных церквей, не распространялись на католичество. Как отмечал Виссерт Хоофт, «в те годы у нас не было официальных связей с Ватиканом». Ничто не заставляло думать, что христианский экуменизм стоит на пороге поворота. В действительности объявление собора Иоанном XXIII неожиданно ускорило события и с самого начала стало поворотным пунктом пути к христианскому единству»[1]. В марте того же года представитель Константинопольского Патриархата митрополит Иоанн (Кукузис) прибыл в Рим, где был принят папой Иоанном XXIII, после чего Патриарх Константинопольский Афинагор I направил послание папе, в котором в частности писал: «Мы глубоко убеждены, что всякий призыв к единству должен

[1] История II Ватиканского Собора. Том I / Под ред. Дж. Альбериго М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. с.31. (Далее История).

сопровождаться конкретными усилиями и необходимыми действиям, дабы это показало, что действия соответствуют намерениям и нас истинно приближают к Господу, нас и членов наших Церквей...в практической области и в духе равенстве, справедливости, духовной свободы и взаимного уважения»[2].

Православие наиболее было близко Папе, поскольку в бытность епископом, монсеньор Ронкалли близко познакомился с ним будучи нунцием в Болгарии. Желание Папы предать собору экуменический дух развивало неподдельный интерес к грядущему событию. Однако, веками культивируемое недоверие выливалось в нежелание сотрудничать с Римском Престолом.

На первоначальных этапах подготовки Собора не было ясным, каков будет характер экуменического диалога. Будет ли «единство в многообразии» или Собор ограничится «приглашением верующих отделившихся общин». Впрочем, Папа сообщал о предполагаемом результате замышлявшегося им экуменического диалога таким образом: «На Востоке — сперва сближение, затем примирение и, наконец, полное воссоединение отделившихся братьев с древней общей матерью, а на Западе — щедрое пастырское сотрудничество между двумя духовенствами»[3]. Хотя, впрочем, Иоанн XXIII поначалу понимал экуменизм как «возвращение в лоно Римской Церкви»: «Внутренняя структура [Католической церкви] обрела новую силу и все овцы слушали голос Пастыря, следовали за ним и стали той единой паствой, которую так долго и страстно жаждет Сердце Иисуса»[4], позднее всё же униатство и присоединение в духе Феррарро-Флорентийского собора было осуждено, как неприемлемый способ восстановления единства.

В 1960 году учреждается Секретариат по содействию христианскому единству (Motu proprio «Superno Dei nutu» от 5.06.1960) для диалога с протестантскими церковными общинами, а затем и Православными церквами. Началась долгая и кропотливая работа по подготовки и обсуждению схемы об экуменизме.

---

[2] *Томос Агапис.* Брюссель-Москва: Жизнь с Богом, 1996. С. 12.

[3] Увещевание епископам и духовенству Венето (Трех Венеции), 21 (23) апреля 1959 г.: Discorsi, Messagi, Collogui del S. Padre Giovanni XXIII. Vv 1. Citta del Vaticano, 1960-1967. С. 903.

[4] Acta et Documenta Consilio oecumeno Vaticano II appando:Seties prima (anterpraeparatoria). Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961.c 16; Discorsi, Messagi, Collogui del S. Padre Giovanni XXIII. Vv 1. Citta del Vaticano, 1960-1967. С. 288; Тамже, 335; Тамже, 371.

Мы не погрешим против истины, если скажем, что между намерениями ИоаннаXXIII и Павла VI и появлениям схемы в зале для обсуждения возникла пропасть. Для того, чтобы она вообще появилась на свет потребовался бойцовский характер Председателя Секретариата по содействию христианскому единству кардинала Августина Беа.

18 ноября 1963 года завершенный тест схемы был разослан отцам собора для обсуждения. «Исторический день», «великий для собора и для Церкви день», «момент истины» — в таких торжественных выражениях комментаторы соборных событий описали этот важный момент, когда католическим епископам предстояло, откликнувшись на призыв Иоанна XXIII, высказать собственное отношение к трагедии разделения Церкви и его последствиям, чтобы положить этому конец в ответ на молитву Христа о единстве его последователей»[5]. Довольно жаркая дискуссия развернулась содержании самого документа, следовало ли говорить о принципах католического экуменизма или о католических принципах экуменизма. Как и ожидалось после двенадцатидневной дискуссии на Соборе возобладал две точки зрения — экуменизм должен мыслиться как «возвращение в лоно истинной церкви» и «воссоединение, а не поглощение». Наблюдатели не-католики также иногда имели возможность высказаться по тесту схемы. «Значимость их участия в работе II Ватиканского собора окажется ещё больше, если мы рассмотрим и другие обстоятельства, при которых делегаты от других христианских церквей получили возможность высказать свою точку зрения»[6]. Действительно, во время собора наблюдатели ни раз доводили свою точку зрения до консультантов и отцов собора. Пройдя сквозь тернистый путь, в итоге схема была утверждена папой Павлом VI 21 ноября 1964 года.

Декрет об экуменизме провозглашает, что «Церкви Востока с самого начала обладают той сокровищницей, из которой Церковь Запада немало почерпнула в литургической области, в духовном предании и в каноническом праве. Нельзя также недооценивать того факта, что основополагающие догматы христианской веры о Святой Троице и о Боге-Слове, воплотившемся от Девы Марии, были определены на Вселенских Соборах, происходивших на Востоке. Чтобы сохранить эту веру, Церкви эти много претерпели и претерпевают ныне»[7]. Православные Церкви признаются Церковью полном смысле этого слова. В Декрете особое мнение

[5] История III. С. 328.

[6] История III. С. 370.

[7] UR глава III п. 14.

уделяется Евхаристии[8], Собор объявляет действенность и полноту этого таинства в Православных церквах. «Всем также известно, с какой любовью восточные христиане совершают литургические священнодействия, особенно Св. Евхаристию, источник жизни Церкви и залог будущей славы, благодаря которой верные, объединясь с епископом, получая доступ к Богу Отцу через Сына, воплощённое Слово, страдавшее и прославленное, в излиянии Святого Духа обретают общение с Пресвятой Троицей, становясь «причастниками Божеского естества» (2 Петр 1, 4). Поэтому Церковь Божия созидается и возрастает через совершение Господней Евхаристии в каждой из этих Церквей[1], а их общность проявляется в сослужении»[9]. Собор предлагает трактовать различия, которые возникли после разделения как взаимодополнения, а не разногласия- это по мысли отцов собора, является важным условием для сближения. Все ранеепринятые односторонние решения должны подвергнуться новой интерпретации. «Разнообразие в образе жизни и обычаях, как упоминалось выше, отнюдь не противоречит единству Церкви, но даже, напротив, увеличивает её благолепие и немало способствует осуществлению её миссии»[10]. Кроме того, снимается острота проблемы папского примата, как универсального (вселенского) владычества: «Церкви Востока, памятуя о необходимости единства всей Церкви, могут управляться согласно своим собственным уложениям, так как они вернее отвечают характеру их верных и более способствуют благу их душ»[11] — таким образом, признаются различные экклезиологические модели, в частности Синодальная, что является по сути переворотом в католическом богословии, ибо Папа является центром экклезиалогии Римской Церкви. Также это утверждение является свидетельством того, что задачи «подчинить» церкви папской власти перед Святым престолом попросту не стоит.

Необходимо затронуть и главный документ Второго Ватиканского собора — догматическую конституцию Lumen Gentium.

В первых семи параграфах означенной конституции особым не затрагивается образом экклизиалогия-communio, хотя вскользь о ней упоминается. Однако, уже в параграфе 8, экуменическая проблема и проблема intercommunio встает в полный рост при попытки определить

[8] Видимо потому, что в XX веке происходит существенное развитие евхаристического богословия.

[9] UR п. 15.

[10] UR п. 16.

[11] Там же.

действительное присутствие Церкви и ее границы, связанная с формулой subsistit in.

«Формула sibsistit in заменяет ранее существовавшую формулу est, выражавшую строгое тождество между Католической Церковью и Церковью Иисуса Христа. Новая формула имеет двойной смысл. С одной стороны, она утверждает, что Церковь Иисуса Христа реально присутствует в Римско-Католической Церкви. С другой стороны, она свидетельствует, что вне видимых границ Католической Церкви не только имеются отдельные христиане, но и как в случае с церквами Востока, даже функционируют подлинные поместные Церкви»[12].

Таким образом, Lumen Gentium говорит, что вне институциальных границ Римской Церкви нет церковного вакуума. Богословие Католической Церкви полностью принимает православную экклезиалогию-communio, поскольку также разделяет позицию Православной Церкви, что Церковь Иисуса Христа присутствует там, где совершается Евхаристия[13] [14]. Одним из важнейших прорывов на Втором Ватиканском соборе является возрождение богословия поместной церкви[15]. Собор говорит, что в одной Церкви может находиться разумное разнообразие обрядов, дисциплин, теологий и и. д.[16] Единая Церковь и разнообразие поместных церквей сосуществуют в гармонии дополняя друг друга.[17]

Для улучшения взаимоотношений между Восточной (Православной) и Западной Церковью Собор попытался преодолеет разделение между властью consecratio и jurisdiction, обосновав пастырскую власть епископской хиротонией.[18] [19] [20]

Анализ документов Второго Ватиканского собора дает нам представление, что Римский Престол подразумевает под экуменизмом. Очевидно,

---

[12] *Каспер В.* Да будут все едино. Призыв к единству сегодня. М.: Издательство ББИ, 2008. — 301 с. С. 94.

[13] Тамже. С. 98.

[14] Поскольку центр протестантской литургической жизни Scriptura, то мы не можем назвать их церквами в полном смысле этого слова.

[15] LG п. 23, 26.

[16] LG п. 13, UR п. 14.

[17] Каспер В. Да будут все едино. С. 100.

[18] LG гл. 3.

[19] Долгое время в Католической Церкви господствовала теория о том, что консекрационная власть епископа передается через архиерейскую хиротонию, а юрисдикционная налагается Папой.

[20] LG п. 21.

что богословие не может существовать вне общеисторического контекста. С одной стороны экуменизм это ответ на вызов времени — напряженная международная обстановка требовала консолидации всех благонамеренных сил общества, чтобы предотвратить новую войну, поскольку Ватикан является важным политическом игроком на мировой арене, он не мог оставаться в стороне. С другой стороны экуменическая деятельность невозможна без внутреннего обращения. Так, очевидно, что сердце папы Иоанна XXIII коснулась десница Божия, которая направила его на то, чтобы отрыть дверь диалогу и пойти навстречу своим братьям и сестрам во Христе.

Одним из важнейших направлений экуменического диалога — отношения с Православной Церковью. Православная Церковь признается сестрой, что является экстремально важным обстоятельством. Это делает возможным братское общение и может помочь достичь как главной цели — communio in sacris. *«Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино,- да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17:21).*

Источники и литература

1. Unitatis Redintegratio, 1964.
2. Догматическая конституция Lumen Gentium, 1964.
3. История II Ватиканского Собора. Том I, III, V / Под ред. Дж. Альбериго М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
4. *Каспер В.* Да будут все едино. Призыв к единству сегодня. М.: Издательство ББИ, 2008. — 301 с.
5. Увещевание епископам и духовенству Венето (Трех Венеции), 21 (23) апреля 1959.
6. *Томос Агапис.* Брюссель-Москва: Жизнь с Богом, 1996. г.

*В. В. Мельник**

«ЦАРСТВЕННОЕ СВЯЩЕНСТВО». ТЕМА СОСЛУЖЕНИЯ ПРЕСВИТЕРОВ И СОСЛУЖЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ В ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА

Протопресвитер Николай Афанасьев — известный богослов-экклезиолог, авторитетный канонист, видный деятель «Парижской богословской школы», ученик и коллега прот. Георгия Флоровского. Его имя стало известным, главным образом, из-за развития им «евхаристической экклезиологии». В церковных и научных кругах, благодаря своему исключительному знанию канонического права, он приобрел непререкаемый авторитет и стал часто рассматриваться как главный экклезиолог XX в. По выражению протопр. Александра Шмемана, Афанасьев был «однодумом», поскольку все его творчество было посвящено различным аспектам центральной и ключевой для него темы Церкви — Тела Христового.

Возникновение евхаристической экклезиологии можно усмотреть в особой исторической ситуации, в которой оказалась Русская Церковь в XX в. — православная империя, чья «самоидентификация с Церковью мешала богословам обрести более глубокое понимание природы Церкви»[1], прекратила свое существование. Белоэмигрантская диаспора осталась патриархальным островком в секуляризованном западном мире. Афанасьев осмысляет ситуацию, когда Церковь оказалась меньшинством в обществе, когда она предоставлена самой себе и совершенно отделена от государства[2]. Поэтому, за ответами он обратился к опыту Древней Церкви, где ситуация была типологически схожей.

Евхаристическая экклезиология Афанасьева является не только лишь теоретической спекуляцией, но она имеет самое непосредственное

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Афанасьев Н., протоиерей* // Православная библиотека. Миссионерский отдел Московской Епархии РПЦ / http://pravbiblioteka.ru/book_author/afanasev-nikolay-nikolaevich-prot/ (04.10.2016).

[2] *Александров В.* Богословие о. Николая Афанасьева // «Церковь Божия во Христе». Сб. статей. М.: ПСТГУ, 2015. — С. 23-46. — С. 40.

отношение к литургической жизни и ее актуальным задачам. Поэтому, рассматривая отдельные аспекты этого учения, его интересуют конкретные литургические выражения основных, определяющих принципов этой концепции.

Итак, Афанасьев рассматривает вопрос сослужения при совершении Евхаристии, а именно два его аспекта: насколько оно соответствует самой природе таинства и допустимо ли последнее совершать без него? Протопресвитер Николай надеется, что «выяснение этих принципов даст необходимую базу для определения подлинного смысла и места сослужения в нашей литургической жизни, а также того, что содержит в себе самой идея сослужения»[3].

Евхаристия предназначена для всей общины во всей ее полноте, и для ее совершения собираются все ее члены, она есть собрание народа Божьего для служения Богу, при этом, всех возглавляет один. Совершение литургии одним предстоятелем при сослужении всей общины включено в ее природу[4].

Афанасьев решительно утверждает, что Древняя Церковь совершенно не знала «сослужения» в том виде, в котором мы его принимаем и понимаем сейчас, т. е. сослужения пресвитерского. Он последовательно проводит ту мысль, что нынешнее понимание не только не является первоначальным, но оно — существенное нарушение древнего принципа, более или менее радикальное изменение основ литургической жизни[5]. Поначалу, сослужение пресвитеров ограничивалось только синаксисом, т. е. первой частью литургии. В то время как литургия слова все больше и больше усложнялась, обогащалась, вырастала ее торжественность, литургия хлеба оставалась все еще принадлежностью епископа, который один и читал евхаристический канон. Когда идея сослужения пресвитеров прочно вошла в церковный и богословский обиход, нарушив изначальный принцип, церковная мысль не смогла ни обосновать ее, ни определить ее границы. Она избрала сослужение пресвитеров, исключая сослужение всего народа Божия. «Наша практика сослужения при совершении Евхаристии остается богословски необоснованной, но, тем не менее, она глубоко вкоренилась в наше сознание»[6].

---

[3] *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. Париж, 1952. — 94 с. — С. 6.

[4] *Афанасьев Н., протопр.* // Православная энциклопедия, т. 4. М., 2002. — 75-78 с. — С. 77.

[5] *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. — С. 46.

[6] *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. — С. 45.

Отвергнув идею сослужения пресвитеров, он вплотную подходит к вопросу священнического достоинства мирян. Действительно, согласно Новому Завету, все крещеные люди, члены Церкви — «род избранный, царственное священство, народ святой» (1 Петр. 2:9), Христос всех нас соделал «царями и священниками» (Откр. 1:6; 5:10). Идея всеобщего священства (в противовес ветхозаветному пониманию, где оно — удел колена Левия), при всем своем новозаветном характере, все же, ушла на задний план под влиянием богословия «сугубого» священства клириков (а этой идее, как раз, весьма трудно найти обоснование в Новом Завете) и была почти забыта.

Однако, все члены Церкви «напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13), «одним мvром мазаны», все разделяют всеобщее священство, в которое поставляются Крещением и Миропомазанием, которые, по мнению Афанасьева, является как бы «хиротонией» в лаиков. «Церковь — коллективное священство, ибо все получили дар служения Богу как члены народа Божьего»[7], т. е. народ Божий в значительной мере равноправен со священниками, и его присутствие на литургии обязательно[8]. Верующие берут участие во всех действиях Церкви, во всем, что в ней происходит, и их наличие так же необходимо, как и наличие церковной иерархии[9]. Невозможность совершения Евхаристии без народа прочно закреплена церковной практикой: литургия может быть отслужена епископом или пресвитером в одиночку, без других пресвитеров или диаконов, но без народа, хотя бы без одного человека — уже нет.

Единственный Литург, Первосвященник и совершитель всех таинств Церкви — это Сам Иисус Христос, Который единократно принес Себя в совершеннейшую жертву за всех людей. В литургии Церковь проповедует и актуализирует раз и навсегда исполненное Христом жертвоприношение, а верные через царское священство Христа принимают активное в нем участие[10]. Евхаристическая молитва есть достояние всего народа Божия, это благодарение и воспоминание, которые от имени всей

[7] *Александров В.* Богословие о. Николая Афанасьева. — С. 34.

[8] *Фельми К. Х., проф.* Введение в современное православное богословие. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. — 304 с. — С. 217.

[9] *Афанасьев Н., протопр.* О церковном управлении и учительстве // «Церковь Божия во Христе». — С. 479.

[10] *Рудейко В., свящ.* Христос посеред нас. Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2015. — 284 с. — С. 26.

общины возносит ее предстоятель — епископ или пресвитер. Каждый член Церкви участвует в служении Евхаристии. И это, наряду с совершением литургии одним предстоятелем, также «вшито» в саму ее природу.

Помимо Евхаристии, Афанасьев указывает на «мирянское» Крещение, которое, в случае смертной необходимости, может совершать любой крещеный член Церкви. Среди крупных отцов Церкви, только Василий Великий отрицал возможность такого Крещения[11], тем не менее, оно у нас присутствует. Он считает этот интересный случай еще одним свидетельством и доказательством священнического достоинства мирян, учения, утерянного богословской мыслью, но сохраненного жизнью Церкви[12]. Здесь необходимо оговорить, что, хотя такое «мирянское» крещение признавалось действительным и благодатным, оно считалось несколько ущербным, т. к. совершалось не в общине. Если смертная опасность миновала, новокрещенного все равно полагалось миропомазывать епископом в собрании.

Итак, происходил двоякий процесс: с одной стороны, развивалась идея сослужения пресвитерского, с другой — первоначальное понимание народа как «царственного священства», который сослужит своему епископу, совершающему Евхаристию, постепенно затемнялось. И это, по мнению Афанасьева, затемнило природу Евхаристии, она была переосмыслена как «Таинство в Церкви» вместо «Таинства Церкви»[13]. Такое смещение акцентов и привело к вопросу о «совершителе» — им стал сам предстоятель, т. е. своего рода «посвященный», а не весь народ Божий. Такое же понимание было распространено и на другие таинства. Народ себя стал воспринимать пассивным наблюдателем, но никак не активным совершителем[14].

При существующем порядке литургического обихода, при пресвитерском сослужении, священникам достаются только некоторые вспомогательные действия и, если повезет, то и произнесение одного возгласа литургии на архиерейской службе. По мнению Афанасьева, такой подход приводит к смешению служений, поскольку служащим на литургии является диакон, он — помощник епископа, который, при нужде, может

[11] Цит. по *Афанасьев Н., протопр.* Вступление в Церковь. М.: ПСТГУ, 2004. — С. 262.

[12] Там же. — С. 259.

[13] *Афанасьев Н., протопр.* Таинства и тайнодействия // «Церковь Божия во Христе». — С. 290.

[14] *Вукашинович В., свящ.* Литургическое возрождение в XX в. Христианская Россия, 2005. — 240 с. — С. 24.

обойтись и без него. Передача возгласов иереям тоже есть некое нежелательное явление. «Современная идея сослужения остается литургически необоснованной»[15] и, даже, парадоксальной. Нужда в нем только одна — это придает богослужению бо́льшую торжественность.

Нужно также упомянуть, что у самого Афанасьева положение о священническом достоинстве всего народа хорошо не проработано, но оно будет развито его последователем и младшим коллегой — протопресвитером Александром Шмеманом, который полагал, что в основании разделения на посвященных и непосвященных внутри тела Церкви лежит дохристианская концепция, в основе которой — утверждение о несвященнической природе мирян[16]. Также он утверждает, что ранняя Церковь воспринимала общее священство всех верующих и «профессиональное» священство церковной иерархии как два взаимодополняющих измерения своей жизни, во взаимосвязи которых открывается жизнь и служение Церкви[17]. Первое есть образ христианской жизни, а второе — форма существования Церкви. Каждый крещеный член Церкви — священник в том смысле, что он — посредник между Богом и всем космосом, призванный «дать голос»[18] благодарения всему творению, приводя их к соединению с Богом, принося их в жертву Ему. В Церкви «царственное священство» всего народа Божия состоит в том, что она, как целое, как Тело Христово, в Котором все подчинены друг другу, исполняет священническое служение Самого Христа по отношению к миру[19].

Как видим, Афанасьев совершенно обоснованно доказывает необходимость возвращения в церковное сознание идеи царственного священства всех верующих, а не только высших клириков. Он оговаривает, что далек от мысли о каких-либо существенных реформах нашей литургической практики, ибо при отсутствии «метанойи» в самих себе, без осознания и осмысления всего того, что содержит в себе Церковь, простые перестановки богослужебного обихода не дадут никакого результата.

Выходом из ситуации Афанасьев считает постепенное освобождение нашей литургической практики от наслоений разного рода, в особенности тех, которые ослабляют и затемняют евхаристическую жизнь,

---

[15] *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. — С. 58.

[16] *Шмеман А., протопр.* Водою и Духом. М.: ПСТГУ, 2004. — 194 с. — С. 118.

[17] Там же.

[18] *Kallistos (Ware), met.* The Eucharistic Sacrifice — Who Offers What to Whom? Video-lecture // YouTube.com / URL: https://www.youtube.com/watch?v=kYuTmEdbpZ4 (20.05.2016).

[19] *Шмеман А., протопр.* Евхаристия — Таинство Царства. М., 1992. — 304 с. — С. 109.

но никак не усиливают ее[20]. Правильнее было бы не механически изменять церковное устройство, а вкладывать в него верный богословский смысл. Достаточно простой перестановки акцентов, достаточно прекратить выпячивать второстепенное, и в должной мере использовать заложенные в литургических чинах изначальные черты богослужения[21].

Евхаристический канон, согласно такой логике, необходимо произносить гласно, во всеуслышание, и, непременно, одним предстоятелем, не «раздавая» возгласы другим пресвитерам. Необходимо также снова вернуть церковному народу их законное слово «Аминь», которым они запечатлевают молитву. Такое понимание только подчеркнет сослужение предстоятеля народу и народа предстоятелю. При этом, не нужно забывать и о том, что необходимо просвещать церковный народ с той целью, чтобы подлинное евхаристическое обновление Церкви возымело свое благотворное действие на верующих.

Источники и литература

1. *Александров В.* Богословие отца Николая Афанасьева // Церковь Божия во Христе». Сборник статей. М.: ПСТГУ, 2015. — С. 23-46.

2. *Афанасьев Н. протопр.* О церковном управлении и учительстве // «Церковь Божия во Христе». Сборник статей. М.: ПСТГУ, 2015. — С. 470-479.

3. *Афанасьев Н. протопр.* Таинства и тайнодействия // «Церковь Божия во Христе». Сборник статей. М.: ПСТГУ, 2015. — С. 270-294.

4. *Афанасьев Н., прот.* // Миссионерский отдел Московской Епархии РПЦ / URL: http://pravbiblioteka.ru/book_author/afanasev-nikolay-nikolaevich-prot/ (04.10.2016).

5. *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. Париж: Издание Религиозно-Педагогического Кабинета при Православном Богословском Институте, 1952. — 94 с.

6. *Афанасьев Н., протопр.* // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. — 75-78 с.

7. *Вукашинович В., свящ.* Литургическое возрождение в XX в. М.: Христианская Россия, 2005. — 240 с.

8. *Рудейко В., свящ.* Христос посеред нас. Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2015. — 284 с.

9. *Фельми К. Х., проф.* Введение в современное православное богословие. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. — 304 с.

[20] *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. — С. 59.

[21] *Александров В.* Богословие о. Николая Афанасьева. — С. 34.

10. *Шмеман А., протопр.* Водою и Духом. *Афанасьев Н., прот.* Вступление в Церковь. М.: Издательство ПСТГУ, 2004. — 454 с.

11. *Шмеман А., протопр.* Евхаристия — Таинство Царства. М., 1992. — 304 с.

12. *Kallistos (Ware), met.* The Eucharistic Sacrifice — Who Offers What to Whom? Video-lecture // YouTube.com / URL: https://www.youtube.com/watch?v=kYuTmEdbpZ4 (20.05.2016).

Священник Евгений Мельников[*]

РАЗРЫВЫ И СВЯЗИ В СВЯТООТЕЧЕСКОМ УЧЕНИИ: ОТ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО К СВЯТИТЕЛЮ АФАНАСИЮ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ И ОБРАТНО

Очень часто, при чтении пособий по догматическому богословию ощущается лёгкое недоумение. Дело в том, что жонглирование сущностями и ипостасями, природами и энергиями, перехоресисами и коммуникацио идиоматумами никак не может дать понять одну простую вещь: как всё это могло заставлять отцов Церкви страдать и бороться, чтобы отстоять то, что только что было перечислено? Может быть это и интересные слова, любопытные термины и глубокомысленные концепции, но что это всё должно значить для христианина? Зачем было святителю Афанасию Великому ради «омоусиус» пройти через 5 ссылок? А преподобному Максиму Исповеднику ради «дио фелима» лишиться языка, руки и самой жизни? Ведь все эти слова, которые для них были полны смысла и являлись самой жизнью нам сейчас никак невозможно сделать смыслом *своей* жизни…

Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Очень полезны *для нашего времени* сочинения святого Тихона Воронежского…Благодать Божия внушила святителю писания, особенно соответствующие *современной потребности*» (курсив мой — *Е. А.*)[1]. Совет нашего святого соотечественника в том, чтобы смотреть на древних отцов глазами отцов более близких христианину по эпохе и культуре. Наиболее идеальным автором в этом смысле кавказский святитель признаёт святого Тихона Задонского. Что же пишет воронежский епископ о догматике? Посмотрим: «Содержание и исповедание православных догматов всегда заключается в истинной вере во Христа, но не всегда истинная вера во Христа заключается в православном исповедании. Ибо иное — *знание* и исповедание веры, а иное — вера во Христа, как из вышенаписанного можно видеть. *Знание* правых догматов имеется *в разуме*, и часто бывает бесплодно, надменно

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] *Игнатий Брянчанинов, свят.* Полное собрание творений и писем: В 8 т.\ Общ. ред. О. И. Шафранова. — 2-е изд., испр. и доп.: Письма В 3 т. — М.: Паломник, 2011; Творения В 5 т. Т. 4. — М.: Паломник, 2014. С. 46.

и заносчиво. Отсюда бывает, что многие, имеющие знание догматов, на самом деле живут беззаконно» (курсив мой — Е. А.)[2]. Текст, на самом деле, освежающий. Что хочет донести святитель? Как может быть вера без знания догматов? Во что же тогда верить? Или знание содержания догматов необходимо? Тогда какова их роль? Вероятно, причина, побудившая воронежского пастыря к таким заявлениям будет понятнее, если обратиться в глубь истории. К началу эпохи христианского теоцентризма — святителю Афанасию Великому[3].

Большое значении имеет следующий текст святителя: «Создатель мира…Бог…сотворил род человеческий…дав ему *мысль* и *ведение* о собственной Своей вечности…Ни в чем не имея препятствия к *ведению* о Боге, человек…приходит же в изумление, *уразумевая* Отчее чрез Слово о всем промышление…силою *ума* своего касаясь божественного и мысленного на небесах» (курсив мой — Е. А.)[4]. Хорошо было бы изучение православной догматики начинать именно с этих строк. Потому, что они изображают в сжатом виде практически всю сотериалогию не только самого александрийского архиепископа, но и всех отцов периода античного христианства.

Есть, конечно, возражение отца Эндрю Лаута о том, что апология против язычников, из которой взят этот текст — это продукт увлечения святого Афанасия оригенизмом[5]. С другой стороны, Френсис Янг достаточно убедительно доказывает, что именно Contra Gentes и De Incarnacione наиболее полно и раскрыто излагают сотериалогию святителя[6]. При чём, согласно мнению упомянутой исследовательницы, эти два произведения помогают понять всё, что писал александрийский пастырь. То есть, это действительно ключевые тексты для понимания того, за что боролся святитель. Естественно, что в таком ключе они абсолютно православны.

---

[2] *Тихон Задонский, свят.* Об истинном христианстве. Книга 2. «Полное собрание творений. Том 4». М.: Издательство сестричества во имя Святителя Игнатия Ставропольского, 2009 г. С. 47.

[3] *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью //Из истории культуры средних веков и Возрождения. М. — 1976. — Т. 390. — С. 17-19.

[4] *Афанасий Великий, свят.* Слово против язычников //Афанасий Великий. Творения: в. — 1902. — С. 127.

[5] *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Second Edition. OUP, 2007. P. 74-76.

[6] *Янг Ф. М.* От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / Пер. с англ. П. Б. Михайлова и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 98-103.

Что же составляет ядро учения о спасении? Прежде всего, стоит подчеркнуть значение ума для сотериалогии святителя. Проникая умом в тайны Бога человек становится подобен Ему, что является причиной счастья и блаженства человека. Действительно, есть в этом тексте некоторый привкус оригенизма. Однако, не всякий привкус есть знак присутствия того, что ощущается на вкус. Ведь, главную роль в учении святителя занимает обоснование того, что человек после грехопадения может получить ведение о Боге только через воплощение Бога-Слова: «Оно (Слово Божие — Е. М.) вочеловечилось, чтобы мы обожились»[7]. Как правило, эта цитата знакома каждому, даже не самому прилежному студенту семинарии. Мало кто знает её продолжение: «Оно явило Себя телесно, чтобы мы приобрели себе понятие о невидимом Отце»[8].

Что это значит? Смысл утверждений святого Афанасия лежит на поверхности. Единственный непосредственный опыт, которым обладает человек — это опыт себя. Человек может знать, что значит быть человеком. И когда человек видит, что Другой Человек по своей сути не является таким же человеком, то это должно открыть сверхчеловеческий характер этого Другого. Так, опыт обычного человека говорит о том, что ожить после смерти невозможно, но Христос ожил — значит, Он больше чем человек, Он — Бог. То есть, Бог говорит с человеком на самом понятном человеку языке, языке человеческой природы: «*тело*, поскольку *имело* оно *общую со всеми телами сущность* **(ousian**[9]**)**, и *было телом человеческим*, хотя, по необычайному чуду, образовалось из единой Девы, однако же, будучи смертным, по закону *подобных тел*, подверглось смерти; по причине же снисшествия в него Слова, не потерпело *свойственного телесной природе тления*, а напротив того, ради вселившегося в нем Божья Слова, пребыло вне тления» (выделения мои — *Е. А.*)[10].

---

[7] *Афанасий Великий, свят.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти //Афанасий Великий. Творения: в. — 1902. — С. 260.

[8] Там же.

[9] *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum, qui ab aevo apostolico ad tempora Innocentii III (anno 1216) pro latinis et ad concilii Florentini tempora (ann. 1439) pro graecis floruerunt. Series graeca, in quo prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Bessarionem, 1865. — Τόμος 25. Col. 132.

[10] *Афанасий Великий, свят.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти... С. 216-217.

Здесь важно обратить внимание на необходимость двух вещей: идентичности всем людям человеческой природы Христа и идентичности природы Христа Богу-Отцу, который в понимании святого Афанасия «собственно-Бог». Христос тоже «собственно-Бог» но только в том случае, если Он той же природы, что и Отец. Именно этот пункт побуждал александрийского пастыря бороться за единственное словечко, которое могло бы отразить полноту смысла, который передавал важный нюанс учения о спасении. И, соответственно, правильно понимая Кто есть Христос, только и можно как должно выполнять Евангелие. Следовательно, лишь верное *знание* Бога может привести к правильному исполнению Евангелия. Этот путь носит именование собственно *обожения* по святителю Афанасию.

Теперь необходимо вернуться к святому Тихону. Почему он утверждает, что не приводит к Богу верное догматическое *знание* о Боге? Святитель — человек совершенно другой эпохи, чем святой Афанасий. Новое время изменило категориальный аппарат очень сильно. Поэтому, знание, ум, разум, душа, тело, свобода и многие другие категории, которые использует александрийский святитель совершенно поменяли своё значение. И святитель Тихон предостерегает *современного* читателя древних отцов об этом. Он говорит о том, что существо того знания, о котором идёт речь у древних в *современную эпоху* выражается иначе. «Не обманись» — предупреждает воронежский архипастырь. И далее он пытается помочь современному христианину понять древний смысл христианства в новую эпоху на культурном языке этой самой эпохи, переинтерепретируя все основные категории, важные для понимания христианской сотериалогии в Новое время.

Источники и литература

1. *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Second Edition. OUP, 2007.

2. *Migne J. P.* Patrologiae Series graeca, 1865. — Τόμος 25.

3. *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М. — 1976.

4. *Афанасий Великий, свят.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения. 1902.

5. *Афанасий Великий, свят.* Слово против язычников // Творения. 1902.

6. *Игнатий Брянчанинов, свят.* Полное собрание творений и писем: В 8 т.\ Общ. ред. О. И. Шафранова. — 2-е изд., испр. и доп.: Письма В 3 т. — М.: Паломник, 2011; Творения В 5 т. Т. 4. — М.: Паломник, 2014.

7. *Тихон Задонский, свят.* Об истинном христианстве. Кн. 2 // Полное собрание творений. Т. 4. М.: Издательство сестричества во имя Святителя Игнатия Ставропольского, 2009.

8. *Янг Ф. М.* От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / Пер. с англ. П. Б. Михайлова и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

*Диакон Вячеслав Мельниченко**

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИТРОПОЛИТА ЕВЛОГИЯ (ГЕОРГИЕВСКОГО)

В начале XX века в Российской Империи сложилась уникальная ситуация, когда в первый законосовещательный орган России Государственную думу могли избираться представители Церкви. Одним из самых видных церковных деятелей в Государственной Думе был владыка Евлогий (Георгиевский).

11 декабря 1905 г. и 3 июня 1907 г. были приняты «Положения о выборах в Государственную думу». Согласно этому документу, духовенству предоставлялось право участия в выборах в этот законодательный орган. Выборы проводились на основании определённого ценза. По сельской курии цензом выступало наличие церковной земли. По городской курии ценз предусматривал наличие имущества и необходимых доходов.[1] За ходом выборов вёлся тщательный контроль со стороны Синода. Во время выборов в III Государственную думу по епархиям были разосланы секретные послания, в которых рекомендовалось ограничить участие в выборах священнослужителей с «левыми» взглядами. В основных церковных печатных изданиях появлялись статьи с призывами к духовенству активно действовать в избирательной кампании вместе с «правым» политическим крылом. Во многих епархиях проходили съезды духовенства, которые ставили задачу повлиять на ход выборов. Для этого также активно привлекалась местные церковные периодические издания. Большая поддержка многим депутатам от духовенства во время выборов была оказана со стороны церковных братств и различных монархических организаций.[2] Планировалось создание в Государственной думе особой «духовной фракции». Однако, из-за различий в политических взглядах депутатов от духовенства этот замысел не был реализован. Это пошатнуло планы правящих элит, стремившихся иметь в этом представительном органе своих послушных депутатов в лице духовенства.

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-историческое отделение, 2 курс.

[1] *Фёдоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). М.: Изд-во Русская панорама, 2003. С. 264.

[2] Там же. С. 265.

Выборы наглядно продемонстрировали социальное и политическое расслоение среди духовенства. Вот какие данные приводит В. А. Фёдоров: «В Первую Государственную думу было выбрано шесть священников и два епископа. Епископы примкнули к правым, священники — к левым депутатам и центру. Во Вторую думу избраны 11 священников и два епископа — Евлогий (Георгиевский) и Платон (Рождественский). 3 депутата-священника примкнули к фракции кадетов, 4 — к социал-революционерам, остальные 4 священника и оба епископа распределились между октябристами и правыми. В Третьей и Четвертой думах численность депутатов от духовенства увеличилась (45 — в Третьей, и 46 — в Четвертой). Партийный «расклад» депутатов от духовенства в Третьей думе был таков: 15 священников примкнули к правым, 13 — к умеренно правым, 2 — к националистам, 9 — к октябристам и 4 — к прогрессистам; епископ Платон примкнул к правым, а епископ Евлогий — к умеренно правым. В Четвертой думе только по два депутата принадлежали к прогрессистам, октябристам и центру, 19 священников примкнули к умеренно правым, остальные 19 священников и оба епископа — к правым».[3] Резкое усиление позиций «правых» среди депутатов от духовенства в Думе было обусловлено новым избирательным законом 3 июня 1907 г., по которому духовным лицам было запрещено присоединяться к левым фракциям в Государственной думе. Вместе с тем с 1907 года правительство постепенно увеличивало для духовенства количество депутатских мандатов. Благодаря этому оно надеялось создать внушительную поддержку правым. Однако реализовать на практике эти надежды так и не получилось.[4]

В годы Первой мировой войны большинство духовенства в Четвертой думе примкнуло к Прогрессивному блоку депутатов и оппозиционному правительству. В 1916 г. 46 депутатов от духовенства в Государственной думе подали Николаю II прошение, в котором говорилось о необходимости восстановления соборного управления Церковью. В прошении подчёркивалось требование, чтобы государство прекратило использовать православное духовенство как инструмент для внутренней политики. Этот документ был оставлен без ответа.[5]

Митрополит Евлогий по своим убеждениям был монархист, поэтому в Думе он относился к правым политическим силам. Помимо Евлогия

[3] Там же. С. 265.

[4] Там же. С. 266.

[5] Там же. С. 266.

в Государственную думу был избран также епископ Платон (Рождественский). Присутствие двух епископов в зале заседаний вызывало у многих депутатов иронические улыбки и даже насмешки. По воспоминаниям митрополита Евлогия, такое отношение было обычным делом в течение всего периода работы II Государственной думы.[6] Епископ Евлогий принимал участие в работе трёх комиссий: вероисповедной, народного просвещения и аграрной. Встречался с С. Н. Булгаковым по поводу его предложения о создании комиссии по делам Православной Церкви.

В период работы во II Думе на епископа Евлогия было совершено нападение на ниточной фабрике Макселя, куда он был приглашён для совершения молебна. Причиной нападения стала политическая деятельность Евлогия. Его монархическая позиция и лоббирование интересов правительства вызывали недовольство в среде рабочих, поэтому его прибытие в фабричный район Петербурга не осталось незамеченным. Собравшаяся толпа быстро стала бесконтрольной, и епископу Евлогию с несколькими сторонниками с трудом удалось предотвратить расправу и превратить бурное недовольство в конструктивный диалог.

Но самым ярким моментом деятельности епископа Евлогия во II Думе было выступление по поводу аграрного вопроса. Епископ Евлогий встал на защиту интересов простых жителей его епархии в Холмском крае, и 9 апреля 1907 года он выступил с докладом перед общим собранием депутатов. Суть его выступления сводилась к следующему: в Холмском крае крестьянская масса обездолена и бесправна; помещики — господа положения, беззастенчиво этим положением пользуются и очень эксплуатируют крестьян, особенно батраков.[7]

Такая позиция епископа Евлогия была неоднозначно воспринята в среде правых и до предела обострила его отношения с депутатами-поляками, которые постоянно пытались дискредитировать Евлогия в глазах избирателей и других депутатов.

Параллельно с этим епископ Евлогий пытался провести законопроект о выделении Холмщины в отдельную губернию, но из-за роспуска Думы сделать этого не удалось. На этом закончилась его депутатская деятельность в Государственной думе II созыва.

О своих впечатлениях по поводу участия в политической жизни митрополит Евлогий высказывался следующим образом: «Я чувствовал

[6] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Московский Рабочий; ВПМД, 1994. С. 138.

[7] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. С. 151.

себя каким–то «обмирщенным», «секуляризованным», на каждом шагу борьба между пастырской совестью и партийной дисциплиной; атмосфера политических страстей как–то душила, угнетала дары благодати священства... И все же должен отметить, что присутствие в Думе духовенства на мирян влияло хорошо. Некоторые депутаты, особенно крестьяне, с нами считались, приходили поделиться впечатлениями, посоветоваться, приглашали на требы в свои семьи».[8]

Позиция епископа Евлогия по поводу земельного вопроса и его речь сделали его безальтернативным кандидатом в депутаты Государственной думы III созыва от Холмщины. Выборы состоялись летом 1907 года и епископ Евлогий снова был избран в Думу, хотя не прилагал к этому никаких усилий.

Дума по своему составу стала более правой. Депутаты от духовенства были поддержаны со стороны Синода. Им были выделены отдельные помещения для проживания, куда стекались простые священники для обсуждения важных вопросов. Епископ Евлогий занял пост председателя вероисповедной комиссии, однако пробыл её председателем недолго и ушёл со своего поста, который впоследствии занял Каменский.

В III Думе обсуждались важные законопроекты: о свободе перехода из православия в другое христианское исповедание; о свободе проповедования, причем дано было определение «проповеди» и «пропаганды»; об уравнении в гражданских правах инославных со старообрядцами; о предоставлении монашествующим права завещания; и некоторые другие законопроекты; о сохранении гражданских прав и после снятия священнического сана.

Два главных вопроса находились в центре деятельности Евлогия (Георгиевского) в Государственной думе: а) о выделении Холмщины в самостоятельную Холмскую губернию и б) защита Церкви и ее интересов. Евлогий старался наладить отношения между Думой и Церковью. Многие депутаты открыто показывали своё негативное отношение к Церкви, что вызывало ответную реакцию со стороны депутатов от духовенства. Евлогий неоднократно выступал в защиту нужд Синода и защиту проектов по его финансированию.

Евлогий продолжал работу над законопроектом о Холмской губернии. Эта работа продвигалась с большими усилиями. Приходилось преодолевать сопротивление поляков с одной стороны и недопонимание

[8] Там же. С. 178.

русской общественности с другой. Для популяризации этого проекта Евлогий заказал этнографическое исследование восточных районов Польши. Это исследование показало, что «ополячивание и окатоличевание» исконно русского населения в этих землях идёт со стремительной быстротой.[9] Работа над законопроектом в стенах Думы шла с большим трудом, поэтому Евлогий решил привлечь общественность на свою сторону. Он начал выступать с докладами на общественных собраниях и посещать высокопоставленных лиц. В результате этих усилий о Холмщине заговорили в прессе и этот вопрос стал волновать всё большее количество людей.

Одним из важных шагов владыки Евлогия было приглашение депутатской группы в Холмский край для ознакомления с положением дел на месте. На его приглашение откликнулись: Н. Н. Львов, граф Бобринский, Чихачев, Е. П. Ковалевский, Гижицкий и др.; их сопровождали два корреспондента: один от «Речи» (Кондурушкин), другой от «Нового Времени». «Поездка депутатов в Холмщину принесла двоякую пользу: холмское население приободрилось, почувствовало, что в Государственной думе о нем помнят, а я приобрел друзей законопроекта, к которым отныне мог апеллировать, когда поляки обвиняли меня в желании «четвертовать» Польшу», — вспоминал митрополит Евлогий.[10]

Тем не менее, борьба за законопроект затягивалась. Евлогию удалось привлечь на свою сторону Столыпина, но его убийство затянуло и без того длительную работу. Наконец, 26 апреля 1912 года законопроект удалось привести к окончательному голосованию и в результате он был принят с перевесом в 60 голосов.[11] После этой победы в Думе Евлогий (Георгиевский) был возведён в сан архиепископа. После этого предстояло провести законопроект через заседания Государственного совета, что также не без усилий удалось совершить. 23 июня 1912 года законопроект об образовании Холмской губернии был утверждён императором. Так с триумфом закончилась депутатская работа архиепископа Евлогия (Георгиевского).

Из-за разногласий с В. К. Саблером Синод отклонил кандидатуру архиепископа Евлогия для участия в выборах в IV Государственную думу. Это решение стало для архиепископа облегчением, и он смог

[9] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. С. 189.

[10] Там же. С. 194.

[11] *Фирсов С. Л.* Владыка Евлогий (Георгиевский) как депутат Государственной Думы // Церковно-исторический вестник. 2005-2006. № 12-13. С. 94.

сосредоточиться на епархиальной работе в новообразованной Холмской губернии. По его воспоминаниям Холмская губерния стала «модным» местом в среде петербургской интеллигенции,[12] поэтому должность первого губернатора считалась весьма почётной.

На посту губернатора был утверждён А. Н. Волжин, пользовавшийся большими связями в Петербурге. Владыка Евлогий считал его человеком недостойным такой ответственной роли, хотя в открытую на конфликт с ним не шёл.[13] Волжин всячески компрометировал себя в глазах простого населения губернии, видевшего в губернаторе наместника царя и ожидавшего от него решительных действий по обустройству и улучшению жизни. Новый губернатор видел в архиепископе Евлогии своего прямого конкурента и всячески старался подчеркнуть своё превосходство над ним. Евлогий на все эти выпады старался не отвечать. Он занимался благоустройством епархии и развитием просветительской деятельности.

На примере политической деятельности владыки Евлогия (Георгиевского) можно увидеть, как удачно пастырская ответственность за вверенную паству сочеталась с административными решениями депутата и епископа Евлогия (Георгиевского).

Источники и литература

1. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Московский Рабочий; ВПМД, 1994. С. 138

2. *Фёдоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период (1700 — 1917). М.: Изд-во Русская панорама, 2003. С. 264.

3. *Фирсов С. Л.* Владыка Евлогий (Георгиевский) как депутат Государственной Думы // Церковно-исторический вестник. 2005-2006. № 12-13. С. 94.

[12] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. С. 201.

[13] Там же. С. 215.

Диакон Антоний Молоток[*]

ПОЛОЖЕНИЕ ГЛУХИХ ЛЮДЕЙ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

В конце XIX — начале XX века число детей со слуховой депривацией постоянно возрастало. Совместно с ростом процента глухих детей увеличивался и интерес общественности к педагогическим и нравственным проблемам данной категории детей. В данное время прогрессировало общественно-педагогическое движение, в котором активное участие принимали и благотворители, и деятели специальной педагогики. Однако очень часто правительство совсем не поддерживало инициативы педагогической деятельности с глухими детьми, а содержание специальных учебных заведений практически всегда ложилось на добрую волю попечителей и благотворителей, а также зависело от усердия и энтузиазма отдельных талантливых сурдопедагогов в деле помощи глухим детям[1].

В начале XX века необходимым виделось организация целой сети специальных школ для глухих детей в таком количестве, которое будет необходимо для охвата всех нуждающихся в специальном обучении и в воспитании детей с дефектами слуха. Широко обсуждались вопросы правового и социального положения педагога специальной школы, проблемы его профессиональной подготовки, оплаты его труда. Интересен тот факт, что в этот период вопросы сурдопедагогики могли решаться на уровне съездов специальных педагогов — сурдопедагогов. В 1878 году прошёл Парижский конгресс сурдопедагогов, а в 1880 году прошёл Миланский конгресс, на котором были приняты система и идеи немецкой школы сурдопедагогов («чистый устный метод обучения глухих»).

Следует отметить, что практически во весь дореволюционный период обучения глухих детей организация учебно-воспитательной работы в училищах для неслышащих определялась практическим подходом, который выражался в том, что обучение и воспитание детей со слуховыми дефектами подчинялись практическим целям, целям профессионально-ремесленной подготовки учеников. Такая цель ставилась для того, чтобы каждый из воспитанников после окончания

[*] Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] См.: *Зайцева Г. Л.* Жестовая речь. Дактилология: Учеб. для студ. высш. учеб. заведений. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2004. — 192 с.

училища мог бы добиваться материального обеспечения своим личным трудом. Однако, не были исключением и таки подходы, при которых преподаватели стремились направить профессиональную подготовку и обучение по возможности для целей всестороннего развития личности учащегося[2].

Началом воспитания и обучения глухих детей в России можно считать открытие в Москве в 1763 году Воспитательного дома, в котором, совместно со здоровыми детьми, воспитывались и глухие дети. Но подробных сведений о воспитании глухонемых в период существования этого Воспитательного дома не осталось. Предполагается, что специально разработанных программ для обучения глухих детей не было, а учились они по методу подражания.

История же систематической работы с неслышащими в России берёт своё начало с открытия в 1806 году императрицей Марией Федоровной Первого опытного училища глухонемых в Павловске. Толчком к попечению о глухонемых детях послужила встреча императрицы Марии Федоровны с глухонемым мальчиком. Из жалости к детям с такой категорией инвалидности, императрица поручила выписать из-за границы компетентных в данной учебной области преподавателей и известных профессоров, которые бы начали работу по обучению и воспитанию неслышащих детей.

В Санкт-Петербургском училище глухонемых, учреждённом Марией Федоровной для детей-инвалидов по слуху, наряду со множеством других предметов, дисциплин и языков, велись занятия по Закону Божию, действовал домовой храм, находился священник, бывший одновременно и законоучителем училища.

Следует отметить, что дети при посещении богослужений, читали жестами, к примеру, Великое Славословие, а за Божественной литургией — Символ веры и Отче наш. Ход богослужений и его смысловую нагрузку законоучитель объяснял на занятиях по Закону Божию, а воскресные и праздничные Евангельские чтения разбирались непосредственно перед литургией[3].

Санкт-Петербургское училище глухонемых имело собственную типографию, где авторы имели возможность печатать свои учебные пособия

[2] Более подробно см.: *Басова А. Г., Егоров С. Ф.* История сурдопедагогики: Учеб. пособие для студентов дефектол. фак. пед. ин-тов. — М.: Просвещение, 1984. — 295 с., ил.

[3] См.: *Балашов Д. Е.* «О работе с глухими» // Московские епархиальные ведомости. № 12., 2000. С. 16.

по Закону Божию, и издавали другую просветительскую литературу для глухих людей.

Духовно-нравственное воспитание глухих детей в дореволюционный период было не спонтанным и точечным, как это можно увидеть в современной обстановке миссионерской работы с неслышащими, но имело систематический характер, серьёзный подход и сильную учебную базу, которая формировалась ответственным отношением к делу преподавателей и законоучителей, а так же активной работой в направлении составления учебных пособий с разными педагогическими подходами.

В течение последующих лет существования Санкт-Петербургского училища глухонемых, в типографии училища издавались для глухих воспитанников учебные пособия религиозного содержания, которые составляются сотрудниками и преподавателями училища. Директор училища Сиповский В. Д. издает учебные пособия — «Священная история» и «Краткие рассказы из истории Ветхого Завета». Старший наставник училища протоиерей Михаил Заозёрский пишет книгу «Изложение и объяснение литургии»[4].

Довольно длительный период Санкт-Петербургское училище глухонемых оставалось единственным в России центром попечения о неслышащих. Только лишь во второй половине XIX века начинают открываться новые училища глухонемых, как отдельные образовательные единицы[5].

Заслуживает особого внимания открытое в 1863 году Московское Арнольдо-Третьяковское училище глухонемых[6].

В 1885 году была открыта школа для глухонемых детей в местечке Тиге Херсонской губернии.

В следующем году была открыта Новочеркасская школа глухонемых. В этом же году по инициативе одного состоятельного благотворителя, было открыто Казанское училище глухонемых и учреждено Общество призрения и образования глухих с привлечением благотворительных средств для содержания училища.

В 1887 году были образованы две школы, которые содержались местными евангелическо-лютеранскими обществами — в Херсонской и Таврической губернии.

---

[4] См.: Там же. С. 247.

[5] См.: *Пичугин Я.* Православие и люди тишины. — М.: ВОГ, 2016. — 247 с.

[6] Более подробно см.: *Долгов Д. В.* Из истории Московского городского Арнольдо-Третьяковского училища глухонемых (1853-1917). — М.: Издательство «Спутник+», 2016. — 137 с.

В 1888 году была открыта небольшая частная школа для глухонемых евреев в Минске[7].

Следует отметить, что количество училищ для неслышащих в России увеличивалось крайне медленно. Однако, в организации учебного процесса и в применении новых методик обучения виделись заметные изменения.

В последнее время дореволюционного периода уже наметились тенденции к качественным изменениям в постановке задач и методов обучения. Но эти изменения не были однотипными во всех училищах.

Среди небольших училищ неслышащих в последнее десятилетие перед революцией наиболее известными были Рижское, Харьковское, Тбилисское, Астраханское и некоторые другие. Педагогики этих училищ стремились к обучению неслышащих детей словесной речи и дать им ремесленную подготовку.

Источники и литература

1. *Басова А. Г., Егоров С. Ф.* История сурдопедагогики: Учеб. пособие для студентов дефектол. фак. пед. ин-тов. — М.: Просвещение, 1984. — 295 с., ил.

2. *Балашов Д. Е.* «О работе с глухими» // Московские епархиальные ведомости. № 12., 2000.

3. *Долгов Д. В.* Из истории Московского городского Арнольдо-Третьяковского училища глухонемых (1853-1917). — М.: Издательство «Спутник+», 2016. — 137 с.

4. *Зайцева Г. Л.* Жестовая речь. Дактилология: Учеб. для студ. высш. учеб. заведений. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2004. — 192 с.

5. *Заварицкий Д. А.* Глухие в Церкви. Опыт сурдопереводчика. — СПб: Издательство Политехнического университета, 2012. — 224 с.

6. *Пичугин Я.* Православие и люди тишины. — М.: ВОГ, 2016. — 247 с.

[7] См.: *Заварицкий Д. А.* Глухие в Церкви. Опыт сурдопереводчика. — СПб: Издательство Политехнического университета, 2012. — 224 с.

*Священник Сергей Муравьев**

ГИМНИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ КНИГИ ОТКРОВЕНИЯ ИОАННА БОГОСЛОВА. ГИМНЫ БОГУ И АГНЦУ

Священное Писание не было написано для домашнего чтения про себя, но для чтения вслух перед общиной. Еще в Ветхом Завете пророк Моисей повелел читать Закон вслух перед людьми: *«когда весь Израиль придет явиться пред лице Господа Бога твоего на место, которое изберет Господь, читай сей закон пред всем Израилем вслух его»* (Втор 31:11) С появлением определенного места богослужения, появляются его различные формы. Появляется корпус гимнической литературы. В период плена, после разрушения Иерусалимского храма (далее храм), происходит неизбежное изменение иудейского богослужения. Теперь центром богослужебной, религиозной жизни становится синагога.

К моменту пришествия в мир Спасителя синагога стала молитвенным домом и на фоне вновь отстроенного храма, не утратила своего назначения. Из Евангелия от Луки (Лк 4:16-18; 20-21) мы знаем, что спаситель читал в синагоге отрывок из пророка Исаии и толковал прочитанное собравшимся. «Подобно этому поступали апостолы, которые, придя в какой-то город, посещали прежде всего синагогу, в которой проповедь стала не просто назиданием народа, но молитвенно-богослужебным действием, не отделимым от чтения Священных Книг».[1] Как мы знаем, постепенно происходит отмежевание христиан от иудеев, что отражается и в богослужебной практике. Но являясь наследниками иудейской традиции, первые христиане воплотили в своем богослужении многие характерные черты иудейского культа, в частности это касается чтения Священного Писания за богослужением. Библия- церковный священный текст. Это текст, читаемый и слушаемый верующими с живой верой и молитвенным вниманием.[2] «Священное Писание

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-Богословское отделение, 1 курс.

[1] *Гинкель А.* «Литургический канон» новозаветных книг Священного Писания в Православной Церкви / Диссертационное сочинение СПбДА. СПб., 2008. С. 17.

[2] *Теодор Стилианопулос., свящ.* Новый Завет: Православная перспектива. Писание, Предание, герменевтика. / пер. с англ.- М.: ББИ св. апостола Андрея, 2008. С. 63.

всегда использовалось различными, но взаимосвязанными способами для удовлетворения специфических нужд церковной жизни»[3],- говорит Т. Стилианопулос. «Большая часть библейских текстов написана для того, чтобы их читали вслух на собраниях (Кол 4:16; Откр 1:3), которые организовались не только для чтения, но и для молитвы и богослужения. В этом контексте Писание слушали и истолковывали как слово Божье».[4] Ни в какой иной книге Нового Завета нет такого количества славословий, гимнов, песнопений, возгласов, как в книге Откровения, что несомненно указывает на ее литургический характер.

Книга Апокалипсис литургична, она содержит в себе многие особенности указывающие на ее литургический, богослужебный характер. Одна из таких особенностей — гимны. Д. Ауни выделяет шестнадцать гимнов или похожих на гимн отрывков, это стихи Октр 4:8c-11; 5:9b-10, 12b, 13b; 7:10b, 12; 11:15b, 17-18; 12:10b-12; 15:3b-4; 16:5b-7b; 19:1b -2, 3, 5b, 6b-9. Брюс Мецгер об Апокалипсисе говорит следующее: «В этой книге также есть ряд гимнов, которые поет небесный хор (например, 4:11; 5:9-10; 7:15-17; 11:17-18; 15:3-4; 16:5-6). По-видимому, данные отрывки основаны на гимнах, действительно использовавшихся в раннехристианских богослужениях конца I века».[5]

Кроме того, о литургическом происхождении гимнов Отковения говорит Джеймс Данн. Он пишет: «Единственными явными примерами гимнов Нового Завета, которые пелись Христу — это возгласы в Книге Откровения. <…> Вопрос, должны ли эти стихи классифицироваться как «гимны» — ненужный софизм. Очевиден тот факт, что здесь Христос связан с Богом в тех гимнах и возгласах, которые в других местах предназначались только для Бога. Рассмотреть пророческий язык как отражающий литургическую практику своей общины не составит труда, и это не будет искажением фактов».[6] Таким образом мы можем сделать вывод: в книге Апокалипсис большой гимнический материал литургического характера. При ближайшем рассмотрении гимнического материала становится понятно, что все гимны служат определенной цели, и зачастую невозможно полноценно определить эту цель вырвав гимн из контекста

[3] Там же. С. 63.

[4] Там же. С. 64.

[5] *Мецгер Б. М.* Новый завет. Контекст, формирование, содержание 4-е изд. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. С. 290.

[6] *James D. G.* Dunn. Did the first Christians worship Jesus? : The New Testament evidence. WJK, 2010. С. 42.

и структуры книги. Однако адресат гимнов вполне очевиден, и здесь присутствует некая дифференциация. Кратко классифицируя можно выделить три темы: гимны Богу, гимны Агнцу, гимны Богу и Агнцу.

Гимны

1. Песнь всей Твари. Гимн Богу и Агнцу. *И всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них, слышал я, говорило: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков.* (Откр 5:13b)	**2. Гимн Богу и Агнцу.** *И восклицали громким голосом, говоря: спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!* (Откр 7:10b)
3. Хвала Победы. Гимн Богу и Христу. *И седьмой Ангел вострубил, и раздались на небе громкие голоса, говорящие: царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков.* (Откр 11:15b)	**4. Победа над Сатаной. Гимн Богу и Агнцу.** *И услышал я громкий голос, говорящий на небе: ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низвержен клеветник братий наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь. Они победили его кровию Агнца и словом свидетельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти. Итак веселитесь, небеса и обитающие на них! Горе живущим на земле и на море! потому что к вам сошел диавол в сильной ярости, зная, что немного ему остается времени.* (Откр 12:10b-12)
5. Гимн Богу и Агнцу. *И голос от престола исшел, говорящий: хвалите Бога нашего, все рабы Его и боящиеся Его, малые и великие. И слышал я как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуия! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых.* (Откр 19:5b-8)	

В приведенной выше таблице мы собрали вместе все гимны, посвященные Богу и Агнцу. Даже вырванные из контекста и структуры книги, эти гимны несут в себе внутреннее свидетельство указующее на адресат. Кроме того, приведем краткий экзегетический комментарий, уже как внешнее свидетельство того, что основной темой гимнов является тема поклонения и прославления Бога и Агнца-Христа.

Экзегетический комментарий

Песнь всей твари. Гимн Агнцу (Откр 5:13b)

Не только небеса, но уже все творение присоединилось к хвалебному пению. Не только небеса, но и весь мир участвуют в этой литургии, и как кульминация, это прославление завершает литургию, которая началась с видения Иоанна Сидящего на престоле. В этом гимне вся тварь и все творение воздает хвалу и «*Сидящему на престоле и Агнцу».* Богослужебное поклонение полагается им наравне. Мы видим, что вся реальность сводится в единый центр, она теоцентрична. «Богослужение и поклонение Сидящему на престоле распространяется через 4-ю и 5-ю главы, включая в себя творение и всю полноту космоса (5:13). Вся полнота творения гармонично покланяется Богу Отцу и Агнцу (5:13), и в этом заключается эсхатологическая Божия цель для всего своего творения. Смыслом существования всех небожителей является причастие к Божественной Святости своего любящего Творца, которое здесь включает в себя поклонение в литургической форме».[7]

Гимн Богу и Агнцу (Откр 7:10b)

Второй гимн посвящённый Богу и Агнцу мы встречаем в седьмой главе книги, она начинается с видения Иоанном 144 000 запечатленных. Видение относилось к событиям, происходящим на земле *«видел я четырех Ангелов, стоящих на четырех углах земли».* Иоанн видит Ангела, который обращается к тем, что стоят на четырех углах земли. Он говорит им не делать вреда ни земле, ни деревам, ни морю пока: «*не положим печати на челах рабов Бога нашего».* И Иоанн *слышал* количество *запечатленных,* как уже было сказано их 144 000 и все они из колена сынов

[7] *Хотеев Димитрий., свящ.* Триадология книги Откровения Св. Апостола Иоанна Богослова. / Курсовое сочинение. СПбДА. СПб, 2004. С. 52.

Израиливых. Далее Иоанн видит новое видение. Место действия уже не земля, а небо. И здесь есть разница между тем, что Иоанн *услышал* и тем, что он *увидел.* Он слышал о народе Божием, ограниченном количественно и этнически. Видит же он Новый Израиль, *«великое множество людей, которого никто не мог перечесть»,* не ограниченный ни количественно, ни этнически, они *«из всех племен и колен, и народов и языков».* Иоанн видит исполнение обетований Божиих. «И это исполнение превосходит всякое ожидание. Новозаветное откровение превосходит всякое откровение ветхозаветное»[8]. И все это множество людей стоит непосредственно перед Престолом и Агнцем и восклицают. Люди стоят непосредственно перед престолом, там, где до этого были только 4 животных и 24 старца, а это свидетельствует о тесном общении, лицом к лицу, с Богом и Христом. Они стоят перед Богом и Христом в обещанных им белых одеждах (3:5, 6:11), эти одежды омыты и убелены *«Кровью Агнца»* (7:14). В руках они держат пальмовые ветви. «*Пальмовые ветви* в руках знаменуют победу и напоминают о празднике кущей (палаток); ср ст. 15: *Сидящий на престоле будет обитать* (греч σκηνώσει от σκηνή — палатка, как и в Ин 1:14) *среди них*».[9]

Хвала Победы. Гимн Богу и Агнцу (Откр 11:15)

В предыдущих главах Иоанн описывал видения семи ангелов с трубами. «Первые четыре трубы вызывают гибель уже *третьей части* земли, моря и звезд (8:7-12). Последние три трубы вызывают три последних «горя». Так комбинируются символические числовые ряды: семь, четыре и три. Вопреки всякой видимости торжества зла, Бог являет свою правду на земле уже сейчас. И потому в конце звучит гимн благодарения Богу (11:17-18)».[10] «Шесть предшествующих труб, соответствующие шести периодам нынешнего века, провозглашали начало различных сражений Церкви. Седьмая же, объявляющая о начале вечной субботы, возвещает лишь о победе и воцарении истинного владыки»[11]. В этом гимне восхваляется окончательная победа Бога и наступление Его царства. Теперь оно

[8] *Ианнуарий (Ивлиев)., архм.* И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису / М.: Издательство ББИ, 2015. С. 118.

[9] Ключ к пониманию Св. Писания. Издательство «Жизнь с Богом», 1982. С. 436.

[10] Там же. С. 124.

[11] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том XII: Книга Откровения Иоанна Богослова. Русское изд. под ред. Д. А. Федчука. — Тверь.: Герменевтика, 2009. С. 180.

принадлежит *«Господу нашему и Христу Его»*, здесь Иоанн использует выражение из Псалма (2:2), это место к моменту написания Откровения уже давно понималось мессиански.[12] И царствование это будет вечно, *«во веки веков»*, как и в пророчестве Даниила (7:14): *«владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится».* Очевидно прослеживается преемственность образов. Примечательно, что в конце гимна глагол *«будет»* стоит в единственном числе, хотя речь идет о *«Господе нашем и Христе его».* Иоанн сознательно употребил здесь единственное число, чтобы показать, что Бог и Христос составляют единство[13], они одно.

Победа над Сатаной. Гимн Богу и Агнцу (Откр 12:10b-12)

События в двенадцатой главе развиваются следующим образом: на земле жена рождает младенца, который восхищается на небо, затем жена убегает в пустыню. На небе происходит война, Ангелы и Архангел Михаил воюют против дракона, дракон *«низвержен»* с небес вместе со своими ангелами. На небесах в честь этого звучит гимн: Из 5 стиха 12 главы мы знаем, что младенец, дитя: «*Восхищено к Богу и к Его престолу*» — подразумевается Вознесение и прославление Христа[14]. Дракон мечтал поглотить младенца Христа от момента Его вочеловечения, дракон разинув пасть, жаждал Его смерти, но был обманут Его воскресением.[15] С момента вознесения Христос разделил власть Бога в Его Царстве. И как следствие вознесения — низвержение сатаны. Побежден Сатана *«кровью Агнца и словом свидетельства»*, свидетельства, т. е. мученичества за Христа тех, кто *«не возлюбили души своей даже до смерти».* И по той причине, что больше не будет Сатана иметь прежнего доступа к Богу[16], звучит призыв к радости на небесах. В тоже время повержен Сатана на землю и звучит предостережение всем ее обитателям, потому что Сатана знает: «*немного ему остается времени».* Как искупленным доставляется радость, так погибающим — плач,[17] христиане уже

[12] См. *Ианнуарий (Ивлиев)., архм.* И увидел я новое небо и новую землю. С. 165.

[13] *Ианнуарий (Ивлиев)., архм.* И увидел я новое небо и новую землю. С. 165.

[14] Ключ к пониманию Св. Писания. Издательство «Жизнь с Богом», 1982. С. 439.

[15] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том XII: Книга Откровения Иоанна Богослова. С. 195.

[16] Толкование Новозаветных посланий и книги Откровения / Пер. с англ., гл. редактор П. Харчлаа. Киев, 1992. С. 560.

[17] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том XII: Книга Откровения Иоанна Богослова. С. 203.

чувствуют радость своего искупления и ожидают скорого пришествия Христа, однако их еще ждет испытание, т. к. «*сошел диавол в сильной ярост»,* но и здесь у верных есть утешение, это краткость предстоящего противостояния за которым последует окончательная победа, благодаря искупительной жертве Агнца.

Гимн Богу и Агнцу (Откр 19:5-8)

Иоанн слышит голос, исходящий от престола, призывающий хвалить Бога. Здесь очень видна параллель с хвалебными псалмами ср. (Пс 134:1-3). Последний раз звучит «Аллилуия!», звучат голоса множества людей и это было как будто «*шум вод многих».* Но причина этой радости, вовсе не в том, что уже совершилось, эта радость сладостного ожидания, того что вот-вот должно произойти. «Звучит гимн всего творения: «Возрадуемся и возвеселимся!» Причина радости — наступление Царства Божьего («Господь воцарился»), и пришло время брака Агнца, то есть Иисуса Христа и Его Церкви. Она «приготовила себя», то есть украсила себя для свадьбы. Церковь облеклась в тонкую светлую одежду виссона праведности и святости. Этот образ контрастирует с Вавилонской блудницей, описанной прежде в ее помпезном облачении в порфиру, багряницу и золото греха и порока. Блудница осуждена, а Церковь верных и мучеников призвана на небесный брак».[18] Следует радоваться потому, что «*наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя».* Апостол Иоанн пишет *«И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый»,* этот образ был известен иудеохристианам очень хорошо. Чистый виссон традиционно был одеждой первосвященника входящего во святая святых см. (Лев 16:4). Таким образом, виссон, символически обозначавший чистоту и (здесь) праведные дела, был вполне понятен первым читателям Апокалипсиса.[19] С приходом Спасителя в мир, Его искупительной жертвы, открылись небесные врата Царства Божия и Церковь приготовившись, омыв свое тело кровью свидетелей Христовых, убелив свои одежды праведностью святых, готова войти во святая святых.

Книга Откровения Иоанна Богослова, как одна из наиболее литургических книг наполнена обильным гимническим материалом.

[18] *Ианнуарий (Ивлиев)., архм.* И увидел я новое небо и новую землю. С. 277

[19] См. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2003-2005. С. 693.

И как мы видим одной из тем, которой посвящены пять гимнов книги, это тема прославления, хвалы и поклонения Богу и Агнцу- Христу, что хорошо видно из внутренних свидетельств самих гимнов и экзегетического комментария. Тема- равенства по чести Бога и Христа органически вплетена в литургическую структуру книги. Удивительным образом в Откровении Апостолом Иоанном сочетается единство Священного Писания и Церковного Предания, выраженного во влиянии литургических гимнов на темы гимнов отображенных в структуре книги.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское Общество, 2008. — 2047 с.

2. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. Российское Библейское Общество, 2013. — 1405 с.

3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том XII: Книга Откровения Иоанна Богослова. Русское издание под редакцией Д. А. Федчука. — Тверь.: Герменевтика, 2009.- С. 512.

4. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Пер. с англ. — СПб.: Мирт, 2003 — 2005.

5. *Гинкель А.* «Литургический канон» новозаветных книг Священного Писания в Православной Церкви / Диссертационное сочинение. СПбДА. СПб 2008.

6. Ианнуарий (Ивлиев), архим. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису / (Серия «Современная библеистика»).- М.: Издательство ББИ, 2015. — viii + 346 с.

7. Ключ к пониманию Св. Писания. Издательство «Жизнь с Богом», 1982.- 701 с.

8. *Мецгер Б. М.* Новый завет. Контекст, формирование, содержание / Пер. с англ. (Серия «современная библеистика»). — 4-е изд. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. — 360 с.

9. *Стилианопулос Т.* Новый Завет: Православная перспектива. Писание, Предание, герменевтика. / пер. с англ.- М.: ББИ св. апостола Андрея, 2008.- xxii + 296 с.

10. Толкование Новозаветных посланий и книги Откровения. Пер. с англ., гл. редактор П. Харчлаа. Киев, 1992. — 593 с.

11. *Хотеев Димитрий., свящ.* Триадология книги Откровения Св. Апостола Иоанна Богослова. / Курсовое сочинение. СПбДА. СПб 2004.

12. *James D. G.* Dunn. Did the first Christians worship Jesus? : The New Testament evidence. WJK, 2010. p. 152.

*Священник Иоанн Никитин**

К ВОПРОСУ О СОВЕРШЕНИИ ПРЕСТОЛЬНОГО ПРАЗДНИКА В ХРАМАХ И ОБИТЕЛЯХ В ЧЕСТЬ СВЯТОГО ДУХА

Каждый православный храм при освящении получает название в честь святого или в честь какого-либо события из Священной истории. В день престольного праздника, то есть день, в который Церковь чтит святого или священное событие, в честь которого освящен конкретный храм, обязательно совершается Всенощное бдение. В случае, когда совершение бдения является затруднительным, возможно совершение и полиелейного богослужения в престольный праздник, что подробно описано в Храмовых главах действующего Типикона 1695 г. Недоумение может возникнуть у клириков тех храмов, и братии монастырей, чьи храмы названы в честь Святого Духа. Согласно действующему Типикону, понедельник 1-й седмицы по Пятидесятницы именуется «Понедельником Святаго Духа». На первый взгляд можно заключить, что этот день и является престольным праздником. Однако мы постараемся показать, что, исходя из структуры и смысла богослужения праздника Пятидесятницы, это совсем не так.

Суточный круг понедельника Святого Духа имеет следующие службы:

Великая вечерня с коленопреклонными молитвами;

Малое повечерие с каноном Святому Духу;

Полунощница;

Утреня с пением великого славословия;

Часы;

Литургия.

Ни в одной редакции Устава мы не находим указаний «Аще храм Святаго Духа», также нет и специального величания на этот день. Только в униатских богослужебных книгах встречается величание на понедельник Святого Духа[1]. В древности сам день Святой Пятидесятницы считался днём Святого Духа. Об этом свидетельствует и другое название праздника — Сошествие Святаго Духа. Специальных песнопений на понедельник

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] Вечерня и утреня и иные богослужения на все Недели и праздники круглого года. Жовква: Изд-во оо. василиан, 1937. С. 387.

по Пятидесятнице в раннюю эпоху мы не находим[2]. Первые упоминания о праздновании понедельника, как дня Святого Духа, встречаются в Студийско-Алексиевском Уставе 1034 года. На утрени понедельника полагался, помимо канона Пятидесятницы, канон Святому Духу[3]. В поздних редакциях Иерусалимского Устава канон Святому Духу перенесён на малое повечерие, как и в действующем Типиконе[4]. Этот канон является единственным песнопением дня Святого Духа, незаимствованным из праздника святой Пятидесятницы. Такие же каноны, посвящённые Святому Духу, только неполные, положены на повечериях последующих дней попразднства Пятидесятницы. Синаксарий Триоди на понедельник по Пятидесятнице, выделяя этот день указывает, что «... ради чести Святого Духа божественные отцы, все превосходно устроившие, назначили празднование Ему и отдельно, и в самую Пятидесятницу...». Возможно, такое отдельное празднование установлено в подражание празднования Собора Пресвятой Богородицы, которое совершается после Рождества Христова[5]. Но указывая на понедельник, в синаксарии говорится о праздновании Святого Духа и на саму Пятидесятницу. И действительно, в день Пятидесятницы совершается всенощное бдение, за которым поётся величание и избранный псалом, прославляющии Сошествие Святого Духа. Согласно предписаниям Ока церковного 1641 г. и Святогорского устава, на праздничном аналое в день Пятидесятницы находится икона Сошествие Святого Духа, а к вечерни в самый день праздника (на которой читаются коленопреклонные молитвы) на аналой полагается икона Святой Троицы. Со вторника и до отдания праздника на аналое снова находится икона Сошествия Святого Духа[6].

Поэтому, следуя данным из приведенных уставов, отмечать престольный праздник в Духосошественских храмах и в храмах Святаго Духа необходимо в день Святой Пятидесятницы. В таком случае попразднство престольного праздника будет составлять всю седмицу, а отдание престольного праздника будет в субботу.

---

[2] Православная энциклопедия. Том XVI. М. ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 372-374.

[3] *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 273-274.

[4] *Скабалланович М. Н.* Пятидесятница. К., 1916. С. 168-169.

[5] Православная энциклопедия. Том V. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 509-512.

[6] Око церковное. М., 1641. Л. 545 (88) об., 546 (90) об.; Святогорский Устав церковного последования. М.; Афон, 2002. С. 183–184.

Но на практике сложилась традиция, по которой в храмах и обителях Святого Духа совершают храмовый праздник в понедельник по Пятидесятнице. Вплоть до 2009 года, в богослужебных указаниях публиковали на Духов День вариант совершения всенощного бдения, если храм Святого Духа. Согласно этим заметкам, всенощная должна начинаться с малого повечерия с каноном Святому Духу, после которого полагался исход на литию с пением стихир Пятидесятницы и далее вся служба праздника. На утрени предписывалось совершать полиелей с величанием Пятидесятницы. В одних из первых богослужебных указаниях за 1949 г. и 1950 г, совершение такого бдения приписывалось традиции Александро-Невской лавры. В настоящее время такое бдение в лавре не практикуется, а совершается полиелейная утреня. Вариант, печатавшийся в богослужебных указаниях, явно противоречит Типикону, в котором примеры всенощного бдения, начинающегося с малого повечерия, отсутствуют. В действующем Типиконе в 56-й Храмовой главе имеется схема: «аще будет храм святаго в понедельник Святаго Духа». По этой главе всенощное бдение не положено, а совершается полиелейное богослужение. В Оке церковном 1641 г. по одноимённой, но только 62-й Храмовой главе, положено совершение двух вечерен. Первая вечерня с коленопреклонными молитвами, а вторая вечерня — в корпусе всенощного бдения.

В настоящее время практика отправления богослужений престольного праздника в понедельник по Пятидесятнице в обителях и храмах Святого Духа разнообразна. Выделим некоторые из них:

1. Строго уставное богослужение понедельника по Пятидесятнице[7].
2. Полиелейная утреня с величанием, избранным псалмом и Евангелием Недели Пятидесятницы[8].
3. Всенощное бдение, состоящее из Великого повечерия с литиёй, полиелейной утреней (как по второму варианту) и 1-го часа[9].

Необходимо упомянуть, что помимо униатского сборника, о котором говорилось выше, оригинальная гимнография в честь Святого Духа нами была обнаружена в трудах выдающегося литургиста и исповедник 20-го века святителя Афанасия, епископа Ковровского. Святитель Афанасий, был знаком с традицией отправления храмового праздника

[7] Так совершается богослужение в Свято-Духовском мужском монастыре г. Волгограда.

[8] Так совершается богослужение в Свято-Троицкой Александро-Невской лавре и в Свято-Духовом кафедральном соборе г. Минска.

[9] Так совершается богослужение в храме Сошествия Святого Духа г. Саратова.

на Духов день. Поэтому он составляет специальное величание. Оно отчасти сходно с величаниями на Пятидесятницу из современного Ирмология и на Духов день из униатского богослужебного сборника[10]. В таблице приводятся три величания:

Ирмологий	Униатский богослужебный сборник	Сборник свт. Афанасия
Величаем Тя, Живодавче Христе, и чтим Всесвятаго Духа Твоего, Егоже от Отца послал еси Божественным учеником Твоим.	Величаем Тя, Живодавче Христе, и чтим Всесвятый Твой Дух, Егоже от Отца послал еси и веровати в Троицу Божественную нас научил еси.	Величаем Тя, Царю Небесный, Утешителю, Святый Душе, во огненных языцех снизшедый, со Отцем и Сыном споклоняемый и сславимый Боже.

Величание Пятидесятницы и величание на Духов день по Сборнику, как и величания другим Господским праздникам, имеют своим адресатом вторую Ипостась Святой Троицы, с характерным обращением «Живодавче Христе». Величание святителя Афанасия обращено к третьей Ипостаси Святой Троицы, обычными словами: «Царю Небесный, Утешителю». Далее прослеживаются параллели. Величание Ирмология повествует о Сошествии Святого Духа от Отца через Сына: «Егоже от Отца послал еси», а величание святителя Афанасия, которое обращено к Самому Святому Духу, указывает на то, как это сошествие совершилось: «во огненных языцех снизшедый» и далее заканчивается словами из Символа Веры о равночестности Святого Духа с другими Лицами святой Троицы: «со Отцем и Сыном споклоняемый и сславимый Боже»[11].

Избранный псалом у святителя Афанасия тот же, что и в день Пятидесятницы, только песнописец сокращает его до 14 стихов, а так же делает некоторые стихи короче. Так, например, стихи: «Дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50:10); «Духа Твоего Святаго не отыми от мене» (Пс. 50:11); «Духом Владычним утверди мя» (Пс. 50:12)[12].

Святитель Афанасий также составляет припев и катавасию для молебного пения в Понедельник Святого Духа: «Утешителю Благий, слава Тебе». Для катавасии заимствуются слова из стихиры Льва Великого *Приидите вси языцы* «...от Отца исходяй и в Сыне почиваяй...», и указывается

[10] Вечерня и утреня и иные богослужения на все Недели и праздники круглого года. С. 387.

[11] АВЕ, ф. ЕА(С), оп. III/1, д. 4, л. 59.

[12] Там же.

на то, что Святым Духом «благодать и жизнь всем творениям подаются». На молебне Святому Духу святитель назначает Евангелие, зачало которого составляет сам: Ин. 15:26-27; 16:7-15[13]. Подобная практика совершения особых молебных пений в Господские праздники зафиксирована в старообрядческих памятниках, например в Поморском Уставе. Согласно этой практике, молебные пения отправляются в сам день праздника перед часами[14].

По нашему мнению, более правильно было бы совершать престольный праздник в храмах и обителях в честь Святого Духа в самый день Святой Пятидесятницы. Но если придерживаться уже устоявшейся практики совершения престольного праздника в понедельник по Пятидесятнице, то необходимо руководствоваться 56-й Храмовой главой действующего Типикона. При этом не повторяясь на утрени, как это было описано выше, пропеть величание из сборника святителя Афанасия и прочитать составное Евангельское зачало, которое было составлено святителем для молебна Святому Духу. В прочих храмах, где изъявят желание, возможно совершить в Понедельник по Пятидесятнице молебное пение Святому Духу, а величание, составленное песнописцем, исполнить в конце этого последования.

Источники и литература

1. Вечерня и утреня и иные богослужения на все Недели и праздники круглого года. Жовква: Изд-во оо. василиан, 1937.
2. Око церковное. М., 1641.
3. *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Издательство Московской патриархии, 2001.
4. Православная энциклопедия. Том V и том XVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007.
5. Сборник молебных пений. АВЕ (Архив Владимро-Суздальской епархии), ф. ЕА(С), оп. III/1, д. 11.
6. Святогорский Устав церковного последования. М.: Афон, 2002.
7. *Скабалланович М. Н.* Пятидесятница. К., 1916.
8. Устав: Круг вселетного круга богослужения Поморского Выгорецкаго монастыря. Саратов, 1913.

[13] АВЕ, ф. ЕА(С), оп. III/1, д. 11, л. 56.

[14] Устав: Круг вселетного круга богослужения Поморского Выгорецкаго монастыря. Саратов, 1913. С. 20.

*Священник Максим Никулин**

ПРЕВОСХОДСТВО НОВОГО ЗАВЕТА НАД ВЕТХИМ И ВЕРЫ НАД ЗАКОНОМ В «ТОЛКОВАНИИ НА ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ» СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

«Толкование на Послание к евреям» свт. Кирилла Александрийского[1] (далее — «Толкование») сохранилось только во фрагментах, однако его существование засвидетельствовано несколькими позднейшими авторами, именующими его «ὑπόμνημα/ἑρμηνεία τῆς (Παύλου) πρὸς Ἑβραίους (ἐπιστολῆς)» и цитирующими его отрывки. В частности, этот труд святителя цитируют: епископ Александр Иерапольский (432 г.), Деяния Вселенского собора в Эфесе (431 г.), блж. Феодорит Киррский, Севир Антиохийский, Леонтий Иерусалимский, Леонтий Византийский, св. Юстиниан, Факунд Эрмианский, Деяния Латеранского собора (649 г.), прп. Анастасий Синаит, автор «Учения отцов», свт. Никифор Константинопольский, свт. Фотий Константинопольский, Дионисий Бар Салиби.

Большинство фрагментов «Толкования» обнаружены в библейских катенах (главным образом, в кодексах Куаслена 204 и Парижском 238, опубликованных Дж. Э. Крамером[2], а также Миланском кодексе E63, использованном А. Маем) и в догматическом флорилегии «Печать веры», опубликованном К. Термекертчаном[3]. Библейские катены — это собрание отрывков, взятых из произведений Отцов Церкви и других авторов, комментирующих тот или иной библейский стих. Догматический флорилегий — это сборник фрагментов Отцов Церкви и других авторов, доказывающих тот или иной аспект христианского учения. На основании этих источников фрагменты

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] CPG 5209 (3).

[2] Catena in Epistulam ad Hebraeos / Ed. J. A. Cramer // Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. T. 7. Catenae in sancti Pauli Epistolas ad Timotheum, Titum, Philemona et ad Hebraeos. Oxonii, 1843. P. 112-598.

[3] Sigillo fidei / ed. K. Ter-Mekerttschian. Etschmiadsin, 1914.

«Толкования» свт. Кирилла были изданы А. Маем[4] (переиздано Ж.-П. Минем[5]), Ф. Э. Пьюзи[6] и Ж. Лебоном[7].

В отношении датировки произведения П. М. Парвис заключил в своем исследовании, что «Толкование» было написано между 428 и 432 гг.[8]. Ж.-М. де Дюран[9] и Х. Чедвик[10] также согласны, что труд был написан во время несторианского спора. Ф. Э. Пьюзи высказал гипотезу о существовании двух произведений святителя, посвященных экзегезе «Послания к евреям», а именно о «Толковании» и «Гомилиях»[11], но это мнение не получило поддержки ни О. Барденхевера[12], ни Ж. Лебона[13].

Основной целью «Послания к евреям» является доказательство превосходства Евангелия и веры во Христа над законом Моисеевым. В предисловии «Толкования» свт. Кирилл также указывает это как цель (σκοπός) произведения св. апостола Павла. Автор «Послания к евреям» доказывает свой тезис, показывая превосходство Христа над великими посредниками Ветхого Завета — ангелами (Евр 1:4-2:18), через которых был дарован закон (Евр 2:2); над Моисеем и пророками (Евр 3:1-4:13); священниками (Евр 4:14-10:18) — и представляя превосходство веры над законом Моисеевым (Евр 10:19-12:29)[14]. Поэтому неудивительно, что в «Толковании» свт. Кирилла встречаются те же сюжеты. В основном, святитель говорит о превосходстве Христа над ангелами,

---

[4] *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., trad. et not. A. Mai // PNB. T. 3. Romae, 1845. P. 107-127 (греческий текст), P. 69-82 (латинский перевод).

[5] *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Ed. J. P. Migne // PG. T. 74. Lutetiae Parisiorum, 1863. Col. 953-1006.

[6] *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. T. 5. Oxonii, 1872. P. 362-440.

[7] *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1931. № 44. P. 72-88 (армянский текст), P. 89-102 (латинский перевод); *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1933. № 46. P. 241-244 (армянский текст), P. 244-245 (латинский перевод).

[8] *Parvis P.* M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria. P. 415-419.

[9] *Durand de G. M.* Excursus VI. P. 532.

[10] *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. P. 145-164.

[11] *Pusey P.* E. Commentariorum fragmenta in Epistolam ad Hebraeos. P. VII-VIII.

[12] *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. P. 43.

[13] *Lebon J.* Fragments arméniens… P. 114, note 2.

[14] *Браун Р.* Введение в Новый Завет. С. 294.

пророками и священниками, опираясь на христологическое учение. Рамки доклада не позволяют нам полностью раскрыть эту обширную тему, поэтому мы ограничимся лишь указанием нехристологических аргументов свт. Кирилла в пользу превосходства Нового Завета.

В ходе своего комментария свт. Кирилл утверждает, что закон Моисеев был лишь прообразом (τύπος — 362, 6[15]; 395,20; ср. Рим 5:14 и 1 Кор 10:6) и тенью (σκιά — 363,1; 395,20; 404,7, и т. д. ср. Евр 8:5 и Евр 10:1) Евангелия. Святитель противопоставляет два Завета как образ и истину (409,15-16), поскольку Христос есть Истина (ἀλήθεια — 362,7; ср. Ин 1:17 и Ин 14:16). Хотя закон Моисеев был полезен (χρειώδης — 363,2) иудеям, в настоящее время он более не нужен (περιττός — 363,1) для христиан. Согласно святителю, св. апостол Павел ставил закон ни во что (οὐδέν — 363, 11) и считал его для христиан тщетным (εἰκαῖος — 363,11-12).

В то же время, свт. Кирилл показывает полезность знания как закона Ветхого Завета, так и учения Христа в Новом Завете, например комментируя Зах 12:8[16] в своем «Толковании на пророка Захарию» [17]. Святитель толкует аллегорически Иерусалим как Церковь; живущего в Иерусалиме как твердого человека, любящего божественные учения; дом Давидов как мудрейших и почетнейших иудеев; а немощного как катехумена. Согласно такому толкованию, даже оглашенный (то есть только готовящийся ко Крещению), по мнению святителя, не только не ниже, но даже выше находящихся под законом благодаря своей вере во Христа. Далее, комментирует святитель, иудеи, принявшие Христа, составляют дом Божий с ангелом Господним пред ними. Затем святитель цитирует Мф 13:52, чтобы доказать ту же самую идею, при этом «старое» и «новое» соответственно обозначают знание Ветхого и Нового Заветов. В пример такого иудея, ставшего христианином, свт. Кирилл приводит св. апостола Павла, который обладал знанием и закона и Евангелия Христа. В своих произведениях св. апостол проповедовал Христа то посредством богословских рассуждений на основании Ветхого Завета (νομικαῖς

[15] Мы ссылаемся на текст «Толкования» по критическому изданию Ф. Э. Пьюзи: *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., et not. P. E. Pusey. При этом первое число указывает номер страницы, а второе — номер строки в данном издании.

[16] «И будет в день он, защитит Господь живущих во Иерусалиме: и будет немощный в них в той день яко дом Давидов, а дом Давидов, яко дом Божий, якоже ангел Господень пред ними».

[17] *Cyrillus Alexandrinus, st.* Commentarius in Zachariam. V. Рус. перевод см.: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Захарию. С. 183-186.

ἀποδείξεσι), то через описание открытых ему таинственных вещей, превышающих закон (ταῖς ὑπὲρ νόμον μυσταγωγίαις). Святитель приводит соответственно два примера таких приемов св. апостола Павла: Гал 4:21-26 и Евр 1:3.

Вернемся к «Толкованию на Послание к евреям». Свт. Кирилл рассматривает как образ более низкого положения Ветхого Завета тот факт, что Моисей говорил тяжело и был косноязычен (Исх 4:10; 395,22). Святитель приводит следующие доказательства более низкого статуса Ветхого Завета. Во-первых, в Ветхом Завете Бог был известен лишь в одной стране (395,23-24) и одном народе (396,3-4). Во-вторых, наградой за праведность под законом являлась земля обетованная (396,7), что, согласно святителю, является «кратковременным и быстро увядающим» (πρόσκαιρα καὶ εὐμάραντα — 396,6; 397,21). Свт. Кирилл называет также воздаяние в законе подобающим положению рабов (τῆς οἰκετικῆς γνησιότητος ... γέρα — 404,8). Напротив, награда в Новом Завете не временна, а это «надежда живая и пребывающая» (ἐλπίδα ζῶσαν καὶ μένουσαν — 397:15-16), она «простирается в жизнь вечную и имеет наследие нерушимое» (εἰς μακραίωνα βίον συνεκτείνεται καὶ ἀναπόβλητον ἔχει τὴν κτῆσιν — 397,23-24). Таким образом, в то время как награда в Ветхом Завете была временной и непостоянной, воздаяние Нового Завета вечно и незыблемо.

Но не только обещанное христианам является небесным, но они и сами таковы. Для доказательства этого свт. Кирилл цитирует стихи 1 Кор 15:47-49, в которых автор развивает учение о земном Адаме, поскольку он произошел от земли, и небесном Христе, поскольку Он сошел с неба. Человечество носило образ Адама и было земным, но после спасительного деяния Христа люди обретают Его образ и становятся небесными. Святитель, однако, уточняет, что мы небесны не в той же мере, как Христос, но иначе (ἑτέρως), поскольку Христос является небесным в собственном смысле, а люди обретают Его образ и становятся небесными посредством причастия Ему через Святого Духа. Христиане являются гражданами неба, хотя и продолжают жить на земле (ср. Флп 3:20). Кроме того, свт. Кирилл сравнивает два Завета, используя образ двух гор — земного Синая, на котором Бог даровал заповеди Моисею, и небесного Сиона. Святитель иллюстрирует это сопоставление соответственно цитатами Евр 12:18 и Евр 12:22-24[18].

[18] *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., et not. P. E. Pusey. P. 397-398.

Наконец, свт. Кирилл говорит о том, что богослужение Нового Завета превосходнее древнего культа. В «Толковании» святитель подчеркивает прообразовательный характер ветхозаветного священнослужения. Жертвоприношения животных были лишь образами жертвы Сына Отцу[19]. Святое Святых Скинии являлось образом Нового Завета и «нашего Таинства» (407,7). Очистилище, то есть крышка Ковчега Завета, находившегося в Святом Святых, было образом Христа (407,21-22). Ягненок, съедаемый каждый год иудеями по повелению Божию в память об исходе из Египта, был также прообразом Христа (409,13-14). А тот факт, что они должны были есть его одетые так, словно они собирались в путешествие (Исх 12:11) показывает для свт. Кирилла, что этот ягненок был временным образом, поскольку «сущее в образах (τὰ ἐν τύποις) не останется навеки, но прибежит в некотором роде к Истине (πρὸς ἀλήθειαν)» [20]. Таким образом, святитель противополагает образ и истину и говорит, что прообразовательный характер культа Ветхого Завета находит свое завершение в христианстве.

Несовершенство ветхозаветных жертв состояло в том, что они не очищали грехи. Свт. Кирилл использует два раза стих Евр 10:4 (396; 400) для иллюстрации этой идеи на основании Писания. Комментируя Евр 9:10, святитель утверждает, что обряды Ветхого Завета (омовения, окропления, и т. д.) очищали лишь плоть (« πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα », ср. Евр 9:13). Он противопоставляет плотскую чистоту Ветхого Завета и духовную чистоту Нового[21].

Эта недостаточность ветхого культа повлекла за собой необходимость Второго Завета, «(поскольку) первый не был в себе безупречен (τὸ ἄμεμπτον)» (400,18-20). Превосходство священства Христа состоит прежде всего в том, что Своей Кровью Он очистил грехи людей. Для иллюстрации этой мысли свт. Кирилл приводит Евр 2:17-18 (396) и Евр 12:22-24 (398). Тело Христа стало выкупом за всех (ἀντάλλαγμα — 401:6), Его смерть была искуплением, что святитель доказывает, цитируя Евр 9:15 (401). Кроме того, Первосвященник Христос превосходнее ветхозаветных священников, поскольку Он пролил Свою собственную Кровь (αἵματι τῷ ἰδίῳ — 400,14; 418,14) в отличие от вторых, которые проливали кровь животных. Святитель иллюстрирует эту идею стихом Евр 9:11-12 (400).

[19] Ibid. P. 399-400.

[20] Ibid. P. 409.

[21] Ibid.

Одиннадцатая глава «Послания к евреям» посвящена примерам веры, взятым из Ветхого Завета. Святитель начинает свой комментарий этой главы хвалой веры, «блага великого и чрезвычайного» (Μέγα … καὶ ἐξαίρετον ἀγαθὸν), и ее плодов. Благодаря своей вере, святые Ветхого Завета стали славными (εὔκλεια — 363,4) и снискали благоволение (εὐδοκιμεῖν — 363,5; εὐδόκιμοι — 411,19). Мы видим здесь, что святитель использует глагол ἐυδοκιμέω по отношению к святым. Следует заметить, что он в то же время отказывается применять его по отношению ко Христу, как это делают, например Феодор Мопсуестийский и Несторий. Кроме того, вера дарует усыновление Богу (υἱοθεσίαν — 393,8; 411,18), она очищает грехи (411,15-16), способствует единению с Богом (411,17) и освящению (ἁγιασμὸν — 411,16-17). Тогда как закон не оправдал никого (396,8-9; ср. Гал 3:13), Христос оправдал человечество верой (δεδικαίωκε διὰ πίστεως — 396,16). В сохранившихся фрагментах произведения имеются комментарии святителя о примерах веры Ноя (412,6-17) и Авраама (412,19-413,10), упомянутые соответственно в Евр 11:7 и Евр 11:17-19.

Таким образом, темами, раскрываемыми в «Послании к евреям», являются превосходство Нового Завета над Ветхим и веры над законом. Вечная награда христиан превосходит временное воздаянием древним. Небесное состояние христиан выше земного статуса подзаконных. Ветхозаветный культ был лишь прообразом истинного священства Христа. Тем не менее, в «Толковании на пророка Захарию» святитель высказывается о пользе для христиан знания Ветхого Завета. Наконец, тот факт, что ветхозаветные святые были оправданы верой, указывает на ее превосходство над законом Моисеевым.

Источники и литература

1. Catena in Epistulam ad Hebraeos / Ed. J. A. Cramer // Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. T. 7. Catenae in sancti Pauli Epistolas ad Timotheum, Titum, Philemona et ad Hebraeos. Oxonii, 1843. P. 112-598.

2. *Cyrillus Alexandrinus, st.* Commentarius in Zachariam / Introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. T. 2. Oxonii, 1868. P. 282-544.

3. *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. T. 5. Oxonii, 1872. P. 362-440.

4. *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., ed., trad. et not. A. Mai // PNB. T. 3. Romae, 1845. P. 107-127 (греческий текст), P. 69-82 (латинский перевод).

5. *Cyrillus Alexandrinus, st.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Ed. J. P. Migne // PG. T. 74. Lutetiae Parisiorum, 1863. Col. 953-1006.

6. *Cyrillus Alexandrinus.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / Introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1931. № 44. P. 72-88 (армянский текст), P. 89-102 (латинский перевод); Le Muséon. 1933. № 46. P. 241-244 (армянский текст), P. 244-245 (латинский перевод).

7. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Захарию // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 63. С. 1-232.

8. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. T. 4. Freiburg im Breisgau, 1924.

9. *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // JTS (NS). 1951. № 2.2. P. 145-164.

10. *Durand de G. M.* Excursus VI. La Bible dans les dialogues // SC. T. 97. Paris, 1964. P. 531-532.

11. *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie // Le Muséon. 1931. № 44. P. 69-114; Le Muséon. 1933. № 46. P. 237-246.

12. *Parvis P.* M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria // JTS (NS). 1975. № 26.2. P. 415-419.

13. *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. 2. М., 2007.

Сокращения

CAO = Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini [opera], 7 vol. / ed. P. E. Pusey. Oxonii, 1868-1877 (переиздание: Bruxelles, 1965).

CPG = Clavis patrum graecorum.

JTS (NS) = Journal of Theological Studies. New Series.

PNB = Patrum nova bibliotheca, 8 vol. / ed. A. Mai. Romae, 1843-1854.

SC = Sources chrétiennes.

PG = Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / ed. J. P. Migne.

*С. А. Новак**

РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕМАТИКА В УКРАИНСКИХ МАСС-МЕДИА

В современном украинском медиапросторе стоит остро проблема соблюдения законодательных, профессиональных норм, журналистского этического кодекса. Нередко встречаются публикации религиозной тематики.

Информация религиозного характера, которая публикуется в украинских масс-медиа, может быть разделена на две большие части. Первая — это сведения о концептуальных основах той или другой религии, о вероучении, мировоззренческих принципах и истории развития веры. Также к этой части можно отнести публикации об истории той или другой конфессии, о роле и месте религии в историческом процессе.

Вторая часть — информация относительно функционирования церквей и религиозных организаций, официальные сведения об их внутренней жизни, благотворительность, общественная, иногда и политическая деятельность и т. п.

Проблема недостаточной религиозной осведомленности журналистов является причиной зачастую искаженных публикаций, нарушающих правила журналистской этики. Подобного рода материалы создают негативный образ конфессий и религиозных организаций. Это, в свою очередь, формирует предвзято негативное общественное мнение к религии как таковой. В этом можно убедиться, проанализировав медиа-контент украинских СМИ.

Так, в интернет-поисковике по запросам «церковь Украина», «священники Украина», и т. п., появляются публикации с такими названиями: «За чей счет живет Церковь», «В Тернополе священники развлекались в ночном клубе с девушками и приобщились к массовой драке», «Почему украинцы принимают ислам», «Возрождение сект в Украине: Доход пастора — квартира в день» и другие подобные материалы, напоминающие криминальные сводки. Из-за подобных материалов у неподготовленной аудитории может возникнуть представление о религии как о социально деструктивном факторе.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 1 курс.

У большинства СМИ отсутствует интерес к освещению вопросов о благотворительности, душепопечении, социальных церковных проектах, о психологии людей, являющихся последователями религиозных организаций. Эпатаж, скандал и сенсация — основные факторы публикации материалов на религиозную тематику. Для привлечения аудитории значительно выгоднее публикация о зачастую нетипичном скандальном случае из церковной жизни, чем объективное, адекватное и обстоятельное описание жизни верующих, духовенства религиозной организации.

Но эта проблема касается не только журналистов. За время полугодового курса религиоведения, преподаваемого в ВУЗах, будущие журналисты не успевают получить достаточно знаний, чтобы освещать тонкую и деликатную сферу — духовную жизнь общества. Как следствие, работники масс-медиа субъективно оценивают, нередко высмеивая, те религиозные организации, которые не совпадают с конфессиональными вкусами автора, при этом грубо нарушая Закон «О свободе совести и религиозные организации».[1]

Журналисты, работающие в конфессиональных масс-медиа, зачастую также пишут своеобразные «пропагандистские» материалы, отстаивая ценности своей религиозной организации. Подобные материалы, вероятно, лишены объективности и профессиональных стандартов. Часто в конфессиональных СМИ работают не профессиональные журналисты, а члены общины или служители культа, руководствуясь принципом: «как можем, так и пишем». Результат — наполнение медийного пространства непрофессиональными материалами с четко прослеживающейся пропагандистской окраской.

Стоит обратить внимание на один момент, который привлек внимание многих масс-медиа к религии в 2008 г. — сообщения о том, что представители Ватикана дополнили список смертных грехов.[2]

Российский исследователь масс-медиа В. Хруль затронул вопрос о правдивости и объективности в освещении религиозной тематики на примере сообщения о семи смертных грехах. Пользуясь методикой trace-study (время, тип СМИ, уровень приглашенных экспертов, жанр,

[1] Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, № 25, ст.283 [Электронный ресурс]. — URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/987-12 (06.04.2017).

[2] Ватикан впервые за полтора тысячелетия обновил список смертных грехов // «Татьянин день»: молодёжный интернет-журнал МГУ [Электронный ресурс]. — URL: http://www.taday.ru/text/97904.html12 (04.04.2017).

корректность ссылок, степень искривления первоисточника), он проанализировал весь массив публикаций по этой тематике (всего 123 публикации) и пришел к выводу, что принципы объективности и правдивости являются вторичными для распространения религиозной информации. Подлинность и достоверность, согласно его исследованиям, отошли на второй план, на первый выступила сенсационность. Журналисты не проверили информацию, хотя для этого нужно было лишь обратиться к первоисточнику — газете L'Osservatore Romano или к другим авторитетным источникам. Еще одной проблемой В. Хруль считает отсутствие мнений экспертов. Журналисты приглашали высказаться по этому поводу некомпетентных лиц, и только в трех случаях обратились к католическим священникам, а в пяти — к священникам РПЦ.[3] Впрочем, такая ситуация с религиозной информацией — не исключение и в религиозном поле Украины.

Без сомнений, вредит здоровью и благосостоянию некоторых членов масс-медийной аудитории реклама знахарей, гадалок, целителей, экстрасенсов, в которой щедро демонстрируется церковная атрибутика — кресты, свечи, священные книги, иконы и т. п. Таких рекламных объявлений много в печати и на телевидении. Декламируемая связь этих особ с высшими силами, «подтвержденная» очевидцами по «благословению» масс-медиа искажает не только сущность церковной жизни, но и распространяет суеверия в обществе.[4]

Определенный вред массовому сознанию наносит публикация гороскопов — ежегодных, еженедельных, ежедневных. Ими буквально насыщенны газеты, радио, телевидение, Интернет. Часто такую информацию трактуют как мистическую связь с высшими силами, совмещая ее с религиозными публикациями. Зависимость от гороскопов у многих некритически мыслящих людей очень большая, и об этом тоже нужно помнить работникам масс-медиа.

Можно ли найти в украинском медиапространстве позитивные примеры освещения религиозной тематики? Да, без сомнений. К ним можно отнести культурно-образовательные религиозные программы, документальные фильмы о становлении, развитии, концептуальных принципах

[3] *Хруль В.* Общественная повестка дня и коммуникативные практики СМИ // Сборник материалов Всероссийской конференции «Журналистика-2008». — М., 2009. С. 40-41.

[4] *Сметанина М. О.* Специфика медиапросвещения: православие и особенности подачи материалов в СМИ // Учен. зап. Тавр. нац. ун-та им. В. И. Вернадского. Сер. Филология. Соц. коммуникации. — Симферополь, 2011. — Т. 24(63), ч.2, № 2. — С. 337.

религий (чаще всего это продукция Би-Би-Си или других западных корпораций), прямы репортажи из богослужений, фестивали и т. п.

Однако этого мало для адекватного и полного отражения в масс-медиа такой важной для духовной жизни общества темы. Информационный вакуум, который был создан вокруг религиозных организаций в советские времена, быстро заполняется, но сегодня надо говорить о качестве информации не только о конфессиональной жизни (какой все равно не достает), но и о духовном росте общества. Принципы этического освещения религиозных проблем основываются на общих Кодексах журналистской этики, профессиональных стандартах и на принципе ответственности журналиста за информацию, которую он распространяет с помощью масс-медиа. Религиозная проблематика в масс-медиа требует определенной профессиональной подготовки и корректного отношения к такой тонкой сфере — духовной жизни общества.

Источники и литература

1. Ватикан впервые за полтора тысячелетия обновил список смертных грехов // «Татьянин день»: молодёжный интернет-журнал МГУ [Электронный ресурс]. — URL: http://www.taday.ru/text/97904.html12 (04.04.2017).

2. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, № 25, ст.283 [Электронный ресурс]. — URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/987-12 (06.04.2017).

3. *Сметанина М. О.* Специфика медиапросвещения: православие и особенности подачи материалов в СМИ // Учен. зап. Тавр. нац. ун-та им. В. И. Вернадского. Сер. Филология. Соц. коммуникации. — Симферополь, 2011. — Т. 24(63), ч. 2, № 2.

4. *Хруль В.* Общественная повестка дня и коммуникативные практики СМИ // Сборник материалов Всероссийской конференции «Журналистика-2008». — М., 2009. С. 40-41.

Священник Павел Овчинников[*]

О СОХРАНЕНИИ АРХИВНОГО НАСЛЕДИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Историк-архивовед Старостин на протяжении ряда лет изучал вопрос истории, введения в научный оборот и сохранения архивного наследия Церкви. В 2003 г. в ходе Международной научной конференции «Архивы РПЦ: пути из прошлого в настоящее», прошедшей в Москве учеными-архивистами поставлены ряд вопросов, среди которых главной обозначалась проблема введения в научный оборот и доступности документов религиозных организаций страны, созданных в дореволюционный, советский и современный периоды истории. Лишь только проф. Старостин провидел, что, когда Церковь создаст достаточное количество своих архивов и воспитает профессиональные кадры, можно будет говорить о реституции архивного наследия Церкви[1]. При РГГУ создана и действует кафедра «церковные архивы».

Изучение отечественной истории в нашей стране началось не слишком давно. То же можно сказать и про традиции изучения и преподавания архивоведения в России. Первый археологический институт открылся в Петербурге в 1877 г. и позже начал действовать частный Московский археологический институт. Церковные организации не имели собственной программы по развитию архивного дела, так как пользовались государственными, что шло в русле понимания места Церкви в системе общественных отношений.

Учитывая небольшой промежуток времени существования архивоведения в России и еще более короткий период свободной деятельности Российской Церкви (мы говорим о периоде между Тысячелетием Крещения Руси и настоящим моментом) уместно ли говорить о собственных традициях архивного дела в Российской Церкви. С нашей точки зрения, такие традиции были, как в досинодальный период, так и после. До начала XVIII в. монастыри становились накопителями и хранителями исторической рукописной и печатной памяти народа. В синодальный период такими центрами становятся канцелярии епархиальных управлений, архив и канцелярия Святейшего

* Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. Кирилла и Мефодия, аспирантура.

[1] Архивы Русской Православной Церкви. М.: РГГУ, 2005. С. 15.

Синода. Благодаря вхождению в структуру государственного управления в своей работе они ориентировались на единые стандарты и правила обработки документов, принятые в России.

Как мы можем легко убедиться, архив Синода находится в удивительном порядке, по крайней мере, в части до 1917 г. С 1918 г. штат канцелярии сократился и ведение дел уже не могло продолжаться на том же высоком уровне.

До 1917 г. работа архивов епархий и синодального была организована по государственным стандартам. Советская власть обратила особое внимание на регулирование, систематизацию и определение будущего архивного наследия страны. 1 июня 1918 г. декретом образован Единый государственный архивный фонд, в состав которого вошли все документы правительственных учреждений. По согласованию с ликвидируемыми учреждениями документы необходимые в их работе еще некоторое время могли находиться в их распоряжении. Это правило действовало и в отношении архива Синода. И на сегодняшний день национализированные документы находятся в собственности государства. Следует констатировать, что революционные события 1917 г. приостановил на целое столетие складывание нормативно-методической базы, формирование научной школы и правовой базы церковного архивоведения[2].

Теперь, когда мы дали небольшую справку архивной деятельности Русской Православной Церкви, необходимо приступить к описанию современного положения в области накопления и обработки архивных документов Церкви[3].

Законодательная база в нашей стране в отношении сохранения архивного наследия весьма разработана. На сегодняшний день действует ФЗ «Об архивном деле в РФ» от 2004 г. (с изменениями и дополнениями от 2016 г.), который регулирует отношения в сфере организации хранения, комплектования, учета и использования документов Архивного фонда РФ (далее АФ РФ) независимо от формы собственности.

---

[2] *Попов А. В.* Архивы Русской Православной Церкви: история и современность // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2006 г. Т. 2. М.: ПСТГУ, 2006. С. 193-198.

[3] Архивный документ — материальный носитель с зафиксированной на нем информацией. который имеет реквизиты, позволяющие его идентифицировать, и подлежит хранению в силу значимости указанных носителя и информации для граждан, общества и государства (ст. 3, п. 2).

Проблемным с юридической точки зрения представляется нахождение архива Русской Зарубежной Церкви в ГАРФ. После обнаружения в 1945 г. советской поисковой командой, в 1948 г. состоялась передача в распоряжение ЦГАОРСС СССР (ныне ГАРФ). Нужно дать правовую оценку этим действиям.

В 2003 г. уже было подписано Соглашение о сотрудничестве между МП РПЦ и Федеральной архивной службой России.

ФЗ об архивном деле в РФ не предусматривает отчуждение архивных документов, находящихся в государственной или муниципальной собственности, но ст. 10, п. 3 оставляет пространство для трактовки данного вопроса такой формулировкой «если иное не предусмотрено международным договором РФ или федеральными законами». Ст. 11 регулирует особенности гражданского оборота документов АФ РФ, находящихся в частной собственности. Документы АФ РФ, находящиеся в частной собственности могут отчуждаться или переходить от одного лица к другому в порядке универсального правопреемства либо иным способом.

Современное положение церковных архивов. Все документы, хранящиеся в государственных архивах и библиотеках РФ, составляют АФ РФ и являются государственной же собственностью. Среди этого большого объема документов, а это около 500 млн. ед. хранения, есть документы разной степени важности: находящиеся во временном и постоянном хранении, особо ценные, уникальные. К каждой группе документов относятся свои стандарты хранения, использования.

К документам АФ РФ относятся архивные документы, прошедшие экспертизу ценности документов, поставленный на государственный учет и подлежащий постоянному хранению (ст. 3, п. 4; ст. 6, п. 1). Таким образом, мы заключаем, что есть две категории архивных документов: те, что находятся в АФ РФ и те, что в нем не находятся. Статья 9, п. 1. указанного закона предусматривает нахождение документов в частной собственности: «организаций <…>, в том числе общественных объединений со дня их регистрации <…> и религиозных объединений после отделения церкви от государства»[4]. Документы этих архивов не входят в архивный фонд РФ (хотя бы потому что не прошли экспертизу ценности, что является обязательным при включении документов в АФ РФ).

[4] Не совсем понятна формулировка «после отделения церкви от государства». Значит ли это, что документы, созданные внутри религиозных организаций после 20 января 1918 г., когда был опубликован известный декрет СНК, принадлежат исключительно Церкви?

Также организации и граждане вправе создавать частные архивы (ст. 13, п. 2). При этом государство выступает гарантом прав, обеспечивает развитие архивного дела в РФ. Организации и граждане в целях обеспечения единых принципов организации хранения, комплектования, учета и использования архивных документов руководствуются в работе с архивными документами законодательством РФ (ст. 14, п. 1, 5). И данный пункт имеет важное значение при организации работы церковных архивов.

На сегодняшний день в РПЦ действуют следующие архивы: «Архив Московской Патриархии», архив Управляющего делами МП, архивы синодальных учреждений, Синодальная библиотека, архив ЦНЦ Православная энциклопедия, многочисленные архивы епархиальных управлений и духовных школ Церкви.

О том, что при епархиальном управлении должен быть создан архив мы знаем из Устава РПЦ. К сожалению, Устав не регламентирует количество штатных единиц, работающих с документами данных структур и не определяет наличие специального сотрудника в обязанности которого входила бы обработка документов архива. Как правило, в епархиальной канцелярии работает в среднем два человека. Они занимаются входящей и исходящей документацией, готовят указы, распоряжения, и другие необходимые в деятельности Правящего Архиерея документы. Архивариус не выделен в отдельную штатную единицу.

II. Методология работы архива.

Все документы церковных архивов можно разделить на следующие фонды (дан пример епархиального архива. В случае с другими церковными структурами могут быть вариации):

- Циркулярные письма.
- Указы, распоряжения, назначения.
- Протоколы епархиальных собраний и епархиальных советов.
- Дела благочиний.
- Дела храмов.
- Дела священников (студентов — в случае духовных учебных заведений).
- Строительная документация.
- Переписка с вышестоящими организациями (Патриархия, Учебный комитет).
- Переписка с государственными органами.
- Отчеты о деятельности епархиальных структур.

- Прошения на имя Правящего Архиерея (развенчание, отпевания, о материальной помощи).
- Входящая и исходящая переписка.

III. Правовые основания, концепция деятельности епархиального архива в части работы с архивными документами; анализ возможного развития Архивного фонда РПЦ.

А) ФЗ об АФ РФ требует также от всех организаций, существующих на территории страны, обеспечение финансовых, материально-технических и иных условиях, необходимых для комплектования, хранения, учета и использования архивных документов, предоставлять создаваемым ими архивам здания и (или) иные помещения, отвечающие нормативным требованиям хранения архивных документов и условиям труда работникам архива (ст. 15, п. 1). Это говорит о том, что помимо создания епархиального архива и предоставления под его потребности помещения оно должно соответствовать нормам, которые регулирует законы и подзаконные акты РФ.

Как отмечает проф. Старостин, Церковь не располагает кадрами в области церковного архивоведения[5]. Надо понимать, что эти слова были написаны более двенадцати лет назад и за это время ситуация с профессиональной подготовкой церковных специалистов в области значительно, пусть и не кардинально, изменилась. Хотя дефицит специалистов, понимающих и знающих особенности работы в архивах, действительно есть. Решением этой проблемы является обращение к специализированной организации. Достаточно оперативно возможна подготовка специалистов через прохождение повышения квалификации при ВНИИДАД (г. Москва).

В рамках работы уже существующих церковных архивов и при открытии новых необходима проработка внутрицерковной правовой базы регламентирующей и регулирующей их работу; должны быть разработаны аутентичные положения о деятельности церковных архивов, описание их фондов. Сотрудники церковных архивов должны знать и владеть узкопрофильными темами: «Основные правила работы архивов организации» (Одобрен решением коллегии Росархива от 06.02.2002 г.), приказ Министерства культуры РФ от 31 марта 2015 г. «Об утверждении правил организации хранения. комплектования, учета и использования документов Архивного фонда Российской Федерации и других архивных

[5] Архивы Русской Православной Церкви. С. 15.

документов в органах государственной власти, органах местного самоуправления и организациях», нормативы времени разработанные Министерством труда РФ в отношении документационного обеспечения управления (утверждены постановлением Минтруда РФ 25.11.1994 г., № 72). Желательно понимание сотрудниками принципов составления описей дел и научно-справочного аппарата к ним, экспертизы ценности и отбора в состав АФ РПЦ документов, и др. Все эти документы доступны через сеть интернет.

Перед всеми епархиальными структурами рано или поздно встает вопрос куда передавать прекращенные епархиальные дела и переписку накопившуюся за последние пятьдесят и более лет деятельности. В результате неразрешенности данной проблемы, документы накапливаются в беспорядке. Хотя они и могут находиться в относительном порядке, но однозначно не подвергались систематизации, что исключает их использование. Накапливаясь и не систематизируясь (обрабатываясь) они неминуемо утрачиваются, как в следствии человеческого фактора так и в следствии естественных причин — грибок, неправильное хранение, выцветание текста и др.

Источники и литература

1. *Попов А. В.* Архивы Русской Православной Церкви: история и современность // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2006 г. Т. 2. М.: ПСТГУ, 2006. С. 193-198.
2. Архивы Русской Православной Церкви. М.: РГГУ, 2005.
3. Устав Русской Православной Церкви.
4. URL://www.garant.ru

*А. С. Огарков**

«ЖИТИЕ СВ. ФИЛИППА» КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК

Одним из ярких представителей Русской Церкви, который конкретно и честно выражал мнение Церкви относительно деятельности государственной власти, являлся святитель Филипп Колычев. Митрополит Филипп Колычев — известный церковный деятель второй половины XVI в., который занял митрополичью кафедру после самовольного ухода в монастырь своего предшественника, митрополита Афанасия, в острый момент стихийного выступления феодальной «верхушки», накануне объявления о раскрытии грандиозного политического заговора против московского государя. Оказавшись в центре до предела обострившихся противоречий, вызванных учреждением опричнины, он стал последовательным борцом против расширения сферы ее влияния и погиб мученической смертью, так и не отказавшись от своих убеждений.

О деятельности и трагичной кончине митрополита Филиппа повествует его Житие, литературный памятник, написанный неизвестным соловецким монахом в конце XVI в. По существу, данный документ является важным повествовательным источником отечественного происхождения, который сообщает о событиях опричнины в один из наиболее загадочных периодов Московского государства.

Основным источником сведений о жизни митрополита Филиппа является его житие, написанное между 1591—1598 годами в Соловецком монастыре. Согласно предисловию к житию, в его основу легли устные рассказы очевидцев. По мнению исследователей, в нём достоверно изложены фактические сведения об избрании Филиппа на митрополию и о его последующей трагической судьбе.[1]

К прочим историческим свидетельствам относятся:

летописные материалы

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-историческое отделение, 2 курс.

[1] Житие митрополита Филиппа (Институт русской литературы (Пушкинского Дома) РАН) // Электронные публикации. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3941 (дата обращения 01.03.2017).

- летописные сообщения XVI века: Третья Псковская летопись, Новгородская Уваровская летопись, а также Повесть о разгроме Новгорода Иваном Грозным;[2]
- Мазуринский летописец XVII века.

рассказы современников

- «*История о великом князе Московском*» князя Андрея Курбского;
- «*Послание к герцогу Кетлеру*» лифляндских наёмников И. Таубе и Э. Крузе;
- «*Записки о Московии*» Генриха Штадена.

Наиболее дискуссионным вопросом является история убийства Филиппа Малютой Скуратовым. Мазуринский летописец сообщает: «*7078 (1570) Того же году преставление иже во святых отца нашего Филиппа, митрополита московского и всеа Русии, чюдотворца, новаго исповедника, в царство царя Ивана Васильевича всеа Русии пострада и конец от жития сего прият от Малюты Скуратова во изгнании во Твери в монастыре нарицаемом Остроческом...*».[3] Поскольку Филипп назван в тексте святым, это свидетельствует о позднем внесении записи летописцем на основе более ранних сообщений.

Князь Андрей Курбский во время смерти Филиппа находился в Литовском княжестве и поэтому описывал события по сообщениям третьих лиц, не делая однозначных утверждений о причинах смерти Филиппа, хотя и связывает её с Иваном Грозным: «*...некоторые говорят, что по повелению царя епископ был удавлен в том монастыре одним лютым и бесчеловечным кромешником, а другие говорят, что в любимом царем городе, называемом Слободой (Александровой), который кровью христианской наполнен, епископ был сожжён на горячих углях*».[4]

Лифляндцы И. Таубе и Э. Крузе находились в описываемый ими период при дворе царя Ивана IV, но, будучи иноверцами, не могли лично наблюдать ряд событий (в частности, при столкновениях царя

[2] Повесть о разгроме Новгорода Иваном Грозным (Институт русской литературы (Пушкинского Дома) РАН) // Пушкинский дом. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3941 (дата обращения 01.03.2017).

[3] Полное собрание русских летописей. Т. 31. М., 1968. С. 140.

[4] *Андрей Курбский.* «История о великом князе Московском» (Глава VIII. О страданиях священномученика Филиппа митрополита Московского) // Седмица.ru. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3941 (дата обращения 01.03.2017).

и митрополита во время богослужений). О смерти Филиппа они пишут следующее: «*приказал он своему высшему боярину или палачу Малюте Скуратову задушить его веревкой и бросить в воду, в Волгу*».[21] Генрих Штаден, бывший одним из опричников, пишет только о заключении Филиппа «*добрый митрополит попал в опалу и до самой смерти должен был сидеть в железных, очень тяжелых цепях*», а описывая поход Ивана IV на Новгород, ничего не сообщает о его убийстве.[5]

Личность митрополита Филиппа рассматривалась всеми крупными историками XIX и XX веков. К специальным работам по исследованию жизни митрополита относятся работы Ф. М. Уманца, А. А. Зимина, монография Г. П. Федотова. В 2006 году сотрудником Пушкинского дома И. А. Лобаковой было опубликовано исследование, посвящённое различным спискам жития митрополита Филиппа (определены текстологические связи и индивидуальные стилистические особенности каждого из списков, показана роль Соловецкого монастыря в становлении культа святителя).[6]

Первая попытка осмысления «Жития св. Филиппа» в качестве исторического источника связана с именем Н. М. Карамзина, который активно использовал этот памятник в начале XIX в. во время работы над «Историей государства Российского».

Среди критических приемов, которыми владел Карамзин, следует отметить выявление смысловых противоречий в тексте агиографического памятника. Карамзин считал, что в «Житии св. Филиппа» несправедливо сказано о том, что уже по возведении Филиппа на митрополичий престол Иоанн Грозный замыслил Опричнину и для этого он созвал святителей, и что Филипп вместе с Германом вооружился против этого замысла. Опричнина была установлена, как мы знаем в 1565 году[7]. Вместе с тем историк использовал «Жития св. Филиппа» для подтверждения или опровержения исторических фактов, изложенных в других доступных ему источниках.

Яркая и эмоциональная трактовка жития митрополита Филиппа привлекла к вниманию и церковных историков. В числе первых церковных историков занявшихся житием митрополита Филиппа был епископ Дмитровский Леонид (Краснопевков). К 1849 г. он подготовил подробное

[5] *Генрих Штаден.* «Записки о Московии» // Хронос. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3941 (дата обращения 01.03.2017).

[6] Там же.

[7] См.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. IX. СПб. 1821. С. 54.

комментированное изложение под названием «Жизнь святого Филиппа». Однако из-за цензурных сложностей того времени, его труд увидел свет только в 1861 году. Эта книга стала образцом для многочисленных изданий последующего времени.

К концу XIX века опыт исследования агиографического памятника показал, что для его дальнейшего использования в целях изучения отечественной истории требуется более углубленный научный подход, связанный с сопоставлением разнообразных списков. С этой задачей справился В. О. Ключевский.

Исследуя «Житие св. Филиппа» И. Яхонтов подробно рассмотрел досвятительский период деятельности митрополита Филиппа Колычева. В конце своего исследования И. Яхонтов пришел к выводу, что автором агиографического памятника «Жития св. Филиппа» был один из монахов Соловецкого монастыря.

Сомнение в исторической точности сведений, изложенных в «Житии св. Филиппа» основной редакции, высказал также профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии А. В. Карташев. Он указал некоторые хронологические и другие несообразности агиографического текста, уже замеченные ранее историками, а так же предположил, что «буквальные речи Филиппа… вероятно, сочинены самим автором»[8]. В заключение А. В. Карташев признал, что «писатель жития не лишен был литературного таланта и этим отчасти, может быть, увлекался»[9].

Изучением «Жития св. Филиппа» занимались так же и русские ученные, оказавшиеся в эмиграции. Например ученный историк Г. П. Федотов в специальном исследовании о жизни и деятельности митрополита Филиппа, которое впервые было опубликовано в Париже в 1928 году, назвал московского митрополита равно принадлежащим истории Русской церкви и истории русского государства. Для возмещения скудости известий о биографии митрополита Филиппа, которые сохранились лишь в агиографическом памятнике, историк широко привлек современную ему научную литературу и опубликованные к тому времени источники по истории опричнины. Таким образом содержание «Жития св. Филиппа» во второй раз после Карамзина было вставлено в «историческую оправу».

По мнения А. А. Зимина, основной предпосылкой столкновения Ивана Грозного с митрополитом Филиппом стала объективная потребность

[8] *Карташев А. И.* Очерки по истории Русской церкви. М., 1993. Т. I. С. 445.

[9] Там же. С. 445.

в ликвидации последних очагов политической раздробленности. «Главное, что побудило митрополита столь настойчиво противоборствовать опричнине, — писал историк, — это сопротивление руководства церкви централизаторской политике правительства Ивана IV»[10].

Исследовательница Г. Г. Латышева впервые обнаружила и провела тщательное текстологическое сравнение нескольких повествовательных памятников начала XVII века, посвященных хозяйственной деятельности Филиппа Колычева в Соловецком монастыре, что позволило ей аргументированно говорить о существовании особых редакций.

П. Бушкович высказал несколько аргументированных замечаний против представления Г. Г. Латышевой о датировке основных редакций «Жития св. Филиппа» и в свою очередь предположил, что обе редакции были созданы в пределах одного хронологического периода[11].

Большинство историков, изучавших «Житие св. Филиппа» в России и за рубежом, рассматривали агиографический памятник в качестве важного источника по истории опричнины. В этой связи весьма оригинальным выглядит мнение профессора Йельского университета в США П. Бушковича, высказанное в статье 1994 года. Исходя из тезиса о том, что дать объективную оценку средневекового памятника можно исключительно на основе его содержания, американский историк считает «Житие св. Филиппа» сомнительным источником о событиях 1568-1569 гг[12].

Исследователь И. Яхонтов еще в XIX веке дал высокую оценку Краткой редакции литературной биографии митрополита Филиппа Колычева, которую он обнаружил среди рукописей Соловецкого монастыря. И. Яхонтов утверждает, что краткая редакция «Жития св. Филиппа» появилась благодаря обычному сокращению пространного текста Тулуповской редакции. Однако до последнего времени не было проведено общего сопоставления краткой редакции с двумя основными редакциями «Жития св. Филиппа». Такая работа была впервые проделана исследовательницей И. А. Лобановой, которая выявила исчерпывающую картину полного совпадения и отчетливое различие житийных эпизодов. Исследования И. А. Лобановой свидетельствуют о типологической близости «Жития св. Филиппа» с севернорусской житийной традицией.

[10] *Зимин А. А.* Митрополит Филипп и опричнина // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1963. С. 270-271.

[11] Ibid. P. 36.

[12] *Bushkovitch* P. The Life jf Saint Filipp. L., 2003. P. 36.

Эти исследования позволили конкретизировать предварительные исследования И. Яхонтова.

Сходства фрагментов Тулуповской и Колычевской редакции позволяет, по мнению исследовательницы И. А. Лобаковой, возвести их к общему источнику. Поскольку в Колычевской и Краткой редакциях существует несколько близких чтений, которые не совпадают с Тулуповской редакцией, то, исследовательница предположила, что в протографе основных редакций эти чтения были[13]. Данное предположение подвело И. А. Лобакову к выводу о существовании архетипного текста агеографического памятника.

Исследовательница И. А. Лобакова заметила, что в каждой из редакций литературной биографии «Жития св. Филиппа» совершенно по-разному осмысливается роль митрополита Филиппа Колычева, и образ царя Ивана Грозного[14]. При этом следует подчеркнуть, что составитель краткой редакции едва ли ставил пред собой сознательную цель изменить идейную направленность памятника и художественную систему, созданную предшественником. Все особенности текстов, тщательно выявленные исследовательницей в результате сопоставления Краткой редакции памятника с двумя основными, появились благодаря тому сокращению Тулуповской редакции, о которой писали историки XIX века[15].

На основании проведенной работы можно сделать вывод, что фигура свт. Филиппа Колычева достаточно хорошо освещена в отечественной историографии. Основным повествовательным источником по биографии митрополита является такой литературный памятник как «Житие свт. Филиппа». К этому сочинению выказывали доверие такие признанные исследователи как Н. М. Карамзин и епископ Леонид (Краснопевков), которые в свою очередь также внесли значительный вклад в изучение жизни свт. Филиппа. Наряду с этими работами можно также упомянуть труды В. О. Ключевского, А. А. Зимина, Г. П. Федотова, Р. Г. Скрынникова, Г. Г. Латышевой, И. А. Лобаковой. Тексты Тулупувской и Колычевской редакции сходны по своему содержанию, но они отличаются тем, что не везде подробно излагаются отдельные этапы жизни митрополита Филиппа. Противоречивое изложение Колычевской редакции «Жития св. Филиппа» свидетельствует в пользу мнения, что вскоре после перенесения останков митрополита в Соловецкий монастырь (1591 г.) там была

[13] *Лобакова И. А.* «Житие митрополита Филиппа». СПб, 2006. С. 274-275.

[14] Там же. С. 275.

[15] Там же. С. 275-279.

создана Тулуповская редакция памятника. На основании этой редакции более поздний редактор оставил это произведение, автор Колычевской редакции стремился сохранить общую композицию повествования. Вместе с тем он существенно сократил фактический материал, который не добавлял новых аргументов для раскрытия образа идеального героя в рамках агиографического канона.

Нами был проведен анализ на наличие текстологической связи Колычевской редакции «Жития св. Филиппа» с рядом других источников составленных соловецкими монахами в начале XVII в. На основании материалов Г. Г. Латышевой, которая провела работу по выявлению текстологической связи Колычевской редакции «Жития св. Филиппа» с другими памятниками соловецких монахов, стало ясно, что наиболее ранним из них является «Сказание о Филиппове строении». Однако, после проведения других анализов стало понятно, что первая редакция «Сказания о Филиппове строении» не имеет прямой текстологической связи с Колычевской редакцией жития.

Были исследованы прототипы и параллели «Жития св. Филиппа» с другими литературными источниками. Мы выяснили, что составителями жития было заимствовано предисловие к первой редакции жития, составленное именно по «Житию Герасима Болдинского», об этом свидетельствует анализ В. О. Ключевского. Что касается самого текста, то протоиерей Иоанн Яхонтов проводя исследование «Жития св. Филиппа» сделал вывод, что составитель этого жития был человеком весьма грамотным, при этом он умел очень грамотно копировать выдержки из произведений своих предшественников. Проанализировав досвятительский период митрополита Филиппа, отец Иоанн сделал вывод, что текст слово в слово совпадает с «Житием Зосимы и Савватия Соловецких».

Таким образом, можно сказать, что фигура свт. Филиппа Колычева очень ярко освещена в отечественной историографии, несмотря на некоторые дискуссионные вопросы относительно его биографии, тем не менее, перед нами создается достаточно цельный образ одного из самых выдающихся церковных деятелей Русской Православной Церкви, который занял митрополичью кафедру в сложных исторических условиях, после самовольного ухода в монастырь своего предшественника, в острый момент стихийного выступления феодальной верхушки, накануне объявления о раскрытии грандиозного политического заговора против московского государя. Оказавшись в центре до предела обострившихся противоречий, вызванных учреждением опричнины, он стал последовательным борцом

против расширения сферы ее влияния и погиб мученической смертью, так и не отказавшись от своих убеждений.

Источники и литература

1. Полное собрание русских летописей. Т. 31, М., 1968.
2. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. IX. СПб. 1821.
3. Житие митрополита Филиппа (Институт русской литературы (Пушкинского Дома) РАН) // Электронные публикации. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3941
4. Повесть о разгроме Новгорода Иваном Грозным (Институт русской литературы (Пушкинского Дома) РАН) // Пушкинский дом. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3941
5. *Андрей Курбский.* «История о великом князе Московском» (Глава VIII. О страданиях священномученика Филиппа митрополита Московского) // Седмица.ru. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3941
6. *Генрих Штаден.* «Записки о Московии» // Хронос. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3941

Е. В. Паламаренко[*]

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ В ИЕРУСАЛИМЕ: АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОГО СЛУЖЕНИЯ

В 2017 г. исполняется 170 лет со времени учреждения Русской духовной миссии в Иерусалиме (РДМ, Миссия). В 1847 г. решением Святейшего Правительствующего Синода было создано постоянное представительство Русской Церкви в Палестине. Стремительно увеличивавшееся с начала XIX в. количество паломников в Святой Земле, привело к интенсификации контактов России с Ближним Востоком, которые требовали формирования определенной инфраструктуры и постоянного присутствия духовенства в городах, куда регулярно устремлялись паломники. Забота о многочисленных паломнических группах из Российской империи стала главной задачей основанной Миссии[1], что делало необходимым командирование духовенства для духовного окормления поклонников святых мест, создании условий для размещения и сопровождения паломнических караванов по Святой Земле.

За истекшие 170 лет своего служения Русская духовная миссия пережила смену государственных режимов в Палестине. Миссия расширяла свое присутствие до 1918 г., значительно сократила свою деятельность в советское время, и сейчас находится на совершенно новом этапе своего служения. Периодизация деятельности Русской духовной миссии в Иерусалиме видится следующей:

1847–1918 гг. Служение в Османской империи. Данный период характеризуется увеличением церковной собственности в Палестине, расширением служения, приобретением земельных участков, созданием всей той инфраструктуры, которая получит название «русская Палестина». 70 лет служения в Османской Палестине для Миссии было наиболее благоприятным, это время ознаменовано небывалым расширением русского присутствия в Святой Земле. Успех Миссии выражался масштабным увеличением земельного фонда и инфраструктуры на многочисленных

---

[*] Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия, аспирантура.

[1] *Ольга Ф. Л.* Традиции российского паломничества: исторический ракурс // Матрица научного познания. 2017. № 3. С. 224.

участках, которые были приобретены неутомимыми начальниками Миссии, посредством пожертвований Российского Императорского Дома и простых верующих.

1918–1948 гг. Британский мандат в Палестине. В этот период были прерваны связи с Русской Церковью. Попечение о церковной собственности осуществляли представители эмигрантских движений, Русской Православной Церкви Заграницей, оставшиеся с дореволюционного времени паломники и насельники русских монастырей.

1948–1991 гг. Деятельность в независимом Государстве Израиль и при советской власти в России. Данный период характеризовался частой сменой начальников и членов Миссии. Московской Патриархии приходилось согласовывать кандидатуры отправляемых на служение в Святую Землю священнослужителей с Советом по делам религий. Собственность Миссии заметно сократилась как в силу насильственной реквизиции земельного фонда и недвижимости, так и продажи советским правительством в 1964 г. Израилю имущества Миссии и Императорского православного палестинского общества (ИППО).

Если дореволюционный этап деятельности РДМ в Иерусалиме широко изучен и представлен не только множеством монографий, но и рядом диссертационных работ, которые затрагивают многие аспекты существования и служения в условиях Османской империи, то весь советский период, начиная действием Британского мандата в Палестине и до начала масштабной репатриации русскоязычных евреев в начале 1990-х годов практически не изучен, или изучен фрагментарно, в нескольких статьях. В настоящее время крайне интересным видится исследование советского периода деятельности РДМ в Иерусалиме, борьба церковного и светского руководства России за сохранение и возвращение отечественного наследия, которая, действительно, «…крайне мало изучены, между тем без учета и понимания этой материальной основы невозможна цельная картина русско-ближневосточных политических, культурных и духовных связей»[2].

С 1991 г. открылась новая страница русского духовного присутствия в Израиле и Палестине. Перед Русской духовной миссией в Иерусалиме актуализировались три задачи, значение которых было несколько нивелировано в советские годы: организация и проведение паломнического сопровождения; деятельность, направленная на сохранение русской

[2] *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Православное востоковедение: предмет, проблемы, перспективы // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 256.

собственности; духовное окормление русскоязычных репатриантов. Если первые два направления для Миссии привычны, то духовное окормление верующих, постоянно проживающих в Израиле и Палестине, является ранее неизвестной стороной служения для Русской Церкви, пребывающей на канонической территории Иерусалимского Патриархата в качестве церковной миссии, призванной исключительно к попечению о паломниках.

Организация паломничества. На протяжении всего периода своего существования РДМ в Иерусалиме осуществляла организацию паломничества. На современном этапе функционирует Паломнический отдел Миссии, на который возложены обязанности по составлению программ паломничества, организацию проживания и передвижения паломнических групп, их экскурсионное сопровождение.

Паломнические программы формируются исходя из потребностей самих участников группы, их пожеланий, праздничных дней, доступности святых мест, а также учитывается безопасность проезда к тем или иным святым местам. Шаблонная программа предоставляет возможность находиться в паломничестве до 10-14 дней, в зависимости от насыщенности самой программы. Посещение Иордании или Синайского полуострова, кроме Израиля и Палестины, значительно увеличивает число дней в Святой Земле.

Передвижение паломнических групп обеспечивается за счет привлеченных перевозчиков, транспортных компаний Израиля, Палестины, Иордании, Египта. Иногда паломники передвигаются на автомобилях Миссии, официально закрепленных за ней Посольством России в Израиле. Паломнические группы размещаются в гостиницах Миссии, которые расположены в Израиле, Палестине и Иордании: Горненский монастырь, вместимость до 100 чел.; Паломническая резиденция в Вифлееме — до 170 чел.; Подворье в Иерихоне — до 30 чел.; Дом паломника в Тверии — до 30 чел.; Подворье в Магдале — до 10 чел.; Страннноприимный дом на реке Иордан в Королевстве Иордания — до 90 чел. Кроме того, в период высокого паломнического сезона или по желанию группы, паломники размещаются в других гостиницах Израиля и Палестины.

Статистика паломнических посещений Святой Земли достоверно неизвестна, имеются данные, которые утверждают о 300-400 тыс. паломников ежегодно на протяжении последнего десятилетия. Относительно паломничества с помощью РДМ в Иерусалиме, то из открытых источников становится доступной цифра в несколько тысяч человек, ежегодно

прибегающих к услугам Миссии. «…В 1994 г. по линии РДМ Израиль посетили около 3 тыс. российских православных паломников. К середине 1995 г. их число составило уже свыше двух тысяч человек»[3]. В 2016 г. РДМ в Иерусалиме по словам ее начальника приняла 4,5 тыс. паломников, треть из которых были из Украины[4].

Экскурсионное сопровождение организовывается силами насельниц Горненского монастыря или некоторых сотрудников Миссии, которые несут свое послушание в качестве гидов. Подготовка и обучение гидов ведется на семинарах и выездных кратких курсах, которые проводит Миссия с привлечением ведущих израильских специалистов. В том, что экскурсии проводят монахини и немногочисленные сотрудники Миссии, имеются как преимущества, так и недостатки. Как правило, монахини не обладают специальными знаниями в области библейской археологии и истории Святой Земли. Преимуществом можно назвать сугубо конфессиональное проведение экскурсий, которое заметно отличает их от экскурсий, предлагаемых гидами, имеющих лицензию Министерства туризма Израиля.

Сохранение собственности. До наступления трагических событий революции 1917-1918 гг. в России, РДМ в Иерусалиме из года в год расширяла свое присутствие. Согласно информации посольства России в Израиле, содержащейся в справке от 28 июня 1995 г., накануне Первой мировой войны Россия владела в Палестине более 65 участками земли общей площадью около 150 га, на которых было построено 11 церквей (шесть из которых в Иерусалиме), 16 приютов и подворий (восемь в Иерусалиме), одна больница и четыре амбулатории, семь монастырей (два в Иерусалиме). В целом РДМ владела собственностью, в пять раз превышающей недвижимость ИППО, которая составляла 23 га[5]. За годы советской власти в Палестине было безвозвратно утрачено более 100 га земли, которая была продана или насильно реквизирована.

На современном этапе забота о сохранении церковной собственности по-прежнему остается актуальной. Тенденции к притеснению деятельности Миссии имеют место на протяжении последних лет. Так, в 2015 г. совершено проникновение в Горненский монастырь с целью

[3] Архив внешней политики Российской Федерации (далее АВП РФ). Ф. 89-Израиль. Оп. 48. П. 64. Д. 4. Л. 10.

[4] РДМ: верующие Украины составили треть паломников, принятых в Иерусалиме // URL: https://ria.ru/religion/20170228/1488910024.html (дата обращения: 29.03.2017).

[5] АВП РФ. Ф. 89-Израиль. Оп. 48. П. 64. Д. 4. Л. 4.

ограбления[6], посягательства на территориальные Подворья РДМ в Магдале были в 2013 и 2014 гг.[7], акты вандализма относительно Троицкого собора в Иерусалиме зафиксированы в 2009 г.[8] Факты ограбления, вандализма, осквернения и нарушений территориальных прав объектов РДМ в Иерусалиме, настолько многочисленны в советское и новейшее время, что однозначно заслуживают оригинального исследования. Относительно общих тенденций по притеснению христианского присутствия в Израиле, то внимания заслуживает изучение реальных угроз христианству в регионе[9].

Духовное окормление русскоязычной паствы. В своем интервью начальник РДМ в Иерусалиме архимандрит Александр (Елисов), по случаю отмечаемого в 2017 г. юбилея русского церковного присутствия в Палестине, напомнил о истории и задачах Миссии в ближневосточном регионе. Основная мысль, которая была озвучена чуть ли не впервые, заключается в «новой стороне служения» РДМ в Иерусалиме, «которая добавилась в конце XX века и продолжается до сего дня». Присутствие русскоязычных православных верующих, имеющих гражданство Израиля и прибывших в страну в качестве репатриантов, в настоящее время формирует круг прихожан храмов Миссии. Количество верующих, которые регулярно посещают храмы РДМ в Яффо, Хайфе, Иерусалиме, начальник Миссии оценивает в несколько тысяч человек, распределяя следующим образом: «в Яффо, (...) в пасхальные дни проходит до двух тысяч и более человек. В Хайфе — несколько меньше. У нас в Иерусалиме — до 800-1000 человек. В Эйн-Кареме, Горнем монастыре, тоже до 500-700 человек»[10].

Задачей исследования актуальных вопросов современного служения РДМ в Израиле и Палестине, является желание проследить, на основании данных приведенных израильскими и отечественными учеными, что численность христиан в Израиле, выходцев из стран СНГ — десятки тысяч человек. Потенциальная возможность к увеличению пастырской

[6] Проникновение в Горненский монастырь с целью ограбления // URL: http://rusdm.ru/news/1105 (дата обращения: 7.04.2017).

[7] Новый акт вандализма на Русском Подворье в Магдале // ***URL:*** http://rusdm.ru/news/108 (дата обращения: 7.04.2017).

[8] В Иерусалиме христианам угрожают смертью // URL: http://rusdm.ru/news/356 (дата обращения: 7.04.2017).

[9] См.: *Паламаренко Е. В.* Угрозы христианскому присутствию в Государстве Израиль // Миссия конфессий. 2017. № 15 (19). С. 99-106.

[10] Русской духовной миссии в Иерусалиме исполняется 170 лет // URL: https://ria.ru/religion/20170223/1488659129.html (дата обращения: 24.02.2017).

опеки о проживающих в Израиле и Палестине христианах, недооценена, а значит число православных верующих, посещающих храмы РДМ в Иерусалиме, может быть увеличено не за счет миссионерской работы, а благодаря тому, что деятельность РДМ станет более масштабной. Оценка количества христиан в Израиле, которые прибыли в страну из стран бывшего СССР, согласно социологических исследованиям разнится, но однозначно в десятки раз превышает число прихожан храмов РДМ в Иерусалиме на современном этапе. По разным данным христианами себя декларирует от 30 тыс. человек до 25% всех репатриантов из СССР, которых было около полутора миллионов человек[11]. Этих репатриантов, приехавших в Израиль на основании Закона о возвращении или по праву о воссоединении семей, отличает от остального населения Израиля их христианская идентичность. Именно она способна вызывать дискриминацию со стороны еврейского общества из-за нарушения ими порядка инкорпорации (присоединения)[12], а наибольшей угрозой от репатриантов-христиан считается создаваемый ими вызов еврейскому характеру государства[13].

Интенсификация усилий членов РДМ и русского духовенства в Израиле требуется в направлении придания деятельности РДМ как можно более прозрачных и понятных функций. Притом, изменение понимания смысла и целей служения РДМ, требуется не только в глазах паломников, но и постоянно проживающего в Израиле населения, так или иначе идентифицирующего себя с христианством или православием. У русского присутствия на современном этапе имеется хорошее подспорье, чтобы нарастить свое влияние и расширить сферы служения. Для этого требуется проведение правильной кадровой политики по подбору духовенства и сотрудников Миссии. Давно известна необходимость во владении иностранными языками от членов русского присутствия. Сейчас же, важно понимать, что знание английского или французского языков уже недостаточно, чтобы проводить полноценные коммуникации с государственной властью Израиля и теми, кто интересуется жизнью Миссии. Владение одним из языков Палестины, ивритом или арабским, становится все более актуальным для эффективного функционирования

[11] *Ханин В. З.* Религиозная идентичность выходцев из бывшего СССР в Израиле // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 269-270.

[12] *Raijman R., Pinsky J.* 'Non-Jewish and Christian': perceived discrimination and social distance among FSU migrants in Israel//Israel Affairs Vol. 17, No. 1, January 2011. С. 139.

[13] Там же. С. 127.

и донесения населению Израиля и Палестины основных целей деятельности многочисленных объектов Миссии.

Кроме того, важна изначальная страноведческая, специальная подготовка лиц, отправляемых на служение в Святую Землю. Как правило, командированное духовенство и сотрудники Миссии, только по приезде начинают входить в курс дела, изучая специфику жизни и церковного присутствия на Ближнем Востоке с нуля. Последнее снижает эффективность работы членов и сотрудников Миссии, когда им приходится осваивать особенности деятельности церковных представительств за рубежом непосредственно на месте. Изначальная подготовка как культурная, языковая, политологическая, так и церковно-дипломатическая требуется уже потому, что позволяет направить силы приехавшего пополнения Миссии в нужное русло сразу по приезде. Обучение духовенства и сотрудников Миссии, перед оформлением их командировки в Святую Землю обеспечивает отсутствие необходимости отвлекаться на посещение языковых курсов и проходить переобучение на месте, посредством задействованных, а значит оторванных от своих основных дел специалистов Миссии.

РДМ в Иерусалиме имеет по-настоящему уникальный потенциал для развития своего служения в Святой Земле. Для этого имеется необходимая инфраструктура и накопленный опыт служения. Кадровая работа по отбору высококвалифицированных специалистов и активность в духовном окормлении русскоязычных верующих должна стать основным направлением современного служения. Последнее может и должно проявить себя в переводе и совершении богослужения на иврите для второго и последующих поколений иммигрантов.

Источники и литература

1. Архив внешней политики Российской Федерации (АВП РФ). Ф. 89-Израиль. Оп. 48. П. 64. Д. 4.

2. *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Православное востоковедение: предмет, проблемы, перспективы // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 252-257.

3. *Ольга Ф. Л.* Традиции российского паломничества: исторический ракурс // Матрица научного познания. 2017. № 3. С. 222-237.

4. *Паламаренко Е. В.* Угрозы христианскому присутствию в Государстве Израиль // Миссия конфессий. 2017. № 15 (19). С. 99-106.

5. *Ханин В. З.* Религиозная идентичность выходцев из бывшего СССР в Израиле // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 255-289.

6. *Raijman R., Pinsky J.* 'Non-Jewish and Christian': perceived discrimination and social distance among FSU migrants in Israel//Israel Affairs Vol. 17, No. 1, January 2011, P. 125-141.

7. В Иерусалиме христианам угрожают смертью // URL: http://rusdm.ru/news/356 (дата обращения: 7.04.2017).

8. Новый акт вандализма на Русском Подворье в Магдале // URL: http://rusdm.ru/news/108 (дата обращения: 7.04.2017).

9. Проникновение в Горненский монастырь с целью ограбления // URL: http://rusdm.ru/news/1105 (дата обращения: 7.04.2017).

10. РДМ: верующие Украины составили треть паломников, принятых в Иерусалиме // URL: https://ria.ru/religion/20170228/1488910024.html (дата обращения: 29.03.2017).

*Диакон Вадим Пантюхин**

БОГОСЛОВИЕ ШЕСТОДНЕВА В ПЕРВОЙ КНИГЕ ЕНОХА

«Что заповедано тебе, о том размышляй,
ибо не нужно тебе, что сокрыто» (Сир. 3:22).

В библейской науке было множество попыток найти употребление Шестоднева самой Библией и осмысление взаимосвязей библейского текста. Изначально Библия не была одной книгой, но состояла из отдельных свитков. Тем важнее было проследить, в чем и каким образом написанные в разное время и разными писателями библейские книги, составляют то единое пространство текста, которое мы называем Священным Писанием[1]. Таким образом, одна часть Писания объясняет другую, становясь ключом для понимания родственных отрывков. Применение данного способа, конечно, не означало неразборчивое и механистическое выстраивание отрывков при полном игнорировании их контекста. Но поскольку Писание в конечном итоге имеет единого Божественного Автора, важно собирать всё, что написано по конкретной теме, чтобы учитывать все её аспекты[2].

Православное учение в лице Григория Богослова, учит нас, что Священное Писание содержит в себе все церковные истины. И чтобы не ошибиться, мы, находясь в Церкви, рассматриваем Библейский текст параллельно с Церковным преданием, из которого выделяем самые точные формулировки догматической мысли. Церковь находит такой подход основным — толкование Библии в свете патристики.

В межзаветный период применялся схожий метод. Иудеи понимали Священное Писание в контексте своего предания, коими являются апокрифические сказания, которые были зафиксированы раввинами. Но наблюдается разница. Священное Писание — это то, как Бог видит Себя и людей. И толкование святых отцов происходит в свете Боговоплощения

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Чарыков С., свящ.* Лекции по Ветхому Завету, 3 курс. 2013/2014 уч. год. (Конспект лекций).

[2] *Добыкин, Д. Г.* Лекции по Ветхому Завету, 2 курс. 2012/2013 уч. год. (Конспет лекций).

Иисуса Христа. Но раввинистические толкования основаны на т. н. преданиях отцов, апокрифических сказаниях, где смешано Священное Предание с человеческим взглядом на Бога.

Апокрифы сложились не сразу. «В начале это были, вероятно, не большие рассказы, основа которых заключалась с одной стороны в устных преданиях, а с другой — в происходивших под влиянием этих преданий толкованиях священных книг»[3]. Пройдя через поколения и соприкасаясь с преданиями других народов, апокрифы приобретали форму, похожую на сегодняшнюю. «Но особенно они должны были измениться, когда стали подвергаться литературной обработке, под влиянием разных книжных толкований, когда, наконец, их начали переделывать иудейские и христианские сектанты»[4].

Анализируя книгу Бытия и «Первую книгу Еноха», соглашаешься, что Енох был праведным человеком, отличавшимся от своих современников. Он напрямую имел общение с Богом и явил себя религиозным наставником человечества, учивший словом и примером (Прем. 44:15).

Христианская традиция не отрицает жизни праведного Еноха в истории. Но, тем не менее, не может проявлять терпимость по отношению явных противоречий и преувеличений. Мы не можем использовать письмена записанные от лица Еноха, как достоверное пророчество, но нельзя не согласиться, что в данной литературе содержится информация, касающаяся того периода, который называется межзаветный, или период второго храма. Особенно это видно, когда писатель описывает борьбу иудейского народа за независимость. Победа над противником подкрепила эсхатологические чаяния народа, что и отображено в книге Еноха и особенно в «Апокалипсисе животных». В апокрифе прослеживается переработка библейского повествования, параллели с пророческой литературой и литературой премудрости. Но большая часть книги написана в апокалиптическом жанре. Сама книга является одной из самой ярких теологических воплощений апокалиптики. Возможно, именем Еноха обозначена вся апокалиптика того периода.

Автор использует ряд апокалиптических символов: путешествие на небо, древо жизни, сад правды. Также характерны видения,

[3] Там же.

[4] *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. 1872. С. 7.

открывающие события от начала творения мира до его конца, где символика и мысль автора обращена больше в будущее, чем в прошлое. Показаны места блаженства и наказания и путешествия по этим местам.

В контексте Шестоднева проходит главная тема книги — это Мессия и Его суд. Творение (куда входят стражи, звезды, люди, звери) является объектом Последнего суда. В книге говорится, что человек не достиг замысла, который был задуман Богом, но будет достигнут с приходом Мессии. Описанные черты схожи и весьма близки с православной догматикой. Роль Еноха в книге — тоже эсхатологическая, т. к. связана с Адамом, с сотворением мира. С Енохом связан конец мира, в котором произойдет суд и гибель всего творения. В книге прямо говорится о вере в воскресение из мертвых, об обновлении творения. Явится новое небо, или старое уйдет, как завеса, и явится небо Бога, Его жилище; произойдет объединение земного и небесного.

Царство Мессии описывается характерными чертами: праведники облекутся в вечные одежды света, будут похожи на ангелов, в чем и заключался замысел Творца; само спасение обозначено как присутствие Бога вместе с людьми, что Бог и Мессия будут рядом; гибель обозначена как максимальное отдаление от Бога; по своим свойствам Мессия схож с древом жизни. Творение (куда входят стражи, звезды, люди, звери) является объектом Последнего суда. В книге говорится, что человек не достиг замысла, который был задуман Богом, но будет достигнут с приходом Мессии. Описанные черты схожи и весьма близки с православной догматикой.

Несоответствие с христианским вероучением, состоит в представлении автора относительно Мессии. По некоторым мыслям, может показаться, что в книге говорится о двух Мессиях. Он показан как обычный человек, наделенный всеми дарами, что дает нам представление о самом великом пророке, но не о Богочеловеке. В самом тексте имеются намеки, что он является одним из высших ангелов. Также нельзя буквально понимать описываемые автором природные явления и законы. Все символично, либо связано с законодательной частью (галахическими предписаниями), особенно это видно в описании небесной механики. Характеризуя явления природы, автор не отходит от эсхатологической темы. Он объясняет описываемые явления с целью укорить грешников, потому что природа соблюдает установленные законы Творца и являет собой гармонию, а грешники преступили волю Бога и потому будут наказаны.

Вышеописанные верования характерны для эпохи, предшествующей явлению Иисуса Христа, и вполне ожидаемо нахождение противоречий между зарождающимся христианством и религиозными представлениями большинства иудеев, живших в то время.

Также нужно отметить, ожидание последних дней, Страшного суда и воскрешения мертвых делают книгу Еноха посредницей между Ветхим и Новым Заветом. Иисус Христос часто использовал фразы апокалиптического характера, имеющий сходства и аллюзии на книгу Еноха, потому что это жанр был одним из инструментов еврейского общества. В то же время книгу Еноха связывают с кумранской литературой, которая перешла в раннехристианскую апокалиптику, т. к. имеются сходства с верованиями ессеев в воскресение мертвых, будущий суд, гибель мира и вечное наказание грешников.

Апокриф доносит до читателя главную мысль Шестоднева: Бог Творец этого мира, его законодатель. Через описание многообразия природы и законов управления мира, автор говорит, что без воли и участия Бога ничего не происходит. Тем самым предвосхищают слова Вильгельма Лейбница (XIX в.), что без постоянного творческого акта Бога, само по себе невозможно никакого движения.

Эсхатологические ожидания иудеев межзаветного периода, отображенные в апокрифе, отчасти схожи с ожиданиями первых христиан. Совпадает представления о будущем мира, жанровое описание, некоторые подробности эсхатона. Однако, применение эсхатологии весьма различно. Причина тому — разное толкование канонической литературы, на что постоянно намекают апостолы в своих посланиях. Вышеописанные верования характерны для эпохи, предшествующей явлению Иисуса Христа, и вполне ожидаемо нахождение противоречий между зарождающимся христианством и религиозными представлениями большинства иудеев, живших в то время. Имея в своей структуре древние сказания и предания, апокриф, так или иначе, изображает ветхозаветные события и лица вопреки истине, тем самым отнимая характер исторической действительности и правильного применения.

Авторитетными могут быть те апокрифические тексты, которые рецептированы в структуру богослужения или святоотеческую литературу. Апокрифы, которые были отвергнуты Церковью, для христианина не имеют никакого авторитета.

Источники и литература

1. *Чарыков С., свящ.* Лекции по Ветхому Завету, 3 курс. 2013/2014 уч. год. (Конспект лекций).

2. *Добыкин, Д. Г.* Лекции по Ветхому Завету, 2 курс. 2012/2013 уч. год. (Конспет лекций).

3. *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. 1872.

*Иерей Никодим Пашков**

БОРЬБА С АЛКОГОЛИЗМОМ: СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ В БЕЛАРУСИ (последняя треть XIX — начало XX века)

Церковь никогда не оставалась равнодушной к социальным проблемам. Процессы модернизации, урбанизации в последней трети XIX века привели к резкому росту негативных социальных явлений. Переход к городской цивилизации, разрушение традиционных устоев общества актуализировали необходимость разработки комплекса мер по борьбе с алкоголизмом[1]. В Российской империи церковные организации занимали одно из ведущих мест в борьбе с пьянством. Статья посвящена изучению данных социальных процессов в последней трети XIX — начале XX века.

Во второй половине XIX в. — начале XX в. Русская Православная и Римско-католическая церковь провели ряд мероприятий, направленных на искоренение пьянства в народе. Основным средством воздействия священников на народ являлась церковная проповедь. Духовенство разъясняло народу большой вред пьянства в религиозно-нравственном, гигиеническом, общественном и экономическом отношениях. Священники старались приводить доказательства греховности и вреда пьянства, как из Священного писания, так и из произведений святых отцов, а в начале XX в. — выдержки из исследований ученых. Особенно усиливали священники свои проповеди перед престольными праздниками, свадьбами, проводами новобранцев в армию, в праздничные и воскресные дни. Они обращали внимание народа на то, что пьянство оскорбляет святость праздников и таинство брака.

Для отвлечения народа от питейных заведений и праздности с конца XIX в. в осенние и зимние вечера в воскресные и праздничные дни служили вечерни с чтением акафистов Спасителю, Божьей Матери, святым. Такие службы сопровождались общенародным пением. Во многих храмах и школах организовывали беседы религиозно-нравственного содержания, проводили народные чтения, в том числе и о вреде пьянства,

* Московская Духовная Академия, аспирантура.

[1] *Каханоўскі, А. Г.* Сацыяльная трансфармацыя беларускага грамадства (1861–1914 гг.). — Мінск : БДУ, 2013. — С. 40.

создавались библиотеки. В отдельных приходах временами бесплатно раздавали литературу не только духовного содержания, но и наглядно иллюстрирующую на жизненных примерах гибельные последствия пьянства.

Одним из действенных средств борьбы с пьянством считалась церковная школа, через которую народ знакомился с основами православного вероучения, христианской нравственностью и молитвами. Следует отметить, что духовенство особенно старалось повлиять на молодое поколение. Духовенство не только стремилось воспитать молодежь в христианском духе, но и в школах на уроках и после уроков объясняло детям вред употребления спиртных напитков. Для большей убедительности и наглядности католические священники в г. Гродно использовали картины, изображающие пораженные алкоголем внутренние органы человека.

Активно участвовало духовенство в торжествах, посвященных праздникам трезвости и организуемых в 1913–1914 гг. В эти дни устраивались крестные ходы, молебны, произносились проповеди, организовывалась продажа брошюр и листков, осуществлялся сбор пожертвований в пользу местных трезвенных организаций. Представители духовенства белорусско-литовских епархий принимали активное участие и в работе II Всероссийского съезда практических деятелей по борьбе с пьянством, состоявшегося 6-12 августа 1912 г. в Москве. С целью ознакомления духовенства с решениями данного съезда некоторые местные «Епархиальные ведомости» опубликовали на своих страницах его резолюции.

В Виленской, Ковенской и Гродненской, Могилевской губерниях римско-католические братства трезвости стали возникать еще в конце 40-х г. XIX в. Эти общества стали основываться при костелах по примеру образованного в Пруссии ксендзом Фицеком в 1844 г. Из Пруссии движение это перекинулось в белорусские губернии. Принимали в братства трезвости с большой торжественностью. На память каждый член братства получал маленький медальон, на одной стороне которого был изображен крест с надписью «на память ведения трезвости», а на другой — образ Матери Божьей[2]. Некоторые римско-католические священнослужители, стараясь воздержать народ от излишнего употребления алкоголя, не ограничивались поучениями в храмах, а прибегали к другим мерам, не разрешенным ни законом, ни обязанностями их духовного сана: брали обещания никогда не употреблять алкоголь даже при венчании.

[2] *Ганчар А. И.* Римско-католический костел в Беларуси (1864 — 1905 гг.). — Гродно: ГГАУ, 2008. — С. 126.

Вход в питейное заведение католику воспрещался духовенством, и нередко нарушавший этот запрет подвергался тому же наказанию, как и употреблявший вино: публичному порицанию или даже отлучению от римско-католической церкви. Быстрое распространение братств трезвости накануне восстания 1863 года обратило на себя внимание местных властей: им не нравилось большое количество членов братств, которые, собираясь вместе, пели молитвы и разговаривали на польском языке. Видя в этом прямую угрозу, было решено пресечь деятельность этих организаций. Снова активизировать свою работу таким братствам удалось только через полвека, в 1911 году. При этом создание и деятельность католических обществ трезвости ускорило открытие аналогичных православных трезвенных организаций.

В приходах по инициативе или при активной поддержке церковнослужителей открывались общества трезвости, первые из которых возникли на территории Беларуси в конце 50-х гг. XIX века. На создание духовенством православных обществ трезвости также повлиял циркулярный указ Святейшего Синода 1859 г., которым духовное ведомство благословило священнослужителей примером личной трезвой жизни и проповедями содействовать стремлению лиц «городских и сельских сословий» воздерживаться от употребления алкоголя. Однако противодействие откупщиков, помещиков и местных гражданских властей не позволили деятельности данных организаций стать эффективной. Аналогичный процесс происходил и во внутренних губерниях Российской империи[3].

Христианские общества трезвости стали вновь создаваться в Беларуси, как и во всей Российской империи, в 90-х гг. XIX в. Правительство к этому времени поняло, что одними административными мерами нельзя искоренить пьянство среди народа. Для пробуждения и поддержания решимости у самого населения воздерживаться от употребления спиртного оно призвало православное духовенство принять участие в борьбе с пьянством. Согласно закону от 14 мая 1885 г. различные епархиальные учреждения имели право сообщать о допускаемых виноторговцами нарушениях тем учреждениям и лицам, на которые; был возложен контроль над торговлей спиртными напитками. В том же году Святейший Синод предписал епископам не допускать «раздробительной» продажи спиртных напитков на церковных и монастырских землях.

[3] *Восович С. М.* Роль православного духовенства в утверждении трезвого образа жизни в Беларуси во второй половине XIX века // Вестник Академии МВД. — 2008. — № 1. — С. 10.

Открытию обществ трезвости способствовало определение Святейшего Синода от 5 июня — 11 июля 1889 г. Духовное ведомство сделало запрос о существующих обществах трезвости, их влиянии на население, а также о привлечении к борьбе с пьянством согласно закону от 14 мая 1885 г. епархиальных учреждений: приходских попечительств, братств и церковных советов. Епископам было предложено сообщить духовному ведомству сведения о тех мерах искоренения пьянства, которые могли бы использовать вышеуказанные епархиальные учреждения[4].

Издание данного определения Святейшего Синода содействовало открытию обществ трезвости в Беларуси. Так, в Могилевской епархии в 1889 г. были открыты две организации трезвенников: в приходе Вылевской церкви Гомельского уезда и при Березковской церкви Климовичского уезда. При открытии в первое общество записались 67, а во второе — 70 человек. Подобные общества стали открываться и в других белорусско-литовских епархиях. Например, 7 января 1890 г. было открыто общество трезвости в селе Брашевичи Кобринского уезда Гродненской губернии. В этот день 30 человек дали обет не употреблять спиртных напитков в течение года. В целом усилия священников по созданию обществ трезвости в это время не встретили сочувствия у подавляющего большинства населения.

Крестьяне, как католические, так и православные, не считали употребление вина в праздничные и воскресные дни пороком. По свидетельству одного благочинного Могилевской епархии среди его прихожан было распространено мнение, что «не тот пьяница, кто пьет, а тот, кто дни трет» (то есть прогуливает рабочие дни), поэтому вскоре общества трезвости перестали существовать[5]. Следует признать, что отношение крестьян к спиртному существенно не изменилось и четверть века спустя.

С 1895 г. для защиты граждан от алкоголя органы власти закрепили продажу спиртных напитков за государством. Изначально ее действие распространялось лишь на Пермскую, Уфимскую, Самарскую и Оренбургскую губернии. После получения удовлетворительных результатов

[4] О мерах к искоренению пьянства в народе Могилевской епархии // Прибавления к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. — 1890. — № 3. — С. 1–2.

[5] *Протько Т. С.* В борьбе за трезвость: страницы истории. — Минск: Наука и техника, 1988. — С. 29.

такая практика была распространена на прочие губернии Российской империи. В это же время правительство по всей империи создавало попечительства о народной трезвости, в состав которых были включены представители епархиальной власти и местного духовенства. В пяти белорусских губерниях попечительства о народной трезвости были разрешены с января 1897 г. Распоряжением от 10 ноября 1895 г. № 3592 Святейший Синод разъяснил степень участия духовенства в создаваемых попечительствах. Духовенству было предписано проводить народные чтения и собеседования, издавать и распространять издания, демонстрирующие вред злоупотребления алкоголем, открывать чайные, народные читальни и другие культурно-просветительные учреждения. Священники — члены попечительств также должны были запланировать открытие и содержание лечебных приютов для алкоголиков, оказывать помощь учреждениям и частным обществам, деятельность которых была направлена на достижение тех же целей, которые ставило перед собой попечительство[6].

Накануне революции 1905 года борьба духовенства с употреблением алкоголя стала более успешной. В белорусских губерниях в очередной раз были созданы общества трезвости. Правящие архиереи белорусско-литовских епархий заботились об открытии новых организаций трезвенников. Особенно много усилий к учреждению обществ трезвости приложили православные епископы в Могилевской епархии и римско-католические епископы в Виленской губернии.

Так, в № 18 «Могилевских епархиальных ведомостей» за 1913 г. было опубликовано предложение епископа Могилевского и Мстиславского Константина об открытии во всех приходах обществ трезвости. Причем правящий архиерей Могилевской епархии обратил внимание на то, что деятельность обществ трезвости должна была носить не канцелярский и формальный, а практически полезный характер. Обществам трезвости рекомендовалось устраивать праздники трезвости, паломничества, крестные ходы с привлечением жителей соседних сел, бесплатно раздавать и продавать соответствующую литературу. Для проведения вечерних чтений рекомендовалось выписывать в каждый приход на церковные или школьные деньги один из следующих журналов: «К свету», «Вестник трезвости», «Трезвая жизнь».

[6] Дело о предоставлении Синоду сведений о деятельности церковных братств по епархии 1891–1892 гг. // Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). — Фонд. 136. — Оп. 1. — Д. 36351.

Римско-католический бискуп Э. фон Ропп в Вильно, Белостоке и Гродно проводил антиалкогольную агитацию на предприятиях[7].

Для руководства деятельностью приходских обществ трезвости епископ Могилевский и Мстиславский Константин 5 ноября 1913 г. утвердил «Нормальный устав приходского общества трезвости в Могилевской епархии». По этому уставу трезвенники не только давали обещание перед местночтимой иконой не употреблять никаких крепких напитков в течение определенного времени, но и не должны были угощать своих гостей водкой на крестинах, свадьбах, похоронах, поминовении усопших, а также на торжествах по случаю храмовых и приходских праздников. Бедным и нуждающимся членам трезвенного общества трезвенники должны были оказывать посильную помощь личным трудом, деньгами или вещами. В обязанности трезвенникам вменялось выявление в приходе тайной продажи водки и лиц, ее производящих, для своевременного принятия соответствующих мер.

В 1910 г. подобных обществ трезвости насчитывалось в Гродненской епархии восемь (из них два были открыты в 1907 г., по одному — в 1908 и 1910 гг., четыре — в 1909 г.), в Литовской — семь (три были открыты до 1906 г., по одному — в 1907 и 1908 гг., два — в 1909 г.). Данные общества не отличались многочисленностью членов. Так, в Гродненской епархии в 1910 г. в трезвенных организациях насчитывалось 646 человек, в Литовской — 377, в Минской — 60, в Полоцкой — 204 человек[8].

В отличие от предшествующих периодов достижения обществ трезвости стала более заметны, наглядным примером этому служило могилевское центральное общество трезвости, созданное 8 июля 1912 г. Чтобы отвлечь простой народ от пьянства, оно организовывало по инициативе епископа Могилевского и Мстиславского Константина религиозно-нравственные чтения. Так, в начале 1914 г. подобные чтения проводились почти каждое воскресенье в трех местах Могилева. На данных вечерах исполнялись песни, трезвенные гимны, читались соответствующие стихотворения, заслушивались интересные сообщения не только о вреде пьянства, но и о деятельности Могилевского общества трезвости. В организации вечеров трезвости принимали

[7] *Павшок А. В.* Благотворительные католические общества на территории Беларуси и их деятельность в начале XX века // Вестник Брестского государственного университета: Серия 2. История. Экономика. Право. — 2010. — № 2. — С. 63–71.

[8] *Восович С. М.* Роль православного духовенства в утверждении трезвого образа жизни в Беларуси во второй половине XIX века // Вестник Академии МВД. — 2008. — № 1. — С. 10.

участие учащиеся средних учебных заведений и школьники. 13 июня 1914 г. могилевское общество трезвости организовало торжественный крестный ход трезвенников и богомольцев из Могилева в село Полыковичи по случаю отмечаемого там храмового праздника. Деятельность немногочисленных обществ трезвости имела большое значение, так как в них бывшие алкоголики, вырванные из круга пьяных людей, встречали сочувствие и братскую помощь[9].

Активизировало борьбу с пьянством и само приходское духовенство. Священники специально даже выезжали в деревни для проведения дополнительных вечерних богослужений, организации бесед и чтений о вреде пьянства. На усиление борьбы духовенства с пьянством существенное влияние оказал указ Святейшего Синода от 12 июня 1909 г. № 13. Духовное ведомство обратилось ко всем епископам Российской империи с просьбой обязать подчиненное им духовенство воздействовать на прихожан «...живой, убежденной проповедью и беседами о вреде пьянства, о необходимости искоренения его, особенно во время праздников церковных и семейных, при решении дел общественных и частных»[10]. Призывая духовенство к борьбе с алкоголизмом среди населения, духовное ведомство опубликовало рекомендации для руководства, где были указаны приемы, которые необходимо использовать в борьбе с пьянством.

Таким образом, признавая малоэффективность только одних административных мер в борьбе с пьянством, правительство в конце XIX — начале XX в. пришло к выводу о том, что целесообразно бороться с пьянством путем нравственного воздействия на население, прибегая к помощи Православной и Римско-католической церкви.

В утверждении трезвого образа жизни духовенство Беларуси использовало различные способы и средства. Оно активно участвовало в торжествах, посвященных праздникам трезвости, учреждало общества трезвости, организовывало религиозно-нравственные чтения и беседы, паломничества, устраивало крестные ходы, молебны, продавало и бесплатно раздавало брошюры и листки религиозно-нравственного содержания, активно занималось проповедничеством. Духовенство старалось не только ограничить распространение пьянства, но и отвлечь народ

[9] *Шимукович С. Ф.* Благотворительность в Беларуси в конце XIX — начале XX века. — Минск : Акад. упр. при Президенте Респ. Беларусь, 2006. — 224 с.

[10] От Святейшего Правительствующего Синода о борьбе с пьянством в народе // Литовские епархиальные ведомости. — 1909. — № 14-15. — Часть официальная. — С. 75–77.

от питейных заведений путем укрепления в нем православной веры и организации различных христианских мероприятий в праздничные и воскресные дни. Христианские священники достигли наибольших успехов в утверждении трезвого образа жизни на территории Беларуси в конце первого — начале второго десятилетия XX в.

Источники и литература

1. *Восович С. М.* Роль православного духовенства в утверждении трезвого образа жизни в Беларуси во второй половине XIX века // Вестник Академии МВД. — 2008. — № 1. — С. 8–15.

2. *Ганчар А. И.* Римско-католический костел в Беларуси (1864–1905 гг.). — Гродно : ГГАУ, 2008. — 276 с.

3. Дело о предоставлении Синоду сведений о деятельности церковных братств по епархии 1891–1892 гг. // Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). — Фонд. 136. — Оп. 1. — Д. 36351.

4. *Каханоўскі А. Г.* Сацыяльная трансфармацыя беларускага грамадства (1861–1914 гг.). — Мінск : БДУ, 2013. — 335 с.

5. О мерах к искоренению пьянства в народе Могилевской епархии // Прибавления к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. — 1890. — № 3. — С. 1–2.

6. От Святейшего Правительствующего Синода о борьбе с пьянством в народе // Литовские епархиальные ведомости. — 1909. — № 14-15. — Часть официальная. — С. 75–77.

7. *Павшок А. В.* Благотворительные католические общества на территории Беларуси и их деятельность в начале XX века // Вестник Брестского государственного университета: Серия 2. История. Экономика. Право. — 2010. — № 2. — С. 63–71.

8. *Протько Т. С.* В борьбе за трезвость : страницы истории. — Минск : Наука и техника, 1988. — 154 с.

9. *Шимукович С. Ф.* Благотворительность в Беларуси в конце XIX — начале XX века. — Минск : Акад. упр. при Президенте Респ. Беларусь, 2006. — 224 с.

*Священник Владимир Первушин-фон Дитц**

ЭТИКА ВОСКРЕСЕНИЯ В БОГОСЛОВИИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ИОАННА МЕЙЕНДОРФА

В июле 2017 года исполняется 25 лет со дня кончины протопресвитера Иоанна Мейендорфа, почётного доктора Санкт-Петербургской Духовной Академии. Отец Иоанн возлагал большие надежды на современное русское богословие, представителем которого сам являлся. Его труды лишь в последнее десятилетие стали тщательно исследоваться в богословской среде, но с уверенностью можно сказать, что прот. И. Мейендорф является одним «из выдающихся богословов современности»[1]. В своём докладе мы хотели бы рассмотреть подход о. Иоанна к решению современных нравственных проблем, или, как он сам говорит, этику воскресения.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф считал, что в современном богословии особую роль должна сыграть антропология, потому что этот раздел в богословии открывает путь к самой основе христианской веры — спасению. Во все временна тема спасения вызывала вопросы, т. к. в спасении чувствует острую необходимость лишь тот, кто осознал погибельность своего положения. Поэтому исключительной задачей «богословской антропологии» в наше время должно быть раскрытие сути христианского понимания спасения, которое взаимосвязано с понятием грех.

Слова апостола Павла в послании к Римлянам: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» (Рим. 5:12), всегда вызывали особый интерес среди богословов. Это единственное место в Священном Писании, где сообщается о передачи «греха Адама». Экзегезой этих слов прот. Иоанн занимался на протяжении почти сорока лет, углубляя и проясняя сказанное раннее[2]. То, что смог предложить о. Иоанн,

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Мефодий (Зинковский), иером.* О богословском персонализме протоиерея Иоанна Мейендорфа. [электронный ресурс] — URL: http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html (дата обращения: 20.03. 2017 г.).

[2] *Бобринский, Б. прот.* Наследие Адама, с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа. [электронный ресурс] — URL: http://pstgu.ru/download/1230912474.3.pdf (дата обращения: 20.03.2017 г.).

протопресвитер Борис Бобринский[3] назвал новой, дышащей свободой, плодотворной точкой зрения[4].

Трудность в интерпретации рассматриваемого стиха вызвана тем, что выражение «ἐφ' ᾧ» было истолковано по-разному в святоотеческой литературе[5]. Поэтому, ценный вклад о. Иоанна заключается в том, что он обратил внимание на малоизвестные святоотеческие тексты: на толкования свят. Кирилла Александрийского и блаж. Феодорита Кирского. Данный выбор, он объясняет тем, что каждый из них представляет разные богословские школы (александрийскую и антиохийскую), а единство в толковании свидетельствует о неком единстве «святоотеческого предания на Востоке»[6]. Наиболее важными, представляются рассуждения прот. Иоанна на толкование блаж. Феодорита, в связи с чем, мы процитируем лишь их, опустив толкование свят. Кирилла. Тем более, что сам о. Иоанн отмечает их общность.

Толкуя послание к Римлянам свят. Феодорит пишет: «Посему Адам, находясь уже под смертным приговором, в таком состоянии родил Каина, Сифа и других. И потому все, как происшедшие от осужденного на смерть, имели естество смертное. А таковому естеству нужно многое, — и пища, и питие, и одеяние, и жилище, и разные искусства. Потребность же всего этого раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех»[7].

[3] (род. 25.02.1925, Париж), протопресв., богослов, декан Свято-Сергиевского Православного Богословского ин-та в Париже. *См.:* Православная Энциклопедия. Т. 5. — С. 381-382. [электронный ресурс] — URL: http://www.pravenc.ru/text/149421.html (дата обращения: 10.03.2017 г.).

[4] *Бобринский, Б. прот.* Наследие Адама, с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа. [электронный ресурс] — URL: http://pstgu.ru/download/1230912474.3.pdf (дата обращения: 20.03.2017 г.).

[5] В западном богословии, испытавшем сильное влияние блаж. Августина, эти слова понимались так, что «все люди, согрешив в Адаме, находятся под гневом Божиим и сопричастны наказанию». В восточном, «смерть перешла на всех людей и в ней все согрешили», т. е. грех Адама и Евы ввёл в мир смерть, «которая приобрела космический характер, из-за неё все люди грешат»; либо, «смерть стала уделом всех людей *потому, что* каждый человек согрешил», т. е. смерть человека является последствием его личных грехов и «исключает всякую наследственную вину». Подробнее см.: *Мейендорф, И. прот.* Рим. 5:12 у Кирилла Александрийского и Феодорита // Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ., фр.]; сост.: И. В. Мамаладзе. М.: ПСТГУ, 2013. — С. 231-235.

[6] *Мейендорф, И. прот.* Антропология и первородный грех // Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ., фр.]; сост.: И. В. Мамаладзе. М.: ПСТГУ, 2013. — С. 253.

[7] *Цит. по: Мейендорф, И. прот.* Рим. 5:12 у Кирилла Александрийского и Феодорита // Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ., фр.]; сост.: И. В. Мамаладзе. М.: ПСТГУ, 2013. — С. 233.

Эти слова о. Иоанн объясняет следующим образом: «Смерть есть космическая реальность, под власть которой подпала человеческая природа в результате грехопадения… Адам и Ева, став смертными, не могли родить бессмертных детей. Поэтому и дети их подвержены смерти, и эта смертность, таким образом унаследованная от Адама, является источником наших личных грехов»[8]. Вот почему Сатана есть «человекоубийца от начала» (Ин. 8:44), а смерть является инструментом, благодаря которому он контролирует человека[9].

Прот. Иоанн Мейендорф отмечает, что толкование блаж. Феодорита поразили его «простотой аргументации и ясностью изложения». Во-вторых, толкование святителя делает доступным для наших современников христианское учение, «каким образом человек просто по рождению унаследовал вину от прародителей»[10], т. к. объяснить это «в классической августиновской терминологии» [11] в наше время просто невозможно. Поэтому «верная трактовка» первоначального греха имеет решающее значение для нашей эпохи.

В свою очередь это приводит к необходимости переоткрытия некоторых фундаментальных положений, например, Таинства Крещения[12]. Прот. Иоанн указывает на то, что Крещение нельзя понимать лишь как «очищение от первородного греха». Древние чинопоследования свидетельствуют о том, что тема первородного греха занимает второстепенное место, либо совсем не упоминается. Внимание акцентируется на даре крещаемому новой жизни. Человек освобождается от «смертного состояния, в котором родился» и получает новую жизнь, «которой у него прежде не было». Вот почему, вопрос смерти и бессмертия был ядром христианской проповеди. По мнению о. Иоанна именно это является «ключом к пониманию христианской этики»[13].

Получив от Христа дар бессмертия, человек перестаёт бояться смерти, которая по толкованию блаж. Феодорита есть причина греха. «Сделавшись тленными, [Адам и Ева] таковых родили и детей; и их, как тленных, сопровождают вожделения и страх, удовольствия и скорби, гнев

[8] *Мейендорф, И. прот.* Антропология и первородный грех. — С. 255.
[9] Там же.
[10] Там же. — С. 256.
[11] Там же. — С. 255.
[12] Там же.
[13] Там же. — С. 257.

и зависть»[14]. Рассуждая об этом о. Иоанн пишет: «Смерть — это враг, обрекающий индивида на поиски безопасности, а в падшем мире для достижения безопасности нет иных средств кроме…того, что входит в понятие греха. И все это неизбежно, пока не будет побеждена смерть вместе со стимулами к всемирной борьбе за выживание»[15]. Поэтому, получив от Христа бессмертие, человека начинает интересовать не «хлеб насущный», а исполнение заповеди любви по отношению к своему ближнему, т. к. он уже освободился «из-под гнёта смертности». «Вот почему, — говорит о. Иоанн, — воскресение Христа с самого начала было главной составляющей всей христианской проповеди и вероучения, что позволило сложиться абсолютно логичной и хорошо разработанной системе понимания спасения, имеющей ввиду проблему первородного греха и связанной непосредственно с нею»[16]. Именно тема воскресения является для о. Иоанна основой христианской нравственности.

Прот. Иоанн вводит даже такое понятие как «этика воскресения». Он формулирует два вопроса: «Что является основополагающим императивом поведения и поступков христианина и связанно ли это с положениями «богословской антропологии»?»[17]. Ответом на эти вопросы для него является дар новой жизни, полученный человеком в Крещении. Этот дар есть «основание, на котором строится жизнь христианина, он предопределяет его поведение, т. к. освобождает верующего от детерминизма смертности — зависимости от смерти»[18]. Поэтому христиане имеют возможность не думать о том, «что есть и что пить», и могут стать как «птицы небесные» (Мф. 6:25-26). «Подобные высказывания из Нагорной Проповеди, остались бы пустыми сентиментальными фразами, не будь они отражением новой христианской свободы от детерминизма этого мира, в котором человечество живет «хлебом единым». Тот, для кого Крещение действительно становится началом новой жизни в Царствии, не имеет оснований бороться за выживание»[19]. Исходя из этого, христиане, обладая даром настоящей жизни, перестав все

[14] Там же. — С. 256.

[15] *Мейендорф, И. прот.* Человечество «ветхое» и «новое»: антропологические соображения // Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ., фр.]; сост.: И. В. Мамаладзе. М.: ПСТГУ, 2013. — С. 248.

[16] *Мейендорф, И. прот.* Антропология и первородный грех. — С. 257.

[17] *Мейендорф, И. прот.* Человечество «ветхое» и «новое»: антропологические соображения. — С. 247.

[18] Там же. — С. 248.

[19] Там же.

силы тратить на своё выживание, имеют возможность жить для других. Именно это, по мнению прот. Иоанна, есть основа христианской этики, которая заключается в явлении истинной жизни. Поэтому он называет её этикой воскресения.

Таким образом, рассматривая слова апостола Павла о наследственной смертности, о. Иоанн приходит к выводу, что толкование блаж. Феодорита является наиболее понятным и исчерпывающим в наше время. Только через доступное объяснение первородного греха можно побудить современного человека к поиску спасения в Церкви Христовой. Лишь получив дар новой и истиной жизни, человек оказывается способным исполнить евангельский императив во всей его полноте.

Источники и литература

1. *Бобринский, Б. прот.* Наследие Адама, с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа. [электронный ресурс] — URL: http://pstgu.ru/download/1230912474.3.pdf (дата обращения: 20.03.2017 г.).

2. *Мефодий (Зинковский), иером.* О богословском персонализме протоиерея Иоанна Мейендорфа. [электронный ресурс] — URL: http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html#_ftn51 (дата обращения 20.03.2017 г.).

3. *Мейендорф, И. прот.* Антропология и первородный грех // Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ., фр.]; сост.: И. В. Мамаладзе. М.: ПСТГУ, 2013. — С. 250-258.

4. *Мейендорф, И. прот.* Рим. 5:12 у Кирилла Александрийского и Феодорита // Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ., фр.]; сост.: И. В. Мамаладзе. М.: ПСТГУ, 2013. — С. 231-235.

5. *Мейендорф, И. прот.* Человечество «ветхое» и «новое»: антропологические соображения // Пасхальная тайна: Статьи по богословию / [пер. с англ., фр.]; сост.: И. В. Мамаладзе. М.: ПСТГУ, 2013. — С. 242-249.

6. Православная Энциклопедия. Т. 5. [электронный ресурс] — URL: http://www.pravenc.ru/text/149421.html (дата обращения: 10.03.2017 г.).

*Д. В. Петров**

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКЕ: ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ДЕТСКО-РОДИТЕЛЬСКИХ ОТНОШЕНИЙ В РУССКОЙ ПАТРИАРХАЛЬНОЙ СЕМЬЕ

В своем практическом опыте православная педагогика обращается к двум основным источникам: к Священному Преданию, как оно понимается в Пространном Катехизисе свт. Филарета Московского, и к опыту предшествующих поколений. Священное Предание, как ядро православной традиции воспитания, является хранителем вечных педагогических смыслов, ценностей, идеалов, выражает мистическую сторону воспитания. В таком понимании Священное Предание — сверхисторично, безусловно во времени. Иначе дело обстоит со сферой человеческой ответственности — творческим опытом, в котором хотя и преломляется Священное Предание, но который историчен по своей природе. В этой временной перспективе и разворачивается по закону исторической преемственности опыт педагогического творчества, который оформляется в форме традиции.

Характерный для нашего времени повышенный интерес вообще к традиции свидетельствует о разрушении традиционного общества и традиционной культуры. Традиционализм как факт следования традиции, признания её ценности и авторитета, есть сознательная реакция модернизирующегося общества. Но особенно эта реакция усиливается после исторических событий, связанных с подрывом преемственности опыта. Говоря более конкретно, для России подрыв православной педагогической традиции за 70 лет обернулся такой ситуацией, когда нынешние два поколения родителей, несмотря на возрождение церковной жизни, остались без предшествующего практического опыта.

Очевидно, что обращение только к Священному Преданию редуцирует само понятие православной традиции воспитания, т. к. старшее поколение также ориентируется на конкретные унаследованные и стереотипизированные модели воспитания. Можно согласиться с Г. Гадамером, считавшего, что «в революционные эпохи, при всех видимых превращениях, сохраняется гораздо больше старого, чем полагают обыкновенно,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

и это старое господствует, объединяясь с новым в новое единство»[1]. Действительно, исследования показывают факт сохранения на бессознательном уровне целой системы поведенческих традиционных стереотипов в общении родителей с детьми во времена советского режима[2]. Тем не менее, нужно признать, что эта система, является продуктом лишь механизма наследования — но не положительного, процесс которого отрефлексирован и соотнесен со смыслами ядра. Поэтому, будучи лишь формой, оторванной от ядра традиции, такие стереотипы, представляя собой остаточное явление, могут либо постепенно исчезать, либо мутировать под воздействием идеологии как содержимого нового ядра.

Естественно в таких случаях, как это и происходит, обращаться к текстам книг, в которых зафиксирован опыт православного воспитания. Однако доказано, что «нормальная традиция ... существует только благодаря устной преемственности, передачи с глазу на глаз и из уст в уста»[3] и предполагает внешний образец поведения в лице старшего поколения. Поэтому в этом отношении, текст, как указывает М. Блок, «имеет возможность "законсервировать" традицию до такой степени, что спустя столетие ... утратится понимание ее смыслов»[4]. К сожалению, данный факт практически не учитывается в педагогических работах. Ссылка на творения отцов, завещания, поучения, агиографическую литературу, древнерусские сборники, в которых зафиксированы моменты традиции воспитания, далеко не есть текстовая реконструкция традиции. Скорее, здесь происходит затенение и искажение её многих элементов и, соответственно, обеднение смыслов традиции. Сама природа традиции такова, что её стихийное оформление происходит посредством таких механизмов и закономерностей, о которых мы мало что знаем. Отсюда существует опасность удаления из нее хотя бы одного из элементов, не поняв многообразия их взаимодействия.

Общепризнанно, что не прием и не метод, а система является ключевым понятием в воспитании. Иными словами в роли такой системы и выступает традиция. И именно традиция как система стереотипов, отражающая структурно организованный опыт, требует, чтобы каждый

---

[1] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. М.,1988. С. 335.

[2] *Чередникова М.П.* «Голос детства из дальней дали». М., 2002. С. 60.

[3] *Зильберман Д.Б.* Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии, 1996, № 4. С. 104.

[4] Цит. по *Байбурин А.К.* Статус реконструкции в фольк.-этнограф. исследованиях. Томск, 2004. С. 28.

ее элемент-стереотип рассматривался только в целостном контексте. И тогда сама традиция должна пониматься в своей собственной системе значений.

Одним из примеров подобного поверхностного рассмотрения является модель детско-родительских отношений, сложившаяся в традиции воспитания русской патриархальной семьи. Практически повсеместно указывается, что подобная модель отношения отца к детям отражает авторитарный тип воспитания. В таком понимании данная модель чаще всего отождествляется с «ветхозаветным» типом детско-родительских отношений и, следовательно, якобы противопоставляется «новозаветному» типу как более совершенному и соответствующему евангельскому духу воспитания. В иных случаях такой тип воспитания охарактеризован и вовсе как деспотический. Действительно, указанная модель имеет форму родительского (отцовского) поведения, в которой проявляются черты эмоциональной бесчувственности, дистанцированности, определенной суровости. На самом деле все обстоит гораздо сложнее.

Существенную ясность в данной проблеме привносит символическая концепция культуры, где традиция представляется системой символов, прочтение которой обеспечивает доступ к её пониманию. Как указывают многие исследователи, отличительной чертой традиционного общества является символотворчество. Именно символ получает ту смысловую нагрузку, которую не удалось вложить в логико-понятийный аппарат культуры. Встроенность в символы экзистенциально насыщенных и взаимопроникающих смыслов, ценностей, норм и знаний, с одной стороны, а с другой — присущее детству символическое сознание, раскрывает незаслуженно забытый педагогический потенциал символа.

Известно, что невозможно научить смыслам, ценностям, знаниям и передать их в готовой форме. К примеру, в своих работах М. К. Мамардашвили не раз подчеркивал, что «чему-то принципиально научить невозможно, остается лишь только навеять, подтолкнуть человека самому «впасть» в определенную идею, родиться в ней. Символ по своей философской природе относится к подобному роду вещей-явлений, требующих живого в них участия»[5]. Аналогичным образом справедливо отмечает А. Фрейд: «Мы не создаем условий для того, чтобы дети как бы «погрузились» и переживали многие явления окружающей жизни, мы «подаем» их в готовой форме. Тем самым в нынешних

[5] *Пудов А. Г.* Феноменология и онтология символов в контексте модернизации этнокультур // Вестник СФФУ. 2011. № 2. С. 95.

условиях из воспитания выпадает процесс переживания событий самими детьми, что существенно снижает воспитательный эффект многих наших начинаний»[6]. Очевидно, что после эпохи детрадиционализации, разрушительного атеизма и современной привычки логического мышления, признание роли символического сознания ослабло. Однако тот же опыт атеизма показывает особое значение символа (правда с иным — идеологическим смыслом), выраженного в детально разработанной системе советского ритуала и инициальных практик воспитания гражданина.

В рамках символической концепции исследования из области этнографии и структурной антропологии выявили, что наряду с утилитарной функцией культурное окружение и система социальных отношений в традиционном обществе несли в себе реальную символическую нагрузку с определенными смыслами. Эти исследования дополняются открытиями из психологической науки, которые открывают свет на так называемый стиль авторитарного воспитания. Показано, что указанный стиль отношения глубоко символичен по своей форме и, по мнению Б. Д. Эльконина[7], символизирует границу между образом детства и взрослости. В свою очередь эти взаимообусловленные образы посредством стиля отношения наделяются семантикой подчиненности и авторитета, неполноценности и идеала. Отсюда должно становится ясным, почему вне образа взрослости нет авторитета взрослого и, соответственно, взрослые теряют все средства воздействия на детей. Понятным становится и сам образ детства, без которого, присущая детству экзистенциальная захваченность быть взрослым, теряет свою значимость, т. к. без заданной символической дистанции исчезает сама зона развития детской личности.

Следовательно, образ родителей, о котором так часто провозглашается в православной педагогической литературе, включает не только духовно-нравственный аспект, но и несет в себе дополнительные отмеченные смысловые феномены культуры. Есть основания полагать, что эти смыслы в традиционном обществе воспринимались и выражались в символах как само собой разумеющиеся и поэтому не акцентировались в педагогическом наследии. В настоящее же время — в случае разрушения выработанных семиотических моделей поведения эти смыслы являются утраченными и в лучшем случае представляют собой искомый предмет.

---

[6] Цит. по *Николаев Е. Л.,* Эпоха и этнос: Проблемы здоровья личности / Е. Л. Николаев, И. Н. Афанасьев; М-во образования и науки РФ, ЧГУ — Чебоксары: Изд-во ЧГУ, 2004. С. 149.

[7] *Эльконин Б. Д.* Кризис детства и основания проектирования форм детского развития // Вопросы психологии. 1992, № 3, 4. С. 7-15.

Таким образом, обращение к опыту православной традиции воспитания требует в первую очередь понимания феномена традиции. В теоретическом плане это означает привлечение концепций, идей, методологических подходов из таких наук как культурология, этнография, структурная антропология, социология, этнография детства, которые в целом образуют область междисциплинарных исследований — традициология. В свою очередь это позволяет правильно понять и возродить утраченные смыслы традиции воспитания.

Источники и литература

1. *Байбурин А. К.* Статус реконструкции в фольклорно-этнографических исследованиях // Традиционное сознание: проблемы реконструкции / Отв. ред. О. М. Рындина. Томск: НТЛ, 2004. С. 11-20.

2. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Пер. с нем Х.-Г. Гадамер. М.: Прогресс, 1988. 699 с.

3. *Зильберман Д. Б.* Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии. 1996, № 4. С. 72-105.

4. *Николаев Е. Л.* Эпоха и этнос: Проблемы здоровья личности / Е. Л. Николаев, И. Н. Афанасьев. — Чебоксары: Изд-во ЧГУ, 2004. 265 с.

5. *Пудов А. Г.* Феноменология и онтология символов в контексте модернизации этнокультур // Вестник СФФУ. 2011. № 2. С. 93-98.

6. *Чередникова М. П.* «Голос детства из дальней дали»: (Игра, магия, миф в детской культуре). М.: Лабиринт, 2002. 224 с.

7. *Эльконин Б. Д.* Кризис детства и основания проектирования форм детского развития // Вопросы психологии. 1992, № 3, 4. С. 7-15.

*М. В. Плиска**

ИДЕОЛОГИЯ СОЦИОЛОГИИ

На сегодняшний день среди светских наук прочное место закрепилось за такой наукой, как социология. В классическом понимании социология, это наука, которая изучает общество, законы, по которым оно существует и развивается. Считается, что социология, как и прочие классические[1] науки, имеет дело с фактами, оперируя ими, углубляет знание человека о действительности.

Одним из критериев, по которым та или иная сфера знания причисляется к числу наук, является позиция, согласно которой наука не может иметь дело ни с чем другим, кроме фактов. Факты имеют абсолютное значение, они истинны и непреложны. Факты не подлежат интерпретации[2], иначе истинность науки ставится под вопрос. Если наука начинает посягать на области, выходящие за рамки фактов, она перестает быть наукой, но вырождается в концепцию[3]. Внемировоззренческая позиция делает науку универсальной.

Современная социология, будучи сравнительно молодой[4], также претендует на роль классической науки. И, хотя сам автор социологии Огюст Конт, создавая социологию, заложил её в философском ключе, на настоящий момент общепринятым является понимание социологии как именно науки, но не философии общества или научной концепции.

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] Термин «классические науки» введен в XX веке российским философом В. С. Стёпиным. Таким образом автор термина произвел разграничение традиционных наук, изучающих строго определённый предмет, значение которых исторически закрепилось в обществе, и наук, появившихся в конце XIX — начале XX века вследствие открытий, за которыми последовало появление революционных научных теорий.

[2] Такое понимание производит строгое разграничение в области истории и историософии. История, как наука, сводится лишь к поиску, перечислению и упорядочиванию фактов. Любая интерпретация автоматически переводит труд из области истории в сферу историософии, поскольку к истинности фактов приплетает вымысел авторской позиции.

[3] Концепция — определённый способ понимания, трактовки каких-либо явлений; основная точка зрения, руководящая идея для их освещения.

[4] Появление социологии традиционно сводят к трудам французского философа Огюста Конта (1798–1857 гг.), который признан её автором.

Считается, что социология достигла той стадии развития, когда, избавившись от спекулятивных наслоений, она перешла в разряд классических наук.

Однако в области социологии религии все ещё содержится элемент, не позволяющий со всей уверенностью сказать, что социология лишена мировоззренческой позиции. Наоборот, усматривается, что система взглядов на мир, заложенная в данную науку её автором, целиком сохранилась до наших дней.

Речь идет о понимании социологией религии, как социального института, который порождается обществом. Огюст Конт рассматривал религию как характерную черту общества на самой низкой стадии развития. Эту стадию он назвал Теологической. Связывая развитие общества с прогрессом человеческого знания, Конт утверждал, что чем слабее интеллект человечества, тем больше общество нуждается во всевозможных измышлениях, которые, хотя и далеки от действительности, однако придают обществу стабильность. Конт утверждал, что теологическая стадия была необходима человечеству, однако, общество должно её переступить на пути прогресса[5].

Такое отношение к действительности, трудами классиков социологии (Герберт Спенсер, Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм и пр.) вошло в данную науку в качестве аксиомы. Сформировалась традиция социологии, одним из элементов которой стало понимание религии именно как общественного института.

Такое понимание религии имеет свое необратимое следствие. Если религия порождается обществом, следовательно, Бог — выдумка, которой в действительности не существует. Это утверждение опять отсылает нас к автору данной науки, Огюсту Конту, который именно так понимал религию в её традиционном значении, причисляя её к атрибуту теологической стадии общественного развития.

Сегодня этот вопрос принято обходить стороной. Современная социология занимается углублением знаний, не придавая значения вопросу оснований собственных исследований. Не будем вдаваться в интерпретацию, ограничившись лишь констатацией. Современная социология нуждается в пересмотре оснований своих исследований,

[5] Нельзя говорить, что Огюст Конт совершенно отрицал религию. В своих трудах, преимущественно в «Курсе позитивной философии», автор закладывает религию будущего, однако, лишив её «спекуляций», он формирует её сугубо как аппарат, приводящий общество к гармонии. Это должно было стать религией будущего.

которые, при детальном изучении, являют себя не как научные, но как мировоззренческие.

Произошло некоторое искажение, или же подмена понятий, которая заключается в следующем. В научной среде перестали различать области, недоступные научному знанию с областями, которых не существует. Стало классическим понимание реальности, отвергающее все неподдающееся научному изучению. Если бы нашей задачей было сформулировать лозунг современного научного мировоззрения, скорее всего, он звучал бы так: Если я не могу это изучить, следовательно, этого не существует!». Однако еще Вильгельм Оккам произвел строгое разграничение между наукой и религией, отводящее каждой свое место в жизни. Наука должна заниматься *физикой* (фактами), религия — *метафизикой* (тем, что не поддается научному осмыслению, находящимся за пределами физического мира). На нынешний день мы вынуждены признать наличие такого фактора, как научное мировоззрение, именно как мировоззрение, забыв, что призванием науки является её внемировоззренческость. Поэтому со своей стороны необходимо различать науку, как область знания, и науку, как мировоззрение.

Тот же процесс наблюдается и в социологии, но, в отличие от прочих наук, мировоззрение социологии имеет своим началом не общенаучную тенденцию, но авторское начало. Можно сказать, что Огюст был внутри данной тенденции, но причисление его к числу философов, а не ученых, выделяет социологию среди прочих наук.

Также могут возразить, что современная социология уже переступила черту мировоззрения, став полноценной наукой. Действительно, есть социологи, которые явно критикуют своих предшественников, призывая их к именно научной деятельности. На пример британский социолог Карл Поппер в своем труде «Открытое общество и его враги» призывает социологов уклониться от историцистской интерпретации, но заняться изучением фактов. Но суть дела опять сводится к позиции, на которой стоят все социологи, даже такие как Карл Поппер. Данная позиция гласит, что общество порождает религию. Данное основание носит мировоззренческий, но не научный характер.

Таким образом, становится очевидным, что современная социология в действительности ещё не состоялась как наука в полном смысле слова. Одно из оснований данной науки имеет аксиоматический характер и оказывает исключительно мировоззренческое воздействие. Поэтому причисление современной социологии к классическим наукам

не вполне обоснованно, поскольку нарушено одно из правил, оперирование исключительно фактами. Возможно в будущем ситуация изменится и мы станем свидетелями социологии в её научном, а не концептуальном виде.

Источники и литература

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Моск. Патриархия, 1988. — 1360 с.

2. *Аленгри Ф.* Исторический и критический очерк социологии по Огюсту Конту. М.: Мысль, 2009. — 618 с.

3. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. Ред. А. Н. Красникова. — М.: Канон+, 1996. — 496 с.

4. *Кон И. С.* История буржуазной социологии XIX- начала XX века. М.: Наука, 1979. — 344 с.

5. *Льюис Дж. Г.* История философии в биографиях // От Канта до Конта. М.: Ленанд, 2016. — 720 с.

6. *Мюллер М.* Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года. / Пер. с англ., предисловие и комментарии Е. Элбакян. Под общей редакцией А. Н. Красикова — М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. — 264 с.

7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. — 174 с.

8. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. СПб.: Ника-Центр, 2005. — 800 с.

9. *Рассел Б.* История западной философии. Книга 3. Новосибирск 1994. — 852 с.

*Д. В. Поддубцев**

ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОГО ВОСПИТАНИЯ ДОШКОЛЬНИКОВ

> «Мы не можем, имея детей, ждать, что когда-то, став зрелыми, они сами поймут, что их путь лежит к Церкви — ибо они могут и не понять, могут огрубеть, путь к Церкви может оказаться навсегда заслоненным и закрытым. К Церкви нужно вести детей с раннего детства... Не с юности, а раньше должно начинаться питание ребенка благодатными силами Церкви, чтобы не оказалось сердце юноши глухим, когда придет час творческих исканий».[1]

Очень важно приобщать маленьких детей к культуре и традициям Русской Православной Церкви. Сразу возникает вопрос, с какого возраста приступить к духовному воспитанию ребенка? Если обратиться к Священному Писанию, мы можем получить ответ: «Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к ним; ученики же не допускали приносящих. Увидев то, Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие» (Мк. 10,14). Ясно, что религиозное воспитание нужно начинать с самых малых лет. Это подтверждает духовный опыт Церкви, своими обычаями и обрядами, связанными с детьми. Рождение ребенка Церковь встречает особыми молитвами; на восьмой день ребенку нарекается имя; в районе сорокового дня совершается Таинство Крещения, после чего, ребенок начинает причащаться и получает доступ к другим церковным Таинствам.

Жизнь ребенка в Церкви должна начинаться с первых дней его жизни. У ребенка в дошкольном возрасте очень большой открытый впечатлительный, хрупкий внутренний мир. Главной задачей является помощь дошкольнику в создании различных условий для становления, развития и творческого выражения его душевных сил. Ведь в человеке очень ценны его внутренние и моральные ценности.

В дошкольном возрасте ребенок активно познает мир и человеческие взаимоотношения, а также в нем формируются основы личности. Когда

* Санкт-Петербургскя Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделени, 2 курс.

[1] *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. — С. 104.

ребенок маленький на его поведение и чувства легче оказать влияние. Главной основой духовно-нравственного воспитания ребенка является та среда, в которой происходит его становление и развитие. Но не стоит забывать, что к каждому ребенку необходим индивидуальный подход. Только при этом воспитание ребенка будет успешным. В таком возрасте у ребенка, главным примером подражания являются его родители. Ребенок является подобием отца и матери, именно поэтому родители являются примером, он впитывает все их мысли и поступки. Если родители будут следовать вере, проявлять смирение и послушание, то и ребенок будет следовать их примеру. Дошкольник впитывает атмосферу семьи и растет таким, каким делают его родители. К примеру, ребенок, который с самых ранних лет привык видеть иконы, слышать молитвы, которые читают его родители и ощущать на себе нательный крест, в воцерковленной и благочестивой атмосфере чувствует себя как рыба в воде. Софья Куломзина в своей книге «Семья — малая Церковь. Записки православной матери и бабушки» пишет: «Мне кажется, что первые шаги на пути открытия веры в Бога в жизни младенца связаны с его восприятием жизни органами чувств — зрением, слухом, вкусом, обонянием, осязанием. Если младенец видит, как родители молиться, крестятся, крестят его, слышат слова «Бог», «Господь», «Христос с тобой», принимает Святое Причастие, ощущает капли святой воды, трогает и целует икону, крестит, в его сознании понемногу входит понятие, что «Бог есть».[2] Изначально в маленьком ребенке нет ни веры, ни неверия, но смотря на верующих родителей, он воспринимает реальность их веры. В столь малом возрасте дети мало чего понимают о Боге умом. Но все то, что он слышит и видит от окружающих его людей, откладывается в его подсознание и он узнает и принимает, что Бог есть.

В духовно-нравственном воспитании личности ребенка, родителям может помочь воскресная школа. Задачей воскресной школы является дать религиозные знания, которые укрепят веру ребенка, а так же научить его правильно жить, не поддаваясь на соблазны окружающего общества. Воскресная школа укрепляет и расширяет духовное воспитание, заложенное в семье.

Воскресная школа — необходимый помощник в религиозном воспитании детей для их родителей. Школа дает теоретические знания, а их применение усваивается в семье. В семье должна быть христианская

[2] *Куломзина С. С.* Семья — малая церковь. М.: Паломник, 1997. — С. 37.

атмосфера, иначе все знания, которые получены в воскресной школы, останутся лишь теорией, забытой с годами. Лишь совместными усилиями семьи, воскресной школы и Церкви можно достичь правильного и успешного религиозного воспитания.

С точки зрения педагогической психологии человек на протяжении всей своей жизни лишь расширяет, те знания, которые у него в душе сформировались в первые семь лет его жизни. Сознание своей личности у ребенка появляется к трем годам. Именно это время лучшее для приучения к послушанию. Послушание является началом воспитания. С самых малых лет ребенок должен понимать, что ему дозволено, а что недозволенно. Это стоит прививать, опираясь на религиозные основы: на веру и на наше отношение к Господу, на благодарность, любовь и надежду на Его помощь. Понятие о грехе дает ребенку право нравственного выбора и осознание ответственности перед Господом.

Источники и литература

1. *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993.- 159 с.
2. *Куломзина С. С.* Семья — малая церковь. М.: Паломник, 1997.- 78 с.

*Священник Димитрий Пономарев**

АНТОНИЕВО-ДЫМСКИЙ МОНАСТЫРЬ В XVII ВЕКЕ

Традиционно считается, что Антониево-Дымский монастырь был в Смутное время в 1611 году разорен, а затем в 1626 году, при царе Михаиле Федоровиче, восстановлен[1]. Об этом нам говорят списки пространной редакции Жития преподобного Антония Дымского, который и является основателем вышеназванного монастыря. Но так ли это?

Дело в том, что еще 20 февраля 1578 года когда на Валааме погибли 18 старцев и 16 послушников[2], иноки этой обители, спасаясь от шведов,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] В рукописях XIX в. РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. Л. 6, РНБ. Собр. ОЛДП. Q. 189. XIX в. Полуустав. Л. 8, ИРЛИ. Древлехранилище. Оп. 23. № 195. на Л. 9 об.–10, ИРЛИ. Древлехранилище. Оп. 23. № 232. XIX в. Л. 4 об.–5 и др., — указано, что в Смутное время в 1611 году во время ужасных волнений, мятежей и крайнем государственном нестроении, после низложения с великороссийского престола царя Василия Ивановича шведы овладели Новгородом. Тогда же многие монастыри и церкви были разграблены. В том числе была разорена до основания и сожжена огнем и Дымская обитель. В лето 1626 (1627), в царствование самодержца Михаила Феодоровича обитель была вновь «перестроена».

[2] Остров Валаам и тамошний монастырь. СПб., 1852. С. 29. У К. К. Случевского о переселении валаамских монахов в Дымский монастырь мы читаем следующее: «С XVI века вновь начинаются шведские нападения; в 1578 году перебиты и замучены многие монахи и послушники; немного позже моровое поветрие окончательно обезлюдило келии, а шведы сожгли и уничтожили решительно все до основания, так что инокам пришлось укрыться на материке в Антониевом Дымском монастыре. В 1597 году, по донесению боярина Бориса Федоровича Годунова, царь Федор Иоаннович возобновил обитель из своей царской казны, жаловал ей разные угодья, сохранил за нею временно вотчины Дымского монастыря, а игумену валаамскому предоставил оставить в Дымском монастыре только немногих. Этот вторичный расцвет обители продолжался недолго: в 1611 году шведы снова предали мечу и огню все, созданное дружными усилиями светской власти и монашества, казнили игумена Макария и многих из братии; остров опустел, обезлюдел, и на месте прежней обители воздвигли свои постройки шведы. Тогда началось долговременное странствие оставшейся без обители валаамской братии. Большинство их, по указу царскому, тогда же удалилось в Новую Ладогу и поместилось в несуществующем уже монастыре св. Николая; оттуда шведы, так сказать, нагнав и перебив многих из братии, принудили остальных бежать дальше к обители Тихвинской, где предстояло братиям испытать осаду польскую. Бездомные валаамцы временно поселились в монастырях Антониевом Дымском, а потом в не хотевшем принять их, ввиду «утеснения», Ладожском, Васильевском у Старой Ладоги, и совершенно преобразили последний, отстроив его заново. Спасены были также многие иконы, ризы и другие вещи, увезенные иноками и стоящие теперь снова на своих местах» (*Случевский К. К.* По Северо-Западу России: В 2 т. — СПб., [1897]. Т. 2 Т.: По Западу России. С. 339).

покинули свой остров и отправились на Дымское озеро. Благодаря их приходу Антониево-Дымский монастырь пережил период своего расцвета. Для сравнения скажем, что в 1583 году, когда Андрей Плещеев и подъячий Семен Кузьмин описывали Тихвинский Успенский монастырь, в нем подвизалось только 3 священника, 2 дьякона и 35 монахов[3], в Дымской обители, куда пришли на жительство валаамцы проживало «три попа, да два дьякона черных, да 55 братов»[4].

Именовался в то время Антониево-Дымский монастырь совсем не так, как сегодня. В грамоте Высокопреосвященного Варлаама митрополита Великого Новгорода и Великих Лук «О не нарушении монастырского устава», направленной 23 мая 1592 года в Дымский монастырь Обонежской пятины валаамским старцам Ионе, Сергию и Пахомию, он назван общежительным, честной обителью Онтония Великого[5].

В грамоте новгородского митрополита Варлаама в Дымский монастырь валаамским старцам Ионе, Сергию и Пахомию «О ненарушении монастырского устава» от 23 мая года мы читаем: «…и вы б, и соборные старцы, и вся братья и слугы, жили в том монастыре у Онтонья Великого на Дымех, по чину монастырскому, во всем монастырском житьи благочинно, смирно и безмятежно, по преданию отеческому и по закону прежних своих Валаамских начальников Сергия и Германа, общежительством, каков закон и начало их положено было исстари в Валаамском монастыре; а нынеча по тому ж бы есте, в том монастыре на Дымех, закон не разорили, но исполнили по всякому благочинью, и жили б есте в согласии вся братья и слуги, вкупе, единомышлено и меж собя в послушании, и монастырское содевали по совету с собору всей братьи, а без брацкого совету ни которой бы у вас старец, ни слуга, в монастыре не действовали, община б у вас была по прежнему, и платеную одежу и обувь братии и слугам, всякому человеку монастырскому, давали по старине из монастырские казны…»

---

[3] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье (Исторический очерк). — Тихвин: Издание Тихвинского Уисполкома, 1925. С. 12.

[4] Описание монастыря по состоянию на 1583 год мы можем видеть в Дозорной книге Обонежской пятины нагорные половины письма и дозора Андрея Васильевича Плещеева и подъячего Семена (Семейки) Кузьмина лета 7091 (1583) (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 965. Л. 441–446 об. (Опубл. в кн.: Временник Императорского Московского Общества Истории и древностей Российских. М., 1850. Кн. 6. С. 89–90; упоминается: *Неволин К. А.* О пятинах и погостах Новгородских в XVI веке, с приложением карты. — СПб., 1853. С. 164. Прил. VII. С. 183).

[5] Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссией. 1841. Т. I. № 236. С. 451–453.

Грамота эта была прислана потому, что, как писал тихвинский краевед И. П. Мордвинов: «Валаамские старцы жаловались митрополиту на монастырские беспорядки, на казначея Трефила, на старца Александра, на черных наемных попов, особенно на Сергия Молодого. Они, обвиняемые, без ведома братии отменили валаамский устав, вместо одежды стали выдавать деньги, — старцу 40 алтын, слугам по рублю, а наемным попам по два. Наемные попы целиком забирали себе панихидные и молебенные деньги; благодаря такому новшеству монастырь должен был увеличить денежный оклад на платье с 50 до 97 рублей в год. Трефил обвинялся еще в том, что продает самовольно платье и обувь, а братии и слугам в одежде скудно, и они из монастыря вон идут. Когда диакон Вассиан уходил из монастыря домой, то Трефил дал ему мерина в 5 рублей и окладных на платье денег с него не высчитал. Старцы просили восстановить прежний порядок, а черному наемному попу Сергею Молодому «в монастыре житии не велети», так как их за него "чинится меж нас, братьею, вражда великая". Вместо него предлагали поставить приехавшего из Тихвина окладчика черного попа Геннадия, постриженика Александровой Свирской обители. Митрополит просьбу старцев выполнил и дал свою грамоту»[6].

Грамотой царя Федора Иоанновича от 8 ноября 1597 года игумену Давиду с братией было велено и после того, как они покинут Дымское озеро и вернутся к себе на Валаам, по-прежнему владеть принадлежавшими обители вотчинами[7]. Поэтому некоторое время Дыми оставались за ними в качестве больничного монастыря, где содержались немощные престарелые монахи[8]. Однако той же грамотой валаамским монахам предписывалось как только наступит мир отправляться в свой монастырь и передать Дымский его игумену с братией, если таковой будет избран, и государь их тогда пожалует[9].

---

[6] *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях. Л. 12.

[7] Остров Валаам и тамошний монастырь. С. 30.

[8] И. П. Мордвинов утверждает, что валаамские монахи покинули Дымский монастырь в 1597 г., «ушли на Валаам, но Дыми остались за ними в качестве "больничного" монастыря, где содержались больные и престарелые монахи» (*Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье (Исторический очерк). С. 14).

[9] В грамоте от 8 ноября 1597 г. игумену Давиду с братией на возобновление разоренного шведами Валаамского монастыря царя Феодора Иоанновича мы читаем: «Доносил до нашего царского величества слуга наш и конюшей и боярин Борис Федорович Годунов Валамского монастыря о игумене о Давыде с братьею, про их нужу и про терпенье, что учинилось разоренье от Свейскихъ людей их Валамскому монастырю, а они все были

Во второй раз валаамские монахи спасались в Антониево-Дымском монастыре с 1610 году по 1618 год. Тогда, как считает Я. Н Рабинович, в 1610 году еще до начала осады Корелы «шведы разграбили Валаамский монастырь на Ладожском озере»[10]. Они вновь сожгли церкви, кельи, ограду монастыря, казнили игумена Макария, многих из братии и перебили крестьян, живших с семьями на острове Валаам[11].

Из царской грамоты ладожским воеводам Неплюеву и Змееву[12] мы узнаем, что монахи вместе с казной покинули свой остров. Они пришли в Ладогу и нашли себе приют на южной окраине города в Никольском монастыре. По-видимому, это случилось в начале августа

в изгнаньи; а ныне, Божьим милосердьем и нашею царскою высокою рукою, Свейской король нашему царскому величеству добил челом, и нашу искони вечную вотчину город Корелу со всею Корельскою землею нам отдал; и нам бы Валамского монастыря игумена Давыда с братьею, для их нужи и терпенья пожаловати, велети их разореной Валамской монастырь устроити, церкви и трапезу и ограду и кельи поставити, и стариною их вотчиною и рыбными ловлями и всякими угодьи велети им владети по прежнему, по нашим жалованным грамотам и по писцовым книгам, как было изстари; а покаместа Валамского монастыря игумен с братьею в ту монастырскую вотчину крестьян вызовут, и им бы до тех мест велети в Онтонове монастыре, что на Дымех, оставити черного священника, и крылошан, и больничных старых старцов, и служок, которые тружатися не могут, и Онтонова монастыря вотчиною велети б Валамскому игумену Давыду с братьею владети по прежнему... до тех местъ как, по нашему царскому повеленью, в Валамском монастыре церкви устроят и ограду и кельи поставят... а Онтонова монастыря вотчиною велели есмя владети игумену с братьею, которой игумен в том Онтонове монастыре вперед будет...» (Жалованная грамота царя Федора Иоанновича игумену Давиду с братией на возобновление разоренного шведами Валаамского монастыря от 8 ноября 1597 г. // Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссией. СПб., 1846. Т. I. № 142. С. 235–236; Жалованная грамота царя Федора Иоанновича Валаамскому монастырю на возобновление сего монастыря царскою казною после разорения его шведами и на владение вотчинами по прежним грамотам. 8 ноября 1597 г. // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. СПб., 1875. Т. II. № 257. С. 1100–1101). Данная грамота была подтверждена 12 августа 1598 г. царем Борисом Федоровичем и 13 июня 1616 г. царем Михаилом Федоровичем.

[10] *Рабинович Я. Н.* Малые города северо-запада России в смутное время. Дис. ...канд. ист. наук. Саратов, 2010. С. 89.

[11] Остров Валаам и тамошний монастырь. С. 30: см. также: *Случевский К. К.* По Северо-Западу России. С. 339.

[12] Царская грамота ладожским воеводам Неплюеву и Змееву о пожаловании опустевшего Васильевского монастыря и его вотчины старцу Валамского монастыря Сильвестру с братьею от 11 июля 1618 года // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедициею императорской Академии наук. — СПб., 1836. Т. III. № 84. С. 130–131.

1610 года. А 15 августа 1610 года после захвата города состоявшими на службе у шведов французами Пьера Делавиля ограбленные ими старцы вынуждены были оттуда уйти[13].

Далее валаамцы направились в Тихвин, но и там встретились с литовскими людьми, которые «острог взяли (т. е. Большой Тихвинский монастырь — *Прим. мое*)»[14]. Из Тихвина старцы били челом новгородскому митрополиту Исидору, что «у них пристанища ни в коем монастыре нет», и митрополит послал их к «Онтонию на Дыми»[15].

Таким образом наличное население Валаамского монастыря вновь влилось в состав Дымской обители. Здесь валаамцы жили, как мы уже говорили выше, до 1618 года, то есть все время тихвинской осады вплоть до Столбовского мира[16], положившего конец русско-шведской войне. Но с наступлением успокоения дымские старцы попросили их уйти.

«Старец Сильвестр, заменявший у последних настоятеля, бил челом ладожским воеводам Василию Неплюеву и Василию Змееву, что бы отдали

---

[13] *Рабинович Я. Н.* Малые города северо-запада России в смутное время. Дис. … канд. ист. наук. Саратов, 2010. С. 89; см. также: *Рабинович Я. Н.* С. Малые города Новгородской земли в Смутное время / Я. Н. Рабинович; под ред. Г. М. Коваленко; НовГУ им. Ярослава Мудрого — Великий Новгород, 2013. С. 180–181.

[14] *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях (рукопись) // Архив филиала института Российской истории (ФИРИ) РАН. Ф. 89. Оп. 1. Картон 2. № 18. Л. 15.

[15] В царской грамоте ладожским воеводам Неплюеву и Змееву о пожаловании опустевшего Васильевского монастыря и его вотчины старцу Валаамского монастыря Сильвестру с братьею от 11 июля 1618 г. читаем: «Бил нам челом из Корелы Валамского монастыря старец Силивестр, и во всей братьи и слуг место, а сказал: в прошлом во 119 году велено того Валамского монастыря старцам и слугам ехать, для Корельския городовыя отдачи, в Ладогу; и они де приехали со всею монастырьскою казною и стали у Николы на посаде; и пришли де в Ладогу Фрянцуские Немцы и Ладогу взяли, и у них де монастырьскую казну поимали, а многих старцов побили, а они де достальные старцы и слуги с досталною монастырьскою казною ушли на Тихвину, и поставили де ту монастырьскую досталную казну на Тихвине; и как де приходили на Тихвину Литовские люди и острог взяли, и ту монастырьскую и досталную казну поимали; и они де били челом Исидору Митрополиту Новгородскому, что у них пристанища ни в коем монастыре нет, и Исидор де Митрополит послал их к Онтонию на Дыми, и они де в том Антоньеве монастыре жили и посяместъ; и ныне де их из того монастыря старцы высылают вон, для того, что де им от них утеснение, и им де без монастыря прокормиться нечим: и нам бы их пожаловать, велети б им быти в Ладоге в Васильевском монасыре, что за рекою за Волховом, в Обонежской Пятине; а тот де Васильевской монастырь стоит пуст, игумена и братии нет…» (Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедициею Императорской Академии наук. — СПб., 1836. Т. III. № 84. С. 130–131).

[16] *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях Л. 15–16.

им, валаамцам, для поселения Васильевский монастырь в Ладоге, который "стоит пуст". В челобитье он писал, что жили валаамцы в Дымском монастыре "посяшест, и ныне их из того монастыря старцы высылают вон для того, что им от них утешение"».

Ввиду того, что по Столбовскому мирному договору шведы «удержали за собой Ингерманландию и Карелию, с принадлежащими к ней Коневским и Валаамским островами»[17], государь пожаловал валаамцев Васильевским монастырем со всеми угодьями, так как тот запустел, и указал находиться братии, не имеющей пристанища, там[18]. По царской грамоте 11 июля 1618 года Васильевский монастырь был отдан валаамцам, — и они выехали из Дымского монастыря на новое жительство.

Исходя из всего вышесказанного утверждение о том, что Антониево-Дымский монастырь был разорен в Смутное время вряд ли соответствует действительности.

Тихвинский краевед И. П. Мордвинов также считал, что Дымский монастырь не был разорен в Смутное время. В своей работе «Антониев монастырь на Дымях» он писал: «В 1611–1613 гг. он (монастырь — *Прим. мое*), по-видимому, не подвергся разорению несмотря на свою близость к Тихвину и после нашествия шведов был вполне пригоден для жительства монахов»[19].

Существует также мнение, что Антониево-Дымский монастырь до Смутного времени вообще не существовал, а был лишь приходской храм и погост при нем, который впоследствии превратили в обитель. Но икона преподобного Симеона Столпника, хранящаяся ныне в НГОМЗ с надписью о том, что она была написана именно в монастырь к «Онтонию на Дыми» в 1465 году полностью опровергает это утверждение[20].

---

[17] Остров Валаам и тамошний монастырь. С. 30.

[18] А. А. Савич обращает внимание на данные Дозорной книги Заонежской половины письма и дозора Мины Дмитриевича Лыкова и подьячего Якова Гневушева 7128 (1619/1620) г. (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 979. Л. 754–754 об.): «А ныне в том месте стоит м-рь Васильевский. Церковь разорили немецкие люди, храм осыпался; да на м-ре келья, а в ней живут старцы Валаамского монастыря» (*Савич А. А.* Главнейшие моменты монастырской колонизации Русского Севера в XIV–XVII вв. // Сб. Общества исторических, философских и социальных наук при Пермском ун-те. Пермь, 1929. Вып. III. С. 107). См. также: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Русские святые, чтимые всею Церковию или местно. С. 82.

[19] *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях. Л. 15.

[20] *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до начала XVI века.–3-е изд. — М.: Искусство, 2000. С. 63; *Нерсесян Л. В., Обух С. В.* Иконы Великого Новгорода XI — начала XVI веков. М.: Северный паломник. 2008. № 41.

Впрочем, обитель могла время от времени выполнять функции погоста[21]. Но большую часть времени она существовала отдельно от погоста, который имел свой приходской храм во имя святителя Николая Чудотворца, и именно этот храм был в Смутное время разрушен.

Информация о том, что погостский Никольский храм временами прекращал свое существование, но потом вновь возобновлялся, подтверждается исследованиями И. П. Мордвинова. Из его рукописи «Монастырь Антониев на Дымях» мы узнаем, что в апреле 1671 года помещики Дымского Онтоньевского погоста Семен Федоров и Иван Васильев Харламовы, а также Григорий, Петр, Гаврила и Данила Барановы подавали челобитную митрополиту, что они восстановили храм и просят приписать к нему крестьян, которые ходили в него до шведского разорения[22].

В этой челобитной говорилось буквально следующее: «Построена у них в Дымском погосте церковь во имя Николы Чудотворца на поместной земле, и к той церкви поп и церковные причетники призваны, а церковную дань и подъемы в Софейскую казну платят они, Семен с товарищи, и под десятильников подводы ставят они ж. А Тихвина монастыря крестьяне Савка Козмин с товарищи к той церкви не приходят и в нашу церковную дань и в подъем, и в подводы под десятильников ни в чем не помогают, а от Дымского погоста живут версты по 3 и по 4, и дальние по 6 верст, а приходят в Колбежский погост. А до новгородского разоренья они Тихвина монастыря крестьяне приходили в Дымской погост к церкви Николы Чудотворца».

Челобитчики просили понудить мирских крестьян ко вступлению в число прихожан и к участию в церковных данях и повинностях, вроде доставки подвод под десятильников.

Митрополит Питирим[23] немедленно послал игумену тихвинского Николо-Беседного монастыря Геронтию (или Горонтию —

[21] БАН. Собр. Мордвинова. № 11. Рук. кон. XVII в. Полуустав. Л. 128.

[22] *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях. Л. 195.

[23] Новгородской епархией Питирим управлял 7 лет и 11 месяцев без 6 дней **с 1664 по 1672 гг. Затем был возведен на патриарший престол. Патриархом Московским и всея Руси Питирим был недолго, всего 8 месяцев. Болезненный и престарелый он скончался 19 апреля** 1673 года (Кафедра новгородских святителей (со времени введения христианства в Новгороде в 992 г. до настоящего времени). Жития, сведения и биографические очерки: В 4 т. / Под ред. Митрополита Новгородского и Старорусского Льва; сост. Г. С. Соболева; худож. П. В. Гребенников. — Великий Новгород, 2014. Т. II.: 1576–1900 гг. С. 1017,1028)

Прим. мое)[24] грамоту с предписанием учинить розыск и разобраться: действительно ли до новгородского разоренья тихвинские крестьяне состояли прихожанами Дымского погоста?

В свою очередь, по поводу челобитья дымских дворян тихвинский архимандрит Иона (Баранов)[25] также обратился к митрополиту с другим челобитьем, в котором утверждал, что Харламовы и Барановы в своей просьбе приводят заведомо ложные сведения. Он писал, что на самом деле Онтоньевский Дымский погост запустел с новгородского разоренья, церковная земля, которая была занята погостом, ныне состоит из заросших государственных земель, никто ее в оброк не брал, т. к. возобновить погост было некому. Не было средств и на возобновление церкви. Монастырских же бобылей и работников насчитывается только 8 дворов, да и те поселились на этих землях только после войны. Все эти крестьяне были причислены к приходу выставки Сенно, Колбежского погоста, и по этому приходу выполняют все повинности. Во вновь построенную якобы Дымскую церковь они ходить не желают потому, что помещик Харламов возвел ее в своем поместье, у ворот собственной усадьбы, нанял крестового попа, а теперь хочет насильно заставить крестьян выполнять церковные повинности, которые ранее добровольно принял на себя. Место же бывшего погоста окончательно покинуто и заросло лесом, и находится от жилья крестьян в 7–8 верстах. Харламов не пожелал возобновить погост на старом месте, поэтому архимандрит Иона просил не причислять мирских крестьян к новому Дымскому погосту[26].

Следовательно, основание современного Дымского погоста (выставки) относится к 70-м годам XVII века.

Около 1677 года все те же «помещики Никольского Антониевского Дымского погоста Семен Федоров и Иван Васильев Харламовы, да Григорий Иудин, Гаврило Иванов и Данило Михайлов Барановы… подали митрополиту челобитную о возврате погосту прежних церковных земель, в которой писали: “В том нашем Никольском в Антоньевском Дымском

[24] Игумен Николо-Беседного монастыря с 1670 по 1672 год (*Строев П. М.* Указ. Соч. Стлб. 95).

[25] В 1668 году был назначен архимандритом Большого Тихвинского Успенского монастыря. 23 августа 1674 года — в день отдания праздника Успения Пресвятой Богородицы — архимандрит Иона (Баранов) хиротонисан во епископа Вятского (*Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стлб. 63).

[26] *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях. Л. 195–197.

погосте твое царское богомолье церковь Божия Николы Чудотворца с немецкого разоренья запустела и разорена, и службы Божия не было, и церковная земля отдана на оброк Введения Пресвятой Богородицы Тихвина девича монастыря крестьянам из дворцового приказу; а ныне мы в том же погосте построили церковь Божию Николы Чудотворца на своей помещицкой земли, — и священника, и дьячка, и просвирню, и пономаря нарядили, и вседневную службу в той церкви служат". Челобитчики просили снять с оброка пустошь Васильеву и отдать ее в церковь. За Барановых на челобитной расписывался по Дымскому погосту Иван Дмитриев»[27].

Из всех этих сообщений можно заключить, что храма в Онтоньевском погосте какое-то время не было, хотя он существовал по крайней мере с начала XVI века. В грамоте о венечных пошлинах 1641 года Софийскому собору приведен текст грамоты 1504 года великого князя Ивана III, где упоминается «погост Онтониев на Дымях» и храм в нем[28]. Кроме того, в тексте «Приходной книги Новгородского Дома Святой Софии 1576/1577 гг.» на Л. 135 упомянуто имя приходского священника Евфимия[29]. Значит, погостский храм был построен задолго до Смутного времени, как минимум он действовал еще при великом князе московском Иване III. А позже, когда его сожгли, был восстановлен уже на новом месте.

И Онтоньевский погост существовал издавна. Описание его мы можем видеть в писцовых книгах разных лет[30]. Причем необходимо отметить, что в писцовых книгах вместе упоминаются как местный священник, так и игумен Дымского монастыря. Следовательно, и погостская церковь, и монастырь существовали в одно время[31].

Но если мы говорим о разорении Смутного времени, то это положение скорее касалось не построек монастыря, а приходского храма.

---

[27] *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях. Л. 198.

[28] *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях. Л. 11; *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье (Исторический очерк). С. 6, 13.

[29] Приходная книга новгородского Дома Святой Софии 1576/77 г. (Книга записи Софийской пошлины) / Сост. И. Ю. Анкудинов, А. А. Фролов. — М.; СПб.: Альянс-Археo, 2011. С. 42.

[30] Писцовые книги Новгородской земли / Сост. Зенченко М. Ю. (отв. составитель), Беликов В. Ю., Иванова Г. А. / Под ред. Анкудинова И. Ю., Зенченко М. Ю., Селина А. А., Фролова А. А. — М.: Памятники исторической мысли, 2004. С. 272, 278, 283, 313, 318, 322, 345, 349–350, 360–361, 363, 367–368, 372, 374, 377, 379, 383, 386, 540, 556.

[31] *Самоквасов Д. Я.* Архивный материал. Новооткрытые документы поместно-вотчинных учреждений Московского государства. М., 1909. Т. II. С. 321.

Обитель не была разорена в той степени, как был разрушен в Смутное время приходской храм. Ведь на момент заключения мирного договора, подписанного 27 февраля 1617 года в Столбово (близ Тихвина) и положившего конец Русско-шведской войне 1613–1617 годов, в ней еще находились валаамские монахи!

Еще одним ярким свидетельством того, что монастырь в Смутное время не был в значительной степени разорен, является возникновение на территории обители в начале XVII века в дополнение к монашескому еще и мирского кладбища. Монашеское старое кладбище, расположенное в поприще от обители, еще продолжало действовать, о чем мы можем судить из краткой редакции Жития Антония Дымского, но вокруг Казанского собора появились и захоронения мирян.

На научной конференции в Новгороде, которая проходила 27–29 января 2004 года, в своем докладе руководитель раскопок в Дымском монастыре 2001 года Д. Н. Григорьев так и охарактеризовал это кладбище как погостское[32]. Он говорил, что всего было вскрыто 38 погребений, которые лежали на разной глубине, часто перекрывая друг друга[33]. Присутствовали и женские, и мужские погребения. Иногда захоронения были парные, когда покойные (возможно, супруги) были положены в одну могильную яму, одно тело на другое[34]. Наличествовали могилы детей.

---

[32] *Григорьев Д. Н.* Некрополь Троицкого собора Антониево-Дымского монастыря // Новгород и Новгородская земля. История и Археология. (Материалы научной конференции. Новгород, 27–29 января 2004 года). Великий Новгород, 2004. Вып. 18. С. 73.

[33] Там же. С. 70.

[34] Из публикации отчета мы узнаем об этом кладбище следующее: «Большинство могильных ям, — как писал Григорьев, — расположены по линии С. — Ю. встречены как захоронения взрослых, так и детей. Часть могил предположительно принадлежала женщинам. Несомненно мы имеем дело с мирским приходским кладбищем. на котором хоронили не столько монахов монастыря, сколько местное население… Большая часть захоронений парные (возможно супружеских пар, они были положены в одну могильную яму. часто даже не нарушая ее краев, непосредственно одно под другим Разновременность парных погребений показывают разделяющие прослойки песка и иногда не совсем точное помещение подхороненных. В некоторых случаях наблюдается смещение верхних погребений относительно нижних, как правило, к востоку или западу вдоль продольной оси, смещение вбок, к северу или югу, практически не наблюдается. Очевидно, подхоранивая второго покойника точно знали расположение могилы в ряду, но неточно представляли ее расположение по линии восток-запад. Видимо на поверхности земли могилы как-то отмечались… Возникновение» (*Григорьев Д. Н.* Указ. Соч. С. 71.).

«Возникновение кладбища… — утверждает Д. Н. Григорьев, — является отражением общих процессов, происходивших в то время в Новгородской земле, когда происходит перенесение сельских кладбищ на погосты, за что деятельно выступал митрополит Макарий. В это время идет активное внедрение норм официального православия в массы. На материалах некрополя Дымского монастыря мы видим это в возникновении мирского кладбища в монастыре, почти в полном отсутствии погребального инвентаря, наличии гробовин. С другой стороны, видны и пережитки язычества: парные погребения, нарядная одежда умерших, украшенная шелковой золототканой лентой[35], специальная обувь, еще не устоявшееся положение рук»[36].

Вряд ли подобное мирское кладбище существовало отдельно от канцелярии погоста. Понятно, что здесь в целости присутствовал и храм, в котором отпевали перед погребением умерших. Центр погоста не могли перенести в разоренное место. А сам перенос администрации погоста в Дымский монастырь состоялся, скорее всего, сразу после событий Смутного времени, когда погиб приходской храм.

Здесь также хотелось бы напомнить о вкладных надписях богослужебных книг Антониево-Дымского монастыря, которые ныне хранятся в РНБ. Так в рукописи апостола (РНБ. Соф. 48. Рукопись XVI в. Мелкий полуустав. 499 лл.) по листам 1–24 записано: «Дал сию книгу Апостол тетр в четверть в дом преподобному отцу Антонию на Дыме за вклад Тифина монастыря слушка Ортюшка Данилов, а прозвище Жданко лета 7128 (1620) и подписал сам своею рукою».

Кроме того, в Прологе на декабрь-февраль (Соф. 1339. Рукопись XVI в. Полуустав одной руки. 290 лл.) из библиотеки Дымской обители, на листах 103 об. и 199 существуют вкладные записи: «129 (1621) году дал сию книгу глаголемую Пролог в дом преподобному отцу нашему Антонью в Дымский монастырь за вклад Тифина монастыря слушка

[35] Исследовательница О. В. Кузьмина, комментируя отчет Д. Н. Григорьева в своей статье о женском новгородском костюме XIV–XV вв., писала, что «в некрополе… собора Антониево-Дымского новгородского монастыря археологи обнаружили в одном из захоронений XVI в. фрагменты шелковой золототканой ленты. Они встречались от уровня пояса до уровня колен. Фрагменты принадлежали трем лентам разной ширины. На лентах имелось два типа золототканого орнамента — широкая полоса вдоль всей ленты и солнечный коловрат. Очевидно, ленты были нашиты на одежду…» (*Кузьмина О. В.* Женский новгородский костюм в XIV–XV вв. Обзор источников // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2013. № 2. С. 143).

[36] *Григорьев Д. Н.* Указ. Соч.73–74.

Жданко Данилов при строителе старцы Леониде с братью». В данном случае очевидно, что монастырь по состоянию на 1620 год действовал, поскольку ему жертвовали книги и упоминается строитель монастыря старец Леонид с братией. А запись в Житии о том, что он был восстановлен только при царе Михаиле Федоровиче в 1626–1627 гг., — ошибочна.

Источники и литература

Рукописи

1. Вкратце о житии и хождении во Царь град преподобного Антония, сверстника чудотворцу Варлааму: потом бывшего Дымския пустыни первоначальника // Сборник богослужебный // БАН. Собр. Мордвинова. № 11. Рукопись кон. XVII в. Полуустав. Л. 125–146.

2. Дозорная книга Обонежской пятины Нагорной половины письма и дозора Андрея Васильевича Плещеева и подьячего Семена (Семейки) Кузьмина лета 7091 (1583) // РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 965. 1049 лл.

3. Месяца ианyария в 17 день. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // РНБ. Собр. ОЛДП. Q. 189. XIX в. Полуустав. 16 лл.

4. Месяца ианyария в 17 день. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // ИРЛИ. Древлехранилище. Оп. 23. № 195. XIX в. Л. 1–18 об.

5. *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях (рукопись) // Архив филиала института Российской истории (ФИРИ) РАН. Ф. 89. Оп. 1. Картон 2. № 18. 1924 г. 216 лл.

6. Житие преподобного Антония Дымского // ИРЛИ. Древлехранилище. Оп. 23. № 232. XIX в. Л. 1–8 об.

7. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. XIX в. Полуустав. 10 лл.

Литература

8. Временник Императорского Московского Общества Истории и древностей Российских. М., 1850. Кн. 6. С. 89–90.

9. Грамота новгородского митрополита Варлаама в Дымский монастырь валаамским старцам Ионе, Сергию и Пахомию «О ненарушении монастырского устава» от 23 мая 1592 г. // Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссией. 1841. Т. I. № 236. С. 451–453.

10. *Григорьев Д. Н.* Некрополь Троицкого собора Антониево-Дымского монастыря // Новгород и Новгородская земля. История и Археология. (Материалы научной конференции. Новгород, 27–29 января 2004 года). Великий Новгород, 2004. Вып. 18. С. 67–76.

11. Жалованная грамота царя Федора Иоанновича Валаамскому монастырю на возобновление сего монастыря царскою казною после разорения его шведами и на владение вотчинами по прежним грамотам. 8 ноября 1597 г. // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1875. Т. II. № 257. С. 1100–1101.

12. Кафедра новгородских святителей (со времени введения христианства в Новгороде в 992 г. до настоящего времени). Жития, сведения и биографические очерки: В 4 т. / Под ред. Митрополита Новгородского и Старорусского Льва; сост. Г. С. Соболева; худож. П. В. Гребенников. — Великий Новгород, 2014. Т. II.: 1576–1900 гг. — 720 с., илл.

13. *Кузьмина О. В.* Женский новгородский костюм в XIV–XV вв. Обзор источников // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2013. № 2. С. 138–145.

14. *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до начала XVI века.–3-е изд. — М.: Искусство, 2000. — 540 с.

15. *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье (Исторический очерк). — Тихвин: Издание Тихвинского Уисполкома, 1925. — 72 с.

16. *Неволин К. А.* О пятинах и погостах Новгородских в XVI веке, с приложением карты. — СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1853. — 236 с. Прил. — 414 с. — (Записки Императорского Русского географического общества. Кн. 8). — Прил.: Писцовые книги Вотской пятины, Шелонской пятины, Обонежской пятины, Деревской пятины, Беженской пятины; Подробная роспись селений пятин Новгородских. — Алфавитные указатели: Общий алфавитный указатель главных местностей в пятинах, по алфавиту гражданских названий, а для местностей, не имевших гражданского названия, по алфавиту церковных названий; Частный алфавитный указатель погостов, имевших церковные названия, по алфавиту сих названий.

17. *Нерсесян Л. В., Обух С. В.* Иконы Великого Новгорода XI — начала XVI веков. М., 2008. — 576 с.

18. Остров Валаам и тамошний монастырь. СПб., 1852. — 89 с.

19. Писцовые книги Новгородской земли / Сост. Зенченко М. Ю. (отв. составитель), Беликов В. Ю., Иванова Г. А. / Под ред. Анкудинова И. Ю. Зенченко М. Ю., Селина А. А., Фролова А. А.. М.: Памятники исторической мысли, 2004. — 632 с. (Сер.: Каталог писцовых книг Русского государства. Документы земельного кадастра и землеустройства XVI–XVII вв. РГАДА. Ф. 1209. Поместный приказ. Вып. 2).

20. Приходная книга новгородского Дома Святой Софии 1576/77 г. (Книга записи Софийской пошлины) / Сост. И. Ю. Анкудинов, А. А. Фролов. — М.; СПб.: Альянс-Археo, 2011. — 284 с.

21. *Рабинович Я. Н.* Малые города северо-запада России в смутное время. Дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2010. — 339 с.

22. *Рабинович Я. Н.* С. Малые города Новгородской земли в Смутное время / Я. Н. Рабинович; под ред. Г. М. Коваленко; НовГУ им. Ярослава Мудрого — Великий Новгород, 2013. — 433 с.

23. *Савич А. А.* Главнейшие моменты монастырской колонизации Русского Севера в XIV–XVII вв. // Сб. Общества исторических, философских и социальных наук при Пермском ун-те. Пермь, 1929. Вып. III. — 116 с.

24. *Самоквасов Д. Я.* Архивный материал. Новооткрытые документы поместно-вотчинных учреждений Московского государства. М.: Тип. Имп. Моск. университета, 1909. Т. II. — 629 с.

25. *Случевский К. К.* По Северо-Западу России: В 2 т. — СПб.: А. Ф. Маркс, [1897]. Т. 2 Т.: По Западу России. — 614, XII с., илл.

26. *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1877. 1056 стлб. Указ. мон. 1–68 стлб.

27. Царская грамота ладожским воеводам Неплюеву и Змееву о пожаловании опустевшего Васильевского монастыря и его вотчины старцу Валамского монастыря Сильвестру с братьею от 11 июля 1618 года // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедициею императорской Академии наук. — СПб.: Типография II отделения собственной Е. И. В. канцелярии, 1836. Т. III. № 84. С. 130–131.

*Ю. С. Пономарева**

НРАВСТВЕННО-АСКЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ЭПИСТОЛЯРНОМ НАСЛЕДИИ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ БРЯНЧАНИНОВА

Творческая личность Игнатия Брянчанинова в его литературных творениях выделяется среди духовных деятелей XIX в. особой цельностью и талантом. Что такое духовная жизнь и каковы условия ее правильного устроения? — это фундаментальный вопрос для рассуждений святителя Игнатия как писателя — богослова. В постановке вопроса и в последующем его разрешении, основанном на личном опыте, наследие Игнатия Брянчанинова представляет для нас особую ценность и стоит в одном ряду с вкладом в христианскую традицию таких духовных писателей, как святитель Филарет Московский, преподобный Амвросий Оптинский, святитель Феофан Затворник, святой праведный Иоанн Кронштадский.

Одним из векторов литературного творчества Игнатия Брянчанинова является эпистолярная деятельность, актуальность исследования которой обусловлена тем, что мысль автора, не скованная литературными рамками цензуры, представляет синтез святоотеческих творений и личного подвижнического опыта и несет особый отпечаток личного отношения, видения святителем особенностей конкретного человека, с которым он вел переписку. Духовно-нравственные проблемы, затрагиваемые в письмах, находят отражение и в наши дни, поскольку XXI век с его тенденцией к оккультизму, псевдорелигиозности, сектантству во многом схож с эпохой жизни святителя. Игнатия.

Представляется интересным осветить воззрения святителя Игнатия на земную жизнь, условия спасения в миру применительно к разным адресатам, преимущественно мирянам. Отправной точкой в данном исследовании является понимание свт. Игнатием земной жизни как суетной, непостоянной и краткой. Еще в годы учения в Инженерном военном училище в Петербурге юный Дмитрий Александрович «чувствовал всю тяготу своего одиночества среди людской

* Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия, аспирантура.

пустыни мирян, в которой скитается» [1], отсюда и образ «скитальца» в учении святителя.

В письмах можно проследить убежденность еп. Игнатия в краткости земной жизни, данной человеку, и в необходимости проявлять заботу о вечной жизни. Так, в письме от 1824 г. к сестре А. А. Брянчаниновой (в замужестве Жандр) епископ пишет: «Ты счастлива, потому что идешь путем спасения, потому что ты познала, что человек должен искать свое счастье не во временном и земном, но в божественном и вечном»[2]. Из письма ясно просматривается дихотомия земного – временного и вечного – божественного. Ограниченное во временном срезе пребывание человека обусловливает его позицию как странника, или «путника», необходимо странствующего в поисках главной своей цели — «эпохи, с которой начинается наша действительная жизнь»[3], существующая лишь в вечности. О другой характеристике земной жизни, ее суетности, писатель-аскет говорил в письме к своей сестре Елизавете Александровне, будучи в 1847 году в Николо — Бабаевском монастыре: «Путь земной жизни скорбен, когда человек совершит значительную часть его и оглянется назад, то окажется суетным все приятное земное, к которому он стремится с такою жадностью в юности своей!»[4].

Вопросу спасения свт. Игнатий уделял большое внимание, позиционируя его не как теоретическую проблему, но как практическую цель всей жизни. В рамках православной церковной парадигмы, чтобы христианину вступить на путь спасения, необходимо покинуть греховную жизнь и вступить на путь духовной жизни. Следует отметить, что само понятие «духовная жизнь» – собирательное, в общепринятой традиции обозначающее жизнь, ведущую к Богу, или жизнь, направленную для «усвоения» себя Богу[5]. Вводным элементом на пути спасения является правильное самовоззрение человека, которое возможно при наличии веры в Иисуса Христа. Отсюда вытекает следующее необходимое

[1] Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. — М: Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2002. — С. 32.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. — М.: Паломник, 2007. Т. 8: / Сост.: Шафранова О. И.; общ. ред.: Стрижев А. Н. — С. 507.

[3] *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 8. — С. 507-508.

[4] Там же. С. 523.

[5] *Казарян А. Т.* Жизнь // Православная энциклопедия URL: http://www.pravenc.ru/text/182295.html Дата обращения: 26.11.2016.

условие — крещение в Православной Церкви. Миропомазание, покаяние, евхаристия возможны при наличии первых двух условий. Таким образом, чтобы наследовать спасение, нужно иметь веру во Христа, через крещение стать членом Церкви Христовой и быть деятельным участником ее церковной жизни.

Перейдем к рассмотрению вводного элемента – правильного самовоззрения. Предметом воззрения человека на себя должно быть критическое видение, а именно усматривание своих грехов, самоукорение и покаяние: «Менее полезно узнать подробно небо и землю, чем познать свои недостатки и согрешения»[6]. Однако для мирян, по мысли святителя, нужно остерегаться подробного рассматривания своих греховных помыслов и состояний, чтобы не впасть в уныние и «прелесть»[7]:

«Жизнь во Христе» является следующим необходимым условием. По воззрениям епископа Игнатия, спастись, значит «усвоить себя Искупителю»[8], в связи с чем, выделяет три вида веры: 1) естественная вера 2) деятельная вера, или практическая[9] является в душе от исполнения евангельских заповедей; и наконец, 3) живая вера, изливаемая в сердце Святым духом. Опираясь на фундаментальный труд игумена Марка (Лозинского) «Симфония по творениям святителя Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского», можно указать более 70 упоминаний веры в трудах епископа[10], среди которых в лапидарной форме выделяется следующее: «Живая вера во Христа есть дело, и дело Божие столько обширное, что им вполне совершается спасение»[11]. Однако эта вера заключается во всецелом принятии учения о Боге — в христианстве, поскольку «христианство есть учение божественное, богооткровенное, оно превосходит человеческий разум и поэтому не может быть принято иначе как сердечным чувством — верой».[12]

---

[6] Там же. С. 118-119.

[7] Там же. С. 226.

[8] *Игнатий (Брянчанинов), свя*т. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. — М.: Паломник, 2003. Т 5: / Сост.: Шафранова О. И.; общ. ред.: Стрижев А. Н. — С. 570.

[9] *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. — М.: Паломник, 2002. Т 4: / Сост.: Шафранова О. И.; общ. ред.: Стрижев А. Н. — С. 14.

[10] *Игумен Марк (Лозинский).* Симфония по творениям святителя Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2001. – С. 19-24.

[11] Там же. С. 22.

[12] *Игнатий (Брянчанинов).* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. — М.: Паломник, 2006. Т 2: / Сост.: Шафранова О. И.; общ. ред.: Стрижев А. Н. — С. 314.

Отметим несколько общих установок духовного спасения касательно живой веры. В первую очередь, вера должна быть подкреплена любовью и смирением перед Богом. Именно вера укореняет в душе убеждение, что мы находимся под постоянным взором Бога, следовательно, искренность веры — главный признак хождения пред Богом. «Уверовавший, что Бог неусыпно промышляет о нем, возлагает все упование на него, успокаивает сердце, при помощи упования устраняет от себя все попечения и предается от всей души изучению воли божией, открытой человечеству в Священном Писании, открываемой еще обильнее молитвенным подвигом»[13].

В связи с этим святитель отмечает необходимость участия ума и сердца в молитве и подчеркивает, что в начале к молитве должен привыкнуть ум. Вероятно, здесь еп. Игнатий опирается на учение преподобного Иоанна Лествичника о способе молитвы: «Непрестанно борись с парением своих мыслей, и когда ум рассеялся, собирай его к себе, ибо от новоначальных послушников Бог не ищет молитвы без парения. Потому не скорби, будучи расхищаем мыслями, но благодушеству и непрестанно воззывай ум ко вниманию, ибо никогда не быть расхищаемому мыслями свойственно одному Ангелу»[14].

Следующим критерием живой веры является «умное делание»[15]. Заметим, такое понятие свт. Игнатий преимущественно применял в переписке с монашествующими, апеллируя к более тонкому духовному уровню восприятия. В письмах к мирянами святитель употреблял иное понятие — «дело веры», или «доброе дело», которое подразумевает исполнение заповедей Христовых. Так, в одном из писем мы находим фрагмент, который ярко подтверждает нашу мысль: «вера без дел веры, то есть без исполнения заповедей Христовых, мертва», и далее: «доброе дело как исполнение повеления Божия, как дело. Всмотритесь в Новый Завет и вообще во все Священное Писание: вы найдете, что оно требует исполнения заповедей Божиих, что это исполнение называется делами, что от этого исполнения заповедей Божиих вера в Бога

[13] *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетическая проповедь. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т 4. — С. 330-331.

[14] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 4 . О блаженном и приснопамятном послушании. С. 60.

[15] См. *Роман (Лукин), архим.* Симфония по письмам святителя Игнатия Брянчанинова. — Ставрополь: Издательский центр Ставропольской духовной семинарии, ССШ, 2007. — С. 141.

делается живой, как действующая; без них она мертва, как лишенная всякого движения»[16].

Поскольку указанные условия становятся действительными в отношении к человеческой душе лишь по мере внутреннего усвоения спасительной тайны возрождения и деятельного подвига борьбы с грехом при содействии «живой молитвы», то им можно придать внутренний, или субъективный характер. В таком разделении ко внешним, или объективным условиям, относится принадлежность к Православной Церкви, учрежденной Господом Иисусом Христом для спасения людей и преподаваемой ею через посредство святых Таинств спасительной Божией благодати: «Созижду Церковь мою и врата адовы не одолеют ее» (Мф. 16:17). Православная Церковь одна своей полноте хранит предание и может научить своих членов, как правильно идти по пути к спасению. В своих письмах к мирянам святитель часто подчеркивал эту мысль: «Святая Церковь, принимая благодатное толкование Священного Писания святыми отцами, этим самым доказывает свое глубокое уважение к Священному Писанию: она чтит его, как должно чтить слово Божие. Стоит только обратить внимание на богослужение Восточной Церкви, чтобы убедиться в ее глубоком благоговении к Священному Писанию»[17].

С этой точки зрения представляется интересным рассмотреть рецензию Игнатия Брянчанинова на книгу «Выбранные места из переписки с друзьями», Н. В. Гоголя[18], переданную бывшей ученице писателя, М. П. Вагнер[19], в феврале-марте 1847 года. Воспринимая религию как точное познание Истины[20] посредством «определительности»[21], просвещаясь Духом, человек способен стать настоящим христианином, — отмечает епископ Игнатий. Применяя эти основания к книге Н. Гоголя, святитель характеризует ее как «издающей из себя и свет

[16] Там же. С. 153-154.

[17] *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетическая проповедь. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова.. Т 8. — С. 220-221.

[18] Публикация и комментарии см. Христианский пастырь и христианин художник. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т 4. — С. 509-512.

[19] *Соколов Л.* Святитель Игнатий : Его жизнь, личность и морал. — аскет. воззрения. — М.: Изд-во Сретен. монастыря, 2003. — С. 120-122.

[20] Там же. С. 120.

[21] Понятие, применяемое Игнатием Брянчаниновым для обозначения целенаправленного действия в познании Истины, через глубокое чтение Евангелия и Святого Писания, отличительным признаком чего является качественное преображение мыслей и действий сообразно Евангельскому учению.

и тьму»[22], предостерегая и автора «Выбранных мест..»[23] и читателя от широко распространенной в светской литературе подмены духовного на душевное.[24]

Важно отметить последовательное отрицание западной бездуховной литературы как основного вида опасности на пути духовного спасения для человека. Свт. Игнатий занимал позицию резко негативную по отношению к западной духовной литературе. «Опыт показывает, — пишет епископ Игнатий, — как гибельны последствия безразборчивого чтения. Сколько можно встретить между чадами Восточной Церкви понятий о христианстве самых сбивчивых, неправильных, противоречащих учению Церкви, порочащих это святое учение понятий, усвоенных чтением книг еретических!»[25].

Отметим критерии, по которым свт. Игнатий утверждал истинность Святоотеческого Писания в отличие от духовных произведений Запада. Во-первых, подвижники Православной Церкви с твердым знанием Евангелия несли подвиг с глубочайшим смирением. Во-вторых, предметом их постоянных размышлений является воззрение своей греховности и плач о ней. В-третьих, весь подвиг их был преисполнен покаяния, и этим чувством, стяжав рассуждения и мудрость Святого Евангелия, наполняли они свои труды. Эту мысль свт. Игнатий выражал в следующем

---

[22] Там же С. 121.

[23] Отзыв епископа Игнатия был передан Н. Гоголю П. А. Плетневым, на что автор «Выбранных мест...» ответным письмом от 9 мая 1847 года писал: «Что касается до письма Брянчанинова, то надобно отдать справедливость нашему духовенству за твердое познание догматов. Это познание слышно во всякой стороне его письма. Все сказано справедливо и все верно. Но, чтобы произвести полный суд моей книге, для этого нужно быть глубокому душеведцу, нужно почувствовать и услышать страдание той половины современного человечества, с которою даже не имеет и случаев сойтись монах: нужно знать не свою жизнь, но жизнь многих. Поэтому никак для меня не удивительно, что им видится в моей книге смешение света со тьмой. Свет для них та сторона, которая им знакома; но об этом предмете нечего нам распространяться. Все это ты чувствуешь и понимаешь, может быть, лучше моего. Во всяком случае, письмо это подало мне доброе мнение о Брянчанинове. Я считал его, основываясь на слухах, просто дамским угодником и пустым попом» (*Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений в 14 томах. Л., 1951. Т. 13. С. 305-306).

[24] «Религиозные его понятия неопределенны, движутся по направлению сердечного вдохновения, неясного, безоотетливого, ущербного, а не духовного».

[25] *Игнатий, (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. — М.: Паломник, 2006. Т 1: / Сост.: Шафранова О. И.; Общ. ред.: Стрижев А. Н. — С. 108.

письме: «Святые отцы Восточной Церкви приводят читателя своего не в объятия любви, не на высоты видений, приводят его к рассматриванию греха своего, своего падения, к исповеданию Искупителя, к плачу о себе перед милосердием»[26].

Таким образом, анализ эпистолярного наследия Игнатия Брянчанинова показывает грань, разделяющую, в рамках литературного жанра, индивидуальный подход в изложении проблематики нравственно-духовного содержания. Как можно заметить, в письмах акцент поставлен на индивидуальном подходе адресанта, когда мысль не скована литературными рамками цензуры. С другой стороны, многочисленные корреспонденты епископа Игнатия были глубоко верующими людьми, вопрошавшими о многих сторонах духовной и мирской жизни, что задает тон просветительского научения, поскольку в своих ответах святитель опирался исключительно на собственный опыт, сопряженный с тщательным знанием Святого Писания и Святого Предания, изложенный в большом массиве его основных трудов. Поэтому «Письма к мирянам» написаны человеком, знакомым с богословием, применившим свои знания к понятиям мирского человека.

Источники и литература

1. *Роман (Лукин), архим.* Симфония по письмам святителя Игнатия Брянчанинова — Ставрополь: Издательский центр Ставропольской духовной семинарии, ССШ, 2007.

2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.

3. *Иоанн Лествичник.* Лествица. Спб., 1996, — С. 352.

4. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. — М.: Паломник, 2003. Т 5: / Сост.: Шафранова О. И.; общ. ред.: Стрижев А. Н.

5. *Игнатий (Брянчанинов).* Аскетические опыты : В 2 т./ Свт. Игнатий (Брянчанинов).-М.: Изд-во Срет. монастыря, 2010. Т. 1.

6. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание сочинений творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 1:/сост. и общ. ред.; Стрижев А. Н. М.: Паломник, 2008 .

[26] *Игнатий (Брянчанинов).* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т 8. — С. 203-204.

7. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. — М.: Паломник, 2007. Т. 7: / Сост.: Шафранова О. И.; Общ. ред.: Стрижев А. Н.

8. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: Т. 8 / [сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев] М. : Паломник, 2007.

9. *Марк (Лозинский), игум.* Симфония по творениям святителя Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2001.

10. *Казарян А. Т.* Жизнь // Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/182295.html Дата обращения: 26.11.2016.

11. Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. М: Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2002.

12. *Постовалова В. И.* Этическая оценка другого и самооценка в православной духовной традиции: (На материале эпистолярного наследия святителя Игнатия Брянчанинова)// Логический анализ языка: Языки этики. М.,2000. С. 406-416.

13. *Соколов Л.* Святитель Игнатий: Его жизнь, личность и морально — аскетические воззрения. М.: Изд-во Сретен. монастыря, 2003.

*В. В. Приходько**

СООТНОШЕНИЕ БОГОСЛОВИЯ И ДУХОВНОГО ОПЫТА В ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ (общая схема)

По словам протоиерея Александра Горского: «...Догмат, как мысль Божественная... прилагается к различным отношениям человека, встречается с теми или другими мыслями его и, соприкасаясь, объясняет их и сам объясняется, возражения выводят его из спокойного состояния, заставляют раскрывать свою Божественную энергию...»[1].

Тот факт, что Божественные догматы — это живые истины и обращены к человеку, познается в практическом духовном делании человека. Так, праведный Иоанн Кронштадтский писал: «О своем душевном состоянии могу сказать вам, что исполняю древнее великое правило: познай самого себя. Это содержание всей моей жизни, и доселе я не перестаю "познавать самого себя"... Особенно для меня ценно изучение моей человеческой природы потому, что через это я познаю главные свойства Божии; я на себе познаю, насколько Господь наш милосерд, долготерпелив, всемогущ, в помощи нам скоропослушлив»[2].

Действительно: может ли наше обращение к Богу, когда мы не имеем определенной потребности обратиться к Нему, быть искренним, внимательным, а значит, вызвать Его ответ? В этом случае Бог остается если не для нашего ума, то для нашего сердца «Абстрактным». Но когда мы живем нравственно внимательной жизнью, познаем самих себя, у нас возникает подлинное, осознанное желание обратиться к Богу. И именно в этом случае Он отвечает нам и являет Свою помощь; мы осознаем Его предшествующее участие в нашей жизни и Его долготерпение.

В курсах догматики мы сначала изучаем учение о Боге в Самом Себе, а потом учение о человеке как творение Божие; и для теоретического

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Горский А., прот.* История Евангельская и Церкви Апостольской; Дневники: Академические лекции. СПб.: Изд. Центра изучения, охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 1999. — С. 280.

[2] Цит. по: *Вениамин (Федченков), митр.* Отец Иоанн Кронштадтский. СПб. — Кронштадт, 2000. — С. 246.

познания это правильно, поскольку Бог есть «Первый Свет», а человек — «третий свет» (после «вторых светов» — ангелов), а нравственные свойства человека являются отображением свойств Божиих. Но в опытном познании Бога и себя — наоборот: мы обращаемся к Богу, познав себя в какой-либо ситуации нравственного выбора или Он Сам обращается к нам, открывая нам глаза на наше нравственное состояние. В связи с этим необходимо упомянуть и богословие архимандрита Софрония (Сахарова), который использовал выражения «жить Бога», «жить благодать крещения» и тому подобные выражения[3], подчеркивая опытный характер богообщения и христианской жизни.

Значение **богословия** для духовной жизни имеет два аспекта: оно, во-первых, направляет духовную жизнь в верном направлении и, во-вторых, может дать христианину эмоциональное укрепление в его аскетическом подвиге.

Первый аспект («нормативный»). в своем нравственно-аскетическом делании христианину необходимо мировоззренчески (нормативно) «опереться» на какое-то твердое основание (а сам поврежденный грехом человек в себе этого основания не имеет). Рациональное богословское учение: догматическое учение, «вырастающие» из него нравственные заповеди и аскетические методы — указывают христианину, Каков Бог и что Бог сделал и делает для человека; каков человек и каким должно быть его поведение с нравственно-аскетической точки зрения, а также поверяют достоверность его личного созерцательного опыта.

В качестве примера того, что догматы являются основой для аскетического учения, приведем один пример. Аскетическое учение о том, что в духовной жизни не нужно уклоняться ни во вседозволенность, ни в отчаяние, основывается, во-первых, на догматическом учении о **прощении грехов** благодаря **искуплению**. Во-вторых — на учении о **Всеобщем суде** и о ложности представлений об **апокатастасисе**. В-третьих, это учение **о свойствах Божиих**: правде и милости в их сочетании.

Память о правде Божией, не приемлющей греха, и о непреодолимости вечного отдаления от Бога для грешников может предохранить нас от вседозволенности. А надежда на милость Божию и прощение грехов позволяет нам не отчаиваться.

По мысли Блеза Паскаля: «Если бы не… Божественные откровения, людям только бы и оставалось, что превознести себя, вняв тайному

[3] См., например: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Изд. Паломник, 2003. — С. 142, 185.

голосу, нашептывавшему о былом их величии, или, напротив того, впасть в уныние, ощутив нынешнее свое бессилие. Ибо кто не постиг истину во всей ее полноте, тот никогда не достигнет совершенной добродетели…»[4].

Второй аспект значения богословия для духовной жизни («укрепление»). Рациональное осознание Божественных догматических истин как имеющих значение лично для самого человека укрепляет его эмоционально. Забегая вперед, отметим, что благодатное созерцательное переживание этих истин укрепляет человека еще больше — благодатно.

Догматические истины о Боге; о мире как творении Божием; о деле победы Искупителя над неправдой греха; об эсхатологическом возвращении к Богу — могут быть выражены в форме «опытного» богословия. В этом случае догматические истины помогают христианину сначала теоретически, затем эмоционально, а потом и благодатно-созерцательно, воспринимать жизнь не только в суровой **реальности** зла, которое пронизывает эту жизнь, но и в **реальности** преображенности этой жизни в Царствие Небесное, которое совершил Христос и которое явно для верных Его последователей.

По словам диакона Василия (в миру — Карла Христиана) Фельми: «Их [восточных отцов Церкви] богословие… является именно “опытным” богословием, так как находится в постоянной связи с таинствами… и с аскетической жизнью… с молитвами и славословием. Оно представляет собой, таким образом, единство «образа молитвы» (lex orandi) и «образа веры» (lex credendi)»[5].

Яркий пример «опытного богословия» — это тексты, которые звучат за богослужением. Они наполняют молитву — богомыслием, а богословие они делают молитвой и прославлением Того, о Ком в богословии говорится.

«Со стра́хом к Тебе́, я́ко рабы́ня, смерть… приступи́ к Влады́ке живота́, чрез нее подаю́щему нам безконечную жизнь и воскресе́ние»[6]. Поразительны эти слова воскресного канона на утрене. Смерть неумолимо обрывает жизнь человека. Но к Владыке живота смерть приступает как рабыня, со страхом, и становится служанкой нашего воскресения.

[4] *Паскаль Б.* Мысли. М.: REFL-book, 1994. — С. 225.

[5] *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. — С. 24.

[6] Октоих, сиречь Осмогласник с 5-го гласа по 8-й. М.: Правило веры, 2003. — С. 89. (6-й глас, в неделю утра, 1-я песнь, 1-й канон, 2-й тропарь.)

И эти слова приводят к осознанию: смерть и воскресение Христовы — это радикальная перемена и в моей жизни, слышащего эти слова канона.

Итак, «опытное» богословие направляет и укрепляет христианина в его нравственно-аскетическом делании и созерцании, и, в свою очередь, является выражением нравственно-аскетического и созерцательного духовного опыта христианина.

Напротив, «детальное» богословие (например, учение о Христе не только как о Боге и Человеке, но детально рассматривающее наличие у Него двух энергий и дух воль) редко переживается благодатно и редко выражается и в догматике в «опытном» виде.

Если «опытное» догматическое богословие, которое, чаще всего, бывает на уровне «Символа веры» и его разъяснения, является опорой и вдохновением для христианина в его делании и созерцании, то «детальное» догматическое богословие, спускающееся в своих построениях «ниже» уровня Символа веры, не является обязательным для духовной жизни и имеет, хотя и очень важное, но узкое значение: ограждение от еретического образа мышления тех, кто, собственно, этим «детальным» богословием и занимается.

Говоря о ересях, подчеркнем: силу того, что «Объект», точнее, Субъект догматов — не «что», а «Кто» — Живой Бог — искажения в области догматического учения и мышления о Боге имеют для человека не столько логический, сколько нравственный характер. Божественная Истина, по своей сути, противопоставляется не ошибке, а лжи. Об этой лжи правильнее говорить не: «это неточно», а: «это нечестиво».

Например, преподобный Максим Исповедник, отвечая монофелиту Пирру, характеризует отрицание монофелитами человеческой природной воли во Христе как нечестие: «Ведь что может быть более нечестивым, чем говорить, будто Один и Тот же одной и тою же волей до Своего воплощения создал все из не сущего, и поддерживает, и промыслительно опекает, и спасительно руководствует, а после вочеловечения хочет есть и пить, переходит с места на место...?»[7]

А для духовной жизни человека преувеличивать значение рационального догматического и нравственного богословия, даже «опытного», было бы неправильным. Богословие — это только выражение духовного **опыта**. По мысли преподобного Максима Исповедника,

[7] *Максим Исповедник, преп.* Диспут с Пирром // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 кн. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. — С. 315.

«Для кого Слово[8] есть нечто поклоняемое, для тех и жизнь, толковательница слова[9], есть нечто добродетельно свершаемое, дабы они, восприняв от [духовного] делания печать истинного ведения, узнали благодаря испытанному, насколько важнее быть, чем знать. И быть всегда [будет] важнее и больше, чем знать, покуда благополучно не свершится [полное] усвоение [подвизающихся] к Причине [всего]: усвоение, которое покоем ограничивает движение, а непреложностью воли — [страстные] порывы души; взамен им даруется, вслед за благодатью, обожение — награда за священное и богоподобное житие здесь»[10]. Другими словами, пока Царствие Небесное не придет в полноте, мы еще только движемся к нему. Главное значение для христианина имеет его **нравственно-аскетический** подвиг и посильное **созерцательно**-опытное богопознание («усвоение к Причине всего»).

Созерцание является вершиной христианской жизни человека, завершая собой этапы познания богословия Церкви и нравственно-аскетического делания. Важно подчеркнуть, что в начальной форме созерцание доступно любому христианину, живущему посильной, но реальной молитвенной и аскетической жизнью.

Ядром созерцательного опыта и, соответственно, догматического его выражения, является опытное соединение с Самим Богом в Его энергиях, которое есть **опытное познание Его свойств.**

Соединение с Самим Богом приводит к изменениям в нравственном состоянии человека: к покаянному познанию себя, своего греховного состояния и, вместе с тем, нравственно возвышает саму личность человека, усиливает в нем его богоподобные свойства.

Вторыми по важности для созерцания (и для «опытного» богословия) являются **истины о Боге в Его отношении к миру и человеку**, рассматриваемых «на уровне» Символа веры. По словам священника Павла Флоренского, «В благодатном состоянии души [догмат] наполняется соком жизни, делается самодоказательной истиной жизни»[11].

---

[8] Насколько мы понимаем, речь здесь идет не о Боге-Слове, а о Слове Божием — Божественном учении.

[9] Любого слова, насколько мы понимаем. Поэтому здесь — с маленькой буквы.

[10] *Максим Исповедник, преп.* К Феопемту схоластику // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 кн. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. — С. 205.

[11] *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002. — С. 503.

Отдельно необходимо рассмотреть вопрос о том, **как созерцательный опыт**, опыт «усвоения» к Причине всего — к Богу — **выражается** в **богословии**, которое по природе рационально.

По словам архимандрита Софрония (Сахарова): «Никто из святых не стал бы искать словесного выражения своего опыта, и навсегда пребыл бы в молчании, этом «таинстве будущего века», если бы не стояла задача научить ближнего; если бы любовь не порождала надежды, что хоть кто-нибудь, "хотя бы одна душа", как пишет старец [Силуан Афонский], услышит слово и, восприняв покаяние, спасется»[12]. Научить ближнего, дать надежное основание для духовной жизни других, неопытных членов Церкви — вот причина, по которой святые выражали свой созерцательный и нравственно-аскетический опыт в словесной форме учения.

Что касается природы созерцания, мы знаем, что способность человека к интуитивному (целостному) познанию, то есть, к созерцанию — это естественная способность человека, однако только благодать Божия способна привести в действие эту естественную, но очень «тонкую» способность.

Однако мы не можем рационально выразить сущность неизреченного акта созерцательного интуитивного познания (то есть, гносеологический аспект созерцательного опыта). Мы не можем рационально выразить и сущность (содержание) того неизреченного *познаваемого*, того откровения, которое в созерцательном опыте познается (то есть, онтологический аспект созерцательного опыта).

Мы можем только рассмотреть то новое рациональное знание, которое возникает в уме в результате неизъяснимой интерпретации того откровения, которое человек созерцал.

Архимандрит Софроний (Сахаров) пишет: «в состоянии виде́ния не улавливается вообще, какой бы то ни было процесс мышления, т. е. появления в уме понятий или образов». Но после созерцания «и ум и сердце ощущают себя исполненными нового познания»[13]. «Человек будет говорить о Боге, глядя на сердце свое и вспоминая познанное чувством благодатным»[14].

Необходимо отдельно отметить, что святые отцы и выдающиеся богословы, рационально осмыслив свой опыт созерцания Божественных истин, не только глубже осознают то учение, которое они некогда рационально

---

[12] *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. Париж: Изд. автора, 1952. — С. 163.

[13] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Путем зерна, 2000. — С. 163, 242.

[14] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Паломник, 2001. — С. 162.

усвоили (это происходит со всеми христианами благодаря созерцанию), но и уточняют учение Церкви новыми догматическими формулами или существенно развивают ее нравственно-аскетическое учение.

Святые отцы дерзали высказывать свои собственные богословские суждения, если знали, что они продиктованы действием Духа Святого и в силу этого обладают внутренней убедительностью. Впрочем, в определенной степени, свои богословские суждения может высказать любой член Церкви, исходя из своего созерцательного опыта.

По словам В. Н. Лосского: «У **истины** не может быть внешнего критерия, она **очевидна сама по себе в силу некой внутренней достоверности**, данной **в большей или меньшей мере** всем членам Церкви, ибо все призваны познавать, хранить и защищать истины веры»[15].

В заключение мы хотели бы предложить следующую схему взаимных влияний тех различных областей богословия и нравственно-аскетического и созерцательного духовного опыта, которые мы рассмотрели в нашем докладе[16]:

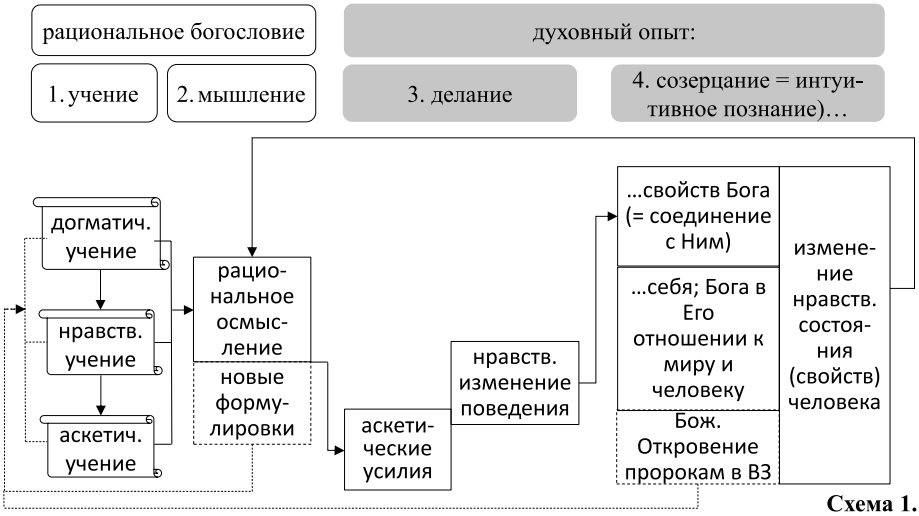


Схема 1.

[15] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. — С. 156.

[16] Автор будет признателен за Ваши критические замечания и собственные соображения по теме доклада, которые можно направить на e-mail: v.prikhodko@inbox.ru или по телефону 8-921-9265403.

Источники и литература

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (в Синодальном переводе с комментариями и приложениями). — М.: РБО, 2008.

2. *Горский А., прот.* История Евангельская и Церкви Апостольской; Дневники: Академические лекции. СПб.: Изд. Центра изучения, охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 1999.

3. *Вениамин (Федченков), митр.* Отец Иоанн Кронштадтский. СПб. — Кронштадт, 2000.

4. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

5. *Максим Исповедник, преп.* Диспут с Пирром // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 кн. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993.

6. *Максим Исповедник, преп.* К Феопемту схоластику // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 кн. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993.

7. Октоих, сиречь Осмогласник с 5-го гласа по 8-й. М.: Правило веры, 2003.

8. *Паскаль Б.* Мысли. М.: REFL-book, 1994.

9. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Путем зерна, 2000.

10. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Изд. Паломник, 2003.

11. *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Паломник, 2001.

12. *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. Париж: Изд. автора, 1952.

13. *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.

14. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002.

*М. С. Проходцев**

ВОСКРЕСЕНЬЕ КАК «МАЛАЯ ПАСХА» И ПРАЗДНИКИ ПАСХАЛЬНОГО ЦИКЛА В СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ И ЛАТИНСКОЙ[1] ТРАДИЦИЯХ

В 2017 году все Поместные Православные Церкви, а так же весь Западный христианский мир встречают Пасху Христову в один день — 16 апреля. В связи с этим у многих возникает интерес к традиции «соседей». Это даёт возможность христианам разных традиций лучше узнать друг друга, понять и увидеть те общие места и различия, которые существуют сегодня в литургической практике Православной Церкви и Римско-Католической Церкви латинского (римского) обряда.

Воскресеньем (церковнослав. Неделя; греч. Κυριακή; лат. Dominica) называется один из дней недели, в который Церковь отмечает Воскресение Господа и Спаса нашего Иисуса Христа[2].

Традиция праздновать Воскресение сложилась с апостольских времён. Считается, что этот день был особо выделен апостолами для совершения Евхаристии[3] после Воскресения Христа (ср. Лк 24:1, 13 — 32; Ин 20:1, 19, 26) и дня Пятидесятницы. Таким образом, основной богослужебной особенностью Воскресенья как в православной, так и в католической традиции является совершение Евхаристии[4] и отсутствие траура (заупокойные богослужения не совершаются; поста нет или он не так строг, как в другие дни).

День Воскресения Христова имеет несколько названий, которые так или иначе закрепились в христианской традиции. Одно из самых

---

* Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 1 курс.

[1] Имеется в виду современная латинская традиция Римско-Католической Церкви.

[2] *Желтов М., диак., Лукашевич А. А.* Воскресенье // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла. / URL: http://www.pravenc.ru/text/155336.html (дата обращения: 19.03.17).

[3] Важнейшее христианское Таинство, установленное Господом Иисусом Христом на Тайной Вечери (Мф. 26:20-29; Мк. 14:17-25; Ин. 13:1-30).

[4] В обеих Церквах есть такие дни, в которые Евхаристия не совершается (например, Страстная Пятница) см. Православный Церковный Календарь на 2016 год. — М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. — 240 с. и Литургический календарь католической церкви в России 2016 год. М., 2015.

ранних названий воскресенья — первый день недели[5] (ср. Мф. 28:1; Мк. 16:2; Лк. 24:1; Ин. 20:1, 19). Все четыре евангелиста сообщают о том, что Воскресение Христа произошло в первый день после иудейской Субботы.

В то же время, воскресенье именуется ещё «восьмым днём»[6]. Это название подчёркивает эсхатологическое значение дня Воскресения — исполнение всех Божиих обетований. Именование дня Воскресения «восьмым днём» становится особенно распространённым в Средневековье. Впервые же, оно встречается в 15 главе Послания апостола Варнавы[7].

Важно заметить, что уже Апостол Иоанн Богослов в книге Откровения называет день Воскресения Господа Иисуса Христа «днём воскресным» (ср. Откр 1:10). Как известно, в славянской традиции этот день называется воскресеньем. Такое название полностью соответствует содержанию праздника. Каждый воскресный день одним лишь своим названием напоминает каждому православному христианину о смысле жизни и грядущем всеобщем Воскресении в День Господень.

День Господень[8] (греч. κυριακὴ ἡμέρα; лат. Dies Domini) — название воскресного дня, известное уже со II века. Например, первый известный раннехристианский катехизис[9] Дидахе (греч. Διδαχὴ — два пути)[10] описывает Евхаристическое собрание, которое совершается в День Господень[11]. Это название получило особое распространение в греческой православной традиции[12].

Так же в раннехристианской литературе воскресный день называется Днём Солнца (лат. dies Solis; англ. Sunday)[13]. Так называет день святой Иустин Мученик в своей I Апологии, описывая воскресное

[5] Ср.: *Horgan T.* Sunday // New Catholic Encyclopedia. 15 v. V. 13. — Farmington Hills, The Catholic University, 2003. — P. 607.

[6] Там же.

[7] Ср.: Послание Апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. — Рига: Латвийское Библейское Общество, 1992. — С. 85.

[8] Ср.: *Horgan T.* Sunday. — P. 607.

[9] Краткое изложение христианского вероучения.

[10] Полное название «Учение Господа народам, (переданное) через 12 апостолов».

[11] Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. — Рига: Латвийское Библейское Общество, 1992. — С. 35.

[12] Ср.: *Pfatteicher P. H.* Journey into the heart of God: living the liturgical year. — New York: Oxford University Press, 2013. — P. 18.

[13] Ср.: New Catholic Encyclopedia, V. 13. — Farmington Hills, 2003. — P. 607.

Евхаристическое собрание[14]. Дело в том, что неделя римлян была «планетарной» и днём Солнца назывался второй её день.

С IV века день воскресенье становится не только праздником Церкви, но и гражданским днём отдыха. В 321 году выходной в день Господень был закреплён законодательно первым императором-христианином, святым равноапостольным Константином Великим. Воскресный день должен был быть посвящен Богу. Поэтому люди должны были воздерживаться от труда[15]. Разрешались только сельскохозяйственные работы[16]. В связи с тем, что воскресный день стал логическим завершением трудовой недели, напоминанием о вечности, некоторой паузой, в английском языке он получил своеобразное название уикенд (англ. Weekend — конец недели). Отсюда можно вывести двойственную природу воскресного дня, который является и первым днём недели и последним выходным[17].

Воскресный день иногда именуется Малой Пасхой. Такое название воскресения встречается преимущественно в православной традиции, но и современные католические литургисты тоже применяют это наименование к воскресному дню[18].

Православная и Католическая Церкви уделяют воскресному дню исключительное значение. В этот день, независимо от того, в какой богослужебный цикл он входит[19], богослужение совершается особенно торжественно, используется праздничное облачение, чтение уступают место пению. Ф. Вайзер (Weiser) называет воскресенье «фундаментом для всех христианских праздников»[20]. По мнению Вайзера, «в процессе появления новых праздников и формирования богослужебных циклов, воскресенье органично вписывалось в них, становилось центром этих циклов, приобретало всё новые акценты»[21]. Конституция «О Священной Литургии»

---

[14] Иустин Философ и мученик, св. Апология I // Творения. — М.: Паломник, 1995. — С. 97.

[15] Так же, есть связь с Ветхозаветной Субботой — день покоя переносится христианами на воскресенье.

[16] Ср.: *Pfatteicher P. H.* Journey into the heart of God. — P. 18–19. и Wuerl D., Aquilina M. The Feasts: How the Church Year Forms Us Like Catholics. — New York: Image, 2014. — P. 65.

[17] *Wuerl D., Aquilina M.* The Feasts. — P. 63

[18] *Weiser F. X.* Handbook of Christian Feasts and Customs: The Year of the Lord in Liturgy and Folklore. — New York: Harcourt, Braceand Company, 1958. P. — 13. Перевод наш (М. П.).

[19] Рождественский и Пасхальный круг, а так же время по Пятидесятнице (православная традиция) и Рядовое время (латинская традиция).

[20] *Weiser F. X.* Handbook of Christian Feasts and Customs. — P. 13.

[21] *Weiser F. X.* Handbook of Christian Feasts and Customs. — P. 11.

Второго Ватиканского Собора так же подчёркивает исключительность воскресного дня, называя его «главным праздничным днём» и «ядром» церковного года[22].

В славянской православной богослужебной традиции воскресенье именуется Неделей. Оно является началом седмицы и в тоже время её вершиной. Воскресенье включает в себя важные литургические особенности, свойственные только великим праздникам. Это наличие Всенощного бдения, которое совершается накануне вечером, и полного чина Божественной Литургии[23].

Богослужебные указания по поводу празднования воскресного дня содержатся в 1, 2, 3, 4, 5 и 7 главах Типикона. Они посвящены Всенощному бдению. В 8 главе Типикона содержатся указания о служении Божественной литургии[24]. Также, Богослужение седмичного круга, в который входит и воскресный день, регулируется литургической книгой под названием Октоих (греч. Ὀκτώηχος — осмогласие)[25]. Она содержит изменяемые последования богослужений, совершаемых в течение седмицы. Эти последования называются гласами. Октоих включает в себя 8 гласов. Следовательно, через каждые 8 недель последование Октоиха повторяется заново[26]. Эта богослужебная книга используется почти во все воскресные дни церковного года за исключением периода от Недели Ваий[27] до Недели Всех Святых[28]. Так же, по воскресным дням Октоих не употребляется в случае, если Господский двунадесятый праздник пришёлся на воскресенье. В случае, если дата празднования Богородичного двунадесятого праздника выпадает на воскресенье, праздничная богослужение и последование Октоиха совмещаются.

---

[22] Конституция о священной Литургии (Sacrosanctum Concilium) // Документы Второго Ватиканского Собора. — М., 2004. — С. 51.

[23] В воскресный день, в зависимости от богослужебного периода, может совершаться Божественная литургия свт. Иоанна Златоустого и Божественная литургия свт. Василия Великого.

[24] Ср.: Типикон сиесть Устав. — М., 2011. — С. 13–44.

[25] Ср.: *Никольский К., свящ.* Учебный Устав Богослужения. В 3 т. Т. 1. М.: Лествица, 1999. — С. 157 — 159.

[26] Ср.: Октоих сиречь Осмогласник. В 2 ч. М.: Московская Патриархия, 1981.

[27] В Православной Церкви — воскресенье, предшествующее началу Страстной Седмицы, праздник Входа Господня в Иерусалим (или Вербное воскресенье).

[28] В Православной Церкви — праздник, в который поминаются все святые Церкви. Совершается в первое воскресенье (или в первую неделю) после праздника Пятидесятницы (День Святой Троицы).

Особый статус и свои богослужебные особенности имеют воскресные дни подготовительных недель Великого поста, воскресенья периода Святой Четыредесятницы и Страстной Седмицы, воскресные дни Пасхального периода (или Пятидесятницы) и воскресенья Рождественского поста.

В современной латинской традиции правила совершения литургических служб воскресного дня изложены в Общем Наставлении к Римскому Миссалу, а исключительное значение воскресного дня для каждого верующего изложено в «Конституции о Священной Литургии». Так, 106 рубрика документа сообщает: «По апостольскому преданию, восходящему прямо ко дню Воскресения Христова, Церковь празднует пасхальную тайну на каждый восьмой день, который по праву называется «днём Господним», или «воскресением». Ибо в этот день верующие должны собираться вместе, чтобы, слушая Слово Божие и участвуя в Евхаристии, вспоминать Страсти, Воскресение и славу Господа Иисуса и благодарить Бога, возродившего их «воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1 Петр 1: 3). Итак, воскресенье — это главный праздничный день. Об этом нужно говорить и постоянно напоминать благочестивым верным, чтобы воскресенье стало также днём радости и отдохновения от трудов. Никакие празднования, за исключением действительно важнейших, не следует предпочитать воскресенью, ибо оно — основание и ядро всего литургического года»[29].

Важной особенностью воскресных дней сегодня является то, что богослужения торжеств и праздников в честь Господа Иисуса Христа отменяют службу воскресного дня. Приоритет Господских праздников над всеми остальными днями церковного года — особенность свойственная как православной так и латинской традиции. Тем не менее, существует ряд особых воскресений, которые имеют преимущества над всеми Господними торжествами и праздниками. Это воскресные дни Адвента, Великого поста и периода Пятидесятницы. В таком случает торжества и праздники, случившиеся в воскресенье, переносятся на ближайший понедельник[30]. Поправка от 22 апреля 1990 года,

[29] Конституция о священной Литургии (Sacrosanctum Concilium) // Документы Второго Ватиканского Собора. М., 2004. — С. 51.

[30] Общее Наставление к Римскому Миссалу // Римский Миссал Католической Церкви в России. — М., 2011 — С. 93 — 94. / URL: http://catholic-russia.ru/wp-content/uploads/2012/09/consilium.pdf. (дата обращения: 22.03.17). Некоторые источники сообщают о том, что перенос праздников и торжеств в случае особых воскресений происходит не понедельник, а на ближайшую субботу — см. *Синка Т.* Очерк Литургики. Ч. 1. — с. 72 и *Adam A.* The

внесённая в Общее Наставление к Римскому Миссалу Конгрегацией Богослужения и Таинств, сообщает о том, что переноса торжеств и праздников на ближайший понедельник не происходит, когда подобное совпадение произошло в Страстное (Вербное) воскресенье или торжество Воскресения Господня (Пасху).

Сама природа воскресного дня исключает назначение какого-либо праздника на этот день. Но всё же, в Католической Церкви есть воскресенья, за которыми закреплены особые празднования. Так, воскресенье, входящее в октаву Рождества — это праздник Святого Семейства. Воскресенье по Пятидесятнице — торжество Святой Троицы, а последнее воскресенье перед Адвентом является торжеством Господа нашего Иисуса Христа, Царя вселенной.

До реформы Второго Ватиканского Собора воскресные дни, так же как и праздники, имели деления на классы[31]. Так, согласно Миссалу 1570 года, воскресенья делились на три класса. К I-му классу или к «высоким» воскресеньям (лат. dominicae maiores) относились первый воскресный день Адвента и первое и пятое воскресение Великого поста (последнее носило название Недели Страсти), Вербное воскресенье, воскресенье Пасхи, Антипасха (первое воскресенье после праздника Пасхи или Новая Неделя)[32], воскресные дни Пятидесятницы и Троицы.

К воскресеньям II-го класса относились 2, 3 и 4-я недели Адвента; воскресенья предпостного времени — Семидесятый день (лат. Septuagesima), Шестидесятый день (лат. Sexagesima), Пятидесятый день (лат. Quinquagesima) перед Пасхой[33]; 2, 3 и 4-я неделя Великого поста.

Все остальные воскресные дни церковного года относились к III-му классу и именовались «обычными» воскресеньями (лат. dominicae minores).

Совпадению различных праздников с воскресным днём до Реформы литургического календаря так же уделялось большее внимание. Собственно, деления воскресений на классы во многом было необходимо

Liturgical Year: Its History & Its Meaning After the Reform of the Liturgy. — Colegevile, Wiley Publishing, Inc., 1990. P. — 49.

[31] Ср.: *Скабалланович М.* Толковый Типикон. — М., 2011. — С. 409 и Кунцлер М. Литургия Церкви Т. 3. — М., 2001. — С. 104.

[32] В православной традиции каждая неделя Пятидесятницы имеет своё название. Первое воскресенье после Пасхи именуется неделей о Фоме.

[33] Реформа литургического обновления отменила предпостное время (в которое входила и Пепельная среда) и сегодня этих воскресных дней нет в литургическом календаре Римско-Католической Церкви.

именно для этого. М. Скабалланович сообщает о том, что в случае совпадения праздников первых трёх классов с воскресеньем I-класса праздник переносится (лат. translatio) на другой день. В случае совпадения всех остальных праздников и воспоминаний с воскресным днём, этим праздникам Устав предписывает лишь краткое чтение или упоминание на молитве[34].

Воскресный день является предписанным или обязательным праздником для каждого католика. Так, в воскресенье верующий обязан быть в храме и участвовать в Святой Мессе. Отсутствие на воскресном богослужении без уважительной причины является грехом и служит поводом для исповеди. Но верный Церкви Христовой может остаться дома, если он болен заразной болезнью или ухаживает за больным членом семьи. Путешествие само по себе не является оправданием отсутствия на воскресной Мессе. Поэтому, путешествующий католик должен заранее узнать о месте расположения ближайшего храма[35].

Поскольку воскресенье — древнейший и самый важный праздник Христовой Церкви, богослужение этого дня в православной и латинской традициях во многом схожи. Тем не менее, обе традиции имеют ряд своих уникальных особенностей. Этими особенностями обладают и богослужения будних дней церковного года.

Каждый день седмицы (или каждый будний день) в православной и католической традициях помимо тех праздников, которые могут случится в этот день, имеет свои особые воспоминания. Эти воспоминания выражаются в богослужебных текстах будних дней. По словам протоиерея Георгия Дебольского «… Богослужение седмичных дней много зависит о особенных воспоминаний, которые бывают во все дни. Чем выше бывает празденство, тем более в нём закрывается богослужение седмичного дня»[36] . Эти слова справедливы как для православной, так и для католической богослужебной традиции, ведь «Как в продолжение священного года Церкви… представляется круг Богослужения Господу и святым Его, так церковная седмица вкратце повторяет почти тот же круг служения… »[37].

[34] Ср.: *Скабалланович М.* Толковый Типикон. — С. 409.

[35] Ср.: *Wuerl D., Aquilina M.* The Feasts. — P. 64 — 65.

[36] *Дебольский Г. С., прот.* Дни богослужения православной кафолической восточной Церкви. В 2 т. Т. 2. — М., 1996 — С. 303.

[37] *Дебольский Г. С., прот.* Дни богослужения православной кафолической восточной Церкви. Т. 2. — С. 303–304.

В Православной Церкви понедельник посвящён всем Небесным бесплотным чинам, вторник — святому Иоанну Предтече, среда и пятница — воспоминание страданий Господа нашего Иисуса Христа (в эти дни поются молитвословия Кресту Господню), в четверг Церковь вспоминает святых апостолов и святителя Николая, суббота посвящена поминовению всех святых (так же, в субботнй день Православная Церковь молится за усопших верных). В православной традиции каждый день седмицы поминается Пресвятая Богородица. При этом воскресенье, среда и пятница являются днями Её особенного молитвенного прославления[38].

В современной латинской традиции Римско-Католической Церкви воспоминания будних дней выглядят следующим образом: понедельник посвящен Святой Троице, вторник — Ангелам (включая Ангелов-Хранителей), среда — все апостолы (а так же святой Иосиф Обручик и особенно святые апостолы Пётр и Павел), четверг посвящен Святому Духу, установлению Евхаристии и первосвященству Христа, пятница — воспоминания Креста и Христовых страданий, субботний день посвящен Пресвятой Богородице.

В дореформенное время дни недели, подобно воскресениям, разделялись на «высокие» (лат. feriae maiores) и «обычные» (лат. feriae minores) дни. При этом, «высокие» дни недели делились на «привилегированные» и «непривилегированные».

Если воскресный день венчает седмичный богослужебный круг, то праздник Пасхи становится центром, стержнем и фундаментом всего церковного года. Сегодня, в связи с календарной разницей, Православная и Католическая Церкви праздную Пасху в разное время[39]. Временные рамки празднования Пасхи составляют 5 недель в обеих традициях.

Структура Пасхального праздничного цикла в современной православной и католической традициях во многом схожа. Но тем не менее, в каждой традиции существует ряд уникальных особенностей.

---

[38] Ср.: *Кашкин А. С.* Устав православного богослужения. — Саратов, 2014. — С. 70 — 71.

[39] Как уже было сказано, календарный вопрос является одним из самых атуальных в рамках межхристианского диалога. Так, в 2015 году папа Римский Франциск предложил установить единый день Пасхи для всех христиан, чтобы Пасху отмечали одновременно в Риме, Константинополе и Москве. Ср.: «La Chiesa potrebbe stabilire una data fissa per la Pasqua» // Corriere della Sera / URL: http://roma.corriere.it/notizie/cronaca/15_giugno_12/chiesa-potrebbe-stabilire-data-fissa-la-pasqua-e6d22d0c-111a-11e5-b09a-9f9a058e6057.shtml (дата обращения: 24.03.17).

Вскоре после праздника Сретения Господня в Православной Церкви начинается период подготовительных Недель (воскресений) к Великому посту (греч. Τεσσαρακοστὴ; лат. Quadragesima) — времени духовного подвига для каждого христианина[40]. До реформы Второго Ватиканского Собора в Римско-Католической Церкви так же существовали особые дни подготовки к Великому посту. Этот период назывался предпостным временем и включал с себя 3 воскресных дня, которые именовались следующим образом: лат. Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima [41] — то есть, Семидесятый, Шестидесятый и Пятидесятый день перед Пасхой.

В Общем Наставлении к Римскому Миссалу ясно сформулирована цель Великого Поста, которая имеет двоякий характер. Во-первых, Святая Четыредесятница подготавливает верующих к радостной встрече Светлого Воскресения Господа. Во-вторых, пост — время подготовки желающих принять Крещение к этому Таинству[42].

Дни начала Великого поста на Востоке и Западе разнятся. В Православной Церкви первый день после воспоминания Адамова изгнания называется «Чистым понедельником» и фактически является началом Великопостного периода. Изменяется характер богослужений, которые приобретают ярко выраженный покаянный характер. В Римско-Католической Церкви Великий пост начинается с Пепельной среды[43], хотя раньше этот день входил в период предпостного времени[44]. Пепельная среда (лат. Dies Cinerum) — это день, верующим на голову пеплом наносится крестное знамение. Это служит напоминанием о мимолётности земной жизни и необходимости покаяния. При этом используется пепел из сожженных верб, которые были освящены на прошлое Вербное воскресенье.

В православной традиции каждая неделя Великого поста имеет своё наименование: Торжества Православия, святителя Григория Паламы, Крестопоклонная, святого Иоанна Лествичника, преподобной Марии Египетской, Неделя Ваий. Почти все воскресные дни Великопостного

[40] Ср.: Триодь Постная. В 2 ч., М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.

[41] Ср.: *Желтов и др.* Великий пост // Православная Энциклопедия / URL: http://www.pravenc.ru/text/150109.html (дата обращения: 23.03.17).

[42] Общее Наставление к Римскому Миссалу // Римский Миссал Католической Церкви в России. — М., 2011 — С. 96. / URL: http://catholic-russia.ru/wp-content/uploads/2012/09/consilium.pdf. (дата обращения: 22.03.17).

[43] Там же.

[44] Ср.: *Кунцлер М.* Литургия Церкви Т. 3. — М., 2001. — С. 165.

периода в Католической Церкви сегодня не носят конкретных названий, но имеют свою нумерацию. Это положение зафиксировано в Общем Наставлении к Римскому Миссалу. В нём сказано, что Великопостные воскресные дни называются I, II, III, IV и V воскресениями Великого поста. Каждое из этих воскресных дней имеет особый чин Мессы и особый смысл. Первое воскресенье Великого поста указывает верующему на спасительный путь Иисуса Христа. Второй, третий и четвёртый воскресные дни связаны с крещением. Особенность пятого воскресенья — традиция завешивать распятия и святые образы[45]. Шестое воскресенье носит наименование Пальмового воскресенья (Вербное воскресенье или Неделя Ваий). С этого дня начинается период Страстной Недели[46].

Страстной Седмице предшествует праздник Входа Господня в Иерусалим, так же именуемый Вербным воскресением. Примечательно, что в Православной Церкви этот день имеет статус великого двунадесятого праздника, а в современной католической традиции этот день отмечен в литургическом календаре как процессия, которая служит верующим напоминанием о Входе Господа в Иерусалим[47]. Особенность обеих традиций — освящение верб в этот день.

Наиболее литургически насыщенными являются Великий Четверг, Великая Пятница и Великая Суббота. Это дни предельного молитвенного напряжения перед Святой Пасхальной ночью. Последние три дня Страстной Седмицы Католическая Церковь объединяет под одним названием — Священное Пасхальное Триденствие. Традиция праздновать Пасху три дня наблюдается уже в IV веке[48]. В Православной Церкви последние дни Страстной Седмицы тоже можно условно объединить под названием Пасхального Триденствия.

В Римско-Католической Церкви Священное Пасхальное Триденствие[49] наступает с Вечерней Мессы Великого Четверга, за которым происходит воспоминание установлением Господом Иисусом Христом Таинства

[45] Ср.: *Синка Т.* Очерк Литургики. Ч. 1. — СПб., 2002. — С. 76.

[46] Общее Наставление к Римскому Миссалу // Римский Миссал Католической Церкви в России. — М., 2011 — С. 97. / URL: http://catholic-russia.ru/wp-content/uploads/2012/09/consilium.pdf. (дата обращения: 22.03.17).

[47] Ср.: Литургический календарь католической церкви в России 2016 год. М.: Изд-во Францисканцев, 2015.

[48] Ср.: *Синка Т.* Очерк Литургики. Ч. 1. — С. 76.

[49] Полное название — Священное Пасхальное Триденствие Страстей и Воскресения Господа.

Евхаристии, достигает кульминации в навечерие Пасхи и заканчивается совершением Вечерни в день Светлого Христова Воскресения. Православная Церковь празднует установление Евхаристии за утренней Божественной литургией в Великий (или Чистый) Четверг. В обеих Церквах в этот день совершается чин омовения ног. Ежегодно его совершают предстоятели двух крупнейших христианских Церквей[50]. Особенностью этого чина в католической традиции считается то, что его может совершать священник в своём приходе. Так же, в Великий Четверг в Православной и Католической Церквях совершается освящение мира[51].

Страстная Пятница для обеих традиций является днём воспоминания крестной смерти Спасителя. В этот день в Православной Церкви не служится Божественная литургия, верующие не причащаются. Здесь современная Западная традиция имеет существенное расхождение с Восточной. Оно заключается в том, что в Страстную Пятницу верующие католики причащаются Святых Христовых Тайн. Так же в католической традиции в Страстную Пятницу совершается воспоминание Страстей Христовых, что созвучно с практикой Православной Церкви, где в богослужение Великой Пятницы входит чтение двенадцати Страстных Евангелий. Католическая Церковь в Великую Пятницу совершает поклонение Кресту, в то время как в православной традиции Крестопоклонной является третья Неделя Великого поста и следующая за ней седмица.

Своей кульминации в обеих традициях богослужение достигает в ночь с субботы на воскресенье, когда совершается Пасхальное бдение. По словам блаженного Августина это «матерь всех бдений»[52]. По степени торжественности эта литургическая служба стоит выше всех других праздничных богослужений. Бденная служба в католической традиции является навечерием Пасхи и именуется Навечерием Пасхи в Святую ночь. Оно включает в себя светильничное богослужение, Литургию Слова, Литургию

[50] Ср.: Патриарх Кирилл совершит чин омовения ног // http://www.patriarchia.ru / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/616945.html (дата обращения: 23.02.17)., Папа Римский Франциск омыл ноги заключенным тюрьмы для малолетних // http://www.trud.ru / URL: http://www.trud.ru/article/28-03-2013/1291443_papa_frantsisk_omyl_nogi_zakljuchennym_tjurmy_dlja_maloletnix.html (дата обращения: 23.03.17).

[51] Благовонное масло, которое используется в Православной и Католических Церквях в ритуальных целях. В Русской Православной Церкви миро освящает святейший патриарх Московский и Вся Руси. Католики освящают миро в кафедральных соборах.

[52] Общее Наставление к Римскому Миссалу // Римский Миссал Католической Церкви в России. — М., 2011 — С. 96. / URL: http://catholic-russia.ru/wp-content/uploads/2012/09/consilium.pdf. (дата обращения: 22.03.17).

Крещения и Евхаристическую Литургии[53]. Само торжество Светлого Христова Воскресения совершается в воскресный день. Пасхальное бдение в православной традиции включает в себя полунощницу, Пасхальную утреню, Пасхальные часы и Божественную литургию и чин освящения артоса (хлеба)[54]. В воскресный день так же положена праздничная Божественная литургия, а вечером совершается торжественная Царская Вечерня.

Первая седмица по Пасхе празднуется особенно торжественно и носит название Светлой седмицы в православной традиции и Октавы Пасхи в католической. На Востоке Светлая седмица Фоминой неделей. Так же, этот воскресный день называется Антипасхой (греч. вместо Пасхи). На Западе первое воскресенье по Пасхе является неделей Божьего Милосердия и Октавой праздника Пасхи. Каждый воскресный день Пятидесятницы (или недели по Пасхе) имеет в Православной Церкви свои названия и особые воспоминания. Недели по Пасхе расположены в следующе порядке: неделя о Фоме, неделя Жён-мироносиц, неделя о Расслабленном, неделя о Самарянке, неделя О слепом, неделя Святых Отцов I Вселенского Собора. В католической традиции воскресные дни этого периода называются «воскресеньями Пасхи». подобно другим воскресным дням особых периодов они имеют свою нумерацию II, III, IV, V, VI, VII (неделя Пасхи)[55].

В период Пасхального времени обе Церкви отмечают два великих праздника — Вознесение Господне (сороковой день по Пасхе) и праздник Пятидесятницы. В православной традиции Вознесение Господне является великим двунадесятым праздников и всегда приходится на четверг шестой седмицы по Пасхе. Римско-Католическая церковь так же молитвенно отмечает торжество Вознесения Господня в четверг шестой недели по Пасхе, но этот праздник может быть перенесён и на VII воскресенье Пасхи. Эта особенность указана в Общем Наставлении к Римскому Миссалу: «На сороковой день Пасхи празднуется Вознесение Господне, если, там, где оно не является предписанным праздником, оно не назначено на VII воскресенье Пасхи»[56].

---

[53] Ср.: The Roman Missal Renewed By Decree Of The Holy Second Ecumenical Council Of The Vatican, Promulgated By Authority Of Pope Paul VI And Resived At The Direction Of Pope John Paul II. Washington, 2010. — P.

[54] Ср.: Цветная Триодь. — М., 2002. — С. 2 — 15.

[55] Там же.

[56] Общее Наставление к Римскому Миссалу // Римский Миссал Католической Церкви в России. — М., 2011 — С. 96. / URL: http://catholic-russia.ru/wp-content/uploads/2012/09/consilium.pdf. (дата обращения: 22.03.17).

«Праздники Церкви — это грани самоцветного камня… » [57] — пишет архимандрит Киприан (Керн), размышляя о постепенном развитии христианских праздников. И действительно, эортология[58] православной и латинской традиций весьма богата и разнообразна, что безусловно представляет научный интерес.

Источники и литература

1. *Дебольский Г. С., прот.* Дни богослужения православной кафолической восточной Церкви: в 2 т.: М.: Изд-во Отчий Дом, 1996.

2. *Желтов М., диак. и др.* Великий пост // Православная Энциклопедия / URL: http://www.pravenc.ru/text/150109.html (дата обращения: 23.03.17).

3. *Желтов М., даик., Лукашевич А. А.* Воскресенье // Православная Энциклопедия / URL: http://www.pravenc.ru/text/155336.html (дата обращения: 19.03.17).

4. *Иустин Философ и мученик.* св. Апология I // Творения. — М.: Паломник, 1995. — 484 с.

5. *Кашкин А. С.* Устав Православного богослужения. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2014. — 687 с.

6. *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и эортология. М.: Крутиц. Патриаршее подворье, 1997.– 150 с.

7. Конституция о священной Литургии (Sacrosanctum Concilium) // Документы Второго Ватиканского Собора: Пер. с итал. — 3е изд. — М.: Паолине, 2004. — С. 17–61.

8. *Кунцлер М.* Литургия Церкви в 3 т. Т. 3: Пер. с нем. М: Христианская Россия, 2001. — 589 с.

9. Литургический календарь Католической Церкви в России 2016 год М.: Изд-во Францисканцев, 2015.

10. *Никольский К. Т., свящ.* Учебный Устав богослужения. В 3 т. М.: Лествица, 1999.

11. Октоих сиречь Осмогласник. В 2 ч. М.: Московская Патриархия, 1981.

12. Папа Римский Франциск омыл ноги заключенным тюрьмы для малолетних // http://www.trud.ru / URL: http://www.trud.ru/article/28-03-2013/1291443_papa_frantsisk_omyl_nogi_zakljuchennym_tjurmy_dlja_maloletnix.html (дата обращения: 23.02.16).

13. Патриарх Кирилл совершит чин омовения ног // http://www.patriarchia.ru / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/616945.html (дата обращения: 23.02.16).

[57] *Киприан (Керн), архим.* Литургика: Гимнография и эортология. М., 1997. — С. 99.

[58] Историческая наука, предметом которой являются церковные праздники.

14. Послание Апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. — Рига: Латвийское Библейское Общество, 1992. — С. 63-91.

15. Православный календарь 2016 год. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016 — 240 с.

16. Римский Миссал Католической Церкви в России. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. // http://catholic-russia.ru / URL: http://catholic-russia.ru/wp-content/uploads/2012/09/consilium.pdf. (дата обращения: 22.03.17).

17. *Синка Т.* Очерк Литургики. В 2 ч. Ч. 1.: Пер. с полск. СПб.: Католическая высшая духовная семинария «Мария — Царица апостолов», 2002. — 128 с.

18. *Скабалланович М.* Толковый Типикон. — 3-е изд. — М.: Изд-во Сретенского Монастыря, 2011. — 816 с.

19. Типикон, сиесть Устав. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. — 1200 с.

20. Триодион, сиесть Трипеснец, Триодь Постная. В 2 т. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.

21. Триодь Цветная. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. — 672 с.

22. Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. — Рига: Латвийское Библейское Общество, 1992. — С. 17 — 38.

23. *Adam A.* The Liturgical Year: Its History & Its Meaning After the Reform of the Liturgy. Colegevile, Wiley Publishing, Inc., 1990.

24. *Horgan T.* Sunday // New Catholic Encyclopedia. 15 v. V. 13. — Farmington Hills, The Catholic University, 2003. — P. 607.

25. La Chiesa potrebbe stabilire una data fissa per la Pasqua» // Corriere della Sera / URL: http://roma.corriere.it/notizie/cronaca/15_giugno_12/chiesa-potrebbe-stabilire-data-fissa-la-pasqua-e6d22d0c-111a-11e5-b09a-9f9a058e6057.shtml (дата обращения: 24.03.17).

26. *Pfatteicher P. H.* Journey into the heart of God: living the liturgical year. New York: Oxford University Press, 2013.

27. The Roman Missal Renewed By Decree Of The Holy Second Ecumenical Council Of The Vatican, Promulgated By Authority Of Pope Paul VI And Resived At The Direction Of Pope John Paul II. English Translation According To The Third Typical Edition. Washington: International Commission on English in the Liturgy Corporation, 2010. — 1518 p.

28. *Weiser F. X.* Handbook of Christian Feasts and Customs: The Year of the Lord in Liturgy and Folklore. New York: Harcourt, Brace and Company, 1958.

29. *Wuerl D., Aquilina M.* The Feasts: How the Church Year Forms Us Like Catholics. New York: Image, 2014.

*Ю. Ю. Садовский**

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПРОГРАММА ТОРЖЕСТВ ПАМЯТИ 100-ЛЕТИЯ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА В РОССИИ

100-летие революции 1917 года это ещё одна возможность, которая позволяет на самом высоком уровне попытаться переосмыслить то, что принесли события тех дней. Светское общественное мнение, которое продиктовано остатками советского восприятия, часто не видит жертвы, которую принесла Православная Церковь сохраняя своё существование и тем самым сохранив христианские принципы морали среди общества атеистического, в один ряд с такими событиями как свержение власти и убийство членов императорского дома. Без сомнения, политические события того года повлияли на всё российское общество. Но тем не менее нельзя отрицать, что отказ от крупнейшего социального института в государстве не мог не влиять на события, которые произошли в дальнейшем в стране. Именно переосмысление исторических событий позволяет более детально изучить вопрос и показать те грани, которые до этого были либо не замечены, либо скрыты.

Особо отрадно становится от того, что такое переосмысление в год столетия революции продиктовано желанием светской стороны общества, которое стремится не только помнить свою историю, но и находить те старательно забытые её моменты, которые играют большую роль в развитии российского государства на всех его уровнях.

В этом году, по распоряжению президента Российской Федерации В. В. Путина основан организационный комитет по подготовке и проведению мероприятий, посвященных 100-летию революции 1917 года в России[1]. Данный комитет, основанный ассоциацией «Российское историческое общество», ставит себе целью подготовку и проведение «мероприятий, посвященных Великой Российской Революции, руководствуясь ценностями научности, верифицируемости и гражданской

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 1 курс.

[1] Распоряжение Президента Российской Федерации от 19.12.2016 № 412-рп «О подготовке и проведении мероприятий, посвященных 100-летию революции 1917 года в России».

солидарности, выраженной в деликатном и объективном подходе к историческим событиям»[2].

В рамках разработки проекта мероприятий к 100-летию революции глава Оргкомитета Анатолий Торкунов сформулировал главную задачу всей деятельности оргкомитета, а именно «реально помочь творческим союзам, университетам, исследовательским структурам, образовательным организациям, где так или иначе будут проходить мероприятия, связанные с революционными событиями. И на каком-то этапе обобщить эту работу, возможно, выпустить соответствующие материалы, связанные с масштабной работой, посвященной столь значимому событию»[3]

Во время первого заседания Оргкомитета поднимались вопросы, которые затрагивают деятельность Русской Православной Церкви как вовремя проведения самой революции, так и в годы, предшествующие ей и годы репрессий, которые последовали после 1917 года. Более того можно отметить слова Сергея Степашина, который говорит об этих событиях не просто как о репрессии, но как о «геноциде русской религии»[4].

Так же важно отметить, что в рамках подготовки к 100-летию революции в России проводились мероприятий, которые рассматривают исторические события революции с целью определить в них роль Церкви. Например, круглый стол, который был проведен в ноябре 2016 года, и который был посвящен теме «Первая мировая война и Русская православная церковь». В рамках данного круглого стола член Президиума Совета Российского исторического общества, директор Института российской истории РАН Юрий Петров выступил со словом, в котором отметил значимость вопроса влияния Русской Православной Церкви на события революции 1917 года.[5] Так же в рамках данного круглого стола было принято решение о проведении совместно с Русской Православной Церковью, конференции, посвященной теме русской православной Церкви в годы Первой мировой войны. В планах данного мероприятия, которое

[2] «100-летию Революции 1917 года» //Российское историческое общество/ URL: httAp://rushistory.org/proekty/100-letie-revolyutsii-1917-goda.html (дата обращения: 04.04.2017).

[3] Первое заседание Оргкомитета, посвященное 100-летию Революции 1917 г. //Российское историческо общество/ URL: http://rushistory.org/proekty/100-letie-revolyutsii-1917-goda/pervoe-zasedanie-organizatsionnogo-komiteta-po-podgotovke-i-provedeniyu-meropriyatij-posvyashchennykh-100-letiyu-revolyutsii-1917-goda.html (обращение от: 04.04.2016).

[4] Там же.

[5] Круглый стол «Первая мировая война и Русская православная церковь» //Российское историческое общество/ URL: http://rushistory.org/proekty/100-letie-pervoj-mirovoj-vojny/pervaya-mirovaya-vojna-i-russkaya-pravoslavnaya-tserkov.html (обращение: 04.04.2017).

намечено на июнь 2017 года, так же входят темы, связанные религиозной жизнью в России во время революционных событий.

Эти, и другие события, показывают, что роль Церкви в событиях 1917 года переосмысливается. Очень важно, что эта тенденция задается светскими структурами и Православная Церковь приглашается к диалогу на равных правах. Это позволяет Церкви не просто участвовать в общественной дискуссии и стараться действовать для восстановления исторической справедливости в отношении событий 1917 года, но и самой организовывать такой диалог. Данное право закрепляется за всеми общественными объединениями Распоряжением президента РФ от 19 декабря 2016 года в четвертом пункте[6], и в число таких объединений безусловно входит и Русская Православная Церковь.

В настоящий момент Оргкомитетом по подготовке мероприятий, посвященных 100-летию революции 1917 года в России выработан «План основных мероприятий, связанных со 100-летием революции 1917 года в России», в котором отмечены предстоящие на 2017 год мероприятия. Стоит отметить, что число мероприятий, которые напрямую касаются религии удручает. Таких всего два, одно из которых конференция, о которой говорилось выше и второе уже состоявшееся — Выставка к 100-летию отречения от престола императора Николая II и обретения в Коломенском иконы «Богоматерь Державная», которую уже успел посетить и положительно оценить святейший патриарх Московский и Всея Руси Кирилл[7]. Помимо этого, представлены некоторые другие мероприятия, которые предполагают изучение и переосмысления роли Церкви в событиях революции и времени после неё.

Современное научное общество стремится к изучению своей истории. Оно не просто рассматривает факты, которые дошли до нас, но и пытается осмыслить их основываясь на всех знаниях, которые только доступны. Но мероприятия в рамках государственных проектов в год 100-летия Революции направлены не только на научную деятельность, а на деятельность общественную. Главная цель — напомнить, что принесла революция 1917 года. Показать к чему она привела. Как изменилось общество благодаря этим событиям. И Церковь, как основополагающий

[6] Распоряжение Президента Российской Федерации от 19.12.2016 № 412-рп «О подготовке и проведении мероприятий, посвященных 100-летию революции 1917 года в России».

[7] В день 100-летия обретения Державной иконы Божией Матери Предстоятель Русской Церкви совершил Литургию на месте нахождения чудотворного образа//Патриархия.ru/ URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4834726.html (обращение от: 04.04.2017).

социальный институт должна внести свою лепту. История Русской Православной Церкви в годы революции и в годы советской власти накопила огромный багаж знаний о том, к чему приводит подрыв нравственных ценностей целого государства. И это знание несет не просто историческую ценность, а живую ценность духовную. Ведь за сухими цифрами снесенных храмов и репрессированных людей стоит подвиг тех людей, для которых главной целью было сохранение веры в Бога, а не только удержание ведущих ролей в стране. Такой пример может показать не только религиозную силу русских подвижников, но и стать немаловажным эталоном истинного патриотизма, который гораздо сильнее таких событий как революция.

Источники и литература

1. Распоряжение Президента Российской Федерации от 19.12.2016 № 412-рп «О подготовке и проведении мероприятий, посвященных 100-летию революции 1917 года в России»;

2. «100-летию Революции 1917 года» //Российское историческое общество/ URL: httAp://rushistory.org/proekty/100-letie-revolyutsii-1917-goda.html (дата обращения: 04.04.2017);

3. Первое заседание Оргкомитета, посвященное 100-летию Революции 1917 г. //Российское историческо общество/ URL: http://rushistory.org/proekty/100-letie-revolyutsii-1917-goda/pervoe-zasedanie-organizatsionnogo-komiteta-po-podgotovke-i-provedeniyu-meropriyatij-posvyashchennykh-100-letiyu-revolyutsii-1917-goda.html (обращение от: 04.04.2016);

4. Круглый стол «Первая мировая война и Русская православная церковь» // Российское историческое общество/ URL: http://rushistory.org/proekty/100-letie-pervoj-mirovoj-vojny/pervaya-mirovaya-vojna-i-russkaya-pravoslavnaya-tserkov.html (обращение: 04.04.2017);

5. В день 100-летия обретения Державной иконы Божией Матери Предстоятель Русской Церкви совершил Литургию на месте нахождения чудотворного образа//Патриархия.ru/ URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4834726.html (обращение от: 04.04.2017);

6. Организационный комитет по подготовке и проведению мероприятий, связанных со 100-летием революции 1917 года в России (Протокол № 1 от 23 января 2017 года) «План основных мероприятий, связанных со 100-летием революции 1917 года в России».

*А. А. Сергеев**

КОНЦЕПЦИЯ РАСШИРИТЕЛЬНОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ТЕРМИНА «РЕЛИГИЯ» В ТРУДАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Современная религиозность, возникшая благодаря секуляризации и постсекуляризации, в кругах религиоведческой науке создает определенную проблематику, которая выражается сложности выявления сущности религии. В наши дни уже нельзя говорить только о традиционных религиях: религиозное теперь распадается на множество различных феноменов, классификацию которым затрудняются дать как религиоведы, так и люди, относящиеся к данным новым религиозным явлениям.

Вместе с традиционными религиями в современном обществе существуют религиоподобные формации, дать дефиницию которым традиционное религиоведение, а вместе с ним и теология, затрудняются. Такие формации именуются разными терминами, например, «НРД», «псевдорелигия» или «квазирелигия» и имеют амбивалетное положение: формально, многие из данных формаций, вроде пастафарианства или джедаизма, содержательно и формально соответствуют такому понятию, как религия. Однако, в это же время, их нельзя назвать религией в привычном смысле этого слова, поскольку они не являются таковой, или являются ей не в полной мере. Поэтому, подход к данным феноменам требует пересмотра определения термина «религия»: вместо традиционной, теологической дефиниции нужно расширительное определение религии.

Расширительную дефиницию термина «религия» применяется в научно-исследовательском аппарате многими учеными-религиоведами и теологами: хорошим примером здесь является определение немецко-американского протестантского теолога Пауля Тиллиха. В своей работе «Христианство и встреча мировых религий» (Christianity and the Encounter of the World Religions) Тиллих дает следующую дефиницию: «Религия — это состояние захваченности предельным интересом, который делает все остальные интересы предварительными и содержит

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

в себе ответ на вопрос о смысле жизни. Поэтому этот интерес, безусловно, серьезен и обнаруживает готовность пожертвовать любым конечным интересом, если он ему противоречит»[1]. Данный подход соотносить такие феномены, как марксизм, фашизм (именно их Тиллих определял как квазирелигии), пастафарианство, джедаизм, сетевой маркетинг с религиозной сферой.

Русской православное богословие XX века в лице определенных личностей также предлагает варианты расширительного определения религии. Появление такой дефиниции обусловлено вызовом эпохи: расширительное определение появляется с приходом секулярной парадигмы в Россию XX в. Эпоху и изменение в ней религиозности попытались осмыслить такие русские богословы, как Павел Александрович Флоренский (православный священнослужитель), Сергей Николаевич Булгаков (православный священнослужитель), Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий (архиепископ Лука)[2]. У всех троих можно найти адекватную оценку религиозной картине мира, в котором жили вышеупомянутые деятели науки: эта оценка выражается в наличии в их трудах актуального даже и в наши дни расширительного определения религии.

Но, помимо данных представителей русского богословия, концепцию расширительного определения религии можно встретить и в трудах такой личности, как протопресвитер Александр Шмеман — священнослужитель Православной церкви в Америке, богослов, автор ряда книг и статей, посвященных разнообразному спектру тем, от литургического богословия до современных вопросов. Прот. Александр хорошо понимал и описывал процессы, происходящие в XX веке: такие статьи, как «Церковь и история», «Православный мир: прошлое и настоящее», «Богослужение в секулярный век» и т. д., хорошо описывают секуляризацию и связанные с ней проблемы и возможности для религии в современном мире.

Его размышления о том, что привнесла секуляризация в религиозную картину мира, формируют определенную концепцию расширительного определения термина «религия». В статье «О цели жизни» прот. Александр пишет, что в современном веке «...вечный спор идет

---

[1] *Тиллих П.* Избранное: теология культуры М., 1995. С. 399.

[2] См. статью: *Сергеев А. А.* расширительное определение термина «религия» в трудах русских богословов XX в.: П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и В. Ф. Войно-Ясенецкого // 30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета: сборник научных статей. Екатеринбург: Макс-Инфо, 2017. — С. 363-367.

не о загробном мире ... а о том, как человек видит свое последнее назначение ... о реальности, о действенности того идеала, которым человек живет и для которого он готов отдать свою жизнь. Ибо то, ради чего человек готов отдать даже жизнь, и есть то, что для него преодолевает бессмыслицу смерти. А это значит, что человек религиозен по существу, и если он отказывается от религии трансцендентного, то есть надмирного, Бога, то он необходимо принимает религию имманентного Бога, имя которому может быть Социализм, История, Культура, все что угодно»[3]. Отец Александр Шмеман, подобно другим социологам религии XX в., вроде Питера Бергера, говорит, что современная эпоха не менее религиозна, чем предыдущие. Это — «эпоха новой религиозной войны, ибо в ней сталкиваются разные религиозные идеалы, разные понимания смысла человеческой жизни»[4].

Отталкиваясь от идеи априорной религиозности человека, которая созвучна с Homo Religiosus (Человек религиозный) американским религиоведом румынского происхождения Мирча Элиаде, прот. А. Шмеман видит границы религиозного далеко за пределами традиционных религий, называя такие феномены, как социализм, материализм, в согласии с современным религиоведением, религией. «Объекты веры, - как отмечает отец Александр, - могут быть разными, но вера как движение человеческого сознания — та же самая. Поэтому в мире идет спор не между верой и неверием, а между разными верами»[5].

Конечно же, прот. А. Шмеман не даёт четкую дефиницию религии, а концепцию этого определения, однако, она дает ответ на вопрос, как относится к феноменам современной религиозности. Подобно «предельному интересу» П. Тиллиха, который может быть как абсолютным, так и конечным, отец Александр указывает, что в религии может быть не только трансцендентный Бог (по аналогии — абсолютный предельный интерес), но и имманентный (по аналогии — конечный предельный интерес у П. Тиллиха), место которого может занять любой секулярный объект или феномен.

Итак, мы видим, что русское православное богословие XX в., в лице протопресвитера Александра Шмемана, наряду с западной наукой и теологией дало адекватную оценку религиозной картине, сформировавшейся благодаря секуляризации. Отец Александр помимо осмысления

[3] *Александр Шмеман, прот.* Собрание статей: 1947-1983. М., 2009. С. 70.

[4] Там же. С. 71.

[5] Там же. С. 70.

изменений, сложившихся в религиозности новой эпохи, дает концепцию расширительного определения термина «религия», которая может применяться в религиоведческой науке и в наши дни, когда на дворе секулярное сменило постсекулярное.

Источники и литература

1. *Александр Шмеман, прот.* Собрание статей: 1947-1983 / Сост. Е. Ю. Дорман. — М.: Русский путь, 2009. — 896 с.

2. *Сергеев А. А.* Расширительное определение термина «религия» в трудах русских богословов XX в.: П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и В. Ф. Войно-Ясенецкого // 30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета: сборник научных статей. Екатеринбург: Макс-Инфо, 2017. — С. 363-367.

3. *Тиллих П.* Избранное: теология культуры / пер. с англ. — М.: Юрист, 1995. — 479 с.

*Иерей Николай Скоморох**

ПРИМЕНЕНИЕ ПСИХОЛОГИИ В ПАСТЫРСКОМ ДУШЕПОПЕЧЕНИИ

На сегодняшний день одна из обсуждаемых тем среди священнослужителей и психологов является вопрос о допустимости или не допустимости использования опыта психологии в практике пастырского служения. Есть несколько мнений по этому вопросу, первое из которых заключается в том, что не нужно включать и использовать в пастырском служении психологию, пусть каждый занимается своим делом. Другое мнение — диаметрально противоположно, смысл которого в том, что нужно пользоваться тем положительным опытом и знаниями, которые есть в психологии, как вспомогательным средством.

Конечно, можно понять тех, кто считает, что есть Священное Писание и Предание Церкви и этого вполне достаточно, а ко всему остальному (имеется ввиду не церковный опыт), относятся настороженно, потому что неизвестно откуда берется этот опыт, как этим пользуются, и т. д. Отчасти это так — есть много того, что не соотноситься с христианством. Но мы знаем, что Бог дал миру два вида откровения: Письменное откровение и откровение через видимый мир, природу, т. е. естественное откровение, и одно никак не противоречит другому, но дополняет и раскрывает каждое. Библия не утверждает, что Она содержит всю истину, и все полезное знание, которое есть в мире: «Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг», пишет апостол Иоанн Богослов. Поэтому нельзя же говорить, что все, что выходит за рамки Священного Писания и Предания — не истина и не годится. Это ошибка. Хотя никто не говорит, что церковного опыта и Предания не хватает для того, чтобы руководствоваться ими для жизни и нашего спасения[1], но мы говорим о том, что не стоит вообще отворачиваться от опыта и знания из других областей, наук, которые могут быть полезными, в сочетании с церковным опытом, для церковной миссии. И одной из таких научных сфер, дисциплин является психология, которая занимается изучением,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] *Cloud H., Townsend Jh.* How people grow. Grand Rapids, MI: Zondervan. 2001. p. 191.

исследованием человека, его развития, особенностей человеческой психики, мышления, поведения и т. д.

Конечно, не все, что содержится в психологии, мы можем без оглядки и смело использовать — там есть множество теорий и практик, которые не приемлемы с точки зрения христианского откровения и мировоззрения. Однако, мы не должны отвергать психологию полностью, из-за того, что там есть ошибки или теории, практики которые расходятся с библейским, христианским мировоззрением и учением. Мы же не отвергаем медицину целиком, несмотря на то, что она осуществляет аборты, эвтаназию и т. п. Мы пользуемся тем, что является полезным для нас и не противоречит христианским принципам. То же самое и в отношении психологии — некоторые части знания и опыта, которые не противоречат библейским принципам, могут быть использованы вместе и наряду с христианским и святоотеческим опытом, дополняя и обогащая его. «Теории, которые можно фильтровать через Писание, могут и должны использоваться на практике. Такое тщательное исследование является дополнительным преимуществом, поскольку оно помогает лучше понять проблему и возможные решения. Теории психологии должны быть отфильтрованы через Писание в двух целях: устранить ложное в этих теориях и сохранить то, что в них истинно»[2].

На наш взгляд, священнослужитель, неся свое пастырское служение в различных областях и сталкиваясь с различными людьми и ситуациями, нуждается в опыте и знании, накопленные психологией. Почему? Мы живем в современном мире, среди людей, которые ежедневно соприкасаются с теми или иными проблемами, и мы не сможем оказать им помощь, дать мудрый совет, если не будет иметь представления об их трудностях и о том, как их можно решать. Поскольку человек представляет собой единое целое, состоящее из духа-души-тела, и когда он (человек) приходит за советом к священнику, то невозможно разделить духовное от душевного и проблема, таким образом, представляет из себя некий сплав духовно-психической проблематики. Священнослужителю приходится сталкиваться с бытовыми и межличностными ситуациями, соответственно приходится решать как духовные, так и душевные — психические вопросы. Следовательно, нужно быть образованным и максимально полно экипированным, для того чтобы служить Богу и людям наилучшим образом. То есть необходимо соответствующее

[2] *McCarron J. M.* An Integration Of Biblical Principles In Counseling: Psychology Filtered Through Scripture. 2004. p.15.

знание, без которого наша помощь может оказаться не действенна и либо ничего не произойдет, не будет никаких изменений, либо, что хуже, будет причинен вред. Конечно, никто не говорит о подмене пастырства психологией, и это одна из опасностей — из священника превратится в психолога. Но смысл в том, чтобы психология с ее опытом и знанием о человеке, не отвергалась, но использовалась как дополнение, подспорье в деле душепопечения[3].

Психология, как наука, представляющая собой многолетний опыт практики и исследований в различных сферах, через призму Писания может быть полезной в различных областях. Так, например, возрастная психология содержит в себе для пастыря огромный багаж знаний относительно психологических (интеллектуальных, эмоциональных, социальных, личностных и. т.д.) особенностей человека на разных этапах его развития и возрастов, рассказывает о кризисах и переломных моментах в жизни каждого человека, которые неизменно затрагивают каждого человека на протяжении всей его жизни — знание этого поможет пастырю выявить актуальные проблемы, которые заботят и волнуют человека, в тот или иной период жизни, и подскажет, как взаимодействовать с тем или иным человеком и чем ему помочь. Например то, что подойдет для семилетнего ребенка, не подойдет для подростка.

Другая область — семейная психология, так же является источником опыта и знания для священнослужителей, которым так или иначе приходится сталкиваться с семейными проблемами. И этот список можно продолжать…

Однако известно, что существует большое количество направлений в психологии, «крайнее разнообразие течений, отсутствие общепризнанной системы науки, огромные психологические различия между отдельными психологическими школами»[4], каждая из которых по своему определяет предмет для исследования, в каждом направлении свое представление о человеке, свой подход к пониманию его развития, методика работы с ним и т. д. Поэтому для православного человека особенно интересно и важно становление такого молодого направления как православная психология. С одной стороны, как сами верующие люди, так и священнослужители могут получить помощь, консультацию, чтобы разобраться в каком-либо психологическом вопросе, зная, что это не будет противоречить православному вероучению, с другой

[3] *McCarron J. M.* An Integration Of Biblical Principles In Counseling. P. 11.

[4] *Ланге Н. Н.* Психический мир: Избр. психол. тр. — М.; Воронеж, 1996. С. 72.

стороны — желание самих психологов, по большей части тех, которые исповедуют христианскую, православную веру, заниматься психологией в христианской парадигме, где ценности, убеждения, вера и православное представление о человеке, в частности, соотносилась бы с их профессиональной деятельностью. Поскольку «признание духовного опыта, погружение в него вовсе не означает отказа от реальных достижений научной психологии. Наоборот, это приведет к ее обогащению, сделает ее более интересной и привлекательной, а, соответственно, более деятельной и действенной...»[5]. Поэтому, даже если, как говорят сами психологи, научная, консервативная психология еще «присматривается», только приглядывается к такому молодому направлению и наличие в нем духовного компонента — тем более важно помогать научному сообществу знакомиться с духовной жизнью, открывать, объяснять значение того или другого аспекта духовной реальности. В этом видится еще одно поле взаимодействия священнослужителей и психологов в научном сообществе с просветительской и миссионерской целью разъяснения православного вероучения.

Таким образом, мы увидели, что применение психологии в пастырском душепопечении на сегодняшний момент является актуальным и практически полезным. Из краткого описания возможных областей для сотрудничества психологии и Церкви мы можем видеть насколько психология, связанная с святоотеческой традицией намного глубже делает понимание человека и позволяет шире применять знания на практике.

Источники и литература

1. *Зинченко В. П.* Посох Осипа Мандельштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. — М.: Новая школа, 1997. — 336 с.

2. *Ланге Н. Н.* Психический мир: Избр. психол. тр. — М.: Ин-т практ. психологии; Воронеж: МОДЭК, 1996. — 367 с.

3. *Cloud H., Townsend Jh.* How people grow. Grand Rapids, MI: Zondervan. 2001. — 368 p.

4. *McCarron J. M.* An Integration Of Biblical Principles In Counseling: Psychology Filtered Through Scripture. 2004. — 33 p.

[5] *Зинченко В. П.* Посох Осипа Мандельштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. — М., 1997. С. 268.

*Иерей Сергий Смагло**

ПРИТЧА О ЗВАНЫХ НА ПИР В КОНТЕКСТЕ ТРАПЕЗ ИИСУСА ХРИСТА

Данные о трапезах Иисуса Христа, засвидетельствованные в Евангелиях, могут определенным образом соотносится с близкими по тематике притчами. С другой стороны, сами притчи могут быть отражением исторических обстоятельств служения Иисуса. Притча о званых на пир, сохранившаяся в трех источниках, содержит мотивы, которые позволяют соотнести ее с одним из фактов жизни Иисуса Христа — Его трапезами с «мытарями» и «грешниками». В данном докладе будет произведен анализ ключевых элементов притчи в сопоставлении с основными особенностями указанных трапез.

Притча о званых на пир засвидетельствована в двух синоптических Евангелиях (Евангелие от Матфея, Евангелие от Луки, далее — Мф, Лк) и в одном неканоническом (Евангелие от Фомы, далее — Фм). При этом консенсус относительно исторических обстоятельств возникновения и значения притчи отсутствует, поскольку в каждом источнике она изложена в разных контекстах, с разными акцентами. Как правило, в толковании притчи исходят из обстоятельств, в которых автор Евангелия прибегает к притче Иисуса Христа.[1] Но происхождение притчи не ограничивается ее актуализацией в жизни ранней Церкви. Не имеет ли возникновение притчи видимые исторические причины, которые бы относили ее к определенным обстоятельствам служения Иисуса? В данном докладе будет рассмотрено значение притчи применительно к трапезам Иисуса с грешниками как возможному контексту ее возникновения. [2]

---

* Московская Духовная Академия, аспирантура.

[1] Что касается происхождения, «ученые в основном согласны, что притча восходит к Иисусу». *Luz, U.* Matthew 21-28: A commentary. Vol. 3. Ed. H Koester. Minneapolis, Augsburg: Fortress. 2005. P. 50. Из скептиков в этом вопросе Луц приводит *Haenchen, E.* Das Gleichnis vom grossen Mahl // idem ed., Die Bibel und Wir Tübingen / Mohr/Siebeck, 1968. P. 135–55. 151–55).

[2] О трапезах Иисуса с грешниками как контексте возникновения притчи см.: *Hahn, F.* Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl // Otto Böcher and Klaus Haacker, eds. / Verborum Veritas: Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag. Wuppertal: Brockhaus, 1970. P. 51–82. Прив. по: *Luz, U.* Matthew. P. 50, footnote.

Очевидно, что повествование о пире и трапезы Иисуса связаны тематически, но для более уверенного предположения следует обнаружить наличие/отсутствие определенных маркеров, которые могли бы позволить выявить природу этой связи.

Существуют попытки выявить «первоначальную притчу» в комбинации трех ее вариантов (Мф 22:1-10, Лк 14:16-22 и Фм 64).[3] Наша задача состоит не в том, чтобы восстановить «аутентичную» притчу,[4] а в том, чтобы обнаружить характерные черты повествования в имеющихся источниках. Для этого важно отметить те элементы, которые совпадают во всех вариантах притчи. Наличие устойчивых параллелей между тремя источниками позволяет раскрыть характерные мотивы притчи, общие для трех текстуальных свидетельств, что может говорить о едином первоначальном контексте возникновения каждой традиции.

Есть различные точки зрения на связь материала притчи у Мф и Лк. Так, некоторые исследователи полагают, что притчи имеют связь только через общую тему.[5] Следует учитывать также, что подобная притча содержится в Фм 64 и, согласно некоторым указаниям, она, в большей мере, обнаруживает зависимость от Лк. [6] На независимость же притчи в Фм и от Мф и от Лк может указывать то, что в ней отсутствуют черты, характерные для материала обоих евангелистов.[7] Есть предположение,

[3] *Luz, U.* Matthew. P. 49.

[4] Вряд ли правомерным будет вопрос об аутентичности лишь одного из вариантов притчи, поскольку изначально притча могла произносится в различных контекстах и, соответственно, передаваться в независимых традициях.

[5] См. *Plummer, A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke. ICC; 5th ed.; New York: Scribner, 1922; 8th impr., 1964. P. 359–360; *Ellis, E.* The Gospel of Luke. London: Oliphants, 1974. P. 194. Прив. по: *Fitzmyer, J.* The Gospel according to Luke I-IX: Introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 1050.

[6] О зависимости материала Фом от Мф и, в большей мере, от Лк см. *Schrage, W.* Das Verältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienuübersetzungen. 29. Berlin: Topelmann, 1964. P. 133–137. Прив. по: *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1050. При этом, сопоставление и характер зависимости оставляет некоторые вопросы. Фицмайер также указывает на сходство формы притчи в Фм с Лк. *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1051. Сходство Лк с Фм обнаруживается в изречении хозяина относительно тех, кто отказался прийти на его пир (Лк 14:24). Несмотря на параллель в Фм, Фицмайер расценивает этот стих как редакцию Лк. E. *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1052. Зависимость Фм 64 с притчей в Мф и Лк ограничена. *Luz, U.* Matthew. P. 49, f. Некоторая близость притчи в Мф с притчей в Фом наблюдается в концовке, где пир наполняется участниками с первого раза, тогда как у Лк хозяин посылает слугу повторно.

[7] *Smit, P.-B.* Fellowship and food in the Kingdom: eschatological meals and scenes of utopian abundance in the New Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. P. 159-160.

что притча в Фм сохранила форму, которая ближе к изначально изреченной истории.[8]

Нет единого мнения и относительно наличия притчи в Q. К примеру, У. Луц полагает, что Мф 22:2-10 вряд ли имеет за собой Q: текст имеет незначительное количество параллелей с Лк, притча у которого (14:16-24) представляет собой, скорее, «независимый вариант».[9] Кроме того, текст трудно разместить в предполагаемой последовательности материала Q.[10] По мнению же Фицмайера источником Мф и Лк «по большей части» было Q.[11] Ряд исследователей придерживаются «предположения об особой, возможно устной традиции, к которой Лк, Мф и Фм имели доступ».[12]

Учитывая значительные расхождения в деталях, наиболее вероятным представляется вывод о независимости материала притчи между Мф, Лк и Фм. При этом, единство в тематическом и структурном плане должно свидетельствовать если не об едином источнике, то об общем историческом контексте возникновения этих традиций.

У Мф притча произносится среди других притч, когда Иисус находится уже в Иерусалиме (Мф 21-22).[13] Лука указывает определенный контекст притчи — это трапеза у фарисея (Лк 14:1). Вряд ли может быть прямо разрешен вопрос о том, насколько обстановка трапезы у фарисея отображает историческую действительность. Вероятно, она действует как литературное обрамление. В то же время, именно память об изначальном контексте происхождения притчи могла стать основанием для того, чтобы поместить ее внутри «симпозиума», как это происходит в Лк. Все же, для более ясных выводов внимание следует, скорее, сосредоточить на тех элементах приточного нарратива, которые можно

---

[8] Такой точки зрения придерживается Фицмайер. См. *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1051. Он же приводит ссылки на других исследователей: *Jeremias, J.* The Parables of Jesus. New York: Scribner's, 1972. P. 176, также: *Haenchen, E.* Das Gleichnis; Schneider, G. Evangelium nach Lukas. P. 317, Perrin, N. Rediscovering, P. 113. Idem.

[9] *Luz, U.* Matthew. P. 47. Кроме того, Луц указывает на редакционную работу обеих евангелистов. См. P. 47-48.

[10] *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 158-159.

[11] *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1051. У Лк к материалу Q Фицмаейр относит 14:16-21, относя 22-23 стт. к редакции Евангелиста. Ibid. Фицмайер приводит ссылки на другие исследования, в которых изложено подобное мнение. См. также *Jeremias, J.* Parables. P. 176.

[12] *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 159. Смит приводит ряд ссылок на исследования: Ibid, footnote.

[13] В разделе Мф 21:1-23:39 Иисус ведет полемику со Своими противниками в Иерусалиме. См. *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 229.

соотнести с аналогичными по значению и форме элементами в данных о трапезах Иисуса.

Согласно Мф, царь устраивает свадебный пир[14] для своего сына[15], тогда как в Лк и Фм речь идет о праздничном застолье у «некоего человека». В тексте Лк на пир в первый раз зовет сам хозяин (14:16). Слуги же приглашают званых в назначенное время (14:17). У Мф «позвать призванных» выходят слуги (22:34), тогда как призвавший раннее не указан.[16] Здесь под слугами в первом (22:3) случае могли подразумеваться пророки, во втором (22:4-6) — апостолы. [17] Притча в Лк имеет другие акценты. Лука говорит не о «рабах»[18], а об одном «рабе» (14:17, 21, 22, 23; так же в Фм),[19] который приглашает званых по велению хозяина пира. Отказы приглашенных описаны в сходной форме в Лк (14:18-20) и в Фм (64:3-9), где они изложены прямой речью, тогда как в Мф этот же сюжет подается конспективно.

В попытке реконструировать некое «ядро» традиции указываются следующие предпочтения между тремя вариантами[20]: «человек некий» (Лк 14:16, Фм 64:1) устроил «ужин» (в Лк 14:16 *deipnon mega*, в Фм — *deipnon*)[21], но приглашенные раннее один за другим

[14] О мотиве свадебного пира в иудейской и эллинистической культуре см., напр.: *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 231. Смит выделяет «три связанных вопроса, способствующие значимости этого мотива»: «центральная позиция» свадьбы в социальном плане, «важность брака как обозначения для (эсхатологического) восстановленного отношения меду божеством и людьми», а также «центральную политическую и социальную функцию монархии». Ibid.

[15] Иудейская аудитория Мф должна была понимать царя как отсылку к Богу (ср. Мф 18:23). Под «сыном», видимо, понимался Сам Иисус (ср. Мф 21:37-38). Хоть представление о браке между Богом и Его народом было частью иудейского верования, оно «редко имело эсхатологический акцент». При этом, образ Иисуса как Жениха присутствует в новозаветной традиции (Мф 9:15; 25:1-13; 2 Кор 11:2; Откр 19:7-9 и др.). См. *Luz, U.* Matthew. P. 52.

[16] Если предположить за Хозяином Бога, то недосказанность Мф объясняется стремлением дистанцировать Его прямое действие, выдвинув на первый план действие слуг.

[17] См. Irenaeus, .4.36.5; из современных: *Jülicher, A.* Die Gleichnisreden Jesu. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. 2:421; *Jeremias, J.* The Parables. P. 68 и др. См. в *Luz, U.* Matthew. P. 53.

[18] Множественное число у Мф. можно объяснить тем, что хозяин пира здесь царь. См. *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 160.

[19] Луц относит вариант с одним слугой к «изначальной притче». *Luz, U.* Matthew. P. 49.

[20] См. Peter-Ben Smit. Fellowship and Food in the Kingdom. P. 160.

[21] «Брачный пир», видимо, является частью аллегорического толкования притчи у Мф. *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 160.

отказываются прийти (Мф 22:5-6; Лк 14:18-20; Фм 64:3-9).[22] Разгевавшись (Мф 22:7, Лк 14:21), человек посылает слугу (Лк 14:17, Фм) позвать тех, кто «на распутьях» (Мф 22:9-10; в Лк 14:21, 23 — «улицы и переулки», «дороги и изгороди»), чтобы пригласить находящихся там на пир. Различие есть в том, что в Мф и в Фм с дорог пригашаются все, тогда как в Лк звучит указание позвать «нищих, увечных, хромых и слепых» (21 ст.). Сущность при этом остается та же: призываются те, чье присутствие на пиру изначально не предполагалось.

Итак, в сопоставлении трех вариантов притчи выявляются следующие мотивы: господин, устраивающий пир; приглашение через слугу; отказ приглашенных; призвание тех, кто «на распутьях». Определив ключевые мотивы притчи, следует выявить их значение, что позволит соотнести сюжет с возможным контекстом его возникновения.

Образ пира как образ эсхатологического события хорошо засвидетельствован[23] и не вызывает серьезных дискуссий относительно общего значения: будущий пир как благо, выражение щедрости Бога, приготовленной для своего избранного народа. Хозяин, приглашающий на пир, в большинстве случаев объясняется как олицетворение Бога.[24] Внимание следует сосредоточить на других мотивах, выявленных в притче: слуге, который зовет на пир, отказе приглашенных и призвании других гостей.

Притча, изложенная в Мф, требует отождествления Иисуса с сыном царя, тогда как Лука, возможно, указывает на Иисуса как на Слугу Господина,[25] посланного созвать на пир. В конечном счете, отождествление первых слуг у Мф с пророками, а вторых с апостолами не исключает толкования притчи как иллюстрации к трапезам Иисуса. В таком случае, следует предположить, что призвание гостей апостолами происходит тогда, когда Иисус посылает их «к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10:6;

---

[22] По принадлежности к «ядру» традиции выделяют описание у Лк. 14:18-20. См. *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 160.

[23] См., напр.: Ис 25.6; Иез 39.17-20; lQ28a (lQsa) 2 (Устав общины); 1 En. 62.14. В частности, Дж. Данн приводит «мессианский пир» среди перечисления ожидания иудеев времен Иисуса, которые могли быть контекстом для восприятия слов о Царстве Бога См. *Dunn, J.* Jesus Remembered. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. P. 395. См. также: *Smith, D.* Messianic Banquet // ABD, Freedman, D. N. (ed.) / NY: Doubleday, 1992. 4.788-791.

[24] На распространенность такого толкования указывает Смит: *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 164.

[25] См. напр.: *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 164.

ср. Лк 9:1[26]). Все же, вероятно, что притча в изложении Луки в большей мере соотносится с трапезами Иисуса как изначальным контекстом.

Необходимо также учитывать, что у Лк притча расположена в контексте трапезы.[27] Иисус, не будучи хозяином стола (14:1), является все же центральной фигурой повествования. Он поучает, говорит о порядке рассадки участников (14:8-10), о далеких последствиях поведения за столом (14:11, 14), делает указания хозяину (14:12-13). Естественно предположить, что за одним из главных действующих лиц притчи мог пониматься Он Сам.[28] Поскольку за господином должен был подразумеваться Бог,[29] то вероятно, что слуга, посланный Господином призвать на пир, должен был олицетворять Иисуса. [30]

Итак, если призывал на пир Иисус, то кем были призванные? Известно, что на призыв не откликнулись те, кто был призван изначально (κεκλημένοι Мф 22:3; Лк 14:17). Новые же участники пира призваны с распутий (διέξοδος[31] Мф 22:3). Лука излагает этот момент более пространно: сначала слуга зовет с «улиц и переулков» (Лк 14:21. Ср. 14:13),

---

[26] Проповедь двенадцати у Лк (9:1-2) остается без описания результата (9:10), тогда как посланные семьдесят (10:1) «возвратились с радостью» (10:17). Лк помещает проклятие городов, которые не приняли вести о Царстве, до возвращения семидесяти (10:13-15), что, возможно, подразумевает неудачу предшествующих миссий.

[27] Об особой заинтересованности Луки в трапезах см. *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 113-114.

[28] По мнению Фицмайера, «единственное число не должно быть истолковано в категориях Иисуса», поскольку это увело бы «за пределы главной темы притчи у Луки» и в Фм. *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1055. Все же, роль слуги в притче близка к деятельности Иисуса: «центральное утверждение более ранней версии притчи» подчеркивает «необходимость принятия приглашение Бога в Иисуса без дальнейших затруднений, для того, чтобы участвовать в эсхатологическом пире». В этом отрывке Лука подчеркивает важность отклика и следования учению Иисуса (14:1-6, 7-11, 12-14, 25-35), хоть его редакция в 14:22-23 «помещает все в контекст миссии». *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 166.

[29] См. выше.

[30] Свидетельство о применении к Иисусу титула «слуги Господнего» имеется в НЗ. См. Мф 12:18; аллюзии на Ис 42:1 в Мк 1:11; 9:7. Также о служении Иисуса в Мк 10:45 (ср. Ис 53:11-12). Несмотря на то, что образ раба из книги пророка Исаии не имеет особого отражения в Лк, сам термин по отношению к Иисусу применяется в Деян 3:13, 26; 4:27-30. Также, параллель с Ис 61:1-2 (ср. Ис 42:1-4) в Лк 4:16-27.

[31] Слово διέξοδος означает «начальную или конечную точку», поэтому διέξοδοι τῶν ὁδῶν — это места, где начинается, или заканчивается дорога. *Luz, U.* Matthew. P. 55. По мнению Луца, здесь царь имеет в виду «границы его территории». Idem, f. См. также: Michaelis, W. ὁδός κτλ., TDNT 5 [1967] 108.

потом с «дорог и изгородей» (Лк 14:23)[32]. Возможно, за приглашенными с «улиц и переулков» следует понимать «изгоев города, иудейских людей менее благородного положения», тогда как находящиеся за городом олицетворяют язычников.[33] Под отвергнувшим призыв часто понимают «религиозный истеблишмент».[34] Те, кто в конечном счете возлег на за праздничной трапезой, описываются как отверженные, люди с переферии общества[35] По словам У. Луца, эта интерпретация проблематична по той причине, что обоснования отказа призванных изначально «абсолютно не имеют религиозного характера»: такое значение можно было ожидать бы в случае намека на фарисеев и книжников.[36] Но обязательно ли мы должны связывать эту интерпретацию с книжниками и фарисеями? Если посмотреть шире, притча могла отражать слабый отклик среди иудеев вообще (см. проклятия городов, не принявших вести Иисуса: Мф 11:28; Лк 10:13).[37] Кроме того, причины отказа прийти на пир вряд ли были предназначены для того, чтобы описать действительное обоснование не принявших. Важен, скорее, общий смысл — негативный ответ на призыв. Мы вернемся к данной интерпретации позже, обозначив вначале другие возможные прочтения.

Толкование призванных изначально как Израиля, а званых позже как язычников[38] неубедительно по той причине, что люди с дорог не обязательно описывают язычников. Об этом свидетельствует и тот факт,

[32] Фицмайер объясняет, что это «виноградники, сады или поля, окруженные изгородями или заборами, рядом с которыми проходили ‘дороги’ за городом». *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1057.

[33] Так, вслед за Иеремиасом (*Jeremias, J.* Parables, 64), считает Фицмаейр. *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1053. История спасения от иудеев к язычникам принадлежит к устойчивым темам Лк (см. Деян 1:8, 13:46, 18:6 и др.).

[34] *Luz, U.* Matthew. P. 50.

[35] *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1056. Относительно того, что Иисус, будучи отвережнным благочестивыми, призывает «народ земли» см. *Jeremias, J.* The Parables. P. 179-180. *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 162.

[36] *Luz, U.* Matthew. P. 50.

[37] Таким образом, отказавшиеся посетить пир это «та часть Израиля, которая не приняла приглашения Иисуса». *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 165.

[38] *Hahn, F.* Das Gleichnis. P. 51-82: Два поиска новых гостей: к иудеям и к язычникам (см. 14:21 — «город»), а отвержение первыми приглашенными как олицетворение благочестивых, уверенных в том, что спасены. Прив. по: *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 164, f; *Schlatter, A.,* Das Evangelium nach Lukas aus seinen Quellen erklärt, Stuttgart: Calwer, 1931. P. 339-340: Оба последних приглашения в Лк — к язычникам. Прив. по: *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 164, f.

что для включения язычников Луке понадобилось включить второй приказ господина, согласно которому, слуга зовет идет за гостями «по дорогам и изгородям», «убеждая прийти» (14:23). Таким образом, первое приглашение, общее для Мф и Лк (и Фм), должно, скорее, означать призыв к отверженным, но находящимся внутри Израиля.

Согласно еще одной интерпретации, под первыми приглашенными следует понимать богатых, вместо которых потом были призваны бедные.[39] Несмотря на некоторую убедительность (ср. Лк 14:21; Лк 6:20, 24) и внешнюю стройность такого объяснения,[40] оно невозможно по той причине, что ни весть Иисуса, ни содержание прежней иудейской традиции не было обращено исключительно к богатым.[41] Более того, внимание к бедным предписано в Торе и значимость заботы о них особенно возрастает во время пророков.[42] В более общем плане такое объяснение может быть одним из аспектов значения притчи, поскольку оно отображает общее место евангельского повествования: богатство может стать препятствием к следованию за Иисусом (см. Мк 10:35), тогда как «в обществе последователей Иисуса» бедные уже испытывают обещанные блага Царства.[43] Но это не значит, что первые призванные — богатые, и только потом весть была обращена к бедным. Близко к данному толкованию объяснение поступка хозяина как акта милосердия. Хоть оно коррелирует с контекстом (Лк 14) и поощрялось

[39] См. *Schottroff, L.* Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle // Evangelische Theologie 47 / 1987. P. 192–211. Прив. по: *Luz, U.* Matthew. P. 51.

[40] Причины отказа прийти на пир, кроме женитьбы, могут прозвучать только от состоятельных людей. Не каждый мог позволить себе купить поле. См. *Luz, U.* Matthew. P. 51. О покупке волов, к примеру, см. *Dalman, G.* Arbeit und Sitte in Palästina (7 vols.; Gütersloh: Bertelsmann, 1928–39). 2:47-48. В то же время, улица действительно могли быть уделом бедных. См. *Schottroff, L.* Das Gleichnis; *Friedländer, L.* Roman Life and Manners under the Early Empire. 4 vols.; New York: Barnes & Noble, 1968. 1.145. Прив. по: *Luz, U.* Matthew. P. 51.

[41] Луц, полагая, что такие ассоциации наилучшим образом подходят для истории, «самую большую трудность для этой интерпретации» видит в Лк 14:20. В конечном счете он заключает, что «уже в самой ранней восстановимой версии притча вероятно содержала более одного акцента». При этом, Луц указывает правдоподобную параллель к притче в Q 17:27, 28. *Luz, U.* Matthew. P. 51.

[42] Если в Торе предписывалось заботиться о бедных, то пророки уже произносят осуждение богатым, а Псалмопецец воспевает Бога, как Того, Кто покровительствует в первую очередь бедным. Происходит движение к самоотождествлению себя с бедными, чтобы быть под покровительством Бога. *Dunn, J.* Jesus Remembered. P. 518-519.

[43] Idem, P. 526. См. *Becker, J.* Jesus of Nazareth. Berlin: de Gruyter, 1998. P. 158.

в древнем обществе, в деталях такое понимание не совпадает как с элементами притчи,[44] так и с представлением о благотворительности в эллинистическом обществе.[45]

Согласно интерпретации Брауна, притча содержит в себе модель для подражания: именно так должен поступить тот, кто вошел в христианскую общину и принял ее ценности.[46] Непосредственный контекст Лк (14:12-14) дает основание для такого прочтения, но объясняет содержание только частично, раскрывая преимущественно то, что является характерным для Лк и выделяет его вариант притчи. П.-Б. Смит правомерно отмечает, что «решение Брауна может работать на уровне социологии раннехристианских общин… (ср. 1 Кор 11:17-34), но не обязательно на уровне Лк 14:16-24».[47] При этом предложенное самим Смитом объяснение также вызывает вопросы.[48] В частности, неубедительно его применение термина «позора», как одного из ключевых понятий для прочтения этого сюжета. Также, по мнению Смита, основной акцент притчи состоит не в призвании тех, кто заменил «званых», а в необходимости позитивного отклика на «приглашение Бога».[49] Опять же, такое значение может быть основным на литературном уровне, но будет неполным при историческом прочтении, где замена первых призванных играет существенную роль.

Итак, вероятно, следует вернутся к первому из приведенных объяснений, подкорректировав некоторые его детали. Согласно этой интерпретации, весть Иисуса отвергла религиозная элита (первые призванные) и взамен Он призывает людей с периферии общества (те, кого зовут

[44] Поступок хозяина в Лк 14:16-24 приносит ему славы, как это предполагалось в древнем обществе. Пришедшие на пир вряд ли могли бы как-то отплатить за щедрость хозяина. См. *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 163. См. *Braun, W.* Feasting and Social Rhetoric in Luke 14 // MSSNTS 85, Cambridge: Cambridge University, 1995. P. 118-119.

[45] Милосердный поступок в эллинистическом обществе «не подразумевал социализации с людьми, к которым была проявлена щедрость». *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 163. См. *Braun, W.* Feasting and Social Rhetoric in Luke 14. P. 119-120.

[46] *Braun, W.* Feasting and Social Rhetoric in Luke. P. 98-131. Прив. по: *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 163-164. По мнению Смита, данная интерпретация несостоятельная по той причине, что «проблема нанесенного хозяину позора не разрешена». Idem. P. 164.

[47] Ibid.

[48] Критикуя прочтение Брауна, Смит предоставляет толкование, применяя понятие «позора»: хозяин «стыдит» отвергнувших его приглашение, приглашая «заместительных гостей» и исключая «тех, кто постыдил его», отказавшись от трапезы. Ibid.

[49] Ibid.

«с распутий»). Необходимо уточнить первую часть толкования: первых званых невозможно ограничить «религиозной верхушкой», поскольку ни проповедь Иисуса Христа, ни иудейская религия не были обращены исключительно к высоким религиозным кругам. Призванным изначально следует, видимо, назвать весь Израиль. Речения о тех, кто в повседневной суете не заметил приход Сына Человеческого (Мф 24:28, 29// Лк 17:27, 28) может быть дополнительным объяснением притчи и подтверждать широкое прочтение о первых званых. Пассивный отклик всего народа стает видимой причиной для обращения к изгоям — грешникам, мытарям.[50] О слабом ответе среди населения Галилеи свидетельствуют, в частности, проклятия городов, в которых Иисус явил значительные «силы» (Мф 11:21//Лк 10:13).

В таком случае притча со стороны описывает ситуацию, в которой находятся слушающие Иисуса. Иисус иллюстрирует свою дружбу с грешниками, указывает ее причины (отказ призванных изначально — то есть, большинства) и эсхатологические последствия (неучастие в пире сейчас — исключение в Царстве). Как указывает У. Луц, притча «подходит к собственными братскими трапезами Иисуса, которые к нам дошли, а также к идее пира в Царстве Божием, которая была известная Иисусу (Мф 8:12; Мк 14:25)».[51] В пределе такое значение подразумевает суд над теми, кто не участвует в пире, а в данный момент — в трапезе Иисуса. Суд как один из ключевых моментов данной притчи обнаруживается в Мф.[52] Образ пира был узнаваемым и понятным для слушателей Иисуса, будучи «близко связанным с наступающим новым веком».[53]

Наиболее открыто дружба Иисуса Христа с «грешниками» выражалась в совместных трапезах. Не вдаваясь в разнообразные интерпретации

[50] В контексте Лк «вторя и третья группа» «должны быть интерпретированы в категориях ‘язычников’», поскольку Лука мало заинтересован в миссии к Израилю (см. Деян 13:45-56, 28:23-28). Приглашение на пир у Лк остается открытым, так как ничего не говорится о заполненном доме (ср. Лк 14:22-23). *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 165-166.

[51] *Luz, U.* Matthew. P. 50.

[52] Idem. P. 55. Этому подчинены ее детали, которые не вписываются и противоречат общей картине (см. 22:11-13). Притча у Мф служит объяснением общины как *corpus permixtum* и напоминает о важности быть одетым «праведностью». *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 236. Очевидно при этом, что тема суда в Мф (осуждаются недостойные участники, см. Мф 22:11-14) и указанное выше значение (осуждение тем, кто не участвуют) имеют мало общего, но присутствие темы может иметь значение.

[53] *Luz, U.* Matthew. P. 50.

понятия «грешников» [54], можно выразить основное его значение: в самом общем смысле «грешниками» называли тех, кто по каким-либо причинам преступал Закон в том или ином его понимании. Контекст употребление термина в Евангелиях подразумевает то, что его значение было возмутительным. Иисуса называют «ядцем» и «пийцей»[55] вместе с обвинением в дружбе с «мытарями»[56] и «грешниками» (φάγος, οινοπότης Мф 11:19//Лк 7:34). Таким образом, если соотнести первых призванных на пир с благочестивыми иудеями, то есть — Израилем, исполняющим Закон, то призванных «с распутий» следует признать олицетворением тех, кто считался отступником. Необходимо при этом давать себе отчет в чрезвычайно обобщенном характере такого утверждения, поскольку иудаизм I в. н. э. не имел единого подхода в выполнении предписаний[57], что не позволяет говорить об целостном обществе, согласно исполняющем Закон, и противопоставленных ему «грешников», которые осуждены по общему мнению. При этом, некий консенсус можно увидеть в том факте, что общество отводит «грешникам» свою периферию. [58] Вряд ли можно свести свидетельства об общении Иисуса с грешниками к возмущениям отдельной группы. На общую оценку «грешников» как отверженных указывает тот факт, что в паре с ними часто ставятся «мытари»,

[54] Существуют различные толкование термина «грешники». Иеремиас полагал, что этим словом обозначались необразованные, незнающие закон (*Jeremias, J.* New Testament Theology: The Proclamation of Jesus. NY: Charles Scribner's, 1971. Сандерс предполагает, что «новизна и оскорбительность вести Иисуса состояли в том, что грешники, которые следовали за Ним, могли быть включенными в Царство даже при том, что они не покаялись, как это всюду понималось (*Sanders, E.* Jesus and Judaism. Fortress Press, 1985. P. 207.). По мнению Данна, Иисус был против фракционного разделения Изариля, когда одна секта могли воспринимать людей из другой как находящихся вне завета. Подход Иисуса выражался в общении с «грешниками» (*Dunn, J.* Jesus Remembered. P. 528-532).

[55] Приводится по церковно-славянскому переводу. В Синодальном переводе: «любит есть и пить вино».

[56] «Вероятно, мытари связаны с 'грешниками' в традиции Иисуса по той причине, что они рассматривались как типичные 'грешники'». *Dunn, J.* Jesus Remembered. P. 533.

[57] Со второй половине прошлого века исследователи стали говорить уже об «иудаизмах»: *Kraft, R. A., Nickelsburg, G. W. E.* Early Judaism and Its Modern Interpreters. Atlanta: Scholars, 1986. Прив. по: *Dunn, J.* Jesus Remembered. P. 257. См. также: *Sandmel, S.* The First Christian Century in Judaism and Christianity. NY: Oxford University, 1969.

[58] Сандерс указывает на тот факт, что последователями Иисуса действительно были в религиозном плане «грешники» и в социальном плане увечные — то есть, люди, по тем или иным причинам находящиеся на периферии общества. *Sanders, E.* Jesus and Judaism. P. 153.

которые не только осуждались всеми иудеями, но презирались в древнем мире вообще.[59] Итак, призванные на пир с «дорог», «распутий» и «границ»[60] могли служить обозначением «грешников» — людей, находящихся на за пределами общественной и религиозной жизни. Такая связь подкрепляется еще и тем фактом, что сюжет притчи хорошо соотносится с обстоятельствами общения Иисуса с грешниками — в обоих случаях дело происходит за столом. Иными словами, контекст трапезы служит общим фоном.

Необходимо обратить внимание на эсхатологическое значение участия в пире/трапезе. Прежде чем излагать притчу, Иисус в Лк указывает на эсхатологические последствия поведения за трапезой и угощения отверженных (Лк 14:7-14; двузначная фраза в 14:11 и исключительно эсхатологический смысл в 14:14). Далее следует ключевой момент в нарративе Лк: «блажен, кто вкусит хлеба в Царствии Божием!» (14:15; ср. 13:28-29), после чего излагается притча (14:16-24). Существует предположение о том, что происхождение Лк 14:15 независимо от Лк 14:16-24 и, возможно, коренится в евхаристических собраниях общины.[61] Несомненно, рецепция данной традиции продолжалась в общинах ранней Церкви, но это, конечно, не означает ее «неаутентичность». [62] Важнее отметить то, что изречение в Лк 14:15 и следующая за ним притча имеют в традиции общий контекст — тему трапезы с эсхатологическим значением. [63] Вместе с другими свидетельствами, выявляющими эсхатологическое значение трапезы (см. 1 Кор 10:16-17; 11:26; ср. Дид 9:4; 10:5)[64], данный стих выражает устойчивую раннехристианскую традицию, которая, вероятно, восходит к трапезам Иисуса Христа.[65]

[59] См., напр.: *Michel, O.* ‘telönes’ // vol. 8 / Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976. P. 99-101; *Herrenbruck, F.* Jesus und die Zöllner. WUNT 2.41. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. P. 89-94.

[60] По мнению Луца, под διέξοδοι τῶν ὁδῶν подразумеваются «границы его (С. С. — царя) территории». *Luz, U.* Matthew. P. 55, f.

[61] См. *Smit, P.-B.* Fellowship and Food in the Kingdom. P. 156.

[62] Бультман полагал, что это апокалиптическое изречение восходит к Иисусу. *Bultmann, R.* History of the Synoptic Tradition. Oxford: Blackwell, 1968. P. 109. При этом, Бультман указывал, что фраза выявляет редакционную работу Лк в построении рассказа о вечери.

[63] См. *Luz, U.* Matthew. P. 50: «Близость» олицетворенного в пире Царства выражалась в братских трапезах Иисуса.

[64] Об эсхатологическом значении раннехристианских трапез см. *Смагло С. И., диак.* Эсхатологический аспект Вечери Господней по Первому посланию к Коринфянам. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2015. С. 155-159.

[65] К примеру, именно к Тайной Вечере апеллирует Павел, когда вопрос касается трапез в общине Коринфа (1 Кор 11:23-25).

Итак, участие в пире имеет эсхатологическое значение (ср. Лк 14:15, 24).[66] Но распространяется ли это на трапезы Иисуса? По словам Фицмайера, содержание притчи в том, что «отказ принять Его (С. С. — Иисуса) проповедь сейчас будет означать конечное изгнание от радости той праздничной трапезы, которой разделят Авраам, Исаак и Иаков и все пророки».[67] Но нельзя ли предположить, что речь идет не только об отказе принять проповедь? Возможно, данный Лукой контекст является сам по себе историческим свидетельством и неучастие в трапезе Иисуса мыслилось как отлучение от пира в Царстве. Слова о том, что «никто из тех званых не вкусит моего ужина» (Лк 14:24) выглядят странными, если их рассматривать в пределах обыденной ситуации: те, кто отказался прийти вряд ли могут расстроится, узнав, что им не достанется ужина.[68] Именно эсхатологическая перспектива придает этой фразе силу грозного предупреждения. Как справедливо отметил Иеремиас, «единственная действительная угроза есть в том случае, если это отсылает к мессианскому пиру».[69] Если недосказанность данных о трапезах Иисуса с грешниками не позволяет односторонне сделать выводы об их эсхатологическом значении, то параллели, проведенные между мотивами притчи и особенными чертами трапез, позволяют сделать именно такое предположение. Притча, действующая как объяснение происходящего на трапезах, вбирает в себя и сохраняет то значение, которое в прямом виде не содержится в материале об общении Иисуса Христа с грешниками, но может подразумеваться. В таком случае внимание к трапезам со стороны и возмущение наблюдавших (ср. Мк 2:16; Мф 11:19//Лк 7:34) могло иметь серьезное обоснование. Благочестивый иудей, не позволяющий себе сесть за один стол с грешником, не мог все же остаться равнодушным к притязаниям возлегавших за трапезами с Иисусом на участие в пире грядущего Царства.

---

[66] См. также указанное выше значение самого пира как эсхатологического события.

[67] *Fitzmyer, J.* Luke. P. 1053.

[68] *Luz, U.* Matthew. P. 50. По всей видимости, метафорическое значение пира было известно «с самого начала». Ibid.

[69] *Jeremias, J.* The Parables. P. 178.

Источники и литература

1. *Becker, J.* Jesus of Nazareth. Berlin: de Gruyter, 1998

2. *Braun, W.* Feasting and Social Rhetoric in Luke 14 // MSSNTS 85, Cambridge: Cambridge University, 1995.

3. Bultmann, R. History of the Synoptic Tradition. Oxford: Blackwell, 1968.

4. Craig, E. Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature. Peabody, 2005.

5. *Dalman, G.* Arbeit und Sitte in Palästina. 7 vols.; Gütersloh: Bertelsmann, 1928–39. 2:47-48.

6. *Dunn, J.* Jesus Remembered. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

7. *Ellis, E. E.* The Gospel of Luke. London: Oliphants, 1974.

8. Ernst J. Das Evangelium nach Lukas (RNT). Regensburg, E Pustet. 1977. Schrage, W. Das Verältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienuübersetzungen. BZNW29. Berlin: Topelmann, 1964. P. 133–137.

9. *Fitzmyer, J.* The Gospel according to Luke I-IX: Introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

10. Haenchen, E. Das Gleichnis vom grossen Mahl // idem ed., Die Bibel und Wir Tübingen / Mohr/Siebeck, 1968. P. 135–55.

11. *Hahn, F.* Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl // Otto Böcher and Klaus Haacker, eds. / Verborum Veritas: Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag. Wuppertal: Brockhaus, 1970. P. 51–82.

12. Herrenbruck, F. Jesus und die Zöllner. WUNT 2.41. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

13. *Jeremias, J.* New Testament Theology: The Proclamation of Jesus. NY: Charles Scribner's, 1971.

14. *Jeremias, J.* The Parables of Jesus. NY: Scribner's, 1972.

15. Jülicher, A. Die Gleichnisreden Jesu. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

16. *Kraft, R. A., Nickelsburg, G. W.* E. Early Judaism and Its Modern Interpreters. Atlanta: Scholars, 1986.

17. Ludwig Friedländer, Roman Life and Manners under the Early Empire (4 vols.; New York: Barnes & Noble, 1968) 1.145.

18. *Luz, U.* Matthew 21-28: A commentary. Vol. 3. Ed., Helmut Koester. Minneapolis, Augsburg: Fortress. 2005.

19. *Michel, O.* 'telönes' // vol. 8 / Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976

20. *Plummer, A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke. ICC; 5th ed.; New York: Scribner, 1922; 8th impr., 1964.

21. *Sanders, E.* Jesus and Judaism. Fortress Press, 1985.

22. *Sandmel, S.* The First Christian Century in Judaism and Christianity. NY: Oxford University, 1969.

23. *Schlatter, A.*, Das Evangelium nach Lukas aus seinen Quellen erklärt, Stuttgart: Calwer, 1931.

24. *Schottroff, L.* Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle // Evangelische Theologie 47 / 1987. P. 192–211.

25. *Schürmann H.* Das Lukasevangelium. Herder, 1969.

26. *Smith, D.* Messianic Banquet // ABD, Freedman, D. N. (ed.) / NY: Doubleday, 1992. 4.788-791.

*М. М. Смирнов**

ХА́РІСМА В КОНТЕКСТЕ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ. ИЗ ОПЫТА ИССЛЕДОВАНИЯ ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ

Χάρισμα библейскими переводчиками почти во всех странах осмысляется как «дар». «Подарок», «дар» — это область добровольного в межличностных отношениях, она характеризуется позитивным расположением воли, благосклонностью. Антропологическое измерение концепции дара позволяет распространить это понятие на разнообразные формы проявления доброты, милосердия, сострадания. Тема «дара» занимает большое место в культурной сфере человечества. Эта особенность позволила народам с самых древних времен определять данную сферу проявления человека множеством терминов, которые при всей своей семантической близости, могли содержать и различные смысловые оттенки, коннотации.

В истории отношений Бога и человека также раскрывается тема дара во всей своей развитой терминологии. Особое значение эта тема принимает в Новозаветной перспективе с приходом в мир Самого Бога. Наряду с классическим для древнегреческого языка терминами, обозначающими дар, на страницах истории появляется новое χάρισμα. Именно этот термин становится одним из ключевых в богословии апостола Павла, что позволит большинству исследователей говорить о том, что именно Павел вводит термин в христианское богословие.

Что же такое χάρισμα? Семантическому исследованию этого термина в рамках послания к Римлянам и посвящен данный доклад.

Рим. 1:11.

11 ибо я весьма желаю увидеть вас, чтобы преподать вам некое дарование духовное к утверждению вашему.	**ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς**

Стремление апостола Павла посетить римскую общину определяется им в желании разделить с ними «некое дарование духовное». Использованная в данном контексте неопределенная форма χάρισμα, подчеркиваемая τι, остается без пояснения.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

Предложенные гипотезы о том, что стоит понимать под «некой харизмой» представляют широкий спектр мнений, начиная от идеи, что дар, который несет апостол Павел в Рим, это «тайна»[1], то есть неопределенность дара связана с тем, что апостол, не видя конкретных нужд общины, не может конкретизировать и дар[2], и заканчивая предположением, что и само послание, может быть способом передачи духовного дарования[3].

Тем не менее большинство исследователей допускают, что термин «дар» в начале послания, отличается от последующих упоминаний, и может означать какое-то «благословение или пользу», которую Бог собирается открыть христианам римской общины с появлением у них апостола[4].

Однако данный пример представляет интерес по причине необычного словосочетания прилагательного и существительного, которое единственный раз употребляется в Новом Завете, «уникальная коллокация»[5] — χάρισμα πνευματικόν. Для понимания содержания понятия необходимо отвергнуть две заведомо ложные позиции: 1. Утверждение, что апостол пытается ввести различие между «харизмой духовной» и харизмой в светской перспективе, так как это нарушает герменевтические законы[6]. 2. Термин πνευματικόν не может содержать идеи «дара», так как эта мысль полностью реализуется в χάρισμα, в противном случае это будет тавтология[7].

Очевидно, что стремление Павла ввести дополнительное определение для конкретизации χάρισμα через πνευματικόν, может указывать на сложность употребленного термина, который не может быть выражен через одно существительное[8]. Это мысль позволяет предпола-

[1] *Wedderburn A. M.* The Reasons for Romans. Edinburg. Bloomsbury Publishing Plc. 1988. P. 97.

[2] *Moo D. J.* The Epistle to the Romans. William B. Eerdmans Publishing Company. 1996. P. 60.

[3] *Fitzmyer J. A.* Romans A New Translation with Introduction and Commentary. Yale University Press. 2007. P. 248.

[4] *Bryan C.* A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting. Oxford. University Press. NY. 2000. P. 63; Cranfield C. B. The Epistle to the Romans 1-8 / The International Critical Commentary Series. Vol. 1. Bloomsbury Publishing Plc. 2004. P. 79.

[5] *Fee G.* God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul. Baker Academic. USA. 2009. P. 489.

[6] *Oudersluys R. C.* Charismatic Theology and the New Testament / Reformed Review. Holland, Mich. 1974. P. 54.

[7] *Fraikin D.* Charismes et Ministères' à la Lumière de 1 Cor 12–14 / Église et Théologie. 10. 1978. P. 457.

[8] *Black M.* Roman / The New Century Bible Commentary. Ed. Black M. Marshall, Morgan & Scott. London. 1973. P. 41.

гать, что πνευματικόβ выполняет функцию усиления семантики χάρισμα, подобно тому, как это будет в 1 Кор 12[9], и в таком случае πνευματικόβ выступает в качестве указания на источник происхождения χάρισμα[10].

Обращая внимание на контекстуальное употребление термина χάρισμα в Рим 1:11-12, исследователь Готхольд Хазенхютл определяет ее как «харизму знакомства»[11] — встреча апостола Павла с римской общиной станет делом совместного укрепления духовного, χάρισμα будет действовать обоюдосторонне и для Павла, и для римских христиан.

Итак, несмотря на сложность в определении дара, упомянутого в Рим 1:11, можно говорить о принципиально важном для общего понимания богословия χάρισμα апостола Павла. Словосочетание χάρισμα πνευματικόν определяет источник происхождения даров в Духе Святом.

Контекст вступления апостола Павла и содержание послания, позволяет говорить о том, что «духовный дар» для римлян это Павлово видение Евангелия — «что во Христе Иисусе Бог создал из евреев и язычников один народ для Себя», это и должно укреплять общину, тогда «некий духовный дар» это само письмо, которое «действует как «дарение Духа» для римских христиан»[12].

Рим. 5:15-16

15 Но дар благодати не как преступление. Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, переизбыточествует для многих.	**ἀλλ᾽ οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα οὕτως καὶ τὸ χάρισμα εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν**
16 И дар не как суд за одного согрешившего; ибо суд за одно преступление — к осуждению; а дар благодати — к оправданию от многих преступлений.	**καὶ οὐχ ὡς δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα**

[9] *Käsemann E.* Commentary on Romans. Trans. Bromiley W. G. Eerdmans. Grand Rapids. 1994. P. 19.

[10] *Murray J.* The Epistle to the Romans / The New International Commentary of the New Testament. Ed. Bruce F. F. Eerdmans. Grand Rapids. 1968. P. 22.

[11] *Hasenhüttl G.* Charisma: Ordnungsprinzip der Kirche. Ökumenische Forschung. Herder. Freiburg. 1969. P. 131.

[12] *Fee G.* God's Empowering Presence ... P. 489.

В пятой главе апостол Павел вновь обращается к концепции дара, дважды употребляя τὸ χάρισμα, вводит его в контекст спасительной миссии Христа. Здесь χάρισμα выполняет функцию основного аргумента при сравнении дел первого человека Адама и Христа.

Заданная подбором существительных оканчивающихся на –μα ритмика, избирается апостолом Павлом для риторического усиления основной мысли, изложенной в этом фрагменте, и представляет собой следующий ряд — χάρισμα; παράπτωμα; κρίμα; κατάκριμα; δώρημα; δικαίωμα. Свою мысль апостол выражает с помощью эллинистического приема риторики — принципа от меньшего к большему (a minori ad maius)[13] для того, чтобы привести читателей к революционному по своему значению дару Христа.

Здесь апостол вводит дополнительную терминологию, вновь обращаясь к классическому языку древней Греции, в усилительном ряде существительных с «харизмой», апостол Павел употребляет также и другие понятия, являющиеся почти синонимичными по своему значению — это δωρεά и δώρημα, а также χάρις. Из этого ряда выделяется χάρις, термин, переводимый как «благодать» и определяемый как событие или расположение, предвосхищающее δωρεά и δώρημα — «дар». Таким образом, χάρις — это нечто, что порождает и делает возможным одаренность[14].

В контексте мысли апостола Павла благодать становится явлением божественного расположения, в условиях которого и появляется возможность даров. Поэтому Павел использует δωρεά для описания преподнесенного дара, прибавляя к нему пояснительную фразу ἐν χάριτι «по благодати», и этим словосочетанием заменяет χάρισμα (ст.15), и далее, в стихе 16, он меняет их местами, передавая следующую последовательность: δώρημα как дар от χάρις и им соответствует χάρισμα, которой завершает 16 стих. Это выглядит так:

15. τὸ χάρισμα — δωρεὰ ἐν χάριτι
16. τὸ δώρημα — τὸ χάρισμα

Так, риторическая особенность обнаруживает синонимическую параллель между χάρισμα и двумя другими терминами δωρεά и δώρημα.

Это видно в пояснительной связи, 16b раскрывает смысл 16a, и таким образом δώρημα обнаруживает смысл χάρισμα. Пояснительный

[13] *Cover M.* Lifting the Veil: 2 Corinthians 3:7-18 in Light of Jewish Homiletic and Commentary Traditions. Walter de Gruyter GmbH. Berlin. 2015. P. 81-82.

[14] *Barrett C. K.* The Epistle to the Romans … P. 113-114.

прием, употребленный апостолом в 16 стихе, раскрывает справедливое следствие поступка Адама «суд за одно преступление — к осуждению», но вопреки ожиданиям Божественный ответ — «дар благодати — к оправданию», поэтому δώρημα, употребленная в данном эпизоде призвана подчеркнуть специфику дара как незаслуженного, данного без предварительных условий.

Это утверждение усиливает и антитеза, возникающая между κρίμα и χάρισμα в свете противопоставления дел Адама и Христа. И то, и другое находятся в ведении Бога. Употребление предлога ἐκ (от) позволяет исследователю Р. Гундри выразить мысль апостола так: «Благодатный дар Божественной праведности приходит не просто в ответ на наши многочисленные поступки, но поразительно и таинственно — через них, посредством них, из них»[15]. Этот иррациональный факт, выявляет значение δώρημα как дара, не соответствующего поступкам его получателей[16], и через синонимическую связь с χάρισμα обнаруживает новую грань концепции. «Игра» слов повторениями δωρεὰ, δώρημα призвана подчеркнуть «принципиально не заслуженный» характер дара[17].

Отдельного внимание требует синонимическая связь в указанных стихах между тремя названными терминами и χάρις[18], которая утверждается апостолом через применение гендиадического приема. Прием можно усмотреть в χάρισμα и χάρις τού θεού καί ή δωρεά έν χάριτι для иллюстрации глагола περισσεύω[19]. Таким образом, понятие благодати, как расположения, в общем смысле, опредмечивается в конкретном даре. Исходя из этого, исследователь Нового Завета Каземанн предлагает перевод для термина χάρισμα и в 15, и в 16 стихе — «дела благодати» — выражение расположения через конкретный поступок[20].

---

[15] *Gundry R.H.* A Breaking of Expectations: The Rhetoric of Surprise in Paul's Letter to the Romans / Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday. Ed. Soderlund S. K., N. T. Eerdmans. Grand Rapids. MI. 1999. P. 259.

[16] *Cranfield C. B.* The Epistle to the Romans 1-8 … P. 286.

[17] *Käsemann E.* Commentary on Romans … P. 153.

[18] Все четыре термина координатны по своему смыслу (Smith B. D. The Meaning of Jesus' Death: Reviewing the New Testament's Interpretations. Bloomstbury T & T Clark. NY. 2017. P. 41).

В послании к Эф. 4:7 термин χάρις также использован по контексту как синоним χάρισμα (Kruse C. G. Paul's Letter to the Romans / Pillar New Testament Commentaries. William B. Eerdmans Publishing Company. 2012. P. 43).

[19] Ibid. P. 153.

[20] Ibid. P. 139-140.

Предположения о том, что в этих стихах говорится о Самом Иисусе Христе как даре (срав. с 2 Кор 9:15) может иметь место[21], однако в рамках доклада важно отметить, что мысль апостола выражает идею благого деяния Бога в самом широком смысле, и для тех, кто принимает этот дар, χάρισμα раскрывается как прощение, или оправдание[22], и становится одним из следствий χάρις.

Внутренняя связь, обнаруживаемая между χάρις и χάρισμα, возникает не только в этих стихах. Вступление к посланию, стихи 1:5 содержат похожий гендиадичиский прием — χάριν καὶ ἀποστολὴν, по мнению Казельмана, «апостольство — это конкретная благодать, данная Павлу»[23]. Исследователь Казельман отмечает, что речь не идет о благодати как атрибуте Бога, не означает этот термин и Божественной милости, но «почти всегда означает силу спасения», которая облекается в «конкретные дары, действия или сферы», которая может быть индивидуализирована в определенных харизмах[24]. Этот же прием, применённый Павлом в отношении стихов 15-16, также позволяет говорить о харизме, как «эманации и проявлении силы благодати», которая входит в этот мир со Христом[25].

Итак, в контексте стихов 15-16 есть несколько важных особенностей термина χάρισμα, которые проявляются благодаря гендиадическому приему. Таким образом, можно утверждать, что понятие χάρισμα это объективированное выражение χάρις, тогда как термины δωρεὰ, δώρημα выявляют оттенок этого дара как принципиально не заслуженного.

Рим. 6:23

23 Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем.	**τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν**

Еще один пример использования термина χάρισμα можно обнаружить в шестой главе. Апостол вновь раскрывает значение термина, взяв за основу антитезу жизни и смерти. Как бы продолжая мысль,

[21] *Cranfield C. B.* The Epistle to the Romans 1-8 … P. 284.

[22] *Hultgren A. J.* Paul's Letter to the Romans: A Commentary. William B Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids. USA. 2011. P. 227.

[23] *Käsemann E.* Commentary on Romans … P. 14.

[24] Ibid.

[25] Ibid. P. 154-155.

высказанную в 5:15-16, апостол раскрывает природу χάρισμα через противопоставление ей понятия ὀψώνια.

Термин ὀψώνια означает плату, применительно к заработной плате, или сухому пайку солдатам[26].

Исследователь Каземанн, обращая внимание на особенность выражения «дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем», отмечает, что всевозможные харизмы становятся возможными только благодаря одному дару — дару жизни вечной, и возможность их существования определяется там, «где дар вечной жизни провозглашен в эсхатологически ознаменованном владении Христа»[27].

Утверждение еще одного аспекта харизмы в 6:23 в рамках только эсхатологической перспективы, не имеющей связи с настоящим временем, не является верным[28], так как принятие вечной жизни неразрывно связано с принятием Духа Святого[29]. Это позволяет предполагать, что апостол употребляет в данном стихе термин χάρισμα — в самом широком значении, как любое благое действие Бога, как дар, для того, кто верует в Иисуса Христа, что показано это в 8:32.

Для апостола Павла христианская жизнь, в свете этого стиха, есть невероятная новизна, которую получает человек в качестве незаслуженного дара, и эта новизна определяет вектор жизни — соотнесение ее с даром Христа, как ее источником, и к ее эсхатологическому исполнению — вечной жизни[30].

Рим. 11:29

29 Ибо дары и призвание Божие непреложны	**ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ**

Множественное число существительного χαρίσματα впервые встречается в одиннадцатой главе послания. Теперь в концепцию χάρισμα апостол Павел включает и ветхозаветный Израиль, как носителя этих харизм, так как в 11:5-6 уже говорит о Божественном действии по отношению к Израилю в рамках χάρις.

[26] *Schreiner T. R.* Romans / Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker Academic. Div of Baker Publishing Group. Ada. MI. 1998. P. 388-389.

[27] *Käsemann E.* Ministry and Community in the New Testament / Essays on New Testament Themes. trans. Montague W. J. SCM Press. London. 1964. P. 64.

[28] *Koenig J.* Charismata: God's Gifts for God's People / In the Biblical Perspectives on Current Issues Series. Ed. Kee H. C. Westminster. Philadelphia. 1978. P. 97.

[29] *Barrett C. K.* The Epistle to the Romans ... P. 134.

[30] *Barclay J. G.* Paul and the Gift. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids. 2015. P. 517-518.

Действие Бога в Израиле воспринимаются апостолом, анализирующим историю своего народа, как харизматическое[31]. К этим действиям можно отнести все то, что было перечислено 9:4 — «то есть … усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования».

В этом стихе термин χάρισμα употребляется с другим понятием κλῆσις, о значении последнего говорится в 28 стихе. Это понятие есть возможность конкретизировать концепцию дара[32]. В контексте этих двух стихов оба понятия раскрываются различным образом. Исследователь Брокгауз проводит различение их, предлагая рассматривать χαρίσματα, как общее описание природы Божественных даров, предоставленных Израильскому народу в рамках его истории, а κλῆσις — «особое описание теологической ценности этих же даров»[33].

Вместе с тем, для Израиля χαρίσματα в этом стихе может быть понята и как «благодатное деяние», лежащее в основе избрания Израиля[34]. Именно это благодатное деяние определяет причину того, что дары и призвание непреложны.

По мысли апостола, в 29 стихе, божественный дара не зависит от каких-либо условий, в особенности от человеческих заслуг. Для апостола подлинное значение как χαρίσματα, так и κλῆσις, может быть раскрыто через историю Израиля, изложенную в главах 9-11. Для всего древнего мира — χάρις, χαρίσματα, были предоставляемы только тем, кто их был достоин. Апостол ломает эту парадигму, «совершенствует дар», определяя полную независимость и незаслуженность его со стороны человека[35]. И в этом смысле можно говорить о некой природной схожести χαρίσματα и κλῆσις как следствий абсолютно ничем не обусловленного божественного расположения.

---

[31] *Fitzmyer J. A.* Romans: A New Translation … P. 560.

[32] *Dunn J. G.* Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament. William B Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids. MI. 1997. P. 207.

[33] *Brockhaus U.* Charisma und Amt: Die Paulinishe Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. Wuppertal. 1972. P. 134.

[34] *Dunn J. G.* Jesus and the Spirit … P. 207.

[35] *Harrison J. R.* Paul‘s Language of Grace in Its Graeco-Roman Context / Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2. Mohr Siebeck. Heidelberg. 2003. P. 56-57;81; 100-101; 247.

Рим. 12:6-8

6 И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, *то, имеешь ли* пророчество, *пророчествуй* по мере веры;	**ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα εἴτε προφητείαν κατὰτὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως**
7 *имеешь ли* служение, *пребывай* в служении; учитель ли, — в учении;	**εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ**
8 увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, *раздавай* в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, *благотвори* с радушием.	**εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι**

Продолжая размышлять о существовании различных харизм в 11:29, апостол приводит список некоторых из них в 12 главе послания. Эти стихи звучат «почти литургической каденцией», благодаря связыванию харизм через εἴτε ... ἐν (если ... в), которые и задают ритм перечисления даров[36].

Можно заметить, что содержание этого списка отличается от 1Кор 12:8-10, 28-30, от Эф 4:11. В связи с тем, что еще один список даров существует в послании к Коринфянам, и тем, что апостол пишет свое послание к Римлянам из Коринфа, исследователями был поднят вопрос о том, мог ли Павел сравнивать положение двух общин и даже проецировать состояние одной на другую[37]. Не зная состояния верующих Рима, апостол знал проблемы коринфской церкви и в послании к римлянам выразил предостережение в 12:3,6, то есть аналогичные мысли, которые звучали в адрес коринфян.

В стихе 3: «не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил», — Апостол предостерегает от «гибрис» — высокомерия, гордыни, акцентируя внимание на общей системе отношений между людьми разными по статусу[38]. Для апостола важно, что единственный принцип раздачи даров– это идея божественной милости, в верующем нет ничего, что могло

[36] *Longenecker R. N.* Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter. William B Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids. MI. UK. 2011. P. 426.

[37] *Gnilka J.* Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus. Foi et Salut selon S. Paul. Épître aux romains 1:16 / Analecta Biblica. Institut Biblique Pontifical. Roma. 1970. Vol. 42. P. 237.

[38] *Moxnes H.* The Quest for I Ionor and the Unity of the Community in Romans 12 and in the Orations of Dio Chrysostom / Paul in His Hellenistic Context. Ed. by Engberg-Pedersen T. T&T Clark. Edinburgh. 1994. pp. 203-205

бы как-то заслужить эти дары, поэтому и роль его в общем деле — это следствие божественного распределения.

Несмотря на трехкратный призыв «думать», что уже само по себе является риторическим усилением, по эмоциональному и содержательному аспекту это предостережение уступает 1Кор 12-14, и может восприниматься как небольшое предостережение, а не свидетельство о том, что римская община испытывает трудности, как в Коринфе.

Предполагая, что послания читает не один адресат, апостол Павел, возможно, посчитал, что приведенное однажды пояснение о значении харизм в общине в 1Кор 12-14 будет достаточным для всех Церквей. В то же время положение в Коринфской общине могло подвигнуть апостола высказать предупреждение в двух стихах и римским христианам, объяснить им значение и роль χαρίσματα, которые призваны способствовать созиданию единства, как основного залога развития Церкви[39]. Те же предупреждения появятся и на страницах послания к Эфесянам (Эф 4:11, 12).

Апостол Павел перечисляет семь даров — харизмы пророчества, служения, учительства, утешения, дарения, лидерства, милосердия, тем самым раскрывает не только их количество, но и их функциональную широту.

Два дара выделены морфологически: это προφητεία и διακονία, они употреблены в тексте как существительные, остальные являются причастиями настоящего времени.

Существует предположение, что это сделано для обозначения области или группы даров. Тогда категория προφητεία включила бы в себя ὁ διδάσκων и ὁ παρακαλών, (последнюю ср. 1 Кор 14:3[40]). Но это гипотеза весьма спорная[41], так как, обосновывая свое апостольство, Павел вновь упомянул пять харизм в форме существительных (1Кор 12:28).

Вместе с тем терминология, подобранная апостолом, не совсем точно позволяет определить χαρίσματα, дать классификацию, обнаружить принцип различия между дарами и теми функциями, которые получает их обладатель. Это сделать еще труднее, если в сравнительный процесс к двум спискам даров добавить еще и перечисление в Эф 4:11, текст, в котором харизматическими дарами названы конкретные христиане. Этот сравнительный анализ трех списков позволяет предполагать, что апостол мог изменять терминологию, облекая ее или в причастную

[39] *Brockhaus U.* Charisma und Amt … P. 193-197.

[40] *Hill D.* New Testament Prophecy / The New Testament Theological Library. Ed. Toon P. John Knox. 1979. P. 122.

[41] *Käsemann E.* Commentary on Romans … P. 342.

форму, или в форму существительного, также легко, как и после обозначит самих носителей дарами для Церкви.

Фраза апостола в 6 стихе содержит адъективное уточнение к множественному числу χάρισμα — διάφορα. Апостол стремится передать мысль о том, что в римской общине даров много, поэтому иллюстрирует διάφορα через стихи 7 и 8, но χαρίσματα διάφορα предваряется аналогией из 4-5 стихов и определяет условие для существования, а возможно, только начального формирования, по замечанию некоторых исследователей, определенной организационной системы.

Итак, центральной мыслью апостола в начале 12 главы является идея о том, что при всем многообразии харизм, все они даны для функционирования одного Тела, а значит и действовать должны гармонично, преследуя одну цель — строительство Церкви.

Появление нового термина на страницах истории Богочеловеческих отношений связано с качественным изменением, произошедшим в них, поэтому возникает необходимость в новом термине, настолько новом, чтобы передать качество изменений, насколько и знакомым, чтобы не быть, в некотором смысле, инородным культурному сознанию человека.

Языку древнего мира требуется новое понятие, способное хотя бы отчасти описать то, что произошло в истории многовекового диалога. Для Апостола Павла таким словом стала χάρισμα. Являясь если не автором новой концепции, то самым ярким ее выразителем, Апостол вводит понятие харизмы в контекст спасительной миссии Христа. Основываясь на слове, знакомом греческой культуре, в значении дара, благого расположения, апостол расширяет, «совершенствует» его смыслы.

В контексте истории человечества встреча Бога со Своим творением это уже χάρισμα. Это свидетельство благосклонности и доброго расположения, с новым качеством — принципиальной независимости от достоинств его получателя.

Такое определение позволяет Апостолу расширять концепцию χάρισμα охватывая ею любые действия Бога по отношению к своему творению (наприм. Рим 9-11), и сужать это понятие до значения конкретного функционального дара, требуемого для развития Церкви (наприм. Рим 12:6-8).

В любом из контекстных особенностей словоупотребления, апостолом сохраняются две ключевые мысли, которые и составляют понятие χάρισμα: дар — свидетельство, выражение предварительного благого расположения, который «вручается» независимо от достоинства или заслуг его получателя.

Источники и литература

1. *Black M.* Roman / The New Century Bible Commentary. Ed. Black M. Marshall, Morgan & Scott. London. 1973.

2. *Brockhaus U.* Charisma und Amt: Die Paulinishe Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. Wuppertal. 1972.

3. *Bryan C.* A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting. Oxford. University Press. NY. 2000.

4. *Cover M.* Lifting the Veil: 2 Corinthians 3:7-18 in Light of Jewish Homiletic and Commentary Traditions. Walter de Gruyter GmbH. Berlin. 2015.

5. *Cranfield C. B.* The Epistle to the Romans 1-8 / The International Critical Commentary Series. Vol. 1. Bloomsbury Publishing Plc. 2004.

6. *Dunn J. G.* Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament. William B Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids. MI. 1997.

7. *Fee G.* God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul. Baker Academic. USA. 2009.

8. *Fitzmyer J. A.* Romans: A New Translation with Introduction and Commentary. Yale University Press. 2007.

9. *Fraikin D.* Charismes et Ministères' à la Lumière de 1 Cor 12–14 / Église et Théologie. 10. 1978.

10. *Gnilka J.* Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus. Foi et Salut selon S. Paul. Épître aux romains 1:16 / Analecta Biblica. Institut Biblique Pontifical. Roma. Vol. 42. 1970.

11. *Gundry R. H.* A Breaking of Expectations: The Rhetoric of Surprise in Paul's Letter to the Romans / Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday. Ed. Soderlund S. K., N. T. Eerdmans. Grand Rapids. MI. 1999.

12. *Harrison J. R.* Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context / Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2. Mohr Siebeck. Heidelberg. 2003.

13. *Hasenhüttl G.* Charisma: Ordnungsprinzip der Kirche. Ökumenische Forschung. Herder. Freiburg. 1969.

14. *Hill D.* New Testament Prophecy / The New Testament Theological Library. Ed. Toon P. John Knox. 1979.

15. *Hultgren A. J.* Paul's Letter to the Romans: A Commentary. William B Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids. USA. 2011.

16. *Käsemann E.* Commentary on Romans. Trans. Bromiley W. G. Eerdmans. Grand Rapids. 1994.

17. *Käsemann E.* Ministry and Community in the New Testament / Essays on New Testament Themes. Trans. Montague W. J. SCM Press. London. 1964.

18. *Koenig J.* Charismata: God's Gifts for God's People / In the Biblical Perspectives on Current Issues Series. Ed. Kee H. C. Westminster. Philadelphia. 1978.

19. *Kruse C. G.* Paul's Letter to the Romans / Pillar New Testament Commentaries. William B. Eerdmans Publishing Company. 2012.

20. *Longenecker R. N.* Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter. William B Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids. MI. UK. 2011.

21. *Moo D. J.* The Epistle to the Romans. William B. Eerdmans Publishing Company. 1996.

22. *Moxnes H.* The Quest for I Ionor and the Unity of the Community in Romans 12 and in the Orations of Dio Chrysostom / Paul in His Hellenistic Context. Ed. by Engberg-Pedersen T. T&T Clark. Edinburgh. 1994.

23. *Murray J.* The Epistle to the Romans / The New International Commentary of the New Testament. Ed. Bruce F. F. Eerdmans. Grand Rapids. 1968.

24. *Oudersluys R. C.* Charismatic Theology and the New Testament / Reformed Review. Holland, Mich. 1974.

25. *Schreiner T. R.* Romans / Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker Academic. Div of Baker Publishing Group. Ada. MI. 1998.

26. *Smith B. D.* The Meaning of Jesus' Death: Reviewing the New Testament's Interpretations. Bloomstbury T & T Clark. NY. 2017.

27. *Wedderburn A. M.* The Reasons for Romans. Edinburg. Bloomsbury Publishing Plc. 1988.

28. *Ианнуарий (Ивлиев) арх.* Послание к Римлянам / Перевод Нового Завета. РБО. 1997.

*С. В. Соловьев**

ПОЛЕМИКА ХРИСТА С ФАРИСЕЯМИ: КОНЦЕПЦИЯ «ВНУТРЕННЕГО СПОРА»

Концепция «внутреннего спора» сформулирована еврейскими историками и исследователями истоков христианства как один из пунктов более общей концепции «Иисус — иудей»[1]. В некотором смысле эта концепция является последовательной и аргументированной точкой зрения на вопрос, поставленный еврейским ученым Йозефом Клаузнером: «Как могло случиться, что Иисус жил целиком внутри иудаизма и при этом положил начало движению, которое отделилось от иудаизма? Ведь *ex nihilo nihil fit*, из ничего не происходит ничего, или, по пословице, нет дыма без огня»[2]. Отвечая на поставленный вопрос о доктринальной связи Иисуса Христа и Его первых последователей апостолов, например, сам Клаузнер, как и многие другие еврейские ученые, разногласия между ранним христианством и иудаизмом относят к инновациям последователей Христа, по преимуществу ап. Павла, тогда как сам Иисус Христос был полностью в традиции иудаизма.

Вопрос о характере полемики между Иисусом и фарисеями напрямую связан с представлениями об иудаизме периода Второго храма.

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] Выражение «Иисус — иудей» подчеркивает общность и органическую связь Иисуса с иудаизмом на всех уровнях — национальном, культурном, религиозном. В рамках «концепции внутреннего спора» жизнь и деятельность Христа рассматривается как часть еврейской истории, в которой фигура Иисуса полностью обусловлена религиозно-этическими представлениями его окружения. Христос не провозгласил ничего нового, чего бы не было в современном иудаизме, а Его причастность к христианству, противопоставившему себя иудаизму, лишь косвенна.

Так Обри Роуз приводит биографические сведения об Иисусе из Евангелий, которые доказывают культурную общность Иисуса с иудеями. Основываясь на культурной общности, Роуз перебрасывает мостик к религиозному единству Иисуса с одной из ветвей иудаизма своего времени, поэтому должно рассматривать Иисуса в исключительно иудейском смысле, оградив себя от влияния христианского подхода. См. Aubrey Rose, “Jesus, the Nazarene — a Jewish View”, Common Ground, 1990, С. 3-32.

[2] *Klausner J.* Jesus of Nazareth. His Times, His Life and His Teaching. ET., 1925, С. 369. Цитата по книге: *Сандерс Э. П.* Иисус в контексте иудаизма пер. с анг. А. Л. Чернявского. Москва.: Мысль, 2012. — С. 15.

В настоящее время общепризнанным считается взгляд на иудаизм как полиморфное и многогранное явление с множеством течений. Разнообразие иудаизма того периода представлено харизматическими лидерами, один из них Хония Бен-Доса, строгими учителями, например Шаммаи, и более либеральными как Гиллель, аскетическими направлениями в лице ессеев. Несмотря на значительные отличия, все иудейские течения рассматриваются как части целого или общего иудаизма (common Judaism) на одном основании Моисеева Закона.

Считается, что из всех течений иудаизма, учение Христа стоит ближе всего к фарисейскому, поэтому можно встретить такие тезисы, как: «Иисус — один из фарисеев»[3] или «иудаизм и раннее христианство — одно и то же»[4]. Пинхас Полонский относит Христа не просто к течению фарисеев, но к хасидеям — одному из внутрифарисейских течений[5]. Несмотря на некоторые разногласия, Полонский считает, что «Иисус полностью находится в рамках философско-религиозной концепции фарисеев, хотя ввиду своей яркой харизматичности по некоторым вопросам занимал крайние позиции этого движения»[6]. Принадлежность Иисуса Христа к особому «харизматическому иудаизму» обосновывает Геза Вермеш. С одной стороны, в вопросах благочестия и отношения к Закону «Иисус вел себя и выглядел, как и прочие иудеи его времени»[7], с другой стороны, его отличала популярность как бродячего духовного целителя, экзорциста и проповедника. Харизматические черты Христа, согласно Вермешу, имеют общее с некоторыми представителями иудаизма, например, с чудотворцем Хони «Начертатель круга», галлилейским святым Ханин бен Доса. Это еще один аргумент для вывода, что фигура Иисуса не выходит за рамки традиционного иудаизма[8]. Жизнь и учение Христа иногда сравнивают с мудрецом Гиллелем, который подобно Христу происходил из Галлилеи[9]. Некоторые еврейские ученые искали общее

[3] *Полонский П.* Еврейский взгляд на христианство. Две тысячи лет вместе. Москва.: Книжники, 2015. — С. 29.

[4] Тезис принадлежит Давиду Флуссеру. См.: Табак Ю. О беседе двух известных евреев… / Лехаим март 2007 Адар. 5767 — 3 / URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/179/n6.htm (дата обращения 8.03.2017).

[5] Хасидеями он называет харизмитичных иудеев, например Ханин бен Доса.

[6] *Полонский П.* Еврейский взгляд на христианство. М., 2015. — С. 35-36.

[7] *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось / Пер. с англ. — М.: Эксмо, 2014. С. 90.

[8] Там же. С. 95.

[9] Сходства между Иисусом и Гилелем обсуждаются в работах: Alexander P. S. Jesus and the Golden Rule // Charlesworth J. H., Johns L. L. (eds.). Hillel and Jesus: Comparisons

между Иисусом Христом и ессеями (Г. Грец) или народным движением ам-хаарец (М. Фридландер).[10]

Как было отмечено, еврейские ученые помещают Христа в иудейский контекст, в котором одни усматривают полное совпадение учения Христа с религиозно-этической традицией иудаизма (на основании сравнения с Танахом, межзаветной литературой и Талмудом), другие выделяют некоторые отличия. Подход, при котором жизнь и деятельность Христа укладывается полностью в иудаизм, зачастую фарисейский, сталкивается с вопросом: как понимать полемику в Евангелиях?

Большинство еврейских ученых признают Евангелия ценным источником о жизни палестинского иудаизма I века по Р. Х., особенно это относится к истории и культуре. Все тексты, говорящие о божественном достоинстве Иисуса Христа, а также полемические истории, обычно, подвергаются критическому анализу. Было замечено, что полемические истории, приведенные в Евангелия, построены в полемически заостренной форме. Включение полемических историй в текст Евангелий объясняется тем, что эти высказывания Иисуса были востребованы в первых христианских общинах, это было связано с все более углубляющимся разрывом между христианами и иудеями во многом благодаря проповеди ап. Павла.

В рамках концепции «внутреннего спора» полемические истории считаются предвзятыми и необъективными. Источники, содержащие полемику, созданы в сложное время обособления христианства от иудаизма, каждая религия подбирала аргументы в пользу истинности вероучения и правильности традиции, именно поэтому новозаветные источники несут апологетический и полемический заряд против иудаизма. Поэтому ставится под сомнение адекватность самих полемических историй: «Впечатление наличия разногласий создается полемической формой Евангелий, а также примитивизацией в них фарисейской точки зрения»[11]. Образы оппонентов Христа (книжники и фарисеи, саддукеи и толпы народа), изображенные в Евангелиях, карикатурно

of Two Major Religious Leaders. Minneapolis, 1997. С. 363–388.; Flusser D.. Hillel and Jesus: Two Ways of Self-Awareness // Hillel and Jesus. 1997. С. 71–107.

[10] Основные имена еврейских ученых и их главные идеи относительно фигуры Иисуса конспективно представлены в статье Юрия Табак «Иисус из Назарета в трудах еврейских историков XIX–XX веков» / Лехаим / URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/192/tabak.htm (Дата обращения: 20.03.2017).

[11] *Полонский П.* Еврейский взгляд на христианство. М., 2015. — С. 43.

искажены в целях полемики и потому весьма далеки от исторической реальности[12].

Кроме тенденциозности полемических историй, впечатление о существенных разногласиях Христа и фарисеев, по мнению Пинхаса Полонского, создается также и от культурного разрыва между среды, в которой был создан текст Евангелий и современным багажом читателя. Те высказывания Христа, которые претендуют на нечто новое, как например, «заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин 13:34) уже были провозглашены и развиты в иудаизме. Параллели к призывам Иисуса находят в Устной Торе, ныне записанной в Талмуде[13].

Критика Иисусом фарисеев из иудейского контекста была перенесена в эллинистическую культуру, в которой критика могла ошибочно восприниматься как критика учения иудаизма вообще[14]. Разногласия между Иисусом и фарисеями, рассказанные в Евангелиях, о соблюдении субботы, постов, правил кашрута и др. создают впечатление о принципиальных разногласиях, однако, раввинистические источники содержат высказывания аналогичные Иисусу Христу. Часть высказываний Христа и мудрецов совпадают, иногда вербально, с раввинистическими текстами иудаизма. Например: «Не судите, да не судимы будете; Ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучек в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?» (Мф. 7.1-3). В Мишне написано: «Не суди ближнего, пока сам не побывал в его положении» (Авот. 2:4). «Основа жизни: в случае любого сомнения суди брата твоего в лучшую сторону» (Авот, 1:6). В Талмуде: «И когда говоришь: Вынь щепку из глаза твоего, — он говорил им: Сначала вынь бревно из глаза своего».

Другие высказывания Христа хотя и не совпадают вербально с раввинистическими, но доносят схожие мысли. Христос предостерегает о прелюбодеянии в мыслях (Мф. 5.27-28), подобно и иудейские мудрецы запрещали уединяться с чужой женой и разглядывать любую часть ее тела (Шабат, 64б). Наказание за гнев Христос приравнивает к убийству (Мф. 5.21-22), Талмуд предостерегает о грехе гневливости: «Всякий гневливый будет наказан: если он был мудрецом — его учение забудется» (Псахим, 113).

Подобные совпадения позволяют утверждать сторонников концепции «внутреннего спора», что в учении Христа не выделяется нечего

[12] Там же. С. 32.

[13] Там же. С. 42.

[14] Там же. С. 42.

новое или революционное для иудаизма той эпохи, все идеи и этические принципы Иисуса сопоставляются с параллелями в талмудическом иудаизме.

Еврейские ученые стремятся максимально отразить Христа в контексте еврейской истории и религии, возможно, поэтому сглаживают полемическую остроту в Евангелиях: «В абсолютном большинстве случаев проповеди Иисуса представляют собой не что иное, как классический «ветхозаветный» иудаизм, но при этом он облекал свои высказывания в полемически заостренную форму… Вероятно, резкость высказываний Иисуса проистекает из его желания усилить воздействие на слушателей, и сам он, наверное, не имел намерения дать своим слушателям искаженное представление о еврейской этике»[15].

Сторонники концепции внутреннего спора выделяют некоторые причины для «внутреннего» конфликта. «Фарисеям — пишет Иосиф Клаузнер — не нравилось поведение Иисуса — его пренебрежительное отношение к обрядовым законам, его неуважение к словам «мудрецов», его общение с мытарями, невежественным народом и сомнительными женщинами. Они считали его чудеса колдовством, а его мессианские притязания — наглостью. Однако при всем том ***он был одним из них:*** его твердая вера в Судный День и воскресение мертвых, в мессианскую эру и небесное царство была специфически фарисейской; он не учил ничему такому, что, по правилам фарисеев, делало бы его вину преступной»[16].

Поведение Христа в качестве причины для конфликта, обвинений и полемики, вслед за Клаузнером рассматривал Геза Вермеш. Согласно Вермешу Христос был представителем харизматического течения в иудаизме, сравнимый с ***Хони бен Доса***. Харизматическое поведение вызывало нарекания со стороны наиболее строгих фарисеев, Христос как галилеянин мог бить виновным в религиозной некорректности в глазах иерусалимцев. К такой некорректности Вермеш относит общение Христа с мытарями и блудницами, несогласие с правилами кашрута, конфликт в храме. Конфликт «не потому, что те были всецело поглощены этими тривиальностями, а потому, что тривиальное было для них существенной частью святой жизни, в которой даже мелкие детали имеют значение и несут в себе религиозный смысл».[17] Конфликт харизматиков

[15] *Полонский П.* Еврейский взгляд на христианство. М., 2015. — 125

[16] *Klausner J.* Jesus of Nazareth: His life, times and teaching. NY., 1989. — С. 335.

[17] *Vermes G.* Jesus the Jew. Minneapolis., 1973. — С. 56.

и истеблишмента неизбежен: «Неформальная близость харизматика к Богу и доверие к действенности его слов тоже очень не нравились тем, кто приобрел свой авторитет по установленным каналам».[18]

В 59 тезисах Давида Флуссера о происхождении христианства из иудаизма 2 тезис формулирует характер взаимоотношений Христа и фарисеев: «Можно определить место Иисуса в современных ему течениях иудаизма. Он не проповедовал и не делал ничего, что могло бы вызвать сопротивление и ненависть со стороны фарисеев. Его критика фарисеев никоим образом не отличается от самокритики фарисеев. Если он посчитал себя мессией, то это было сделано во исполнение иудейских чаяний и не могло стать причиной конфликта между ним и иудаизмом»[19].

Ключевым текстом, согласно Пинхасу Полонскому, для понимания сути полемики служит Мф. 23.1-3: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак, всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят и не делают». Из это следует, что Христос согласен с учением фарисеев, но не согласен с их поведением.[20]

Христос нигде не критикует учение фарисеев, но везде — только их поведение, не соответствующее их учению, то есть лицемерие, учение провозглашали, но не исполняли. Полемики как таковой нет, но есть критика изнутри или внутривидовая конкуренция.[21]

Критика лицемерия ставит поведение Христа в ряд с классическими примерами из истории религий, когда «молодой харизматичный лидер выступает против, как он считает, окостеневшего и деградировавшего истеблишмента его собственной религии»[22].

Еврейские ученые, утверждая, что взгляды и поведение Иисуса Христа находятся в рамках иудейской традиции, пусть даже харизматической или пророческой, признают и некоторые специфические расхождения по некоторым вопросам. Однако сразу оговаривается, что позиция Христа по тому или иному вопросу, только личное мнение допустимое для иудаизма того периода.

---

[18] *Vermes G.* Jesus the Jew. Minneapolis., 1973. С. — 81.

[19] *Флуссер Д.* Тезисы о возникновении христианства из иудаизма // Журнал Лехаим / URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/265/otkritiy-dostup.htm (Дата обращения: 20.03.2017)

[20] *Полонский П.* Еврейский взгляд на христианство. М., 2015. — С. 37

[21] Там же. С. 41

[22] Там же. С. 41

Таким образом, полемика Христа с фарисеями в рамках концепции «внутреннего спора» не основана на принципиальных разногласиях двух сторон по каким бы то ни было вопросам. Многогранный иудаизм эпохи периода конца Второго храма, допускал плюрализм мнений, в этом контексте Христос рассматривается как один из иудейских учителей в контексте истории еврейского народа. Христос не выступал против закона и был согласен с иудейским образом жизни, следовательно, начало разногласий ищут в личном некорректном поведении Христа, Его обличении истеблишмента в лицемерии с позиции пророков, в радикализации заповедей для учеников, и, иногда, в мессианском самосознании.

Иудейские ученые, в отличие от христианских, не различают функциональную общность и онтологическую разность Христа и современников. Иисус Христос разделяет с современниками страну, язык, культуру, образ жизни, то есть функциональную общность, в этом смысле Христос похож на представителей своей эпохи. Чисто научный взгляд останавливается на этой общности и изучает фигуру Иисуса Христа в контексте эпохи, а главное, все Его учение рассматривает детерминированным окружением и традицией. Христиане согласны с функциональной общностью, только при условии, что есть и разность — онтологическая. Самосознание Христа о равенстве Богу указывает на Его онтологическую общность с Богом. Это значит, что человечество Христа не отражает всей глубины Его личности, поступки и суждения Он совершает не только как человек, но одновременно и как Бог. Следовательно, если Христа рассматривать только как человека со взглядами обусловленными средой, то концепция «внутреннего спора» справедлива, даже если она опирается на Талмуд при реконструкции более раннего контекста. При таком подходе все призывы Христа относятся исключительно к современникам в рамках иудейской традиции, так что Он и не предполагал появление христианства. И наоборот, если фигуру Христа рассматривать с христианской позиции в качестве Воплощенного Бога, то и полемика не может ограничиться внутренними разногласиями, но в спорах проявляется универсальная благая воля Божия на примере конкретных культурно-исторических явлений.

Талмуд — ценный поздний источник для реконструкции жизни и мысли иудеев 1 в., однако в силу позднего происхождения (3 в.) и специфического жанра он нуждается в критическом подходе для реконструкции эпохи. Ошибочно считать высказывания талмудических мудрецов, записанные в 3 веке, популярными в начале 1 в. так, чтобы

они повлияли на учение Христа. Катастрофа 70 г. существенно изменила иудаизм от храмовой религии к религии поста, молитвы и милостыни. Конечно, некоторые общие места есть, например, формулировки сути Торы у Гиллеля и Христа, однако было бы ошибочно говорить о зависимости Христа от учения мудрецов Талмуда. Можно предположить обратное, обличения Христа фарисейского лицемерия не прошло бесследно, так что в Талмуде встречается немало подобной критики, например, мудрец Иисус говорит: «Глупый ханжа, хитрый нечестивец, женщина-фарисейка и удары фарисеев губят мир»[23] (Сота. III, 4).

Источники и литература

1. *Alexander P. S.* Jesus and the Golden Rule // Charlesworth J. H. Hillel and Jesus: Comparisons of Two Major Religious Leaders. Minneapolis, 1997.
2. *Flusser D.* Hillel and Jesus: Two Ways of Self-Awareness // Hillel and Jesus. 1997.
3. *Klausner J.* Jesus of Nazareth: His life, times and teaching. NY. 1989.
4. *Rose A.* Jesus, the Nazarene — a Jewish View, Common Ground.1990.
5. *Vermes G.* Jesus the Jew. Minneapolis., 1973.
6. *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось / Пер. с англ. — М.: Эксмо, 2014.
7. *Полонский П.* Еврейский взгляд на христианство. Две тысячи лет вместе. М.: Книжники, 2015.
8. *Сандерс Э. П.* Иисус в контексте иудаизма пер. с анг. А. Л. Чернявского. М.: Мысль, 2012.
9. *Табак Ю.* «Иисус из Назарета в трудах еврейских историков XIX–XX веков» / Лехаим / URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/192/tabak.htm (Дата обращения: 20.03.2017).
10. *Табак Ю.* О беседе двух известных евреев… / Лехаим март 2007 Адар. 5767 — 3 / URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/179/n6.htm (дата обращения 8.03.2017).
11. Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод на русский Н. А. Переферковича В 7 т. Т. 3. СПб., 1905.
12. *Флуссер Д.* Тезисы о возникновении христианства из иудаизма // Журнал Лехаим / URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/265/otkritiy-dostup.htm (Дата обращения: 20.03.2017).

[23] Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод на русский Н. А. Переферковича В 7 т. Т. 3. СПб.,1905. — С. 285.

*Д. В. Спицын**

ВЛИЯНИЕ СВЯТООТЕЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ НА ВЕЛИКИЙ ПОКАЯННЫЙ КАНОН СВЯТОГО АНДРЕЯ КРИТСКОГО: ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА

Великий канон — известное каждому православному христианину гимнографическое произведение, созданное в 1-й пол. VIII в. и введеное в богослужение Церкви уже в конце того же века[1]. В нем удивительным образом переплетаются темы греха и покаяния, глубокого смирения и надежды на милость Божью, Писания и поэзии.

Поскольку преподобный Андрей Критский для своего времени был довольно образованным человеком, очевидно, что он был знаком с творениями святых отцов, его предшественников, которые — что не исключено — повлияли на его творчество. Так уж случилось, что в науке, как светской, так и, тем более, в церковной, вопрос об истоках тех или иных образов, представленных в каноне, освещен мало. Довольно неплохо идентифицированы библейские истоки тропарей, чему свидетельством служат любые издания их переводов[2], где рядом со славянским текстом приведены координаты соотвествующего места из Священного Писания. Хуже обстоят дела с изучением влияния со стороны предшествующих святому Андрею авторов. В силу того, что даже историография вопроса никем не прорабатывалась, данная статья призвана восполнить пробел в этой области.

Первым, кто заговорил о святоотеческом воздействии, был немецкий филолог Карл Крумбахер. В своей «Истории византийской литературы…» он заявляет, что на критского архиерея повлиял великий гимнограф Константинопольской Церкви — святой Роман Сладкопевец[3]. Подобная

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 2 курс.

[1] Об этом см.: *Правдолюбов С., протодиак.* Великий канон святого Андрея Критского (История. Поэтика. Богословие): дис. …магистра богословия. Машинопись. Т. 2. М., 1987. С. 43-45.

[2] См. например, Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. Издание Ловягина Е. И. М.: Практика, 2015.

[3] См. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches. München, 1897. S. 673.

точка зрения аргументируется двумя примерами: тропари ВК 4:2[4] и 4:3 («Приближа́ется, душе́, коне́ц...» и «Воспряни́, о душе́ моя́!..») схожи с известным проимием кондака великого мелода «Душе моя, душе моя...»[5]. С ним солидарен немецкий церковный историк Юст-Людвиг Якоби, также подметивший сходство указанных творений святых Романа и Андрея[6]. Греческий богослов Христос Панайотис при рассмотрении слов тропаря ВК 5:6 «...во о́браз погребе́ния и воста́ния Твоего́...» отсылает к словам 19-го икоса «Тот Иосиф, который Иисуса образ»[7] кондака святого Романа «На умовение ног»[8]. Его же считает источником вдохновения для автора Великого канона и австрийский композитор и исследователь византийской музыки Эгон Веллес[9]. Протоиерей Сергий Правдолюбов в своей магистерской диссертации 1987 года, поистинне основательной, качественно выполненной и внушительной по охвату решаемых вопросов, критикует мнение Крумбахера о влиянии на канон кондака святого Романа. Свою точку зрения аргументирует тем, что схожие у обоих образы в полной версии кондака не имеют покаянного характера, поскольку происходят из событий Спасительных Страстей Господних и притчи о 10 девах (см. Мф. 25:1-13), а близость тропарей ВК 4:2 и 4:3 с проимием святого Романа объясняет вспоминаемыми на Страстной седмице темами, которые описывали в своих сочинениях оба святых: святой Роман в кондаке, а святой Андрей в трипеснцах. К тому же, почтенный протоиерей Сергий не считает автора канона слепым подражателем Сладкопевца, признавая это невероятным. При этом он выступает против мнения о подражательстве кому бы то ни было[10]. Однако, уважаемый ученый не думает, что святитель Андрей Критский работал в отрыве и изоляции от любой традиции, чего быть не могло. Он предполагает, что на преподобного

[4] Здесь и далее для идентификации тропарей применяется следующая схема: **ВК N:n**, где **ВК** — сокращенное «Великий канон», **N** — номер песни, а **n** — тропаря в этой песни согласно версии, употребляемой на утрени четверга 5-й седмицы Великого поста.

[5] См. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur... S. 667. Полную версию кондака см.: *Romanus Melodus.* XXXVII. Hymne des Puissances infernales // Sources Chrétiennes. № 128. Paris, 1967. P. 233-261. Само песнопение — не покаянного характера. Подробнее об этом в: *Правдолюбов С., прот.* Великий канон святого Андрея Критского... Т. 2. С. 60-65.

[6] См. *Jacobi J. L.* Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1882. Bd. V. S. 223-224.

[7] *Romanus Melodus.* XXXIII. Hymne de Judas // Sources Chrétiennes. № 128. Paris, 1967. P. 92.

[8] См. *Χρήστος Π.* Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης. Θεσσαλονίκη, 1952. Σ. 25.

[9] См. *Wellesz E.* A history of Byzantine music and hymnography. Oxford, 1962. P. 205.

[10] См. *Правдолюбов С., прот.* Великий канон святого Андрея Критского... Т. 2. С. 64.

повлияла подвижническая традиция Церкви, иллюстрируя это разными способами. Во-первых, он приводит похожие места из творений святых аскетов, сопоставляя их с тропарями канона, правда, часто забывая о контекстах авторов с обеих сторон, которые могут не совпадать[11]. Во-вторых, он акцентирует внимание на строении произведений аскетов, а именно, на их стремлении к форме и художественности. Так, произведение преподобного Феогноста о жизни деятельной и созерцательной имеет акростих и трехчастную структуру, а четыре сотницы изречений аввы Фалассия «О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу» кратки и лаконичны; содержат доксологические окончания; нравоучение, богословие и молитва в них свободно перетекают одно в другое[12]. По мнению именитого ученого, более всего на святителя Андрея могло повлиять 25-ое слово преподобного Исаии Скитского «К авве Петру, ученику своему», которое имеет почти тот же набор ветхозаветных персонажей (Сусанна и Навуходоносор, упоминающиеся в нем, не появляются в каноне) и образов[13]. Например, метафора матери с ребенком применяется для раскрытия темы покаяния, где оно понимается как мать, ухаживающая за ребенком, т. е. раскаявшимся грешником. Сходство со словом святого Исаии на основании данной мысли, по мнению протоиерея Сергия, виднее всего в тропаре ВК 9:10[14]. Протоиерей Сергий Правдолюбов, таким образом, смотрит шире на Великий канон, указывая возможный источник влияния на него в лице монашеской аскетической литературы. Через 14 лет в Православной Энциклопедии в статье про святого Андрея было отмечено, что канон изобилует как библейскими цитатами, так и аллюзиями на творения святых Романа Сладкопевца и Григория Богослова[15]. В 2005 году протоиерей (ныне епископ Балашихинский, викарий Московской областной епархии) Николай Погребняк выпустил статью о каноне, где пытается саккумулировать информацию русской литургической науки о произведении критского архиерея. В ней же он поднимает вопрос смысловых параллелей канона с творениями преподобного Исаака Сирина по нескольким пунктам: так, его мысль о бесстрастности по природе души и страстном состоянии как «выпадении» из нее перекликается с тропарем

[11] См. там же. С. 16-23.

[12] См. *Он же.* Великий канон святого Андрея Критского (История. Поэтика. Богословие): дис. …магистра богословия. Машинопись. Т. 1. М., 1987. С. 266-269.

[13] См. *Он же.* Великий канон святого Андрея Критского. Т. 2. С. 24-27.

[14] См. там же. С. 24, сноска 2.

[15] См. *Правдолюбов С., прот. и др.* Андрей, свт. Критский // ПЭ. Т. 2. М., 2001. С. 353.

ВК 2:21 «Погребо́х пе́рваго о́браза добро́ту...», мысль о возможности души вернуться в бесстрастное состояние через покаяние — с тропарем ВК 8:7 «Ты Ози́и, душе́...», а мысль об ослеплении чувственными образами душевного зрения и покаянии как открытии подлинного зрения — с тропарем ВК 5:21 «Силоа́м да бу́дут ми сле́зы...»[16]. Немецкая исследовательница комментария XIII века на Великий канон авторства Акакия Савваита Антония Яннули следует за мнением Карла Крумбахера[17]. Наконец, диакон Владимир Василик свидетельствует, что в каноне видны цитаты из творений святых Мелитона Сардийского, Ефрема Сирина, Григория Богослова, Григория Нисского и Максима Исповедника. При этом священнослужитель отмечает талант гимнографа, которому удалось умело и лаконично вплести их опыт в свое произведение[18].

Как видно, наука недостаточно внимания уделяет такому важному вопросу, как поиск истоков образов и экзегезы библейских событий в творениях святых отцов-предшественников Великого канона. На фоне оживления литургической жизни Церкви и необходимости адекватного понимания богослужебных текстов потребность в его разработке ощущается острее.

Источники и литература

1. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках / Издание Ловягина Е. И.; Под общей редакцией И. В. Чаброва. М.: Практика, 2015. 252 с.

2. *Василик В., диак.* О Великом каноне святителя Андрея Критского // Портал «Православие.Ru» / URL: http://www.pravoslavie.ru/45079.html (дата обновления: 07.03.2011; дата обращения: 21.03.2017).

3. *Погребняк Н., прот.* Великий канон: история и иконографические параллели // Московские Епархиальные Ведомости. 2005. № 1-2. С. 132-145.

4. *Правдолюбов С., протодиак.* Великий канон святого Андрея Критского (История. Поэтика. Богословие): дис. ...магистра богословия. Машинопись. Т. 1. М.: МДА, 1987. 272 с.

[16] См. *Погребняк Н., прот.* Великий Канон: история и иконографические параллели // Московские Епархиальные Ведомости. 2005. № 1-2. С. 138.

[17] *Giannouli A.* Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Wien, 2007. S. 33.

[18] См. *Василик В., диак.* О Великом каноне святителя Андрея Критского // Портал «Православие.Ru». URL: http://www.pravoslavie.ru/45079.html (дата обновления: 07.03.2011; дата обращения: 21.03.2017).

5. *Правдолюбов С., протодиак.* Великий канон святого Андрея Критского (История. Поэтика. Богословие): дис. ...магистра богословия. Машинопись. Т. 2. М.: МДА, 1987. 240 с.

6. Православная энциклопедия. Т. II: «Алексий, человек Божий — Анфим Анхиальский». М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. 752 с.

7. Триодь Постная [: в 2-х ч.] Ч. 1. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 800 с.

8. *Giannouli A.* Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007. 427 s.

9. *Jacobi J. L.* Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1882. Bd. V. S. 177-250.

10. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453). München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, 1897. XX + 1193 s.

11. *Romanus Melodus.* XXXIII. Hymne de Judas // Sources Chrétiennes. № 128. Paris, 1967. P. 55-97.

12. *Romanus Melodus.* XXXVII. Hymne des Puissances infernales // Sources Chrétiennes. № 128. Paris, 1967. P. 233-261.

13. *Wellesz E.* A history of Byzantine music and hymnography. Oxford: The Clarendon Press, 1962. XIII + 461 p.

14. *Χρήστος Π.* Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης. Θεσσαλονίκη: Τριανταφύλλου Υἱοί, 1952. 51 σ.

*Иерей Илья Степанов**

ИНКУЛЬТУРАЦИЯ МИССИИ НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРОПОВЕДНИКОВ В КИТАЕ В ПЕРИОД С 1807–1900 гг.

«Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его» (1Кор. 9.20-23).

Эти слова апостола являются указанием миссионеру на то, как следует благовествовать Слово Божие. Потому дело проповеди Евангелия православными среди различных народов должно быть обусловлено индивидуальным подходом к каждой этнической группе. Крайне важно показать, что преподаваемое новое учение — это не интеграция чужеродной цивилизации в этнический код автохтонов, но проповедь учения Христова.

По этой причине инкультурация миссии является одним из главных средств, способствующих тому, чтобы универсализм евангельского учения был реализован путём явления себя через культуру, искусство и философию народа.

В этом плане немалый интерес представляет деятельность первой зарубежной миссии Русской Церкви — Пекинской Духовной Миссии (далее — ПДМ). Надо сразу отметить, что русские — далеко не первые христианские миссионеры в Китае. Тем не менее, наша Миссия там имела немалый успех и собственные наработки в деле инкультурации. Некоторые из них будут рассмотрены в рамках настоящей статьи.

Указанные временные рамки — 1807–1900 гг. — это время самой активной работы ПДМ не только как религиозного учреждения, но и как крупного центра синологии. В этот период мы наблюдаем необыкновенный интерес китайцев к деятельности ПДМ, при том, как учёных, так и простых крестьян.

* Самарская Духовная Семинария, магистратура, 1 курс.

Первые 8 Миссий не имели особого успеха. Более того, ряд Миссий несли серьёзные репутационные потери, как в следствие небрежного подбора кадров, так и из-за отсутствия у членов Миссии всякого желания проповедовать. Главной своей задачей они видели окормление албазинцев и их потомков.

Начинается указанный период тем, что в 1807 г. начальником IX ПДМ стал архимандрит Иакинф (Бичурин) — первый русский синолог, получивший общемировое признание. Закончится указанный период разгромом Миссии в ходе восстания ихэцюаней в 1900 году.

Архимандрит Иакинф был блестящим знатоком китайского языка, владел также маньчжурским и монгольским языками, его знание Китая было всесторонним, энциклопедическим.

В своих многочисленных трудах отец Иакинф сумел глубоко и разносторонне показать быт и нравы китайцев, раскрыть специфику их философских, этико-моральных и политических учений. Создавая свои труды, он использовал, прежде всего, китайские классические первоисточники.

Современники о. Иакинфа, утверждали, что «ни один, может быть, из нынешних ориенталистов не вынес на свет из хаоса восточной литературы столько новых фактов, столько любопытных и важных сведений об истории Восточной Азии, как наш неутомимый синолог отец Иакинф»[1].

Будучи блестящим знатоком традиционного китайского литературного канона, отец Иакинф имел большое уважение как среди образованных верхов Пекина, так и среди простого народа. Кроме того, по примеру выдающегося иезуитского миссионера Маттео Риччи, отец Иакинф практически всегда ходил в национальном китайском платье и головном уборе. Этой привычке он не изменил и после своего прибытия обратно в Петербург.

В 1821 г. новым руководителем Миссии назначен архимандрит Пётр (Каменский).

Главным направлением в своей работе отец Пётр избрал составление библиотеки Миссии. Неоценимым подарком стала библиотека ордена иезуитов, преподнесённая епископом Пиетом. С таким количеством текстов на китайском языке, в последствии, станет возможно осуществление перевода на китайский язык текстов Священного Писания.

[1] *Решетов А. М.* Значение трудов членов Российской Духовной Миссии в Пекине для этнографии. // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1993. С. 109.

При архимандрите Петре ради облегчения миссионерской работы, Св. Синод благословил, к примеру, при Крещении, водой обливать только голову крещаемого. Кроме того, было дано послабление на молоко и масло во время постов (исключая Великий пост). Поскольку китайцы с недоверием и недовольством относились к иностранцам, все члены Миссии в обязательном порядке стали брить бороды и носить китайские платья.

Одним из главных прорывов в деятельности Миссии явилось начало перевода Литургии на китайский язык, в результате впервые регулярные службы стали проводиться на этом языке сразу в двух храмах. Успехи миссионерской проповеди были очевидны. Более того, лично отец Пётр окрестил чиновника Лифаньюаня — родственника председателя ведомства.

Всем членам Миссии было вменено в обязанность изучение китайского языка и конфуцианского канона, тем самым решалась важнейшая задача — подготовка высококвалифицированных кадров из миссионеров. Среди некоторых историков бытует мнение, что именно эта Миссия была самая плодотворная.

Следующим руководителем Миссии с 1830 — 1840 гг. был иеромонах, впоследствии архимандрит, Вениамин (Морачевич). Миссия стабильно исполняла свои просветительские, миссионерские и дипломатические функции. Фактом, заслуживающим особого внимания, является наличие собственного профессионального художника — А. М. Легашева (1798–1865).

На смену архимандриту Вениамину пришёл архимандрит Поликарп (Тугаринов), руководитель XII ПДМ, осуществлявшей свою деятельность с 1840 — 1850 гг. Им был подобран уникальный состав Миссии. В неё вошли иером. Палладий (Кафаров) — будущий руководитель XIII и XV Миссий, учёные Гошкевич, Горский, Захаров, врач Татаринов, художник Корсалин.

Полотна художников Миссии представлены в крупнейших художественных собраниях нашей страны. Следует также подчеркнуть, что пребывание и активная деятельность художников способствовали росту популярности самой Миссии. Они писали портреты и картины для китайских сановников, которые с удовольствием принимали эти подарки.

В не меньшей степени содействовала известности Миссии деятельность врачей, также входивших в состав Миссии. Врачи Войцеховский О. П. (1793—1850) и Кириллов П. Е. (1801–1864) охотно лечили

китайцев, к ним обращались за помощью даже представители высшего маньчжурского чиновничества, работавшие при императорском дворе. Авторитет этих врачей у местных жителей был исключительно высок, в знак уважения и признания их заслуг им преподнесли почетные доски.

После архимандрита Поликарпа должность руководителя Миссии была поручена архимандриту Палладию (Кафарову). Это была XIII Миссия (1850–1858 гг.) В новом руководителе мы видим человека, подобного отцу Иакинфу, целиком и полностью посвятившего свою жизнь изучению Китая.

Сферой его интересов были история Китая и китайский язык. Самым выдающимся его трудом стал китайско-русский словарь. Более того, отец Палладий не только составил самый крупный словарь, но ещё стал создателем транскрипционной системы, которая получила название «Палладиева». Она актуальна и до сего дня.

Следующим руководителем назначен архимандрит Гурий (Карпов) (прославленный РПЦЗ в чине святителей), возглавивший ПДМ с 1858–1864 гг. Это было крайне непростое время для Китая. Китай сотрясался от опиумных войн, сказывалось сильное давление со стороны западных держав.

Знание отцом архимандритом китайского языка и лингвистические наработки его предшественника способствовали переводу на китайский язык Нового Завета в двух томах, Псалтири и ряда книг, относящихся к православному богослужению. А когда в 1860 году Пекин был осаждён англо-французскими войсками, архимандрит Гурий выступил посредником в переговорах, чтобы город был спасён от разорения.

Деятельность членов Пекинской Духовной Миссии, и прежде всего их переводческая работа, была высоко оценена руководителями русских православных Миссий в разных районах Азии, т. к. своими переводами они обеспечили возможность приобщения к христианству жителей Кореи, Японии (сказывалась общность иероглифической письменности) и других стран. Иеромонах Николай (Адоратский) в своей работе привел следующие слова митрополита Николая Японского: «Пекинская Миссия — мать Японской, без Пекина японцы неопытны и немы».[2]

Российская Православная Миссия в Пекине во второй половине XIX в., «несмотря на уменьшение штата и сокращение круга обязанностей, продолжала оставаться важным звеном русско-китайских духовных

[2] *Николай (Адоратский), иером.* История Российской Духовной Миссии в Китае. М., 1977. С. 55

и культурных связей, способствовала проникновению православной русской культуры в Китай».[3]

С 1878 по 1884 гг. начальником XVI Миссии был назначен архим. Флавиан, впоследствии ставшим экзархом Грузии.

При архимандрите Флавиане деятельность ПДМ носила преимущественно учёный характер. Вместе со своим помощником иером. Николаем (Адоратским) он усердно занялся собиранием и проверкой переводов богослужебных книг, сделанных при архим. Палладии. Результатом этой деятельности было издание более 20 книг, содержащих православное богослужение, книг духовно-назидательного характера.

Главой следующей, XVII Миссии, был назначен архимандрит Амфилохий (Лутовинов). Архимандрит Амфилохий предпринял составление капитального «китайско-русского лексикона», который доведён им до конца и в последующее время был напечатан по распоряжению Академии Наук.

XVII Миссию возглавляет новый человек — архимандрит Иннокентий (Фигуровский). На его время пришёлся крайне непростой период жизни Поднебесной — с 1894 — по 1931. При нём в конце 1897 года при Миссии открыта собственная типография для печатания книг на китайском и русском языках. К концу 1898 года напечатаны: русско-китайская грамматика Коптлева и описание города Пекина о. Иакинфа Бичурина, русско-китайский (разговорная речь) словарь иером. Исаии.

Пекинская Духовная Миссия в течение почти двухсотлетнего периода пользовалась покровительством и благорасположением Пекинского правительства. Поддерживая членов православной Миссии жалованием и содержанием натурою (до 1858 г.), оно не только не подвергало членов Миссии преследованию и изгнанию, к чему неоднократно прибегало относительно католических и протестантских проповедников, но напротив, содержало их «в благопризнании, без притеснения».[4] В глазах китайцев Миссия не имела политического характера, поэтому пользовалась доверием и занимала исключительное положение среди европейских Миссий.[5]

Активность западных держав вызвали ответное противодействие. Антимиссионерское движение стало стремительно нарастать, принимая

[3] *Самойлов Н. А.* Пекинская Духовная Миссия во второй половине XIX в. // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1993. С. 51.

[4] *Сагарда Н. И.* Русская Православная Миссия в Китае. Полтава, 1900. С. 63.

[5] *Кепинг К.* Последние статьи и документы. СПб., 2003. С. 114.

организованные формы. Возглавило антииностранное движение тайное общество «Ихэтуань» («отряды справедливости и мира»).

Под лозунгом «Поддержим Цин, уничтожим иностранцев!»[6] повстанцы в различных районах страны разрушали христианские церкви и дома миссионеров, что нередко сопровождалось убийствами иностранных проповедников и преследованием принявших христианство китайцев.

Крупные китайские землевладельцы и торговцы обвиняли западных миссионеров в стремлении к наживе, что даже в их представлении было несовместимо с задачами подлинного миссионерского служения. Однако наибольшее недовольство китайцев вызывали нередкие случаи проявления западными миссионерами открытого неуважения и даже пренебрежения к китайским обычаям и традициям.

Следует отметить, что китайцы-нехристиане с неприязнью относились к обращенным в христианство. Эта враждебность «была не просто неприязнью к тем, кто общался с европейцами-миссионерами, она напоминала ненависть к чужакам».[7] С обращения в христианство китайцы становились особой группой (недаром христианство нередко принимали не поодиночке, а семьями, кварталами, деревнями). В результате для традиционно ориентированных китайцев, а в особенности для тайных обществ, китайские христианские общины становились чужеродными, подлежащими остракизму.

В итоге восстания 11 июня 1900 г. Миссия была сожжена дотла, погибла ее библиотека, архив, ризница, а в середине мая боксеры сожгли православный храм и школу в Дундинане. Надо отметить, что практически все христианские храмы были уничтожены за столь короткий срок.

Уникальность Российской Духовной Миссии состояла не только в длительности ее существования, но и в том, что деятельность российских миссионеров существенно отличалась от западных, активно стремившихся обращать китайцев в свою веру, готовых использовать для этого любые средства.

Еще одной уникальной чертой Российской Духовной Миссии был ее большой вклад в установление регулярных контактов между Россией и Китаем. Для китайской стороны эти контакты не только открывали возможность изучения русского языка, но и были источником, из которого она черпала знания о России и населявших ее народах.

---

[6] *Андреева С. Г.* Пекинская духовная миссия в период восстания «ихэтуаней» (1898-1901 гг.). М., 2001. С. 125.

[7] *Коростовец Н. Я.* Китайцы и их цивилизация. СПб., 1896. С. 81.

Навыки общения с китайцами, чья политическая культура, психология, мировоззрение и религия значительно отличались от европейской, члены Российской Духовной Миссии приобретали постепенно, извлекая уроки из собственного опыта на будущее. И, как следствие, «если возникали какие-либо трения в китайско-русских отношениях, русские миссионеры всегда были готовы к переговорам»[8].

Таким образом, как показало исследование, деятельность Пекинской Духовной Миссии является уникальным опытом проповеди Слова Божия в Китае. Проповеди, произнесённой языческому народу с учетом его многовековых обычаев, традиций и взглядов на окружающий мир и на своё место в этом мире. Труды ПДМ могут послужить исключительным примером комплексного подхода к проповедническому делу. Эти и прочие общие вопросы, касающиеся миссионерства, всегда остро переживаются церковью, что определяет непреходящую актуальность любого научного исследования миссионерских трудов.

Изучение трудов ПДМ можно и нужно рекомендовать современным миссионерам и тем, кто хочет стать таковыми. Многие важные положительные черты Миссии, а также её ошибки и просчёты, должны быть усвоены и нынешними проповедниками, чтобы не повторять ошибки прошлого, но культивировать только лучшее.

Источники и литература

1. Библия: Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М., 1997.
2. *Бичурин Н. Я.* Неизвестный Китай: записки первого русского китаеведа. / Москва: издательство «Э», 2017 год.
3. *Николай (Адоратский) иером.* История Российской Духовной Миссии в Китае. М., 1977.
4. *Палладий (Кафаров) архим.* Некоторые соображения по поводу предполагаемого учреждения православной проповеднической Миссии в Китае // Китайский благовестник. 1915. Вып. 9-12.
5. *Андреева С. Г.* Пекинская Духовная Миссия в период восстания ихэтуаней (1898-1901 г. г.). М., 2001.
6. *Волохова А. А.* Российская Духовная Мисси в Китае XVIII в.: оценка американского историка. // Православие на Дальнем востоке. СПб., 1993.
7. *Денисов П. В.* Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение. М., 1977.

[8] *Волохова А. А.* Российская Духовная Миссия в Китае в XIX в.: оценка американского историка. // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1993. С. 27.

8. *Доронин Б. Г.* История империи Цинн в трудах членов Российской Духовной Миссии (XVII — середина XIX в. в.) // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1993.

9. *Калюжная Н. М.* Восстание ихэтуаней. М., 1978.

10. *Кепинг К. Б.* Последние статьи и документы. СПб., 2003.

11. *Коростовец Н. Я.* Китайцы и их цивилизация. СПб., 1896.

12. *Новгородская Н. Ю.* Роль и место Российской Духовной Миссии в Пекине и истории русско-китайских отношений. // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1993.

13. *Решетов А. М.* Значение трудов членов Российской Духовной Миссии в Пекине для этнографии. // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1993.

14. *Сагарда Н. И.* Русская Православная Миссия в Китае. Полтава, 1900.

15. *Шаталов О. В.* Архимандрит Петр (Каменский) — начальник 10-й Российской Духовной Миссии в Пекине. // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1966.

*Священник Максим Стыров**

СЕМЕЙНАЯ ЖИЗНЬ В РОССИИ: ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОВАЛЫ

В настоящей статье рассматриваются проблемы семейных отношений в России, поскольку именно в них, на наш взгляд, особенно остро проявляются все тенденции развития общества. И наоборот, семья как главный институт формирования личности оказывает определяющее воздействие на все элементы «душевного здоровья» социума: личное мировоззрение, уровень правопорядка, устойчивость социально-политической системы и т. д.

По православному вероучению, семья — это Божий замысел об образе бытия человека, а не изменяющийся продукт социально-экономического развития. Библия повествует, что человек изначально создан Господом как два *пола*, две половины одной природы: «И сотворил Бог человека по образу Своему... мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). Цель такого разделения — взаимное общение, пребывание и возрастание в главной добродетели — в любви: «Не хорошо быть человеку одному... Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть» (Быт. 2; 18, 24). А другая важнейшая функция семьи — рождение и воспитание новых людей как богоспасаемых личностей: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1, 28).

Божественный закон в отношении брака и деторождения также раскрывается через заповеди Декалога «Почитай отца твоего и мать твою», «Не убивай» (что касается и зачатых, но пока ещё не рождённых детей), «Не прелюбодействуй», «Не желай жены ближнего твоего» (Исх. 20, 12-17). В Новом Завете брак возводится на ещё большую духовную высоту, освящается присутствием Спасителя на свадьбе в Кане Галилейской (Ин. 2, 1-11) и уподобляется неразрывному союзу Христа с Церковью (Еф. 5, 22-33).

В какой степени эти божественные установления выполняются в нашем обществе? Представим наш взгляд на основные тенденции семейных отношений в современной России.

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

Если говорить о положительных моментах, то семья уверенно занимает главное место в системе ценностей народа: в 2013 г. об этом говорили 65% россиян (в 2000 — всего 39%)[1]. «Индекс счастья» в нашей стране уже несколько лет держится на максимальной за 25 лет отметке — около 80%, причём каждый второй человек из этого числа видел основу своего счастья в первую очередь в семье и детях[2]. В семьях (или подобных семье коллективах), состоящих из двух и более человек, проживает основная доля населения — 88,9%, средний размер домохозяйства составляет 3,1 человека[3]. Около 70% жителей оценивают психологическую атмосферу в своих семьях положительно[4].

Семья является важным пунктом в государственной политике и эта роль увеличивается. Согласно статье 38 Конституции России, «материнство и детство, семья находятся под защитой государства». В параграфе 78 Стратегии национальной безопасности семья упомянута в перечне главных традиционных российских духовно-нравственных ценностей.[5] В 2014 году принята Концепция государственной семейной политики в Российской Федерации, и в ней обозначено, что «приоритетами государственной семейной политики на современном этапе являются утверждение традиционных семейных ценностей и семейного образа жизни, возрождение и сохранение духовно-нравственных традиций в семейных отношениях и семейном воспитании, создание условий для обеспечения семейного благополучия, ответственного родительства, повышения авторитета родителей в семье и обществе и поддержания социальной устойчивости каждой семьи»[6]. Президент России Владимир Путин в Послании к Федеральному Собранию в 2016 г. сказал: «Смысл всей нашей политики – это сбережение людей, умножение человеческого капитала как главного богатства России. Поэтому наши усилия

[1] Чем мы дорожим? // Фонд «Общественное мнение». 18.07.2013. URL: http://fom.ru/TSennosti/10994.

[2] Уровень счастья в России-2016 // Всероссийский центр изучения общественного мнения. 02.12.2016. URL: http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115976.

[3] Всероссийская перепись населения 2010 года, Том 6 «Число и состав домохозяйств». URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm.

[4] *Антонов А. И., Лебедь О. А., Соколов А. А.* Удовлетворенность жизнью, семья и брак в России и Европе // Россия в Европе. М.: «Akademia», 2009. С. 320-325.

[5] Стратегия национальной безопасности Российской Федерации. Утверждена Указом Президента РФ от 31.12.2015 N 683.

[6] Концепция государственной семейной политики в Российской Федерации на период до 2025 года. Утверждена Распоряжением Правительства России от 25.08.2014 N 1618-р.

направлены на поддержку традиционных ценностей и семьи, на демографические программы, улучшение экологии, здоровья людей, развитие образования и культуры»[7].

Однако наряду со всеми этими положительными фактами на семейном фронте есть и существенные неурядицы.

Так, по субъективным оценкам, около 5% жителей страны считают себя несчастливыми именно из-за семейной неустроенности: проблем в личной жизни, одиночества, потери близких, сложностей с детьми, плохих взаимоотношений в семье[8]. Хотя эта цифра намного ниже доли недовольных жизнью из-за материальных проблем (около 20%), однако уязвимость к первым, думается, гораздо сильнее. Около 13% населения называют атмосферу в своей семье неприятной.

Если говорить об объективных статистических данных, то налицо ослабление репродуктивной функции семьи, влекущее за собой угрозу естественной убыли населения страны. За период с 1992 по 2012 гг. по данной причине население России уменьшилось на 13 378 151 человека[9]. В последние годы ситуация улучшилась: в 2013-2015 гг. зафиксирован небольшой естественный прирост — 86 387 человек. Это стало возможным не только снижению смертности, но и благодаря существенному росту рождаемости: за 2000-2015 гг. — с 8,7 до 13,3 малышей на 1000 человек населения в год. Однако уровень естественного воспроизводства населения пока ненамного превосходит нулевую отметку (0,2-0,3‰[10]) и в ближайшие годы грозит вновь стать отрицательным из-за вхождения в детородный возраст малочисленного поколения 1990-х гг. Отмечается долгосрочное снижение желаемого числа детей в семье, формирование сознательных установок на бездетность, рост доли бесплодных супружеских пар[11].

---

[7] Послание Президента России Федеральному Собранию 1 декабря 2016 г. // URL: http://www.kremlin.ru/events/president/news/53379

[8] Уровень счастья в России-2016.

[9] Здесь и далее, если не указано иное, цифровые данные в тексте представлены по источникам: Единая межведомственная информационно-статистическая система Росстата. URL: http://fedstat.ru (дата обращения с 01.03.2017 по 20.03.2017); Регионы России. Социально-экономические показатели. 2006: Стат. сб. М.: Росстат, 2007; Регионы России. Социально-экономические показатели. 2015: Стат. сб. М.: Росстат, 2015.

[10] Естественное движение населения Российской Федерации // Росстат. URL: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/doc_1140096846203.

[11] *Синельников А. Б.* Кризис брачно-семейных и межпоколенных отношений и приоритетные направления демографической политики в России. Автореферат диссертации … доктора социологических наук. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2015.

Другая острая проблема семей в России — чрезвычайно высокий без подвижек к снижению уровень разводов. Так, за 2006-2015 гг. в России на 1000 человек в среднем за год регистрировалось 8,5 браков, а разводов — 4,7. Даже несмотря на некорректность прямого сопоставления этих цифр из-за половозрастных сдвигов, всё же очевидно, что распадается более половины всех заключённых семейных союзов. Причиной нарушения супружеского принципа «один раз на всю жизнь» является размытость нравственных устоев терпения и верности, зачастую — злоупотребление алкоголем или иные вредные привычки. Разрушение семьи обычно сильно деморализует супругов и крайне негативно сказывается на психическом развитии детей, вселяя в них страх и тревожность. Очень популярно сожительство без официального оформления отношений, из-за чего 22-25% детей рождаются вне зарегистрированного брака (цифра, к счастью, снижается, в 2000-2004 гг. она достигала 28-30%[12]). Огромное число — 25-30% — детей воспитываются в неполных семьях[13].

Серьёзное беспокойство также вызывает большое количество искусственных прерываний беременности (абортов): в 2014 г. — 5 уничтоженных детей на 10 рождённых, за год — более 800 тысяч маленьких душ[14]. Хорошо, что масштаб данного явления из года в год снижается, однако Россия пока остаётся одним из мировых «лидеров» по числу абортов. Корни детоубийства кроются в слабом осознании ценности человеческой жизни, неупорядоченности половых отношений, пренебрежении к своему здоровью в долгосрочной перспективе, безответственном отношении к контрацепции, порой — в материальном и семейном неблагополучии. Большинству россиян аборт представляется хоть и нежелательным, но допустимым средством профилактики патологий здоровья, одинокого материнства, бедности и т. д.[15] Специалистам же хорошо известны его отдалённые негативные последствия для физического и психического

[12] Демографический ежегодник России. 2015: Стат. сб. М.: Росстат, 2015. С. 68. URL: http://www.gks.ru/free_doc/doc_2015/demo15.pdf.

[13] Всероссийская перепись населения 2010 года. Том 6 «Число и состав домохозяйств» // Росстат. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm.

[14] В этих цифрах отражаются только официальные статистические данные. С учётом же нелегальных абортов и использования контрацептивов абортивного действия реальное число детоубийств в стране намного больше.

[15] В 2015 г. считали аборт морально допустимым 86% жителей России, из них 51% — в любом случае по желанию женщины, 35% — только при определённых обстоятельствах (Право на аборт // Левада-центр. URL: http://www.levada.ru/2015/07/02/pravo-na-abort). По другим данным, оправдывают возможность детоубийства лишь 32% россиян

здоровья матери и всей семьи. Отметим и позитивное явление: благодаря недавно появившимся кабинетам поддержки женщин в трудной жизненной ситуации в настоящее время удаётся уберечь от приговора 20-25% малышей.

Размах детоубийства выглядит особенно поразительно на фоне трагичного бесплодия многих супружеских пар[16]. Более того, операции по прерыванию беременности оплачиваются из средств системы обязательного медицинского страхования, что очень плохо сочетается с моральной точки зрения с явной недостаточностью средств на поддержку материнства и детства[17]. Параллельно с этим развиваются (тоже при поддержке государства) экстракорпоральное оплодотворение, суррогатное материнство и другие нравственно порочные репродуктивные технологии.

Нужно сказать и о социальном сиротстве. В России 770 тысяч детей (т. е. каждый тридцатый, в среднем по одному ребёнку с обычного школьного класса или детсадовской группы) находятся без попечения родителей[18], у подавляющего большинства из них отцы и матери лишены родительских прав из-за девиантного поведения, невыполнения своих обязанностей. Отмечается большое число случаев жестокого обращения в отношении детей, в том числе в благополучных семьях. Благодаря осуществляемой профилактике семейного неблагополучия и детской безнадзорности в настоящее время происходит снижение численности семей, находящихся в социально опасном положении и состоящих на учете в учреждениях социального обслуживания. Но их число ещё

(Этические нормы в современной России // Телефонный опрос Фонда «Общественное мнение» 22-23 июня 2013 г. URL: http://fom.ru/TSennosti/11069).

[16] По оценке Е. В. Земляновой, масштаб супружеского бесплодия в России в 2014 г. составил 390 тыс. случаев (20% к общему числу родившихся в том году детей), увеличившись по сравнению с 2001 г. в 1,7 раза (Землянова Е. В. Потери потенциальных рождений в России из-за проблем, связанных со здоровьем // Электронный научный журнал «Социальные аспекты здоровья населения». 2016. № 2. URL: http://vestnik.mednet.ru/content/view/742/30/lang,ru/).

[17] Однако о неготовности общественного сознания к решительным переменам в этом вопросе свидетельствуют следующие цифры: в 2016 г. против полного запрета абортов высказались 72% граждан, против прекращения их финансирования за счёт госбюджета — 62% (Отношение к запрету абортов // Фонд «Общественное мнение». URL: http://fom.ru/Obraz-zhizni/13060).

[18] Российский статистический ежегодник. 2015: Стат. сб. М.: Росстат, 2015. С. 191. URL: http://www.gks.ru/free_doc/doc_2015/year/year15.rar.

весьма велико: в 2011 г. в стране было более 65 тыс. таких семей и около 120 тыс. воспитывающихся в них детей[19].

О состоянии брачного и родительского сознания в России можно судить и по распространённости нецензурной брани. Подобная брань называется обычно «матерной» потому, что направлена на осквернение, поругание именно семейных священных понятий: материнства, отцовства, супружеской любви, таинства творения новой жизни, целомудрия[20]. По опросам, данными словами чаще или реже пользуются двое из трёх наших сограждан[21].

Отметим также, что при рассмотрении вопросов семейного благополучия необходимо комплексное изучение вопросов образования и воспитания, ведь за любой социальной бедой в той или иной степени стоят нарушения в детско-родительских отношениях.

Наконец, на наш взгляд, в семейной тематике обязательно нужно затрагивать отношения со старшим поколением. Ведь правильное отношение к родителям и вообще к пожилым людям называется в Библии необходимым условием благополучной и продолжительной жизни человека (ср. Исх. 20, 12). В этом вопросе в России наблюдается некоторый прогресс: доля пожилых людей, считающих, что им уделяется в обществе достаточно внимания, увеличилась за 2005-2014 гг. с 13 до 17%. Однако удельный вес представителей старшего поколения, жалующихся на нехватку внимания, пока ещё остаётся запредельно большим: 72%[22].

Итак, вышеприведённые факты свидетельствуют, что семья в России по-прежнему является основой социальной жизни человека. В менталитете народа и в политике государства явно присутствует определённый идеал семейной жизни, с которым увязываются надежды на мир, радость и хорошее будущее. Вместе с тем, реальное положение дел весьма далеко от этого идеала, а тенденции развития неоднозначны — некоторые ведут к улучшению, некоторые — к ухудшению, некоторые — стабильны. Следовательно, можно констатировать, что в семейном вопросе имеет место глубокая противоречивость, нецелостность, разорванность

[19] Социально опасное положение семьи и детей: анализ понятия и методология оценки. М.: Вариант, 2015. С. 5. URL: https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/147052524.

[20] *Митрофан (Баданин), еп.* Правда о русском мате. Спб: Библиополис, 2015.

[21] О нецензурных выражениях // Фонд «Общественное мнение». URL: http://bd.fom.ru/report/map/d082925.

[22] Что хорошего в старости? // Фонд «Общественное мнение». URL: http://fom.ru/Obraz-zhizni/11523.

общественного сознания. Вряд ли уместно говорить о катастрофическом разрушении института семьи в стране, но налицо необходимость его исправления, исцеления, уврачевания, приближения реальности к идеалу.

В чём же причины такого диссонанса?

В обыденных разговорах, а подчас и в научных публикациях в качестве главной причины чаще всего называются материальные проблемы. Определённая правда здесь, конечно, есть. Например, пособие по уходу за ребёнком до достижения им возраста 1,5 лет составляет сегодня всего лишь 40% от среднего заработка. Можно привести и другие примеры «провалов» в системе социальной защиты. Очевидно и то, что немаловажным фактором улучшения демографической ситуации в последние 15 лет стало существенное повышение реальных доходов населения (по нашим расчётам, в 3,1 раза за 2000-2015 гг.).

Однако мы полагаем, что экономические факторы не являются главными в расшатывании семьи и угасании воспроизводственных сил российского народа. Так, например, в сельской местности при сравнительно низких доходах (в 3-м квартале 2016 г. в среднем на одного человека — 17,4 тыс. руб. против 27,4 тыс. руб. в городе[23]) уровень рождаемости на протяжении всех реформенных лет вплоть до 2015 г. был выше, чем в городе. Известно, что во многих экономически преуспевающих зарубежных странах рождаемость ниже уровня естественного воспроизводства. И в самой России в дореволюционное и послевоенное время вопреки бедности детско-семейная ситуация была намного лучше нынешней.

Поэтому главная причина семейных проблем видится нам не в экономике, а в нравственной развращённости. Более того — с повышением доходов, наоборот, нередко происходит «экономизация», «приземление» образа мыслей, усиление значимости материального достатка. А всвязи с этим неизбежно ослабевает «идеалистическая» область мышления, теряется воля и решимость для воплощения высоких убеждений в жизнь. Современный человек оказывается во власти «новостных», искусственных страхов и тревог, которые отравляют радость общения с близкими и толкают на ошибочные шаги.

Очень большую роль в разрушении семейных ценностей также, по нашему мнению, играет ослабление возвышенных духовных (религиозных) идеалов, что подчёркивается и социологическими

[23] Доходы, расходы и потребление домашних хозяйств в 2016 году (по итогам выборочного обследования бюджетов домашних хозяйств). URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b16_102/Main.htm.

исследованиями[24]. Утрата образа Отца Небесного («без**О**тцовщина») в душе ведёт к многогранной «безотцовщине» в земной жизни: забвению подлинного смысла и бесценности человеческой жизни, ослаблению необходимой для семейной жизни жертвенности, росту эгоизма, сосредоточению внимания на личных интересах и удовольствиях, неуважении к родителям и вообще к старшему поколению, нежеланию воспроизводить свой род и ответственно хозяйствовать на земле, ослаблению мужского начала в мужчинах и усилению его –в женщинах (в результате — к искажению половых ролей в браке и последующему его разрушению), росту беспорядочности половых связей, увеличению масштабов гомосексуализма и т. д. Прп. Паисий Святогорец говорит так: «Безразличие к Богу приводит к безразличию ко всему остальному, приводит к распаду <…> Человек не верит в Богу и не считается потом ни с родителями, ни с семьёй, ни с деревней, ни с Родиной»[25].

Поэтому коренное улучшение ситуации в семейной сфере возможно только усилиями самого народа — через преображение ценностно-нравственной области сознания, понимание губительности сформировавшихся негативных тенденций, очищение от ложных стереотипов.

Государственная же политика вряд ли способна кардинально исправить положение, но может и должна являться сдерживающе-симптоматическим лекарством. В первую очередь она должна быть нацелена на правильное воспитание человека через системы образования, здравоохранения, культуры и социальной защиты. По нашим наблюдениям, в обществе есть достаточно широкое осознание необходимости более жёсткого контроля средств массовой информации и интернет-пространства и одновременно более активного наполнения их позитивным просемейным содержанием. Вероятно, назрела необходимость преподавания основ семейной этики в школах и профессиональных учебных заведениях. Следует расширять сотрудничество с волонтёрскими движениями и некоммерческими организациями, глубоко заинтересованными в сбережении и приумножении российского народа, в первую очередь — с Русской Православной Церковью[26]. Законодательство должно постепенно

[24] *Синельников А. Б.* Указ. соч.

[25] *Паисий Святогорец, преподобный.* Слова. Том II «Духовное пробуждение». М.: Святая гора, 2004. С. 35.

[26] Так, например, около половины населения России положительно оценивают и желают даже более активного влияния Русской Православной Церкви на моральную и духовную жизнь всего общества, не считая при этом, что она излишне вмешивается

освобождаться от вышеупомянутых аморальных антисемейных норм. Образовательным учреждениям и правоохранительным органам надлежит активнее заняться вопросом очищения русского языка от матерщины. В сфере социальной защиты нужно обеспечить сохранение (а лучше — увеличение) среднего дохода семьи на период ухода за ребёнком до начала посещения им дошкольного образовательного учреждения, но не менее возраста полутора лет. Очень важным является и общее повышения уровня справедливости, солидарности в обществе, а именно борьба с коррупцией и снижение дифференциации по доходам.

Сочетание этих и других внешних мер с внутренней энергией самих людей способно, по нашему мнению, исправить имеющиеся семейные неурядицы в России и сделать нашу страну по данному направлению одним из нравственных лидеров на мировой арене.

Источники и литература

1. А*нтонов А. И., Лебедь О. А., Соколов А. А.* Удовлетворенность жизнью, семья и брак в России и Европе // Россия в Европе. М.: «Akademia», 2009. С. 320-325.

2. *Землянова Е. В.* Потери потенциальных рождений в России из-за проблем, связанных со здоровьем // Электронный научный журнал «Социальные аспекты здоровья населения». 2016. № 2. URL: http://vestnik.mednet.ru/content/view/742/30/lang,ru/

3. *Митрофан (Баданин), еп.* Правда о русском мате. Спб: Библиополис, 2015.

4. *Паисий Святогорец, преп.* Слова. Том II «Духовное пробуждение». М.: Святая гора, 2004. С. 35.

5. *Синельников А. Б.* Кризис брачно-семейных и межпоколенных отношений и приоритетные направления демографической политики в России. Автореферат диссертации … доктора социологических наук. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2015.

в политические вопросы. См., например: Одобрение роли РПЦ в государстве выросло до рекордного уровня // Левада-центр. 19.02.2016. URL: http://www.levada.ru/2016/02/19/odobrenie-roli-rpts-v-gosudarstve-vyroslo-do-rekordnogo-urovnya; Церковь и общество: вместе или порознь? // Всероссийский центр изучения общественного мнения. 24.06.2015. URL: http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115295.

*Иеромонах Феодосий (Желновачев)**

ДВА СТИХОТВОРЕНИЯ В. А. ЖУКОВСКОГО О ДОБРОДЕТЕЛИ КАК РЕЦЕПЦИЯ НРАВСТВЕННЫХ ИДЕАЛОВ РУССКОГО (МОСКОВСКОГО) МАСОНСТВА

«От Света светов луч излился,
И Добродетель родилась!»
Жуковский В. А. «Добродетель»

В 1798 году, являясь учащимся Московского Благородного университетского пансиона, Жуковский пишет два стихотворения, которые носят одинаковое заглавие — «Добродетель». Добродетель — это одно из важных понятий философии и богословия, которое в середине XVIII века, под влиянием масонства, становится главным понятием просвещённого общества, но вместе с тем, носит черты, отличные от христианского понимания. Для того, чтобы понять эту разницу, необходимо проследить историю понятия «добродетель».

Слово «добродетель» — это калька с греческого καλοποιΐα, но чаще так переводят другое греческое слово — ἀρετή. Значение последнего многократно изменялось на протяжении веков.

Впервые «ἀρετή» встречается в «Одисее» Гомера, где означает не столько этический смысл, сколько представляет собой собирательное понятие красоты, ума, и знатности: «Нет, Эвримах, красоту (ἀρετή) я утратила волей бессмертных»[1] — говорит Пенелопа. В поэме Гесиода «Труды и дни» добродетель коррелирует с такими понятиями как трудолюбие, почёт, богатство: «Если ты трудишься, скоро богатым, на зависть ленивцам, станешь. А вслед за богатством идут добродетель с почётом»[2]. Таким образом можно сказать, что для древнего грека добродетельный человек — это истинный гражданин.

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура

[1] *Гомер.* Одиссея, 18, 251 (по изданию Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: В двадцати томах. — Т. 6. Переводы из Гомера: «Илиада», «Одиссея» — М.: Языки славянских культур, 2010. С. 267).

[2] *Гесиод.* Труды и дни, 312 — 313 (по изданию Эллинские поэты в переводах В. В. Вересаева, под ред. С. Апта и др. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. С. 151).

Для Сократа добродетельный человек тот, кто ищет мудрость. Платон в «Государстве» выделяет четыре вида добродетели: мудрость (φρόνησις — познать цель и смысл жизни, чтобы верно следовать им), мужество (ἀνδρεία — способность подчинить все части души разуму), умеренность (σωφροσύνη — избегание аффектов) и справедливость (δικαιοσύνη — реализация предшествующих трёх добродетелей в жизни, когда каждая часть души занимает своё место и исполняет свою функцию). Аристотель считает добродетели приобретёнными свойствами души, которые взращиваются либо путём обучения (дианоэтические добродетели), либо путём воспитания (этические добродетели).

Неоплатоники разделяют добродетели на врождённые и высшие. Плотин говорит, что избегая злого, мы уподобляемся Душе Космоса, ближайшему к человеку богу, который несмотря на то, что не имеет самих добродетелей, но обладает их первоосновами[3].

Гоббс считает, что добродетели являются результатом воспитания, носят относительный характер и определяются государством: «Если благодаря привычке какие-либо склонности укореняются так прочно, что могут легко проявляться, не встречая противодействия со стороны разума, то мы называем совокупность их нравами. Если нравы хороши, их называют добродетелями, если же они плохи, — пороками. Но так как не для всех хорошо и плохо одно и то же, то одни и те же нравы некоторыми одобряются, а другими порицаются, т. е. некоторыми расцениваются как хорошие, другими же — как плохие, одни называют их добродетелями, другие — пороками (...) Только в государстве существует общая мера для добродетелей и пороков. И такой мерой могут поэтому служить лишь законы каждого государства»[4]. Напротив, Руссо определяет добродетель как врождённое свойство человека, но низводит её до некоего альтруистического чувства, которое иногда захватывает человека в силу его природы.

Перед тем, как говорить о принципиальном различии христианского понимания добродетели от философского, следует рассмотреть ещё и масонские представления о ней. Дело в том, что, как было сказано выше, Жуковский пишет рассматриваемые нами стихотворения в Московском

[3] *Плотин.* Эннеады, 1, 2 (по изданию Плотин. Первая Эннеада, перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. — Спб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. С. 111–123).

[4] *Гоббс Т.* Основы философии, ч. 2, гл. 13, 8–9 (по изданию *Гоббс Т.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 257–258).

Благородном университетском пансионе, в который он поступил в 1797 году. Этот пансион был учреждён немногим ранее, 15 декабря 1778 года[5], по инициативе Хераскова М. М., и к моменту поступления в него Жуковским, эта школа являлась одним из лучших учебных заведений, готовящих к университету. Знаковым для пансиона был 1791 год, когда инспектором был назначен Прокопович-Антонский А. А.. С этого времени пансион получает самостоятельное существование и происходят серьёзные изменения в характере его внутренней жизни.

Жуковский воспитывался в пансионе под чутким руководством Ивана Петровича Тургенева, который был в те годы директором Московского университета. Тургенев был масон из кружка Новикова. В основании воспитательного процесса он положил две важные масонские добродетели — дружба и нравственная цельность. Тургенев в 1783 году перевёл работу английского розенкрейцера Джона Мейсона (Иоанна Масона) «Познание самого себя», который был переработан Прокопович-Антонским, изложен им в «Детском чтении для сердца и разума» и стал краеугольным камнем образовательного процесса в пансионе[6].

Система обучения и воспитания, духовная атмосфера — всё было характерно для конца XVIII века: это и сентиментализм, уходящий своими корнями к Карамзину, и отзвуки екатерининского масонства. Необходимыми книгами для чтения воспитанникам пансиона определялись такие, как «Утренние и вечерние размышления на каждый день» известного протестантского мистического проповедника Х. Штурма или «Книга премудрости и добродетели, или Состояние человеческой жизни. Индейское нравоучение» Додслея, переведённые Новиковым[7]. Через эту и подобную ей литературу, которая несомненно пропитана сильным влиянием масонских воззрений, религиозный мистицизм коснулся Жуковского.

Если говорить вообще о роли масонства в России конца XVIII — начала XIX веков, то необходимо заметить, что она была

---

[5] *Шевырёв С. П.* История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею. — М., 1855.

[6] *Лейтон Л. Д.* Эзотерическая традиция в русской романтической литературе. Декабризм и масонство, пер. Э. Ф. Осиповой — Спб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1996. С. 49–50.

[7] *Архангельский А. С.* В. А. Жуковский. Биографический очерк. // Жуковский В. А. Полное собрание сочинений в 12 т., под ред. проф. А. С. Архангельского. — Спб, 1902. С. 6–8.

двоякой. Эту двойственость можно хорошо видеть в словах «Книги Конституций» Андерсона, которая была принята как основной закон масонами Англии в 1723 году: «Каменьщик обязан своим призванием повиноваться нравственному закону, и если он хорошо понимает своё искусство, то он не будет ни тупым отрицателем Бога, ни безбожным развратником. И хотя в древние времена каменьщики в каждой стране были обязаны принадлежать к религии этой страны или этого народа, какова бы она ни была, но теперь сочтено лучшим обязывать их только к той религии, в которой все люди согласны»[8]. Таким образом, с одной стороны, масонство явилось силой, противопоставляющей себя атеистической мысли XVIII века, и в этом смысле масонство отражало религиозные искания русского человека, с другой — масонство носило явный внецерковный характер[9].

Эта двойственность находит своё выражение и в понимании добродетели, так как, с одной стороны, усердный масон всем своим существом стремится «принести Богу в жертву исправленные и покорённые свои страсти»[10], но с другой — Церковь в этом процессе духовного совершенствования оказывается избыточным институтом.

К концу XVIII века масонство не представляет собой единого организма. После того, как оно вышло за границы Англии и вступило на континентальную землю, трудно говорить о масонстве вообще, всегда требуется уточнение, о каком конкретно ордене идёт речь. Но в области этики и морали можно выделить общие характерные черты, которые присущи всем орденам.

В вопросах нравственности масонство стоит на трёх главных принципах: братская любовь (всё человечество рассматривается как одна большая семья, члены которой должны всегда помогать и поддерживать друг друга), помощь (основа масонской дружбы) и верность (божественное свойство, основание масонской добродетели). В масонских текстах, которые говорят о добродетели и нравственном совершенствовании, нельзя не заметить сильный акцент на социальной стороне вопроса, на отношении к другому. Однако, при этом следует отметить, что добродетель,

[8] Цит. по: *Пыпин А. Н.* Русское масонство. — Пг.: «Огни», 1916. С. 18–19.

[9] *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. — Л.: «Эго», 1991, т. 1, ч. 1. С. 106.

[10] Устав Вольных Каменщиков, утверждённый на всеобщем Совете Конвенте, бывшем в Вильгельмсбаде 5787 году, отделение 7. // *Соколовская Т.* Материалы по истории русского масонства XVIII–XIX вв. — М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2000, с. 162.

по мнению масонов, — это «высшее образование сердца», которая включает в себя красоту, здоровье, чистоту и гармонию[11]. Совершенная добродетель представляет собой абсолютную свободу разума, который добровольно подчиняет себя совести.

Концепт освобождённого разума, который сам подчиняет себя совести, вполне логичен и проистекает из связи морали с «истинным» просвещением: по мере углубления мистического созерцания становятся доступны более высокие ступени духовного совершенствования. «Истинное» просвещение и очищение сердца — эти процессы движутся параллельно, так как духовная нечистота является препятствием для воспарения духа[12].

Преподобный Исаак Сирин называет добродетелью «здравие души»[13], «хранение заповедей Господних», «доброе устроение ума»[14]. Начало её — страх Божий, который сам, в свою очередь, является порождением веры[15]. Также преподобный указывает, что в основании добродетели лежат два важных условия: устранение «от дел житейских» и поучение в словесах Божиих[16]. Добродетели, по слову преподобного Иоана Лествичника, бывают двух видов: естественные, то есть те, которые Бог даровал нашей природе (милостыня, любовь, вера, надежда) и вышеестественные, которым мы научены Богом, Ангелами или людьми (чистота, безгневие, смиренномудрие, молитва, бдение, пост, умиление)[17].

Любителем добродетели является тот, кто с радостью принимает скорби, а не тот, кто просто заставляет себя делать добро[18]. Необходимо заметить, что добродетель сама по себе не является конечной целью подвижника, но является важной ступенью к созерцанию, которое также не является конечной целью[19]. Более того, подвижник получает награду от Бога не за доброделание, но за смирение, которое за ним следует[20]. Принципиально важным является то обстоятельство, что ни одна

---

[11] *Пыпин А. Н.* Русское масонство. С. 66.

[12] *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т. 1, ч. 1. С. 109.

[13] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 4 — М.: Православное издательство, 1993. С. 20.

[14] Там же, слово 34, с. 148.

[15] Там же, слово 1, с. 1.

[16] Там же, слово 1, с. 1.

[17] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, 26:67 — 68. — М.: «Отчий дом», 2013. С. 258 — 259.

[18] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 2. С. 11.

[19] Там же, слово 2, с. 14.

[20] Там же, слово 34, с. 148.

добродетель невозможна без содействия Самого Бога, источника и подателя всех добродетелей[21].

Обратимся к текстам Жуковского. В связи с тем, что рассматриваемые стихотворения имеют одинаковое название — «Добродетель», то для удобства обозначения, назовём стихотворение, начинающееся словами «Под звёздным кровом тихой нощи...», первым, а то, которое открывается восклицанием: «От Света светов луч излился, и Добродетель родилась!» — вторым. Такое обозначение обосновано, так как и хронологически, и содержательно одно предваряет другое.

Первое стихотворение изображает картину кладбища. Тема смерти и тления, которая весьма характерна для романтического поэта, сразу же ставит очень важный вопрос о смысле человеческой жизни.

Тихая, ясная ночь, кипарисы, которые отбрасывают тень от света бледной луны — всё говорит о покое и тишине. Здесь лежат мёртвые, которым ничего не снится. Поэт понимает, что величественные памятники, надгробия и урны являют собой лишь тень суетной жизни, и нисколько не говорят о истинных красотах души, которые могут доставить блаженство в «новом бытии».

Поэт рисует образ смерти, с острой косой и с быстрыми часами в руках. Ей подвластно всё — природа, государства, слава, даже память. Смерть все человеческие усилия лишает смысла, так как «всё, всё развеется, погибнет. Как пыль, как дым, как тень, как сон»[22].

Но всё-таки есть нечто, что неподвластно смерти — это наши добрые дела, которые «пред Богом нас прославят, в одежду Правды облекут». Необходимо заметить, что Жуковский отождествляет добродетель и добрые дела. Этот акцент на внешнюю работу, на отношение к другому, сближает понимание добродетели с масонской «социальной» добродетелью.

Второе стихотворение начинается со строчек, которые являются эпиграфом к данной статье. В них говорится о божественном происхождении добродетели.

В этом стихотворении находятся перечни добродетелей и пороков. К первым относятся любовь, невинность, кротость, правдивость, честность, дружба, преданность, верность, совесть, стыд; ко вторым — гордость, ложь, коварство, лесть, славолюбие, сребролюбие. Тот факт, что Жуковский среди добродетелей называет дружбу, преданность и верность, которые были

[21] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, 26:108 — 68. С. 267.

[22] *Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений и писем в 20 т. — М.: «Языки русской культуры», 1999. Т. 1. С. 26.

столпами, на которых держались нравственные взгляды масонов, конечно говорит об их влияние на мировоззрение молодого поэта.

Таким образом, стихотворения Жуковского «Добродетель» отражают те идеи и идеалы, которые занимали умы кураторов Московского университетского пансиона — московских масонов, последовательно проповедовавших нравственное возрастание. Идеи служения добру, справедливости, всеобщему братству — всё это является основными нравственными принципами масонской морали. Русские масоны наделяют понятие добродетели статусом жизненной философии: «Не то хорошо, чтоб жить, но то, чтоб жить добродетельно»[23].

Источники и литература

1. *Архангельский А. С.* В. А. Жуковский. Биографический очерк. // Жуковский В. А. Полное собрание сочинений в 12 т., под ред. проф. А. С. Архангельского. — Спб., 1902;

2. *Гесиод. Труды и дни, 312 — 313 (по изданию Эллинские поэты в переводах В. В. Вересаева, под ред. С. Апта и др. — М.: Государственое издательство художественной литературы, 1963);*

3. *Гоббс Т. Основы философии, ч. 2, гл. 13, 8 — 9 (по изданию Гоббс Т.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989);

4. *Гомер.* Одиссея, 18, 251 (по изданию Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: В двадцати томах. — Т. 6. Переводы из Гомера: «Илиада», «Одиссея» — М.:Языки славянских культур, 2010);

5. *Плотин.* Эннеады, 1, 2 (по изданию Плотин. Первая Эннеада, перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. — Спб.: Изд-во Олега Абышко, 2004);

6. *Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений и писем в 20 т. — М.: «Языки русской культуры», 1999;

7. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. — Л.: «Эго», 1991;

8. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. — 68. — М.: «Отчий дом», 2013;

9. *Иоанн Масон.* Познание самого себя, в котором естество и польза сея важныя науки, равно и средства к достижению оныя показаны, с присовокуплении примечаний о естестве человеческом — М.: Университетская типография у Н. Новикова, 1783;

10. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. — М.: Православное издательство, 1993;

[23] *Иоанн Масон.* Познание самого себя… — М., 1783, ч. 1. С. 55.

11. *Лейтон Л. Д.* Эзотерическая традиция в русской романтической литературе. Декабризм и масонство, пер. Э. Ф. Осиповой — Спб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1996;

12. *Пыпин А. Н.* Русское масонство. — Петроград: «Огни», 1916;

13. *Соколовская Т.* Материалы по истории русского масонства XVIII—XIX вв. — М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2000;

14. *Шевырёв С. П.* История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею. — М.: Университетская Типография, 1855.

*М. А. Флягин**

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПСИХОСОМАТИЧЕСКИХ ПРИЁМОВ ИСИХАЗМА И ЙОГИ

Священное Писание воспринимает человека, как существо целостное. Эта нераздельность, даже несмотря на влияние платонизма, постоянно присутствует у христианских авторов. Одной из радикальных попыток в истории христианской духовной мысли признать за телом деятельную, позитивную роль при молитве является введение исихастами (от греч. ἡσυχία — спокойствие, покой, безмолвие) в практику чтения Иисусовой молитвы особых психофизических приемов[1].

Рассматривая внешнюю сторону молитвенной практики исихастов, можно наблюдать некоторое «сходство с йогическими техниками, особенно с пранаямой»[2]. Цель данной работы заключается в проведении общего сравнительного анализа психосоматических приёмов исихазма и йоги.

Однако наряду с признаками сходства есть и существенные различия. К общим чертам можно отнести следующие:

– положение тела;
– контроль дыхания;
– сосредоточение ума на физиологических центрах организма.

Первый важный элемент — положение тела.

Исихазм. При произнесении молитвы Иисусовой молящийся должен находиться в сидячем положении: «Затем, сев в безмолвной келье и наедине в каком-либо одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе»[3], — пишет Псевдо-Симеон. Григорий Синаит пишет более детально: «С утра, сидя на скамье вышиной в 3/4 фута»[4]. Григорий указывает,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 2 курс.

[1] Исихазм//Православная энциклопедия/URL: http://www.pravenc.ru/text/674926.html (дата обращения: 05.04.2017).

[2] *Мирча Элиаде.* Йога. Свобода и бессмертие. — К.: «София», 2000. — С. 406.

[3] *Дунаев А. Г.* Византийские исихастские тексты//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/molitva/vizantijskie-isihastskie-teksty/3 (дата обращения: 01.03.2017).

[4] *Григорий Синаит, преподобный.* О безмолвии и двух образах молитвы//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Sinait/o_bezmolvii/ (дата обращения: 02.03.2017).

что голову при этом нужно наклонить вперед «как бы от утомления»[5], приняв свернутую позу. Псевдо-Симеон более прямо говорит: «Упрись бородой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп»[6]. Пуп на самом деле не играет существенной роль: задача исихаста — сосредоточиться на сердце. К примеру, Григорий Палама в «Триадах» использует общее выражение: «не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке»[7]. Более поздние писатели вообще говорят о сосредоточении на сердечном месте, вообще не упоминая пупка.

Аргументируя такое положения тела при молитве, святитель Григорий Палама ссылается на 3-ю книгу Царств: «Илия взошел на верх Кармила и наклонился к земле, и положил лице свое между коленами своими» (3 Цар. 18:42). Помимо этого, он обосновывает такое положение тела упоминанием Дионисием Ареопагитом двух видов движения: прямого и кругового. «Свертываясь внешне по мере возможности как бы в круг, то есть уподобляясь желаемому внутреннему движению ума, он и силу ума, изливающуюся из глаз, благодаря такой форме тела тоже введет внутрь сердца»[8], — пишет святитель.

Йога. Определенное положение тела — асана — является физической поддержкой состоянию сосредоточенности. Известный индийский философ Веданты и йоги Свами Вивекананда в своих трудах пишет, что «очень важно найти позу, в которой человек мог бы оставаться подолгу»[9]. В «Йога-сутре» Патанджали сам указывает: «Поза должна быть устойчивой и удобной»[10]. С асан и начинается непосредственно йогическая практика. Асана делает тело устойчиво-неподвижным, в то же время уменьшая физические усилия: это способствует тому, что йог избегает чрезмерной усталости и ощущений слабости, концентрируясь лишь на своем сознании. Целью асаны в йоге является уравновешивание различных нервных импульсов: ощущений удовольствия и боли, холодного и горячего, а также и других противоположных восприятий. Как целью йоги является

[5] Там же.

[6] *Дунаев А. Г.* Византийские исихастские тексты//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/molitva/vizantijskie-isihastskie-teksty/3 (дата обращения: 01.03.2017).

[7] *Григорий Палама, святитель.* Триады в защиту священно-безмолвствующих/пер., посл. и комм. Вениаминова В. — М.: Канон, 1995. — С. 49.

[8] Там же.

[9] Свами Вивекананда. Четыре йоги: Пер. с англ. /Сост. О. В. Мезенцева; Под ред. и предисл. В. С. Костюченко. М.: Издательство «Прогресс-Академия», 1993. — С. 126.

[10] Йога-сутры Патанджали. Комментарии — Минск: Ведантамала, 2006 г. — С. 215.

прекращение колебаний «вихрей сознания», так и цель асаны — прекращение движений тела, сводя всевозможные его позиции к единой непоколебимой и священной позе[11]. Отказ двигаться (асана) будет продолжен йогином целой серией «отказов» всякого рода.

Трудно сказать точно, сколько существует поз и упражнений в йоге: существует даже миф о том, что Шива разработал 840 тысяч асан, хотя это, конечно, явное преувеличение. Из нескольких десятков асан важнейшими являются падмасана («поза лотоса») и сиддхасана («совершенная»). Практически все аскетические и ритуальные практики совершаются йогами в одной из этих двух поз[12].

Вторым важнейшим аспектом телесной молитвы является управление дыханием.

Исихазм. Никифор Исихаст говорит о следующем: «Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться»[13]. Псевдо-Симеон делает акцент на замедлении дыхания: «Удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто»[14]. Такого же мнения придерживается и Григорий Синаит: «Сдерживай дыхание легких, чтобы не дышать без необходимости»[15]. контроль дыхания становится не просто подготовкой, а является уже частью призвания Господа (подобной точки зрения придерживаются Каллист и Игнатий Ксанфопулы). Следует отметить, что Григорий Синаит указывает на второстепенном значении дыхания: «Умеряй в молитве не дыхание лишь ноздрей, как неопытные, но и дыхание ума некоторым смыканием уст для предотвращения вредного надмения»[16].

Святитель Григорий Палама о дыхании детально не пишет, лишь отмечая, что ритм следует замедлять: «Некоторые советуют внимательно

---

[11] *Мирча Э.* История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства: Перев. с фр. — М., Критерион, 2002. — С. 56.

[12] *Иванова Л. В.* Индуизм. — Москва, 2003. — С. 330.

[13] Добротолюбие: В 5 т. — Т. 5. — 4-е изд. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. — С. 243.

[14] *Дунаев А. Г.* Византийские исихастские тексты//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/molitva/vizantijskie-isihastskie-teksty/3 (дата обращения: 01.03.2017).

[15] *Григорий Синаит, преподобный.* О безмолвии и двух образах молитвы//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Sinait/o_bezmolvii/ (дата обращения: 02.03.2017).

[16] *Григорий Синаит, преп.* Творения: пер. с греч. примечания и послесловие епископа Вениамина//Православие и современность/URL: http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_3285 (дата обращения: 02.03.2017).

следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание»[17]. Данная практика обуславливается тем, что у тех, кто только начинает молитвенный подвиг ум рассеян, а контроль дыхания способствует сделать ум «свой ум неблуждающим и несмешанным»[18]. Палама не пишет, что контроль дыхания следует осуществлять во время произнесения молитвы Иисусовой. Вероятно, он, подобно Псевдо-Симеону, видит в управлении дыханием лишь подготовительное упражнение, предшествующее призыванию Господа.

Йога. После того, как йог усвоил наиболее удобные позы и научился контролировать тело, он переходит к четвертой стадии — «пранаяме» — контролю над дыханием. Дословно термин «пранаяма» означает «обуздание» (или задержка) дыхания. Следует отметить, что это разделение на ступени искусственно, «так как нельзя упражняться в асанах, не обращая внимания на дыхание, не руководя им»[19].

Жизнь, согласно философии йоги, всецело зависит от акта дыхания[20]. Можно сказать, что пранаяма — регулирование дыхания — является «отказом» дышать неритмично, как обычные люди. Патанджали в «Йога-сутре» указывает: «После принятия асаны пранаяма есть остановка выполнения вдоха и выдоха»[21]. В философии индуизма дыхание (прана) является жизненной энергией, циркулирующей по всему телу и влияющей на активность желаний, чувств и ума человека. Таким образом, контролируемое изменение ритма дыхания изменяет, успокаивает и подавляет умственную активность, что приводит к контролю над работой ума[22].

Существует четыре дыхательных процесса: пурака (вдох), кумбхака (задержка на вдохе), речака (выдох) и хинака (задержка на выдохе). Зачастую хинака также именуется кумбхакой. Все три моменты могут быть одинаковыми по длительности, так и различными: посредством практики аскет может их удлинить, т. к. цель пранаямы, по словам Патанджали, и заключается в прекращении дыхания на максимально длительный интервал времени. Матра-прамана является единицей измерения

---

[17] *Григорий Палама, святитель.* Триады в защиту священно-безмолвствующих/пер., посл. и комм. Вениаминова В. — М.: Канон, 1995. — С. 47-48.

[18] Там же. — С. 48.

[19] *Смирнов Б. Л.* Санкхья и Йога// Психологическая библиотека «Самопознание и саморазвитие»/URL: http://psylib.org.ua/books/smirb01/txt11.htm (дата обращения:01.03.2017).

[20] Рамачарака, Наука о дыхании индийских йогов. — 3-е изд. — С.-Петроград, 1916. — С. 5.

[21] Йога-сутры Патанджали. Комментарии — Минск: Ведантамала, 2006 г. — С. 219.

[22] *Иванова Л. В.* Индуизм. — Москва, 2003. — С. 334.

длительности дыхания при занятии йогой: начав с одной матры аскет достигает двадцати четырех, отсчитывая их повторением мистического слога АУМ или двигая пальцами левой руки[23].

Упоминаемая выше «прана» является мощной жизненной энергией, неверная манипуляция с которой может грозить различного рода психическими и нервным расстройствами (вплоть до безумия). Контроль над дыханием, как и весь процесс занятия йогой, непременно требует руководства со стороны гуру.

Пранаяма очищает и открывает центры распределения праны и тонкие нервные каналы (нади), по которым она может нести энергию по всему телу йогина. Анатомия йоги указывает на наличие у человека тонкого тела и энергетических центров (чакра), которые располагаются вдоль его вертикальной оси. В различных текстах число чакр разное, но общепризнанная модель состоит из 7 чакр: муладхара (между анальным отверстием и гениталиями), свадшитхана (область половых органов), манипура (область пупка), анахата (область сердца), вишудха (область горла), аджня (между глаз), сахасрара (область головного мозга)[24]. Чакры соединены тонкими каналами-артериями (нади), три из которых — наиболее важные: центральный канал сушумна, канал справа и слева — иди и пиндала. Сушумна заканчивается тем, что йоги называют «лотосом Кундалини» (некая энергия). Таким образом, цель пранаямы заключается в том, чтобы возбудить и активизировать эту энергию, которая, подымаясь по сушумне, должна достигнуть мозга. В тот миг йогин освобождается. Йоги предлагают посылать психические импульсы именно через сушумну: в таком случае мозг может действовать без нервных волокон. «Если вы этому научились, вы больше не раб материи»[25]. Это и есть третий важнейший элемент — сосредоточение ума на физиологических центрах организма — чакрах.

Исихазм. В практике исихазма присутствует такое действие, которое именуется «поиском сердечного места», «сведением ума в сердце».

Псевдо-Симеон пишет следующее: «удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы [...]. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет

[23] Там же. — С. 67-68.

[24] Там же. — С. 335-336.

[25] Свами Вивекананда. Четыре йоги: Пер. с англ. /Сост. О. В. Мезенцева; Под ред. и предисл. В. С. Костюченко. М.: Издательство «Прогресс-Академия», 1993. — С. 147.

помысел при [его] появлении, прежде чем тот завершится или сформируется»[26]. Высказывание Никифора Исихаста касательно поиска сердечного места приведено выше, где затрагивался вопрос техники дыхания. Найдя сердечное место молящийся, согласно Никифору, может приступать к молитве: «Когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! И никогда не умолкать»[27]. У Никифора Исихаста, как и у Псевдо-Симеона, молящийся призывает Господа в конце процесса, а не в начале. Исполнению Иисусовой молитвы предшествует поиск сердечного места.

Григорий Синаит о поиске сердечного места лишь кратко отмечает: «Принудь ум из места начальствования, [или из головы], сойти в сердце и удержи его в нем»[28]. Подобным образом указывает и Григорий Палама: «Обязательно нужно вводить ум внутрь тела и сдерживать его там»[29]. Каллист и Игнатий Ксанфопулы в рассуждениях касательно поиска сердечного места не добавляют ничего нового.

Выводы. Итак, рассмотрев общие черты психосоматических приемов исихазма и йоги, можно сделать следующие выводы. Следует отметить, что ни один из святых отцов, чьи творения рассматриваются в данной главе, не утверждает, что «физический метод» молитвы является чем-то незаменим или обязательным. Он не составляет сущность умной молитвы. Никифор Исихаст пишет о том, что если, прибегнув к телесным приёмам, человек не достигает результатов, то он может отказаться от них, и лишь повторять молитву Иисусову[30]. Психосоматическая техника не является единственным исихастским методом молитвы — это лишь дополнительный приём, который многим принёс пользу. Важно призывать имя Господне с живой верой, а положение тела, ритм дыхания и сосредоточение взгляда на определенных местах тела — это

[26] *Дунаев А. Г.* Византийские исихастские тексты//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/molitva/vizantijskie-isihastskie-teksty/3 (дата обращения: 01.03.2017).

[27] Добротолюбие: В 5 т. — Т. 5. — 4-е изд. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. — С. 244.

[28] *Григорий Синаит, преп.* О безмолвии и двух образах молитвы//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Sinait/o_bezmolvii/ (дата обращения: 02.03.2017).

[29] *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих/пер., посл. и комм. Вениаминова В. — М.: Канон, 1995. — С. 47.

[30] Добротолюбие: В 5 т. — Т. 5. — 4-е изд. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. — С. 244.

второстепенные элементы. Рассуждая о телесных приемах при совершении молитвы, святитель Игнатий Брянчанинов указывает, что таковые вполне заменимы «неспешным произношением молитвы»[31]. Той же точки зрения придерживается и Феофан Затворник. Он в переводе «Добротолюбия» на русский язык сокращает описания телесных приемов, содержащихся у святых отцов.

Конечно, путь психосоматических методов не закрыт для тех, кто хочет им следовать под руководством опытного наставника. Однако каждый христианин «может достичь вершин Иисусовой молитвы, не прибегая ни к какой другой «технике», кроме любви и послушания»[32].

Иначе дело обстоит в йоге. Психосоматические приемы являются важнейшим и незаменимым элементом практики. Что касается техники дыхания в йоге, то следует отметить, что составитель «Йога-сутры» Патанджали не уделяет дыханию слишком много текста, однако это еще не говорит о том, что данная тема является малозначимой. Индийские йоги всегда оказывали большое внимание «науке о дыхании»[33]. Ведь с помощью дыхания можно достигнуть пранаямы — контролирования праны. Без данных упражнений конечная цель практики будет недоступной.

Как было отмечено, исихаст во время молитвы принимает позу «эмбриона», упершись головой в грудь. Причем такое положение тела, согласно Григорию Синаиту, не обязательно должно быть комфортным, а даже напротив — доставлять болезненные ощущения. Йог же должен держать спину выпрямленной (хотя и существую позы, где согнута спина, но это удел хатка-йоги): «Однако основная работа происходит вдоль позвоночника, поэтому чрезвычайно важно занять позу, освобождающую позвоночник, грудная клетка, шея и голова должны составлять прямую линию. Легко убедиться в том, что при сжатой грудной клетке высокие мысли не приходят в голову»[34]. Поза при этом должна быть «наиболее удобной для каждого»[35].

---

[31] *Игнатий Брянчанинов свят.* Полное собрание творений: в 8 Т. — Т. 5. — М.: Паломник, 2003. — С. 98.

[32] *Каллист (Уэр), митр.* Телесная молитва. Исихастский метод и его нехристианские параллели//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/telesnaja-molitva-isihastskij-metod-i-ego-nehristianskie-paralleli/#note10 (дата обращения: 01.03.2017).

[33] Рамачарака, Наука о дыхании индийских йогов. — 3-е изд. — С.-Петроград, 1916. — С. 6.

[34] *Свами Вивекананда.* Четыре йоги: Пер. с англ. /Сост. О. В. Мезенцева; Под ред. и предисл. В. С. Костюченко. М.: Издательство «Прогресс-Академия», 1993. — С. 126.

[35] Там же.

Также имеет существенные различия такой элемент, как сосредоточение ума на физиологических центрах организма. Суть исихии заключается в подготовке человека к принятию благодати Святаго Духа, в преобразовании души согласно замыслу Божию о ней. Конечно же, особую роль имеет действие «сведения ума в сердце». Как было отмечено, православная аскетика под сердцем понимается центр человеческого существования, в котором сходятся все энергии человека: силы, чувства, стремления, мысли, все движения ума и души. Путь сведения ума в сердце — путь преодоления мирской рассеянности человека: «Ум, оставаясь в голове, сам собою все в душе хочет уладить и всем управить ... за всем гоняется и только терпит поражения»[36], — пишет святитель Феофан Затворник. Таким образом, единственный выход для ума — сойти в сердце.

Внутренний поиск в йоге распространяется на область, лежащей ниже сердца. Помимо этого, движение происходит в двух направлениях: нисходящем и восходящем — от центра Кундалини вверх по позвоночнику к Верховной чакре, которая в высшей точке головы. В исихазме такого соответствия нет: низведя ум в сердечное место, подвижник остаётся в нём, не совершая никакого обратного восхождения. Сравнив физиологические термины йоги и исихазма, то выяснится, что сходство не так уж велико[37].

Еще один элемент — созерцание света. Согласно святителю Григорию, исихаст «венчается единением со Всевышним в созерцании Нетварного Света»[38]. Подобные «световые» наблюдения зафиксированы в индуисcпских текстах — Упанишадах. Данный свет, в основном, представляет собой изображение атмана (человека), или Брахмана (Высшего Абсолюта). В «Брахидараньяка-упанишале» сказано: «Веди меня от небытия к бытию. Веди меня от тьмы к свету»[39]. Осознание своей Самости

---

[36] *Феофан Затворник, св.* О непрестанной молитве/ Сост. Феофан (Крюков), игумен// Психологическая библиотека «Самопознание и саморазвитие»/URLhttp://www.psylib.org.ua/books/zatfe01/index.htm (дата обращения:01.03.2017).

[37] *Каллист (Уэр), митр.* Телесная молитва. Исихастский метод и его нехристианские параллели//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/telesnaja-molitva-isihastskij-metod-i-ego-nehristianskie-paralleli/#note10 (дата обращения: 01.03.2017).

[38] *Захария (Захару), архим.* Исихазм свт. Григория Паламы и аскетизм восточных религий//Православный апологет/URL: http://apologet.spb.ru/ru/781.html (дата обращения: 05.03.2017).

[39] Упанишады. В 3 т. Т. 1./ Пер., пред. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина. — М.: Наука, 1992. — С. 73.

сопровождается вспышкой «внутреннего света». Свет, в свою очередь, является основным атрибутом как атмана, так и брахмана. Уже эпоху вед солнце и свет считались эпифаниями Сущности, Духа: «Сурья — дыхание жизни движущегося и неподвижного (мира)»[40]. Еще в одном гимне Ригведы речь идет о том, что выпивший сому обретает Свет и соединяется с богами[41]. И свет, который сияет над этим небом, над всем, над каждым, в непревзойденных, высших мирах, поистине, он и есть тот свет, который [находится] в этом человеке»[42].

Какова же природа Света, который видят йоги? Сделать определенные вывод по данному вопросу предлагает святитель Григорий Палама. В своих трудах он указывает на существование разных видов света: Божественного, естественного и демонического. Ввиду того, что цель йоги — уничтожение всех состояний сознания, а соответственно, всех отношений, то не может идти речи о соединении с Божеством. Что касается естественного света, что святитель Григорий отмечает, что «человеческий ум, созданный по божественному образу, имеет световую природу и может быть естественным образом наблюдаем именно как свет»[43]. Последний вид света, происходит от демонической активности. Он не несет «Ни духовного покоя, ни радости, ни мира, ни смирения, ни прекращения наслаждений и страстей»[44].

Психосоматические упражнения исихазма, как было отмечено выше, не являются чем-то обязательным. Христианство не знает никакой аскетической техники, которая бы гарантировала единение со Христом. Встреча Бога и человека — это свободный и взаимный дар. Каллист и Игнатий Ксанфопулы пишут: «Паче же сего, или лучше паче всего вообще, таковой подвиг успешно совершается умом, содействием божественной благодати»[45]. Иначе же обстоит ситуация в йогических практиках. Результат зависит только от практикующего, а бог — это

[40] Ригведа. Мандалы I-IV. — 2-е изд., испр. — М.: Наука, 1999. — С. 140.

[41] Ригведа. Мандалы V-VIII. — 2-е изд., испр. — М.: Наука, 1999. — С. 376/

[42] Упанишады. В 3 т. Т. 3./ Пер., пред. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина. — М.: Наука, 1992. — С. 76.

[43] *Захария (Захару), архим.* Исихазм свт. Григория Паламы и аскетизм восточных религий//Православный апологет/URL: http://apologet.spb.ru/ru/781.html (дата обращения: 05.03.2017).

[44] *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих/пер., посл. и комм. Вениаминова В. — М.: Канон, 1995. — С. 111.

[45] Добротолюбие: В 5 т. — Т. 5. — 4-е изд. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. — С. 328-329.

лишь помощник для медитации, которому отводят при этом достаточно скромную роль[46].

Таким образом, признаки сходства лишь внешние: более подробный анализ указывает на наличие существенных различий, направленных на достижение разных целей.

Источники и литература

1. *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих/пер., посл. и комм. Вениаминова В. — М.: Канон, 1995. — 384 с.

2. *Григорий Синаит, преп.* О безмолвии и двух образах молитвы//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Sinait/o_bezmolvii/ (дата обращения: 02.03.2017).

3. *Григорий Синаит, преп.* Творения: пер. с греч. примечания и послесловие епископа Вениамина//Православие и современность/URL: http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_3285 (дата обращения: 02.03.2017).

4. Добротолюбие: В 5 т. — Т. 5. — 4-е изд. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. — 560 с.

5. *Дунаев А. Г.* Византийские исихастские тексты//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/molitva/vizantijskie-isihastskie-teksty (дата обращения: 01.03.2017).

6. *Захария (Захару), архим.* Исихазм свт. Григория Паламы и аскетизм восточных религий//Православный апологет/URL: http://apologet.spb.ru/ru/781.html (дата обращения: 05.03.2017).

7. *Иванова Л. В.* Индуизм. — М., 2003. — 544 с.

8. Исихазм // Православная энциклопедия / URL: http://www.pravenc.ru/text/674926.html (дата обращения: 05.03.2017).

9. Йога-сутры Патанджали. Комментарии — Минск: Ведантамала, 2006 г. — 388 с.

10. *Каллист (Уэр), митр.* Телесная молитва. Исихастский метод и его нехристианские параллели//Азбука веры/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/telesnaja-molitva-isihastskij-metod-i-ego-nehristianskie-paralleli/#note10 (дата обращения: 01.03.2017).

11. *Мирча Э.* История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства: Перев. с фр. — М., Критерион, 2002. — 512 с.

12. *Мирча Э.* Йога. Свобода и бессмертие/ Пер. с англ. С. Никшич, Д. Палец. К.: «София», 2000. — 400 с.

13. Рамачарака, Наука о дыхании индийских йогов. — 3-е изд. — Петроград, 1916. — 95 с.

[46] Мирча Элиаде. Йога. Свобода и бессмертие. — К.: «София», 2000. — С. 95.

14. Ригведа. Мандалы I-IV. — 2-е изд., испр. — М.: Наука, 1999. — 767 с.

15. Ригведа. Мандалы V-VIII. — 2-е изд., испр. М.: Наука, 1999. — 745 с.

16. *Свами Вивекананда.* Четыре йоги: Пер. с англ. /Сост. О. В. Мезенцева; Под ред. и предисл. В. С. Костюченко. М.: Издательство «Прогресс-Академия», 1993. — 528 с.

17. *Смирнов Б. Л.* Санкхья и Йога//Психологическая библиотека «Самопознание и саморазвитие»/URL: http://psylib.org.ua/books/smirb01/index.htm(дата обращения:01.03.2017).

18. Упанишады. В 3 т. Т. 1./ Пер., пред. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. — 240 с.

19. Упанишады. В 3 т. Т. 3./ Пер., пред. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. — 256 с.

20. *Феофан Затворник, свят.* О непрестанной молитве/Сост. Феофан (Крюков), игумен//Психологическая библиотека «Самопознание и саморазвитие»/URL: http://www.psylib.org.ua/books/zatfe01/index.htm (дата обращения:01.03.2017).

*А. А. Фокин**

«СХОЛАСТИЦИЗМ» МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА) В КОНТЕКСТЕ ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННЫХ ДИСКУССИЙ О РУССКОМ АКАДЕМИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

В настоящее время церковно-историческое научное сообщество отмечается непрерывными дискуссиями о методах, о достоинствах и недостатках русской научно-богословской традиции, западном влиянии на него.

Однако, пожалуй, наибольший резонанс подобные дискуссии имели в предреволюционные период — особое время в истории страны. Всё чаще раздавались голоса о том, что нужно «освобождаться от оков предшествующей школьности в богословии», особенно в догматическом. Самый яркий пример «схоластики», который подвергается критике — это Догматическое богословие преосвященного Макария (Булгакова).

И хотя течений предреволюционного русского богословия большое количество, много противоречий между его представителями, условно его принято называть «новым богословием». Для него в самом общем виде можно выделить объединяющие черты, черты, охватывающие всю культуру того времени. Из наиболее заметных — это общий поворот внимания к человеку, к его личности. Такая антропологическая заостренность на психологизме и морализме с влиянием достижений немецкой классической философии и формировала облик развивающейся богословской мысли.

Непосредственно 1917 год стал годом подведения итогов. В 1917 году, как будто бы последним аккордом «нового богословия», выходит в свет манифест профессора МДА по кафедре нравственного богословия М. М. Тареева с одноименным названием[1]. И хотя Михаил Михайлович считается довольно самобытным мыслителем, разительно отличающимся от его окружения, всё равно можно говорить о естественном появлении подобного мыслителя в развитии предреволюционного богословия. Манифест, провозглашая идеи субъективно-личностного

* Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 1 курс.

[1] *Тареев М. М.* Новое богословие// Богословский вестник 1917. Т. 2. № 6/7. С. 1-53.

богословствования, обрушивается с критикой на предшествующее академическое богословие, «зараженное» схоластикой[2].

Основным же «борцом со схоластикой» в этот период можно назвать митр. Антония (Храповицкого). Богослов, хотя и не написавший ни одного целого и системного научного труда, но своими яркими идеями и живой мыслью повлиявший на подавляющее большинство мыслителей своего времени. В том же 1917 году мир. Антоний издает работу «Догмат искупления»[3], в которой провозглашается и реализуется программа освобождения православного богословия (в данном случае православной сотериологии) от влияния западной схоластики и утверждения принципа нравственного раскрытия догматов.

В этом же году после долгих диспутов наконец была защищена диссертация руководителя кафедры догматики в МДА Александра Михайлович Туберoского «Воскресение Христово», в которой схоластическое богословие называется «препарированным», а все предыдущие семинарские пособия сухими «как кости»[4]. Годом ранее архим. Иларион (Троицкий) напишет прямо о богословии митр. Макария: «Когда берешь в руки семинарский учебник догматики (Макария), невольно поражаешься, как оскудевает там мысль»[5] и выведет основную миссию нового академического богословия — борьба со схоластикой[6].

С другой стороны, отношение к догматическим трудам митрополита Макария не было так воинственно и однозначно: они на протяжении истории вызывали похвальные отзывы, неоднократно рекомендовались Святейшим Синодом и Учебным комитетом для духовной школы

---

[2] «Стоит больших усилий реформировать догматическое богословие, очистить его от схоластическаго наследства, обратить его в подлинную науку, именно в историческое учение о догматах». (Там же. с. 7).

«В новом Богословии всё дело ставится по-иному, оно становится на совершенно новый путь, окончательно преодолевая старую схоластику. В нем строго различаются наука и философия. в нем преследуются две разные задачи—научная и философская. (Там же. С. 18).

[3] *Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат искупления // Богословский вестник. 1917. № 7, 9, 10, 12. Отдельное издание: Сергиев Посад, 1917.

[4] *Туберовский А.* Воскресение Христово. Сергиев Посад. 1917. С. 80.

[5] *Иларион (Троицкий), архим.* Вифлеем и Голгофа // Отдых христианина. 1916. № 12. С. 65.

[6] «Сравнять с землей неприятельскую крепость схоластики — вот наша, академическая задача» (*Иларион (Троицкий), архим.* Богословие и свобода Церкви (Вступительное чтение 12 сентября 1915 года)).

и стали в некотором смысле «классикой»[7]. Эта коллизия побуждает вновь пристально обратить внимание на эти тексты.

Но прежде определимся с терминологией. Схоластика в употреблении всех вышеперечисленных богословов имеет негативное значение, чаще всего означающее зависимость от католических идей и форм, сухость, злоупотребление схематизациями и дроблением за которой теряется целое. Однако в сущности в этот термин вкладывался не совсем то содержание, которое в нем изначально было.

Понятие «схоластика» имеет два смысловых пласта: первый — особый научный метод; и второй — принадлежность богословия к «школе», то есть, его служение образовательным и академическим нуждам.

Метод схоластицизма, как в первом, так и во втором отношении, нашел наиболее яркое выражение у католических богословов XII-XV вв., таких как, Ансельм Кентерберийский (+ 1109), Пётр Абеляр (+ 1142), Фома Аквинский (+ 1274), Бонавентура (+ 1274) и т. д. Богословами ставилась глобальная цель: привести все накопленные знания в созвучность и гармонию: веру и разум с помощью активного использования философского аппарата своего времени[8], Священное Писание и наследие предыдущих богословов посредством тщательного изучения источников, то есть обращение к истории и традиции.

Данное направление мысли имело свою «школьную» методологию — диалектику, которая представляет собой дискуссию, облекаемую в форму вопросов и ответов, причем как можно более ясную, точную, строгую, преследующую главную цель: добраться до истины и побочную: научить студентов мыслить.

На основе вышеизложенного мы сможем сразу сказать, что богословские системы митр. Макария (Булгакова) формально можно назвать схоластичными в том смысле, что преосвященный писал их непосредственно преподавая догматику в СПбДА и, как следствие, сообразовался с педагогическими нуждами.

Для дальнейших суждений обратимся к основным текстам митр. Макария. Одновременно с преподаванием догматического богословия и разработкой пособия по этой дисциплине преосвященный Макарий преподавал Основное богословие, в 1847 г. вышел в свет труд «Введение

[7] Только в 1906–1910 годах «Руководство» митрополита Макария (Булгакова) уступает место учебнику догматического богословия протоиерея Н. П. Малиновского.

[8] «Теология исходит из истин, данных в откровении и использует философские средства для их экспликации». (Фома Аквинский Комм. к «О Троице» Боэция, II 3).

в православное богословие»[9]. И наконец в 1849-1853 г. самое значимое и монументальное творение, издаваемое сперва в пяти томах, затем в двух: «Православно-догматическое богословие»[10].

Обращаясь к вводным трактатам, мы можем понять оценку митр. Макария предшествующих эпох развития науки и как следствие выяснить, в чем он видел свою задачу при составлении труда. Митр. Макарий условно делит всю историю догматического богословия на три части: период *первый — с II до второй половины VIII вв.* от мужей апостольских до св. Иоанна Дамаскина (770–754); с *половины VIII* до половины XVII от св. Иоанна Дамаскина до митрополита Петра Могилы (1631–1647); период *третий*—с половины XVII в. до времени самого митр. Макария.

Характеризуя первый период, автор отмечает первые признаки научного метода исследований догматов и «даже начатки изложения догматов в некоторой системе, хотя и неполной, и несовершенной». Всё это по мнению автора преследовало миссионерские, образовательные и апологетические цели[11].

Во втором периоде средних веков ключевой фигурой в догматическом богословии митр. Макарий называет св. Иоанна Дамаскина. Помимо того, что он является родоначальником всех последующих богословских *систем*, митр. Макарий ставит ему в заслугу глубокую укоренненность в Слове Божьем и в предании св. Отцев. Преосв. Макарий отмечает, как органично взаимопроникают в его богословской научной системе Св. Писание и Св. Предание[12]. Ниже, перечисляя достоинства и некоторые упущения св. Иоанна Дамаскина, например, в нестрогом отделении в работе догматических истин от благочестивых мнений и обычаев христианских, митр. Макарий делает вывод: «св. Отец писал своё Изложение православной веры совсем не для школы, но для всех православных христиан, и потому не имел в виду подчиняться строго ея условиям и требованиям»[13].

Излагая историю третьего периода, называет преосв. Феофана (Прокоповича), преподававшего догматическое богословие в Киеве с 1711

[9] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Введение в православное богословие. СПб., 1847.

[10] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. 3-е изд. СПб., 1868. Т. 1–2.

[11] Там же. С. 38.

[12] Там же. С. 46.

[13] Там же. С. 47.

по 1716 гг. «отцем систематического богословия в России», о трудах оного богослова пишет, как о попытке избавления от крайностей схоластических методов, и называет его систему «умеренной схоластикой», где «истины излагаются большей частию в положительной форме, а не в виде диспутаций»[14]. Это значит, что для митр. Макария основная классическая схоластическая метода диспутации и излишняя вопросительность трактатов казалась вредным богословию и основным недостатком в догматике. А своей задачей он видел выстроить разумную, непротиворечивую, положительную систему, используя весь накопленный догматический материал. Но одного этого было митр. Макарию недостаточно, в водном трактате он также постулирует, что также очень полезным «допустить соображения здравого ума»[15]. Это необходимо как для постижимых догматов (новые пояснения и даже подкрепление познания), так и для непостижимых (выявление необходимости этой тайны для человека, связей с другими — постигаемыми Догматами, нравственной пользы).

Как же понимает проесв. Макарий «соображения здравого ума»? Во-первых, в духе Святых Отцев: постоянно удерживать эти соображения в послушании вере; во-вторых, он заявляет о необходимости использовать всё истинное, что можно найти в различных философских школах, но не принадлежать при этом всецело какой-либо одной; по возможности избегать схоластики, и, наконец, не считать доказательства разума за догмат, а только как за инструмент в открытии посылок и оснований человеческой мысли.

В дополнение всему вышесказанному, митрополит Макарий видит небезосновательным «призвать на помощь историю»[16], но не всегда это может являться целесообразным, а только в случаях, когда по поводу определённого догмата в истории возникали ереси или велись споры.

И наконец, следует показать отношение догмата к христианской жизни, ибо догматы веры и нравственные законы неразделимы, тем самым из системы перекинуть мост к практической части церковного богословия, актуализировать, дать жизнь этим формулам и посылкам — данный пункт, кажется, важным в возражениях против обвинений в «нежизненности» макарьевской догматики.

---

[14] Там же. С. 58-59.

[15] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Введение в православное богословие. С. 30.

[16] Там же. С. 35.

«Жизненность» и постоянная богословская научная работа, например, была продемонстрирована нами ранее в другой статье[17], где была выявлена динамика в работах митр. Макария в решении проблемы соотношения Священного Писания, Предания и экклесиологии, постепенное акцента на Священное Писание, как главнейшее источное начало богословия.

Обратившись к структуре работы «Введения в православное богословие», мы выявим, что её логика подчинена вполне самобытной идее «Тринитарной» Церкви митр. Макария, взятой им у Иппонийского епископа блаж. Августина, это вполне доказательно освещено в статье прот. Павла (Хондзинского)[18].

Владыка Макарий в своем «Введении...», изложив учение о вере (религии) вообще, переходит от него прямо к учению о Церкви, как союзе веры, и только потом говорит об откровении, его признаках, и христианской вере, как едином истинном Откровении. Основание Церкви в духовном смысле у митр. Макария «не связано непосредственно с Боговоплощением, а потому об основании Церкви на земле, вполне логично, преосв. Макарий говорит не здесь».[19] О Церкви, основанной на земле митр. Макарий рассуждает в другом трактате — «Источники богословия».

Мы видим, что митр. Макарий сам провозглашает себя борцом со схоластикой предшествовавшего периода и, как результат, является автором первого православного догматического богословия в своем роде, которое было написано на русском языке, с детальной разработкой согласованности в терминах и совершенно избавленного от метода диспутаций.

Если у митр. Макария очень точно и с большой внимательностью выстроен терминологический аппарат, хотя и не без злоупотреблений терминологией чуждой (особенно в сакраментологии и сотериологии), то «новому богословию» к 1917 году, используя понятия современной им философии и науки, так и не удалось отчетливо выработать систему понятий. Например, как потом сам признавал М. М. Тареев, в его

[17] *Фокин А.* Священное Писание, Предание и экклесиология в догматических трудах митрополита Макария (Булгакова). // Материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. Белгород. 2016. С. 111-117.

[18] *Хондзинский П., прот.* «Тринитарная Церковь»: блаженный Августин и русская экклесиология середины XIX в. // Блаженный Августин и авгунистинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 193-203.

[19] Там же. С. 196.

богословских взглядах чувствуется эта внутренняя противоречивость вводимых им терминов и смыслов в них вкладываемых[20].

Таким образом, на основании проведенного исследования, можно сделать некоторые выводы:

1. Желание избавления от «схоластичности» во многом характерно во все времена православного академического богословия начиная с преосв. Феофана (Прокоповича). Охваченные этим порывом богословы начала XX в., исследованию и попыткой осмысления наследия митр. Макария предпочитали часто «навешивание ярлыков», как чему-то инородному, а, следовательно, заведомо ошибочному. Между тем при таком подходе оставались незамеченными все те самобытные идеи митр. Макария, некоторые из которых были упомянуты в статье.

2. Под термином «схоластика» в контексте обвинений митр. Макария, во многом подразумевалось не то, чем это понятие в строгом смысле является: обходилось стороной его значение, как метода, который определяется диспутациями и повышенным доверием разуму, фиктивной аргументацией. И совсем не бралось во внимание понимание схоластики, как общего способа систематизации знания. Преосв. Макарию ставили в упрек скорее несоответствие язык новому интеллектуальному миру. Потому, эти упреки принимали вид таких требований, которых сам митр. Макарий перед собой не ставил и, как следствие, не мог их удовлетворить.

3. Мыслители начала XX века чувствовали свою задачу и потребность в условиях меняющегося мира начинать говорить на новом языке. Однако часто их попытки были не совсем удачны, даже с терминологической точки зрения, как мы показали в статье, случалось это из-за стремления бескомпромиссного отвержения предыдущего опыта реализации этой же задачи.

[20] «употребление терминов, не принятых в догматике, иногда непонятных и неточных, или злоупотребление обычными и философскими строго определенными терминами не в философском, а в церковно-догматическом смысле <...> следует отметить, что “неустойчивость” терминологии (“мысль колебалась”) впоследствии была признана самим автором (ред. Подразумевается М. М. Тареев)» (*Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке последнего 50-летия (1-я пол. XX ст.) М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 206-207).

Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат искупления // Богословский вестник. 1917. № 7, 9, 10, 12. Отдельное издание: Сергиев Посад, 1917.

2. *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке последнего 50-летия (1-я пол. XX ст.) М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

3. *Иларион (Троицкий), архим.* Богословие и свобода Церкви (Вступительное чтение 12 сентября 1915 года).

4. *Иларион (Троицкий), архим.* Вифлеем и Голгофа // Отдых христианина. 1916. № 12.

5. *Тареев М. М.* Новое богословие// Богословский вестник 1917. Т. 2. № 6/7.

6. *Туберовский А.* Воскресение Христово. (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). Сергиев Посад. 1917.

7. *Фокин А.* Священное Писание, Предание и экклесиология в догматических трудах митрополита Макария (Булгакова). // Материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. Белгород. 2016. С. 111-117.

8. *Хондзинский П., прот.* «Тринитарная Церковь»: блаженный Августин и русская экклесиология середины XIX в. // Блаженный Августин и авгунистинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.

*А. Г. Чередник**

ОБЩЕСТВА ТРЕЗВОСТИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Настоятель Спасо-Преображенского храма города Харькова, прот. Петр Фомин по поводу открытия при этой церкви общества трезвости, более 100 лет тому назад, сказал слова, которые и до сегодняшнего дня являются очень актуальными: «Нет нужды говорить, насколько велико пьянство в городском населении, особенно ремесленном. Это бедствие нашей народной жизни у всех пред глазами, а страшные цифры статистики, словно зловещий колокол, всюду разносит весть о тяжком недуге народном, все разрастающемся».

Первые общества трезвости начинают возникать из-за недовольства крестьян качеством спиртных напитков, а точнее отсутствием этого качества. Вначале это были обычные объединения людей, которые в знак протеста воздерживались от употребления алкоголя, что привело к резкому сокращению доходов откупщиков. К сожалению, государство становится не на сторону населения. Принимаются решения, в которых власть с целью сохранения прибыли начали запрещать открытие новых и закрытие старых обществ трезвости.

В 1863 году приходит акцизная система реализации водки, с которой хорошо знакомы наши современники. С этого момента спиртные напитки начинают производиться на частных заводах, с которых государство начинает собирать налог — акциз.

После официального утверждения устава обществ трезвости, которое произошло в 1874 году, вновь начинается движение за трезвость, однако это движение оставалось малочисленным[1]. С мая 1885 года сельским общинам было предоставлено право общим решением закрывать, а тем самым и контролировать количество питейных заведений в пределах своей территории. Не всегда этот закон исполнялся, но результаты были поразительные, так за несколько лет множество обществ трезвости требовали освободить их территории от питейных заведений. Население

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 2 курс.

[1] *Григорьев Н. И.* Русские общества трезвости, их организация и деятельность в 1892–1893 гг. СПб., 1894. С. 7.

быстро трезвело, благодаря множеству обществ трезвости, которые открывались в разных губерниях. Так в борьбе с алкоголем к священникам и крестьянам присоединился учёный и педагог Сергей Александрович Рачинский, создавший в селе Татеве Смоленской губернии народную школу. Его устав стал образцом для создания большинства церковно-приходских обществ. Он говорил, что достигнуть значительных результатов в борьбе за трезвость можно только на церковном приходе, под благодатным влиянием Церкви.

Начиная с 1890-х движение за трезвость начинает становиться более популярным. Издавались пошаговые рекомендации и инструкции для желающих открывать общества трезвости. В них рассматривались такие вопросы как подготовительный этап, создание самой группы, организация досуга и т. д.

Нельзя не упомянуть о великом подвижнике, святом праведном Иоанне Кронштадском, который создал дом трудолюбия. В него праведный Иоанн также брал и страждущих недугом пьянства. Дом трудолюбия был основан в 1882 году в Кронштадте[2]. Зависимые от алкоголя трудились в различных мастерских (швейных, обувных), был ночлежный дом, столовая, бесплатная амбулатория, различные вечерние классы по обучению ручному труду и много всего другого. Такая деятельность стала образцом, глядя на который открывались подобные учреждения.

Крайне редко, но иногда случалось и такое, общества трезвости организовывались самими трудящимися, без лидеров и руководителей. Примером этому может служить первое московское общество трезвости. Участие в приходской жизни дало толчок для образования кружка церковного пения, в который входили фабричные рабочие. Спустя некоторое время они создали общество трезвости. Были организованы чайные столовые, библиотеки, читальни, раздавались материалы, направленные на борьбу против пьянства.

Но, несмотря на популярность светских обществ трезвости, все же преобладали церковно-приходские общества, которые в основной массе находились в сельской местности. Обер-прокурор Победоносцев отмечал, что борьба с пьянством будет успешна только в соработничестве государства и Церкви. В августе 1889 года выходит циркуляр Синода, согласно которому духовенство должно стать на путь непрестанной борьбы

[2] *Сурский, И. К.* Отец Иоанн Кронштадский. М.: Паломник, 1994. Т. 1. С. 31.

с пьянством[3]. После этого указа движение за трезвость становится более массовым. Так очень большую известность имело Александро-Невское общество трезвости в Петербурге (1898-1917 годы), которое объединило духовенство, ученых и тем самым создало образец создания подобных учреждений. Деятельность этого общества была направлена на помощь в трудоустройстве, оказание медицинской помощи, индивидуальную работу с каждым человеком; публикацию большого количества разнообразной литературы (религиозно-нравственной, научной и художественной); проведение внебогослужебных проповедей, а также лекций, чтений и бесед, объясняющих вредоносную суть пьянства и пользу трезвого и благочестивого образа жизни; создание различных библиотек и книжных лавок; организацию воскресных школ и детских садов; обучение желающих церковному и светскому пению; организацию паломничеств, крестных ходов. Немаловажным был личный пример трезвости священнослужителей.

Деятельность этого общества была настолько действенна, что к 1905 году его численность достигала более 70 тысяч человек.

Перед иконой святого благоверного князя Александра Невского вступающие давали обеты воздержания на определенный срок.

Приходские общества трезвости открывались и в других городах. Примером может служить Николо-Всехсвятское общество трезвости, открытое в Москве в 1900 году, или Богородице-Рождественское общество, открытое в 1904 году[4]. Но самым крупным в Москве было Московское Епархиальное общество борьбы с народным пьянством, открытое по благословению митрополита Московского и Коломенского Владимира (Богоявленского) в 1909 году.

Народ постепенно начал осознавать необходимость совместной борьбы против недуга пьянства, все слои общества включились в это дело. Так на этой волне были проведены два противоалкогольных съезда, результатом которых было принятие закона, который ограничивал продажу спиртных напитков. Как участники съездов, так и государственные власти признавали, что одним из главных путей решения проблемы является забота о молодежи, воспитание в их душах воздержания от алкоголя.

---

[3] *Кропоткина А.* Общества трезвости рубежа XIX-XX веков: возникновение, устройство, уставы // Портал «Православие.Ru». UPL: http://www.pravoslavie.ru/59515.html#_ftn8 (дата обновления: 18.02.2013; дата обращения 04.04.2017).

[4] *Назукина А. А.* Винная торговля и деятельность обществ трезвости в Московской губернии в конце XIX — начале XX вв. М., 2011. С. 189–190.

Так на первом Всероссийском съезде по борьбе с пьянством, который проходил в Петербурге в 1909 году, был принят ряд постановлений, которые становились основополагающими в борьбе с пьянством. Особое внимание уделялось образу жизни христианина, где в качестве борьбы с зависимостью применялась молитва, пост, покаяние. В число других постановлений было решено «ввести обязательное преподавание начал трезвости в низшей и средней школе».

На втором практическом всероссийском съезде по борьбе с алкогольной зависимостью, проходившем в 1912 году, за основу были взяты религиозно-нравственные принципы. Их преподавание предлагалось ввести во всех школах. Этот съезд, состоявший преимущественно из духовенства, признал, что борьба с пьянством, возглавляемая священством, приносила поразительные результаты. Резолюция съезда гласила, что общества трезвости должны появиться на каждом приходе[5].

Результатом Московского антиалкогольного съезда 1912 года стало внесение государственной думой третьего созыва законопроекта о борьбе с пьянством. Также, общими усилиями Церкви и государства, было составлено учебное пособие, которое было издано Российским обществом борьбы с алкогольной зависимостью. К сожалению, в условиях революции 1917–1918 годов, дореволюционные общества трезвости либо сами начинали останавливать свою деятельность, либо просто были закрыты правительством.

Работа как светских, так и приходских обществ трезвости во многом имела похожий характер. Но кардинальное отличие приходского общества от светского заключалась в духовной работе с зависимыми, которая основывалась на православных началах и не отделялась от служения Русской Православной Церкви. Светские же общества трезвости носили культурно-просветительский характер и их деятельность постепенно угасала. Причиной тому было непонимание на чем основана страсть к спиртным напиткам.

Подводя итоги, можно сказать, что в конце XIX — начале XX века в России за очень маленький промежуток времени Русская Православная Церковь смогла организовать действенную систему

[5] *Илюшин И., иерей.* Обзор современной практики реабилитации алкозависимых на основании богатого исторического опыта церковной трезвеннической деятельности // Конференция Санкт-Петербургской митрополии «Формы и методы церковной работы с зависимыми людьми. Межведомственное взаимодействие — сертификация, плюсы и минусы» (24 декабря 2015 года). Сборник докладов. СПб, 2016. С. 7.

религиозно-нравственного воспитания народа, которая охватила своей деятельностью практически всю территорию Российской империи.

Источники и литература

1. *Григорьев Н. И.* Русские общества трезвости, их организация и деятельность в 1892–1893 гг. СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1894. — 79 с.

2. *Илюшин И., иерей.* Обзор современной практики реабилитации алкозависимых на основании богатого исторического опыта церковной трезвеннической деятельности // Конференция Санкт-Петербургской митрополии «Формы и методы церковной работы с зависимыми людьми. Межведомственное взаимодействие — сертификация, плюсы и минусы» (24 декабря 2015 года). Сборник докладов. СПб, 2016. С. 6-14.

3. *Кропоткина А.* Общества трезвости рубежа XIX-XX веков: возникновение, устройство, уставы // Портал «Православие.Ru». UPL: http://www.pravoslavie.ru/59515.html#_ftn8 (дата обновления: 18.02.2013; дата обращения 04.04.2017).

4. *Назукина, А. А.* Винная торговля и деятельность обществ трезвости в Московской губернии в конце XIX — начале XX вв. / А. А. Назукина. — М., 2011. — 249 с.

5. *Сурский И. К.* Отец Иоанн Кронштадский. — Т. 1-2. — М.: Паломник, 1994. — 589 с.

*А. М. Черников**

ОСОБЕННОСТИ УЧЕНИЯ О ПОКАЯНИИ В ТРУДАХ МИТР. АНТОНИЯ (БЛУМА), АРХИМ. СОФРОНИЯ (САХАРОВА) И АРХИМ. ИОАННА (КРЕСТЬЯНКИНА)

В данном докладе мы хотели бы рассмотреть особенности учения о покаянии митр. Антония Сурожского, архим. Софрония (Сахарова) и архим. Иоанна (Крестьянкина). Все они были богословами-практиками, их взгляды укоренены в святоотеческом наследии и собственном богатом духовном опыте. Когда они говорили с современниками, то умели найти понятные и в то же время богословски глубокие слова, которые касались сердца и были действенны.

Покаяние как процесс самопознания и исправления занимает первостепенное место в жизни христианина. В чем состоит цель покаяния и сущность греха? Как совершать таинство покаяния, чтобы оно приносило наибольшую пользу? Мы посмотрим, как на эти вопросы отвечают изучаемые нами богословы.

В первой части нашего доклада рассмотрим теоретические основы покаяния по трудам указанных богословов.

Владыка Антоний считает, что грех заключается не просто в тех или иных поступках, нарушениях закона Божия, грех — это все, что недостойно ни Бога, ни человека. Это оторванность человека от Бога, его внутренняя разбитость, и отсюда отделенность от окружающих людей[1]. Митр. Антоний приводит образ реки, разделяющей область Бога и область дьявола. Где-то река широка и глубока, где-то пространство между берегами совсем мало, что его можно перейти пешком. Не важно, где мы пересекли эту реку, — совершили малые грехи или большие, важно, что мы оставили область Христа и переправились в область сатаны. Грех — это выбор между Богом и дьяволом, между жизнью и смертью души[2].

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] См.: *Антоний Сурожский, митр.* Об исповеди. — М.: Фонд «Духовное наследие митр. Антония Сурожского», 2013. С. 9-10.

[2] См.: *Антоний Сурожский, митр.* Об исповеди… С. 12.

Величина греха для нас измеряется не какими-то объективными мерками, а той любовью, которая у нас есть или которой нет. Против любимого человека даже самое незначительное прегрешение будет казаться катастрофой, а если человек нам безразличен, то мы отнесемся к своему злому слову или делу в отношении его как к чему-то маловажному, что вскоре должно забыться. Мы будем спокойно относиться и к примирению: «А нужно ли оно, может быть, стоит просто успокоиться?» Встает вопрос: приходим ли мы на исповедь для подлинного примирения или для того, чтобы нам стало просто спокойнее жить?[3] Поэтому исповедь — это не просто примирение со своей совестью, это примирение с Богом, от Которого мы отреклись в пользу сатаны, любовь Которого мы презрели своим равнодушием, и тем, что больше возлюбили грех.

Архим. Иоанн пишет, что сущность греха заключается в том, что человек отказывается от Бога, отвергает послушание любви в поисках свободы. В итоге он попадает в неволю — становится рабом греха. Грешник проходит следующий путь: помрачение ума, расслабление воли, искажение совести, а затем и падение — растление тела. В его душе воцаряется ад[4]. Духовная природа человека устроена таким образом, что все движения нашего духа, мысли, чувства и желания тесно связаны. Когда грех попадает в сердце через желания и действия, то он сразу налагает свою печать на все стороны нашей духовной деятельности. Как только человек совершил грех, помрачается его духовное зрение, затрудняется вход в душу добру[5]. Грех искажает жизнь, отяжеляет душу, ведет к духовной смерти, истребляет в ней все человеческое и подвигает человека на зло[6]. Через тяжкие, смертные грехи враг входит в душу и получает власть над ней[7]. Когда душа в какой-то период времени подчиняется падшему духу, то они как бы составляют что-то одно, но при этом остаются самостоятельными. Поэтому как бы душа не пала у нее всегда остается возможность вырваться из-под влияния зла, покаяться и обратиться к Богу[8].

---

[3] См.: *Антоний Сурожский, митр.* Об исповеди... С. 13-14.

[4] См.: *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Проповеди Великого Поста. — М.: Правило веры, 2014.

[5] См.: *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Размышления о бессмертной душе. — Печеры: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 2004. С. 139-140.

[6] См.: *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Проповеди Великого Поста... С. 186.

[7] См.: Письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина). — Печеры: Свято-Успенский Псково-Печерский мон., 2004. С. 400.

[8] См.: *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Размышления о бессмертной... С. 138.

Через покаяние Бог возвращает человеку его сыновние права, полноту жизни и счастья, которые возможны только в жизни с Богом[9].

Архим. Софроний называет грех прелестью, то есть «заблуждением». Это то, что не исходит от Бога, но кажется нам великим, и мы открываем ему свое сердце. Когда мы впадаем в любой грех: умственный, сердечный, телесный, — мы являемся жертвой прелести. Через покаяние, как «изменению умного видения», мы можем возвратиться к истине. Отец Софроний делает акцент на данном аспекте покаяния, в отличие от русского значения покаяния как психическом чувстве сожаления о содеянном, когда мы просим прощения у Бога[10]. Покаяние является путем восхождению от образа к богоподобию. Только через покаяние и плач, через очищение от всякой греховной страсти, мы становимся способными войти в область Божественного света и можем приобщаться Богу[11]. Сущность падения заключается в самообожении, гордости, в отделении от Бога. Через покаяние и смирение мы возвращаемся к Богу и можем через святую жизнь без греха дойти до состояния «видеть Бога, как Он есть» [12].

Таким образом, через любой грех мы делаем выбор между Богом и дьяволом в пользу последнего. Владыка Антоний раскрывает нравственную сторону греха как отпадения от Бога в область сатаны. Архим. Иоанн более говорит о том, как грех пагубно влияет на душу, калечит ее и убивает духовно. Через покаяние, обращение к Богу происходит исцеление души и возвращение ей Богом сыновнего достоинства. Отец Софроний называет грех прелестью, заблуждением, а покаяние — «изменением умного видения», путем к очищению от страстей, стяжанию благодати и видению Бога.

Во второй части нашего доклада рассмотрим, какие особенности в практике совершения таинства покаяния имелись у изучаемых богословов.

Митр. Антоний в периоды говения четыре раза в год практиковал общую исповедь[13], которая проходила следующим образом.

---

[9] См.: *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Проповеди Великого поста… С. 53.

[10] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Том 1. — Свято-Иоанно-Предтеченский мон., Изд-во «Паломник», 2003. С. 71.

[11] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы… С. 59.

[12] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы… С. 134-139.

[13] См.: *Антоний Сурожский, митр.* Быть христианином… Беседы / сост. Майданович Е. Л. — Электросталь, 2005. С. 33.

Сначала он проводил две беседы о том, что такое исповедь, грех, жизнь во Христе. Затем наступал период молчания (30 мин.), в течение которого каждый продумывал услышанное. Далее владыка совершал общую исповедь. Он обыкновенно читал покаянный канон и под его влиянием произносил свою личную исповедь, которая отвечала на содержание молитв. Слова митр. Антония раскрывали перед людьми их собственную греховность. Исповедь совершалась с периодами молчания, чтобы каждый мог исповедать Богу (молча или вслух) свое собственное состояние в контексте того, что говорилось. Затем владыка читал разрешительную молитву над всеми. Если кому-то было нужно, он мог подойти и исповедаться в каком-либо грехе. На следующий день на Литургии участники общей исповеди могли причаститься. По мнению митр. Антония через такую общую исповедь прихожане учились исповедовать свою душу, а также приходили к осознанию исповеди как серьезного и глубокого таинства[14]. В остальное время владыка совершал частную исповедь.

Архим. Иоанн считает, что общая исповедь приносит вред пастырскому окормлению, так как выражает формализм и равнодушие священника, и не дает людям, только переступившим порог Церкви, войти и укорениться в ней. Общая исповедь отца Иоанна Кронштадтского, вызванная огромным числом исповедников, была чрезвычайным явлением и допустима ввиду благодатных даров святого пастыря[15]. Отец Иоанн совершал частную исповедь. Его книга «Опыт построения исповеди» не является пособием по общей исповеди, она состоит из проповедей, которые он говорил в Псково-Печерском монастыре на первой седмице Великого поста после чтения покаянного канона Андрея Критского[16].

Архим. Софроний, будучи духовником на Афоне, совершал частную исповедь[17]. Он также был противником общей исповеди.

Итак, практика общей исповеди митр. Антония глубоко отлична от современной общей исповеди, и является приготовлением к частной исповеди, когда прихожане под руководством священника учатся исповедовать свою душу. В остальное же время владыка совершал частную исповедь. Архим. Иоанн был противником общей исповеди, считал,

[14] См.: *Антоний Сурожский, митр.* Быть христианином... С. 154-155.

[15] См.: Письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина)... С. 261.

[16] См.: *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Опыт построения исповеди. — М.: Изд-во Сретенского мон., 2011. С. 3.

[17] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы... С. 253.

что она формализует Таинство и наносит вред пастырскому окормлению. Того же мнения придерживался и архим. Софроний.

В заключении доклада отметим, что взгляды на покаяние у митр. Антония, архим. Софрония и архим. Иоанна схожи и соответствуют Преданию Церкви. Они имеют несколько отличные мнения в деталях, которые по большей части касаются пастырского аспекта таинства покаяния. На это, скорее всего, повлиял их собственный духовный опыт и церковная практика.

Источники и литература

1. *Антоний Сурожский, митр.* Быть христианином… Беседы / сост. Майданович Е. Л. — Электросталь, 2005. — 86 с.

2. *Антоний Сурожский, митр.* Об исповеди. — М.: Фонд «Духовное наследие митр. Антония Сурожского», 2013. — 261 с.

3. *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Опыт построения исповеди. — М.: Изд-во Сретенского мон., 2011. — 252 с.

4. *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Проповеди Великого Поста. — М.: Правило веры, 2014. — 327 с.

5. *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Размышления о бессмертной душе. — Печеры: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 2004. — 142 с.

6. Письма архимандрита Иоанна (Крестьянкина). — Печеры: Свято-Успенский Псково-Печерский мон., 2004. — 495 с.

7. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Том 1. — Свято-Иоанно-Предтеченский мон., Изд-во «Паломник», 2003. — 384 с.

*В. И. Чернов**

МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ СВ. ПИСАНИЯ М. Д. МУРЕТОВА (1851–1917)

Обозначенная тема доклада «Методология изучения св. Писания М. Д. Муретова (1851-1917)» уже сама по себе задаёт ряд вопросов. Первый, может звучать так: какое значение имеют для нас труды отечественных библеистов, когда западная богословская литература как сто лет назад, так и сегодня изобилует исследованиями в самых разных областях богословия и библеистики. Второй, тесно примыкающий к первому, вопрос самостоятельности отечественных библеистов, ввиду известности научной базы, на которой строилось преподавание в дореволюционных семинариях и академиях. И, наконец, третий вопрос, в чём оригинальность методологии именно М. Д. Муретова.

Когда речь заходит об отечественной церковной науке очень многие размышляют в парадигме известного выражения прот. Г. Флоровского, назвавшего плоды духовного образования XVIII века «богословием на сваях».[1] Указанной формулировкой, автор подчёркивал отсутствие независимого от западного влияния богословия отечественной духовной школы. Действительно, можно говорить о том, что и в XIX веке подавляющее большинство профессоров духовных академий и семинарий не чуждалось достижений западной науки.[2] Однако, здесь нужно сделать два замечания. Первое, отечественная церковная наука не занималась (по крайней мере, в лице лучших своих представителей) «слепым копированием» всех без разбора западных пособий, чему, в частности, препятствовала необходимость соответствовать духовно-нравственным традициям Православной Церкви. Второе, при обращении к научным исследованиям идущим на шаг вперёд невольно происходило заимствование методологии последних. Имея ввиду такую отрасль церковной науки как библеистика, суть обозначенной методологии можно свести

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 152.

[2] *Муретов М. Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877) // Богословский вестник. 1915 Т. 3. № 11. С. 779.

к гипертрофированному вниманию западных школ на какой-то один аспект св. Писания. Наверное, многим хорошо известны исследования в которых при анализе св. Писания самодовлеющий интерес представляет бесконечный поиск филологических, социокультурных или историко-археологических особенностей свящ. текста.

В данном контексте, особый интерес представляет методология изучения св. Писания проф. М. Д. Муретова. Отличительной чертой этой методологии является стремление рассматривать всё, что касается св. Писания, через призму богочеловечества Господа Иисуса Христа. Профессор писал, что Новый Завет уже очень давно и тщательно изучается с самых разных сторон: «догматической, канонической, литургической, гомилетической, пастырологической, этической, историко-археологической, филологической, даже эстетической».[3] Однако, по мнению исследователя, можно говорить о том, что любой анализ происходящий безотносительно идеи богочеловечества в определённой мере десакрализует священный текст. Имея ввиду апологетическую направленность многих трудов М. Д. Муретова, следует отметить акцент профессора на том, что без веры в богочеловечество Господа Иисуса Христа невозможно адекватно интерпретировать св. Писание. Под словом «адекватно», здесь подразумевается соответствие свящ. текста своему изначальному предназначению, которое коррелирует с целью боговоплощения. Митрофан Дмитриевич обращает внимание на то, что уже апологеты первых веков христианства в самых важных пунктах полемики опирались не на рациональные аргументы, а на идеи христианства усвоенные ими верой.[4] Стремление же некоторых библеистов подойти к истинам христианской веры запечатлённым в св. Писании сугубо с рационалистической точки зрения, неминуемо лишает их исследования религиозной направленности. Так, например, применение к св. Писанию тех же принципов, которые признаются необходимыми в отношении к другим литературным памятникам древности, — по мнению М. Д. Муретова, — часто имеет целью подвергнуть сомнению верность церковной интерпретации содержащихся в свящ. текстах идей.[5] «Христианство — пишет профессор, — есть религия, преобразующая человека по образу Спасителя-Богочеловека

[3] *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Избранные труды. М., 2002. С. 33.

[4] Там же. С. 38.

[5] *Муретов М. Д.* Эйхгорн и его толкование новозаветных чудес // Прибавления к творениям святых отцов. М., 1884. № 33. С. 93-100.

и перерождающая плоть человека из тела душевного в тело духовное, религия Богочеловечества и богосовершенства человека».[6] Указанное понимание исследователем сути христианства напрямую соотносится с интерпретацией св. Писания, которая, по мнению Митрофана Дмитриевича, может быть адекватной только внутри Христовой Церкви.

Следует отметить так же религиозно-нравственную направленность методологии М. Д. Муретова проявляющуюся в рассмотрении св. Писания, через призму сотериологического значения богочеловечества Господа Иисуса Христа. Так, например, в контексте системы библейского богословия рассматриваемого автора спасение это, во-первых, исцеление «греховной раздвоенности человека» в лице Господа Иисуса Христа, а во-вторых, возможность такого же исцеления для каждого человека посредством личного участия в «Голгофской Жертве Спасителя». В том же ключе Митрофаном Дмитриевичем раскрываются и другие категории библейского богословия. Исследователем постулируется, например, что посредством созерцательной веры человеку открывается богочеловеческий идеал исторически осуществившийся в лице Спасителя-Богочеловека. И, благодаря той же вере, становится возможным личное участие в Жертве Богочеловека. Приведённые примеры показывают, как в контексте методологии М. Д. Муретова коррелируют друг с другом главная идея св. Писания — Богочеловечество и религиозная жизнь отдельного человека.

Уместно будет привести здесь характеристику проф. М. Д. Муретова его учеником, а впоследствии преемником по кафедре св. Писания Нового Завета МДА,[7] сщмч. Иларионом (Троицким): «имевший редкую филологическую подготовку к экзегетическим работам, многими своими трудами показавший свою способность к кропотливой усидчивой работе, Митрофан Дмитриевич, однако, выше всего ставил идеологию Нового Завета, новозаветное богословие».[8] Действительно, труды М. Д. Муретова показывают, что методология рассматриваемого автора не предполагала интерпретацию каждого стиха для всего корпуса Нового Завета. Исследователю было свойственно ориентировать курс своих лекций применительно к главной идее св. Писания — «всестороннему

[6] *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. С. 148.

[7] *Хажомия В.* Священномученик Иларион как преемник и продолжатель идей профессора М. Д. Муретова // Православие.ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/67050.html (дата обращения: 14.03.16).

[8] Цит. по: *Муретов М. Д.* Избранные труды. М., 2002. С. 14-15.

раскрытию новозаветного учения о Богочеловечестве и богосовершенстве человека».[9]

Касательно метода самой интерпретации свящ. текстов М. Д. Муретов писал, что «буквально-исторический смысл» является только внешней стороной св. Писания, которая закрывает собой его внутренний смысл. Существенная же сторона, или, иначе, идея св. Писания содержится в его духовно-созерцательном понимании предполагающем изъяснение Слова Божия «под руководством идеи Богочеловечества и по высоким идеалам духа».[10] Следует отметить, что акцент на духовно-созерцательной интерпретации св. Писания в контексте методологии проф. М. Д. Муретова коррелирует с святоотеческим пониманием богочеловечества Господа Иисуса Христа.

Резюмировать доклад можно словами самого проф. М. Д. Муретова: «Благо, Богочеловек и Вечная Жизнь — вот начало, середина и конец новозаветного богословия». Раскрытие именно этих категорий должно составить главную задачу научного, богословского, и, главное, церковного изучения Нового Завета.[11]

Источники и литература

1. *Муретов М. Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873-1877) // Богословский вестник. 1915 Т. 3. № 11. С. 700-784.

2. *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Избранные труды. М., 2002. 560 с.

3. *Муретов М. Д.* Эйхгорн и его толкование новозаветных чудес // Прибавления к творениям святых Отцов. М., 1884. Ч. 33. Кн. 1. С. 86-113.

4. *Таланкина М. В.* Курс Священного Писания Нового Завета в российских духовных академиях на рубеже XIX-XX веков // Альманах «Теодицея». № 1. Пятигорск, 2010. С. 21-28.

5. *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

6. *Хажомия В.* Священномученик Иларион как преемник и продолжатель идей профессора М. Д. Муретова // Православие.ru. URL: http://www.pravoslavie.ru/67050.html (дата обращения: 14.03.16).

[9] *Таланкина М. В.* Курс Священного Писания Нового Завета в российских духовных академиях на рубеже XIX-XX веков // Альманах «Теодицея». № 1. Пятигорск, 2010. С. 24.

[10] *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. С. 146.

[11] Там же. С. 148.

*Диакон Александр Шепиль**

ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНИЗАЦИИ ПЕРГАМА НА ОСНОВАНИИ ТЕКСТА ОТКР. 2:12-17 И ДРУГИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Христианизация Малой Азии началась в период миссионерских путешествий апостола Павла. Именно деятельность апостола Павла привела к образованию первых христианских общин в малоазийском регионе. Помимо незначительных археологических данных и письменных памятников христианских и языческих авторов II века, основным источником по истории проповеди апостола Павла в малоазийском регионе служит книга «Деяний святых апостолов», написанная апостолом Лукой. В этом источнике Пергам прямо не упоминается, как город где звучала проповедь, но во время своего третьего путешествия Павел пребывает в Ефес, остается там на протяжении двух лет и проповедует ежедневно в училище некоего Тиранна, так что «все жители провинции Асии слышали проповедь о Иисусе Христе, как иудеи, так и греки» (Деян. 19.10). В Ефес как в процветающий торговый город могло пребывать большое количество народа. И если не лично от Павла, то от пришедших в Ефес и слышавших его, проповедь христианства могла распространиться по всем крупным городам Малой Азии.[1]

В конце третьего путешествия Павел отправляется из Ефеса на север и Лука оставляет об этом небольшое сообщение. «… Павел, призвав учеников и дав им наставления и простившись с ними, вышел и пошел в Македонию. Пройдя же те места и преподав верующим обильные наставления, пришел в Елладу» (Деян. 20.1-2).

Чтобы попасть из Ефеса в Македонию, Павел должен был преодолеть более тысячи километров, пройдя западную и северную части Проконсульской Асии и Северной Греции (Македонии). Следуя по проложенным римским дорогам Павел не мог миновать известнейшие малоазийские мегаполисы — Смирну, Сарды и Пергам.[2] Мы можем лишь предполагать

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, библейско-богословское отделение, 2 курс.

[1] Толкование на книгу Деяний. Толкование на Деян. 19:10 // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под ред. А. П. Лопухина. В 7-ми т. М.: ДАРЪ, 2009. С. 172.

[2] *Лапшин В.* Деяния Святых Апостолов: Комментарии. Рига, 2005. С. 117.

о возможности проповеди апостола в этих городах, но прямых указаний на это нет.

Также нет прямых доказательств и о проповеди в Пергаме апостола Иоанна Богослова. Но, в данном случае, можно однозначно говорить об апостольском влиянии, т. к. Пергамской общине адресовано одно из посланий Книги Откровения. Раннехристианская традиция, основанная на большом количестве апокрифических свидетельств,[3] придерживается мнения, что, взяв с собой Пресвятую Богородицу, Иоанн переправился в Ефес, так как многие уверовавшие оставили Палестину и отправились на поиски убежища в другие страны. Дата оставления св. Иоанном Палестины неизвестна, этот период можно датировать от Иерусалимского собора 49 г. до времени иудейской войны 66-70 гг., закончившейся разрушением Второго Храма. В течение достаточно продолжительного периода времени апостол находился в Ефесе, откуда за проповедь Евангелия был сослан на остров Патмос, написал там книгу Откровения. После срока ссылки возвратился в Ефес, продолжил проповедь Евангелия, написал четвёртое Евангелие и Послания, умер и был здесь похоронен.[4]

Самым ранним христианским литературным источником, в котором упоминается город Пергам, является книга откровения Иоанна Богослова Нового Завета. Она написана, вероятно, в середине девяностых

[3] Биографические данные о жизни св. Иоанна Богослова (иногда Патмосского), автора книги Откровения, которая включает послания Семи Церквам Малой Азии, черпаются из Евангелий, но главным образом — из апокрифических источников. Апокрифические «Деяния апостола Иоанна» представлены в христианской литературе в самых различных версиях. Во-первых, это пространное сочинение «Деяния Иоанна», которое было написано на греческом языке во второй половине II в. в Малой Азии или Египте. Полностью текст его не сохранился и восстанавливается из отдельных отрывков. Во-вторых, латинское произведение VI в. «Добродетели Иоанна», автором которого считается Авдий. В-третьих, «Деяния Иоанна» — греческое сочинение, приписываемое Прохору и датируемое V в., которое получило широкое распространение в византийском мире. В-четвертых, «Деяния Иоанна в Риме» — также греческий текст, трудно поддающийся датировке. В-пятых, «История об Иоанне и о куропатке» — текст сохранился на греческом языке, но его невозможно точно датировать и связать с остальными версиями. Апокрифические тексты, связанные с ап. Иоанном, были собраны, частично изданы и исследованы в книге Э. Жюно и Ж.-Д. Кэстли «Деяния Иоанна» (E. Junod, J.-D. Kaestli. Acta Iohannis — Corpus Christianorum. Series Apocryphorum. 1–2. Brepols–Turnhout, 1983). Существуют источники, не связанные с греческой традицией. К их числу относится достаточно большое и интересное сочинение на сирийском языке «История Иоханнана апостола, сына Зеведеева» (Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 148).

[4] *Урбанович Г. прот.* Семь церквей апокалипсиса. Смоленск, 2011. С. 30.

годов первого века, во времена императора Домициана. После предисловия и эпистолярного предписания Иоанн описывает Богоявление воскресшего Христа, что он испытал на острове Патмос. Слова, обращенные к Иоанну, заключают призыв: «То, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Асии: в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию». Рассказ об этом видении включает в себя семь сообщений, по одному для каждой общины. Сообщение для Пергама гласит: «И Ангелу Пергамской церкви напиши: так говорит Имеющий острый с обеих сторон меч: знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей даже в те дни, в которые у вас, где живет сатана, умерщвлен верный свидетель Мой Антипа. Но имею немного против тебя, потому что есть у тебя там держащиеся учения Валаама, который научил Валака ввести в соблазн сынов Израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали. Так и у тебя есть держащиеся учения Николаитов, которое Я ненавижу. Покайся; а если не так, скоро приду к тебе и сражусь с ними мечом уст Моих.» (Откр. 2.12-16)

Пергамской церкви Господь предстает в образе мессианского воина-судьи, который собирается сразиться с лжепророками. В конце I-го века, когда св. Иоанн писал Книгу Откровения, Пергам, несомненно, был самым крупным центром язычества в Анатолии во всех его вариантах.[5]

Престол или место обитания сатаны — это образ, довольно точно описывающий гигантский жертвенник, посвященный Зевсу. Боковые колонны с трех сторон придавали этому жертвеннику вид трона. Хотя, маловероятно, что в это время старые греческие боги кем-то серьёзно воспринимались — любое выступление против них было пустой тратой времени. Определённым смущающим моментом был культ Асклепия, который официально именовался «спаситель (целитель)» — σωτήρ, а символом культа были змеи, обвивающие чашу (символ современной медицины). Эти отрицательные библейские символы могли смущать как иудеев, так и христиан. Археологические раскопки и исследования руин асклепионов в разных регионах натолкнули учёных на мысль, что объектом поклонения в храмах медицины вполне могли быть змеи.[6] Но ни алтарь Зевса, ни храм Асклепия не могли претендовать на именование «престол сатаны». Исторически достоверно, что из Пергама пошло обоготворение императора Августа, и первый алтарь в его

[5] Там же. С. 143.

[6] *Cimok F.* A Guide to the seven Churches. Istanbul, Turkey, 2009. P. 65.

честь был воздвигнут именно в Пергаме. По реконструкции, сделанной немецкими археологами, и алтарь, и статуя Августа были установлены в святилище Афины, т. е. римские власти во всех значимых центрах намеренно соединяли поклонение местному божеству и императору. Это практически исключало возможность уклонения от почитания императора даже на формальном уровне. Если придерживаться версии, что Апокалипсис был написан во времена Домициана, утвердившего культ кесаря, то «престол сатаны» — это и есть указание на новый, страшный для Церкви вызов.

Именно в Пергаме происходит первое столкновение Церкви с государством, появляются первые жертвы. Замученный свидетель Антипа, очевидно, был не просто христианином, но, по-видимому, главой местной церковной общины, может быть, пророком или епископом — это объясняет, почему о нем говорится особо. Слово, обозначавшее свидетеля (греч. μάρτυς) в те времена еще не имело специфического значения мученик, в отличие, например, от пророков или исповедников.

«Но имею немного против тебя, потому что есть у тебя там держащиеся учения Валаама». «Учение Валаама» — в свете Чисел 25:1, Иоанн считает лжепророками тех, кто пытается совратить христиан, т. е. истинный Израиль, проповедуя всевозможную распущенность. Упомянутый Валаам — это месопотамский жрец, пытавшийся укрепить союз иудеев с язычниками как в политическом, так и в религиозном плане. Во времена Валаама иудеев привлекали к пирам в честь богов, к участию в священной трапезе. Есть идоложертвенное, по крайней мере, в пределах языческих капищ, означало признавать языческий образ жизни. Речь в основном здесь шла не о какой-то определенной еде, а о компромиссе с идолопоклонством.

«... у тебя есть держащиеся учения Николаитов, которое Я ненавижу».

Николаиты, по-видимому, служили примером ультралиберального, проязыческого направления среди тех, кто считал себя христианами. Большинство историков отождествляют их с последователями Николая, прозелита из Антиохии, одного из семи иерусалимских диаконов *(Деян. 6,5).* Ириней Лионский говорит о николаитах, что они жили, потакая необузданным похотям.[7] Ипполит Римский — что Николай был один из семи, что он «отошел от истинного учения и у него были привитые привычки безразличия к пище и жизни» («Опровержение

[7] *Ириней Лионский, св.* Творения / пер. прот. П. Преображенского. М., 1996. С. 95.

ересей» 7,24). В «Апостольских постановлениях» николаиты охарактеризованы как «бесстыдные в нечистоте». Климент Александрийский говорит, что они «предавались наслаждениям и вели жизнь, потворствуя своим слабостям и порокам». Но он защищает Николая (Антиохийского) от всех обвинений, заявляя, что его слова о том, что «тело должно быть поругано» были извращены. Под этим Николай, якобы, имел в виду то, что тело нужно подавлять; еретики же извратили его смысл, истолковав их так, что человек может бесстыдно, по своему желанию, распоряжаться своим телом[8]. Совершенно очевидно, что николаиты проповедовали безнравственность. Это новое учение больше всего затрагивало верхние слои общества, ибо именно им приходилось разрывать привычный круг отношений и поступаться очень многим, соблюдая строгие нормы христианской нравственности. В представлении ап. Иоанна николаиты были хуже язычников, потому что это были враги в своем лагере. Вальтер Бауэр приводит мнение, что Игнатий Антиохийский, который писал десять — пятнадцать лет спустя после Иоанна, обращается только к трем из семи общин — это Ефес, Смирна и Филадельфия. А те, которые отсутствуют — это общины, которые Иоанн сильно упрекал. Бауэр заключил, что Игнатий не обращался в Пергам, потому что не нашел там ни одного епископа, с которым можно было бы вступить в общение так как в это время еретики уже управляли общиной.[9]

Это объясняет и начало послания, где воскресший Христос назван имеющим острый меч. Римские правители делились на два класса: имеющих и не имеющих «право меча» (jus gladii), т. е. решающих или не решающих вопросы жизни и смерти. Пергамский проконсул имел право меча и мог в любой момент воспользоваться им против христиан. Иоанн предупреждает, что последнее слово принадлежит Воскресшему Христу, имеющему меч с двух сторон — и против языческой власти, и против христиан, предавших Своего Господа.

Судьба Пергамской Церкви в послеапостольский период (II-III век) практически неизвестна. Скупые сведения об общине можно почерпнуть из житийного повествования «Деяния Пергамских мучеников»[10] и «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.

---

[8] *Климент Александрийский.* Строматы Т. 1 / пер. Е. В. Афонасин. СПб., 2003. С. 246.

[9] Walter Bauer, Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Philadelphia, 1971. P. 78-80.

[10] The Acts of the Christian Martyrs. URL: http://www.christianhistoryproject.org/to-the-decian-persecution/st-justin/christian-martyrs (дата обращения 30.05.16)

Если верно предположение Вальтера Бауэра о том, что руководители христианской общины в Пергаме уклонились в ересь, то также можно предположить и сохранение чистого апостольского учения среди небольшой группы единомышленников. Мученичество Карпа, Папилы и женщины Агафоники также известные как «Деяния Карпа и его сподвижников и деяния Пергамских мучеников», рассказывает историю двух мужчин и женщины, которые умерли за христианскую веру в Пергаме.[11] Этот источник дошел до нас в двух версиях на греческом и на латинском языке. И в двух версиях имеются разночтения по вопросу датировки событий: латинская версия утверждает, что события происходили во времена императора Деция в середине III в., более ранняя греческая версия говорит о временах Марка Аврелия середина второго века, но разночтения касаются только датировки, содержание же в обеих версиях совпадает. Оно рассказывает о мучениях в Пергамском театре двух мужчин — Карпа, Папилы и женщины Агафоники. Карп представляется как епископ города Гордос, находящегося восточней Пергама на несколько километров. Папила же является гражданином города Фиатиры. Оба они отказываются принести жертву языческим богам, за что их и приговаривают к смертной казни. Карпа раздирают стальными когтями солдаты, а Папилу сжигают на костре. Во время сожжения Папилы, женщина Агафоника, наблюдая за всем происходящим, видит откровение, в котором ей является слава Господа, и она также кидается в огонь костра. После такого поступка женщины толпа, видя силу и самоотверженность христиан, начинает кричать о том, что указы не справедливы к ним. И мы видим, что через мученичество этих людей отношение к христианству меняется от ненависти и непонимания до жалости и уважения.[12]

Письмо церквей Лиона и Вьенны дают косвенное представление о христианской общине Пергама. Этот документ, сохранившийся только у Евсевия, представляет собой отчет о мученичестве, которое имело место в Галлии в 177 г. во время правления Марка Аврелия и Луция Вера. Общины, которые испытали преследования, направили письма тем, кто находился в Азии и Фригии.[13] Большое количество христиан в Галлии и были из Малой Азии. Один из них, приведенный толпой на форум и допрошенный городскими властями был некий Аттал, чья семья

[11] *Евсевий Памфил.* Церковная история. СПб, 2005. С. 163-164.

[12] The Acts of the Christian Martyrs. URL: http://www.christianhistoryproject.org/to-the-decian-persecution/st-justin/christian-martyrs (дата обращения 30.05.16)

[13] Там же.

приехала из Пергама. Евсевий описывает его, как человека известного всем и как пример безукоризненного христианина готового на мученичество. Позже власти устроили день гладиаторских игр, на которых должны были вывести христиан, Аттал был одним из тех, кто должен был быть брошен к зверям. Но когда губернатор узнал о том, что он является римским гражданином, отложил свое решение и вернул его в тюрьму в ожидании решения императора. Император приказал, чтобы римские граждане, которые отрекутся от христианства, должны быть отпущены, в противном случае — обезглавлены. Однако Аттала во второй раз бросили к зверям, так как губернатор захотел угодить толпе, и он принял мученическую кончину.[14] Описания мученичества в христианской общине может свидетельствовать о том, что само учение и внутренний дух христианства в Пергаме сохранялся.

В книге Авраама Норова приводится предположительный список первых епископов Пергама: 1. Гай, 2. Антипа, 3 Неизвестный, 4. Феодот, 5. Карп, 6. Евсевий, 7. Драконтий, 8. Варлаам, 9. Филипп, 10. Евтропий, 11. Иоанн, 12. Феодор, 13. Василий, 14. Мефодий, 15. Неизвестный, 16. Арсений.[15]

Период II — III вв. характеризуется вспышками неожиданных, жестоких гонений на христианские общины во всех регионах Римской империи. К концу III века христианские общины Малой Азии подошли, не только омывшись кровью мучеников и исповедников,[16] но укрепившись в православной вере и сформировав свою малоазийскую христианскую традицию.[17] При этом ереси и нестроения (гностицизм и либертизм) исчезали по мере развития христианского вероучения и изживания влияния языческой безнравственности в общинах.

После Миланского эдикта, давшего христианству официальные права на существование, языческие храмы и учреждения Пергама начали приходить в запустение. Археологические раскопки показывают, что языческие изображения осквернялись, а статуи разбивались. Языческая настенная живопись покрывалась штукатуркой или соскабливалась, некоторые языческие статуи порой белились известью (известью на Востоке покрывали гробницы для ритуального очищения), а на лбу у них изображался

[14] Там же.

[15] *Норов А. С.* Путешествие к семи церквам, упоминаемым в Апокалипсисе. М., 2005. С. 220.

[16] *Евсевий Памфил.* Церковная история. С. 157-164.

[17] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1996. С. 26–27.

или вырезался знак креста (возможно, как указание на очищение от демонов). Церкви возводились из материалов римских строений, нимфеумы использовались как баптистерии, а памятники, установленные вдоль главной улицы, декорировались изображениями креста и христианскими надписями.[18]

На основании вышеизложенного мы можем заключить, что раннехристианская миссия в Пергаме имела несколько основных особенностей. Она началась во времена третьего путешествия Апостола Павла по Малой Азии, когда жители всех больших городов слышали проповедь о Христе. Далее Пергам упоминается в книге Откровения Иоанна Богослова, как одна из семи церквей, которым передается Божественное послание. Во II — III вв., во времена гонений в Пергаме также были христиане, засвидетельствовавшие свою веру мученической кончиной. Об этом нам рассказывает «Церковная история» Евсевия Кесарийского и «Акты Пергамских мучеников». Общим фоном евангельской миссии в пергамском регионе являлось серьезное противостояние культу императора, который можно назвать религиозно-политической доминантой региона.

Источники и литература

1. *Cimok F.* A Guide to the seven Churches. Istanbul, Turkey, 2009.
2. The Acts of the Christian Martyrs. URL: http://www.christianhistoryproject.org/to-the-decian-persecution/st-justin/christian-martyrs.
3. Walter Bauer, Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Philadelphia, 1971.
4. *Евсевий Памфил.* Церковная история. СПб., 2005.
5. *Ириней Лионский, св.* Творения / пер. прот. П. Преображенского. М., 1996.
6. *Климент Александрийский.* Строматы Т. 1 / пер. Е. В. Афонасин. СПб., 2003.
7. *Лапшин В.* Деяния Святых Апостолов: Комментарии. Рига, 2005.
8. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1996.
9. *Норов А. С.* Путешествие к семи церквам, упоминаемым в Апокалипсисе. М., 2005.
10. Толкование на книгу Деяний. Толкование на Деян. 19:10 // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под ред. А. П. Лопухина. В 7-ми т. М.: ДАРЪ, 2009.
11. *Урбанович Г., прот.* Семь церквей апокалипсиса. Смоленск, 2011.

[18] *Урбанович Г., прот.* Семь церквей апокалипсиса. С. 78-79.

*К. И. Шибаев**

АКАФИСТ И ЕГО ЛИТУРГИЧНОСТЬ В БОГОСЛУЖЕБНОЙ ТРАДИЦИИ ЦЕРКВИ

Каждый православный христианин, пожалуй, слышал, что такое акафист и для чего он предназначен. А, может быть, даже каждый верующий вчитывался в строки того или иного акафиста, и знает насколько удивительные поэзия сокрыта там, и какие умилительные слова заставляют сердце невольно трепать и настраивать на молитвенное состояние христианина. В современной практике Церкви, мы видим, что он все более и более становится популярным и распространённым среди пышных торжественных богослужений, то есть общественных служб, но и также среди келейного частного молитвословия, где многим вытесняет по праву принадлежащего им места повечерия, дневные каноны и полунощницу.

Надо сказать, что возник акафист в V веке и получившей наименование «кондака», в которой со всей яркостью и неповторимостью раскрывается богословский поэтический дар церковного песнотворчества. «Само слово «Кондак» — кондакион некоторые производят от контакс — «копье», но вероятнее производить его от контос — палочка, на которую наматывался свиток пергамента. Но если в наших богослужебных книгах это песнопение занимает самое скромное место и теряется в обширных песнях канона, то в древности, до появления канонов, кондак занимал исключительное место в суточном и годичном богослужении».[1] «Он представлял собой многострофный гимн, содержащий обычно от 18 до 30 строф (икосов), одинаковых по числу стихов и по ритмической организации соответствующих стихов. В начале кондака помещалась вводная строфа, именуемая «кукулием» — т. е.шапочкой, накидкой или «проимием», отличная от последующих икосов своей метрической и мелодической структурой, но объединенная с ними единым рефреном, т. е. одинаковым окончанием. Дальнейшие строфы кондака имеют совершенно единообразную в пределах каждого отдельного гимна структуру и единый рефрен, своим ритмичным возвращением четко членящий целое на равные отрезки. Последняя строфа содержит молитвенное

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, церковно-практическое отделение, 1 курс.

[1] *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гинография и эортология. М., 1999. С. 30.

обращение к воспеваемому лицу. Икосы обычно связываются акростихом. Исполнялся кондак таким образом, что кукулий и все строфы пел солист, тогда как рефрен — хор или народ.» [2]

Составлено это гениальное гимнографическое произведение к 626 году — времени освобождения Константинополя от Персов при императоре Ираклии. Автором этой «неседальной песни» считают или Цареградского патриарха Сергия (610–638), или Георгия Писидийского, хартофилакса св. Софии или же св. патриарха Фотия, воспевшего эту песнь, якобы, в связи с нашествием Россов. Как пишет один исследователь Акафист, «был не какой-либо экстраординарной службой, а обычной для того времени; необычно в нем было только то, что он весь выслушан был стоя».[3] В следствии чего возникло и его название — «неседальная песнь».

Если говорить о современной литургической практике применения, то по Уставу Акафист Пресвятой Богородице положено петь только раз в год, на утрене в субботу 5-ой недели Великого Поста, в пятницу вечером.[4] Этот день имеет несколько названий: «Похвала Пресвятой Богородицы», «Суббота акафиста» в простонародье еще называют «Акафистная суббота». Акафист Пресвятой Богородице, разделенный на 4 части, поется на утрене в четыре приема, каждая из 4 частей начинается и заканчивается пением проимия* «ВЗБРАННОЙ ВОЕВОДЕ», первая часть поется после шестнадцатой кафизмы и малой ектении вместо седальна, вторая часть по окончании семнадцатой кафизмы и малой ектении и снова вместо седальна. Третий отрывок распевается после 3-ей песни канона и малой ектении перед седальном, четвертый отрывок после 6-ой песни канона и малой ектении, последний 13 кондак «О ВСЕПЕТАЯ МАТИ» исполняется трижды, после него вновь поются 1-й икос «АНГЕЛ ПРЕДСТАТЕЛЬ» и проимий. На практике обычно проимий поется на различные гласы, или на подобен, что очень украшает службу.[5] Акафист может читаться или пропеваться на молебне (служба, составленная по подобию

[2] *Козлов М.* Акафист как жанр церковных песнопений. // Акафистник. Ч. I., М., 1989. С. 3.

[3] *Сабалланович М.* Толковый Типикон. К.,1915. С. 367.

[4] Типикон. Т. 2. -СПб.: Общество Святителя Василия Великого, 1997. — 884-885 с.

* Проимий — в греческой традиции это название первого песнопения акафиста, обычно он никак не надписывается. В русской традиции называется первый кондак, в текстах надписан Кондак 1.

[5] Богослужебные указания на 2009 год для священно–церковнослужителей. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. — 612 с

утрени, может совершаться в любое время суток по желанию). Чинопоследование общего молебна в требнике предлагает вставить акафист в честь святого, Богородицы или Спасителя по 6-й песни канона и малой ектении перед чтением отрывка из Евангелия. В требнике отсутствует упоминание, что после 6-й песни канона нужно читать или петь кондак, но пишет «Таже, аще хощет иерей, чтет акафист» в этом случае указания требника предлагают восполнить отсутствующий, по неизвестным причинам, кондак.[6] В некоторых храмах или часовнях появилась традиция служить молебное пение в честь покровителя церкви, или в честь особо почитаемого святого или иконы раз в неделю или чаще. Очень часто это молебное пение имеет очень четкий порядок литургических действий (постоянное зафиксированное чинопоследование в местной традиции). Эта служба так же составляется по подобию утрени, но на ней читается канон в честь того, кому служат службу, часто берется из служебной минеи и по шестой песни канона и малой ектении поют акафист. Таким образом, получается, что служба состоит из двух самых больших гимнографических произведений канона и акафиста. Иногда это чинопоследование (молебное пение) называют — Параклисис или Параклесис, что означает моление.[7]

Акафист может весьма ощутимо воздействовать на чтение кафизм на утрене. Вместо положенных двух или трех кафизм читается одна «по псалму на славу», или иначе, иногда кафизмы не читаются вовсе, может читаться (петься) акафист в честь праздника, или после шестой песни канона (иногда существенно урезанного) или же после первого часа. Употребление акафиста на вечерне в Великий Пост. Четыре раза Великим Постом служится особая служба Пассия (страсть, страдание). Пассии обязаны своим названием тому, что их чин составлен из песнопений Страстной седмицы, чтения евангельских повествований о Страстях Христовых, а также, акафиста Страстям Господним или Кресту и поучений о значении искупительных страданий Иисуса Христа. Прот. Константин Никольский отмечает, что традиция вставлять акафист, посвященный восхвалению Страстей Христовых, и другие тексты Страстной седмицы в конец великого или малого повечерия, после молитв «Нескверная, Неблазная...», «И даждь нам, Владыко...», появляется

[6] Требник. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. — 259 с

[7] Последование молебного пения, благочестно совершаемаго в часовне иконы Божия Матерее Иверския близ Воскресенских врат в Богоспасаемом граде Москве. — М.: Святитель Киприан, 1999. — 52 с.

в XIX веке[8]. В современной практике акафист Страстям Христовым вставляется в конец вечерни пятницы или воскресенья вечера между стихирами на стиховне и «Ныне отпущаеши»[9].Акафист Страстям Христовым в период Великого Поста вставляется в некоторые службы суточного круга богослужения, о которых мы говорили, получается, что пассия расширяет стандартное чинопоследование, которое по Уставу не должно изменяться и нарушает ход служб суточного круга. Помещение страстного акафиста в вечерню изменяет название службы, вечерню не называют вечерней или вечерней с пением акафиста Страстям Христовым, а она получает свое новое название — Пассия.

Делая вывод можно сказать, что акафист по Уставу, то есть Типикону поется только раз в год, на субботние утрени 5-й недели Великого Поста. В современной богослужебной традиции, как мы видели, акафист может заменить собой кафизмы на утрени, гармонично войти в службу, расширить ее или входит в особые молебные последования где является главными гимнографическим текстом, в домашней молитве многие христиане предпочитают акафист канону. Можно предположить, что популярность акафиста будет возрастать, вокруг него будут образовываться новые службы, он будет входить в состав традиционных служб как обязательный элемент и рано или поздно те замены и вставки, которые мы рассмотрели, будут зафиксированы Уставом. И дай Бог, чтобы эта благочестивая традиция не утратила своего развития и перспективы, а, тем паче, способствовала все больше приблизить христиан к пониманию церковным творениям и песнопениям, и где конечной целью было бы, привести к вечной радостной жизнью со Христом.

Источники и литература

1. Богослужебные указания на 2009 год для священно–церковнослужителей. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. — 848 с.

2. *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гинография и эортология. М. 1999.

3. *Козлов М.* Акафист как жанр церковных песнопений. // Акафистник. Ч. I., М., 1989.

[8] *Никольский, К., прот.* Пособие к изучению Устава Богослужения Православной Церкви. — Псков: Паломник, Правило Веры, 1995. — 585 с.

[9] Пассия или чинопоследование с акафистом Божественным Страстем Христовым. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 1999. — 5-9 с.

4. *Никольский, К., прот.* Пособие к изучению Устава Богослужения Православной Церкви. — Псков: Паломник, Правило Веры, 1995. — 878 с.

5. Пассия или чинопоследование с акафистом Божественным Страстем Христовым. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 1999. — 176 с.

6. Последование молебного пения, благочестно совершаемаго в часовне граде Москве. — М.: Святитель Киприан, 1999. — 52 с.

7. *Сабалланович М.* Толковый Типикон. К.,1915. С. 367.

8. Типикон. Т. 2. — СПб.: Общество Святителя Василия Великого, 1997. — 595 с.

9. Требник. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. — 608 с.

*Священник Артемий Якименко**

ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ АПОЛЛИНАРИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО В ПЕРСПЕКТИВЕ ПРИРОДНО-ЛИЧНОСТНОЙ ОНТОЛОГИИ

Тема личностного бытия человека очень актуальна для христианского богословия, она взаимосвязана с пониманием Личности во Христе. От правильного понимания личности во Христе и человеке, ее соотношения с природным началом, зависит истинное сознание фундаментальной основы христианской веры: воплощение Бога, и, соответственно, спасение человека. Тема личности в XX столетии особо актуализировалась в европейской культуре в различных персоналистических и экзистенциальных направлениях философии. Некоторые мыслители склонны отождествлять *личность* с индивидуумом, другие, наоборот, высвобождают личность человека от его природы.[1]Платоническая антропология центр человеческого бытия видела в душе человека, христианская традиция в полемике с Аполлинарием Лаодикийским совершила радикальный поворот, стала рассматривать человека в его цельности, сохраняя, при этом, представление о душе как ведущем начале человека.[2] Данный доклад посвящен анализу учения Аполлинария Лаодикийского в контексте природно-личностной онтологии.

Догмат о Святой Троице развивался как ответ Церкви на вопрос об Иисусе Христе: равен ли Он в Своем божественном бытии Творцу неба и земли? Ортодоксальное христианское вероучение отвечало на этот вопрос исповеданием Никейского «единосущия», которое после полувекового уточнения с 381 года признавалось истолкованием учения Церкви о Боге в отношении к личности Христа. Это истолкование пережило все церковные расколы вплоть до отрицания его протестантским либерализмом XIX века.[3]

---

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] См.: *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб., 2014. С. 176.

[2] См.: *Беневич Г. И.* Введение // Антология восточно-христианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. М., СПб., 2009. — Т. 1. С. 19.

[3] См.: *Пеликан Я.* Христианская традиция: История развития вероучения. М., 2007. Т. 1. С. 215.

Но уже в V веке тема формирования догмата сместилась с отношения Бога и Христа к отношению Бога и человека во Христе.[4] Христологический вопрос поднимал проблему соотношения Божественной и человеческой природы во Христе, что в свою очередь ставило задачу антропологическую: «учение о человеке должно было формулироваться так, чтобы можно было исповедать во Христе всю полноту человеческой природы, при этом, не допуская в Нем наличия двух лиц — Сына Божия и Сына Человеческого».[5]

Следует отметить, что понятийный богословский аппарат, разработанный великими каппадокийцами применительно к учению о Святой Троице, будет решено использовать в христологии только в середине этого столетия. Начальные этапы полемики сопровождались попытками создания специального понятийного языка для христологии.[6]

Предысторией христологических споров явилась полемика с аполлинарианством, учением, главным выразителем которого был Аполлинарий Лаодикийский. Его формула «единая природа Бога Слова воплощенная», воспринятая свт. Кириллом Александрийским как выражение свт. Афанасия Великого, стала камнем преткновения в богословских дискуссиях V века.[7]

Несмотря на весь личный авторитет Аполлинария, как епископа и богослова, его учение было осуждено Церковью на нескольких поместных соборах и на II Вселенском в Константинополе в 381 году.[8]

Будучи убежденным никейцем, Аполлинарий решал вопрос, как выглядит с антропологической стороны Совершенное Божество Христа. Исходя из античных представлений о душе как центре человеческого бытия, Аполлинарий учил, что Логос, то есть Сын Божий, заменил в человеке разумную душу, в смысле высшее духовное начало, которое он называет на языке античной философии πνεῦμα или νοῦς.[9]

---

[4] Там же.

[5] *Беневич Г. И.* Полемика с аполлинарианами Каппадокийских отцов и св. Епифания Кипрского: христологический и антропологический аспекты // Антология восточно-христианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. М., СПб., 2009. — Т. 1. С. 369.

[6] См.: *Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 106

[7] См.: *Беневич Г. И.* Введение // Антология восточно-христианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия. С. 17.

[8] См.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1. С. 136-7.

[9] См.: *Булкаков, С. прот.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 17.

Учение Аполлинария находило поддержку в творениях свт. Афанасия Великого. Антропологические подробности учения о воплощении еще не были разработаны и свт. Афанасий согласно с библейской традицией слово «плоть» (греч. σάρξ) употреблял в значении *человеческая природа вообще*: «Слово стало плотию» (Ин 1:14). Греческий язык позволяет истолковать «σάρξ» в значении плоти или тела без души, это позволяло Аполлинарию не впадать в противоречие с буквой творений свт. Афанасия и библейской традицией.[10]

Свое учение Аполлинарий выразил в упомянутой выше формуле «едина природа Бога Слова воплощенная», которой будет суждено прожить долгую жизнь и согласно которой, в его интерпретации, Бог Слово образует во Христе некое единство («единую природу»), соединяясь с плотью, но не разумной душой человека.

Аполлинария обвинили в умалении человека, своего рода арианстве с обратной стороны. Если Арий в заботе об абсолютном монотеизме и трансцендентности Бога умалил божественность во Христе, то Аполлиниарий, как апологет «единосущия» и «подлинного» воплощения, минимизировал человечество Христа.

Главным аргументом обвинения стало классическое выражение свт. Григория Богослова: «что не воспринято, то не уврачевано» (К Кледонию I).[11]

Критерий правильности той или иной теории воплощения проверяются на совместимость с христианским пониманием спасения как полного соединения человека с Богом, но при столь же полном сохранении всего того, что делает человека человеком.[12]

Протоиерей Сергий Булгаков в своей книге «Агнец Божий» посвятил главу защите Аполлинария, где он выражает сомнение в правильности понимания его учения критиками.[13] Основную заслугу Аполлинария отец Сергий видит в том, что он не стал довольствоваться определяющим сотериологическим моментом для богословской мысли первых веков,[14] а попытался, при отсутствии соответствующей богословской

[10] См.: *Лурье В. М.* Указ. Соч. С. 79.

[11] Азбука веры. Православная библиотека. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/poslaniya/#0_3 (дата обращения 29.03.2017).

[12] См.: *Лурье, В. М.* Указ. Соч. С. 72-3.

[13] См.: *Булгаков С., прот.* Указ. Соч. С. 23–42.

[14] «Бог воспринял всего человека, чтобы всего его спасти и обожить» — Булгаков С., прот. Агнец Божий. М., 2000. С. 10.

терминологии, проанализировать, что есть богочеловечество? как возможно боговоплощение?[15]

Позиция Аполлинария определялась в полемике с адопционизмом, которому он противопоставляет свое учение о «небесном человеке». Он стремится показать, что у Христа не было в Его земной жизни никакой иной ипостаси, кроме ипостаси предвечного Сына Божия.[16]

Следовательно, христологическое учение Аполлинария было направлено и против двухсубъектной христологии. Тот факт, что впоследствии двухсубъектная христология была осуждена на III Вселенском соборе, свидетельствует, что сам пафос полемики Аполлинария, его чувствительность к опасности заблуждения такого рода вполне оправданны.[17]

Таким образом, главным аргументом в пользу ортодоксальности учения Аполлинария протоиерей Сергий Булгаков считает, основную его мысль об единстве личности во Христе, вполне предваряющую собой Халкидонское вероопределение.[18] Аполлинарий выражает свою теорию на становившемся к IV веку архаичным языке иудео-христианского богословия через концепции сообитания человека с Богом в единой «Скинии» или «Храме».[19]Отец Сергий утверждает, что Аполлинарий, в отсутствии точной богословской терминологии, пришел к тому же выводу, что и Церковь в 451 году, то есть в Богочеловеке человек не может быть как все прочие человеческие индивиды: «В церковном учении эта мысль выражается в учении о единстве Христовой ипостаси, как для Божеского, так и для человеческого существа, <…> человеческое естество во Христе присутствует в известном смысле неполно, лишенное своей собственной человеческой ипостаси, <…> природа же человеческая приемлется полностью»[20].

Предпосылкой такого умозаключения является логическая невозможность соединения в одно начало двух совершенных начал.

---

[15] См.: *Булгаков С., прот.* Указ. Соч. С. 10.

[16] См.: *Беневич Г. И.* Полемика с аполлинарианами Каппадокийских отцов и св. Епифания Кипрского: христологический и антропологический аспекты. // Антология восточно-христианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. М., СПб., 2009. — Т. 1. С. 372.

[17] *Беневич Г. И.* Полемика с аполлинарианами Каппадокийских отцов и св. Епифания Кипрского. С. 373.

[18] См.: *Булгаков С., прот.* Указ. Соч. С. 14.

[19] См.: *Лурье В. М.* Указ. Соч. С. 73.

[20] *Булгаков С., прот.* Указ. Соч. С. 15.

Современный ученый, патролог и византист В. М. Лурье отмечает, что «византийский Бог никогда не был логически консистентным, а — постоянные в Византии <...> попытки сделать его таковым неизменно получали отпор»[21]. Здесь, конечно, не идет речь о создании модели Бога принципиально неприемлемой для человеческого разума. Имеется в виду, что Божество совсем не обязательно мыслить по аристотелевской логике, по канонам силлогизма, скорее наоборот, истинное понятие о Боге может быть только параконсистентным, то есть превосходящим законы классической логики.[22]

В рамках онтологической парадигмы, в которой строил свою теорию Аполлинарий Лаодикийский,[23] пожалуй, ее было бы проблематично выразить лучшим образом. Однако, при несомненном наличии в критике Аполлинария полемических издержек, о чем упоминает отец Сергий, в целом основной характер этой полемики говорит о правильном понимании православной стороной его концепции.[24] Определяющей причиной возникновения гетеродоксальных христологических учений является отождествление природы и ипостаси, в неумении различать естество и лицо. Для Аполлинария наличие во Христе полноценной человеческой природы ведет или к двум субъектам: Сыну Человеческому и Сыну Божиему, или к не подлинному воплощению, что справедливо не может быть допустимо.

Отец Сергий Булгаков видимо также смешивает понятия лица и существа: «человеческое естество во Христе присутствует в известном смысле неполно, лишенное своей собственной человеческой ипостаси».[25]

Богословская ошибка отождествления человеческой личности (нашего «я») с душой (естеством) является довольно распространенной. В частности, профессор Казанской духовной академии В. И. Несмелов говорит, что «самосознание именно и есть человек, его личность, его совесть, его живая душа»[26]. Однако, существует опасность

[21] *Лурье В. М.* Понятие числа в триадологии восточной патристики. // ESSE. 2016. Т. 1 № 2 (2). С. 380.

[22] См.: *Васильев Н. А.* «Воображаемая (неаристотелева) логика» (1912), в: Васильев Н. А. Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989, С. 55. 53–94.

[23] Античное представление о трехсоставности человека и духа как его центра.

[24] См.: *Беневич Г. И.* Полемика с аполлинарианами Каппадокийских отцов и св. Епифания Кипрского. С. 371.

[25] *Булгаков С., прот.* Указ. Соч. С. 15.

[26] *Несмелов В. И.* О цели образования. Речь, произнесенная в торжественном годичном собрании Казанской духовной академии 8 ноября 1898 г. // Православный собеседник.

и обратная смешению, понятий «личности» и «природы», — опасность вводить онтологию личности наряду с онтологией природы. «Душа», «личность» и «самосознание» хотя и неразрывно связаны, но не тождественны.[27]

Неправильно мыслить личность, как субстанционально обусловленное онтологическое понятие. Ипостась-личность, находится в неразрывной связи с представляемой ей природой. Для различения (но не разделения) понятий ипостаси и сущности в конкретном индивидууме способствовало постепенно сложившееся значение уже известного, но по-другому употреблявшегося термина «ενυποστατον» — «во-ипостасный».[28]

Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Воипостасное (ενυποστατον) же не есть ипостась (ὑπόστᾰσις), но рассматриваемое в ипостаси <...> «ενυποστατον» означает сущность как созерцаемую в ипостаси».[29] Святитель Григорий Богослов в Беседе 31, О Святом Духе: называет три Ипостаси буквально: «те, в Которых Божество»[30], таким образом, определяя, ипостаси как, своего рода, «вместилища» сущности. Преп. Максим Исповедник говорит о «воипостасном» как о природе, реализуемой в индивидууме.[31]

То есть, иными словами, следует различать сущность, естество, природу (согласимся, что в данном случае не имеет принципиального различия взаимозаменяемость этих терминов) от индивидуальной природы, индивидуума, в которых сущность актуализируется, проявляет себя. Здесь уместно вспомнить, что святоотеческому богословию в Византии была присуща концепция «умеренного реализма»: сущности, общие понятия реально существуют, но только в конкретных индивидуумах, но не в качестве платоновских идей.[32]А также необходимо различать и ни в коем случае не смешивать индивидуальную природу,

---

Казань, 1898. № 12. С. 604.

[27] См.: *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX-XX вв.. СПб., 2014. С. 38-39.

[28] См.: Там же С. 257.

[29] *Иоанн Дамаскин, преп.* Творения. Христологические и полемические трактаты. М., 1997. С. 158.

[30] *Григорий Назианзин свт.* Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе. // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/31(дата обращения 29.03.2017).

[31] См.: *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ Соч. С. 266

[32] См.: *Лурье В.М.* Указ. Соч. С. 81.

и ипостась, лицо, обладающее этой природой. Бог Слово, восприняв всю полноту человеческой природы, становится субъектом истории: Он рождается в Вифлееме; счисляется переписчиками кесаря Августа; разделяет человеческие радости на браке в Кане Галилейской; является сыном плотника, братом Иакова, Иосии, Симона, и Иуды (Мф 13:55); Он алчет, жаждет, претерпевает страдания и даже смерть.

В контексте концепции «умеренного реализма» можно согласиться, что нет принципиального различия между общей и индивидуальной природой, так как общая природа не существует абстрактно, но реализуется или актуализируется в индивидуальной и созерцается в ипостаси. Природа не может существовать в отрыве без ипостаси. Именно в конкретном человеке, например в Сократе мы созерцаем человеческую природу, в противном случае она превращается в абстрактный индивид. Бог воспринимает всю полноту человеческой природы, с самыми высокими ее проявлениями, такими как душа, дух, самосознание, и мы созерцаем ее в Ипостаси Бога Слова.

Источники и литература

1. Антология восточно-христианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия. [Под науч. ред. Беневнча Г. И. и Бирюкова Д. С] сост. Г. И. Беневич. — М., СПб., 2009. Т. 1.

2. *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. [Текст]: в 8 т. — М.: «Мартис», 1999. — Т. 1

3. *Булкаков С. прот.* Агнец Божий. Париж, 1933.

4. *Васильев Н. А.* «Воображаемая (неаристотелева) логика» (1912), в: Н. А. Васильев, Воображаемая логика. Избранные труды. Отв. ред. В. А. Смирнов. М., 1989. С. 53–94.

5. *Григорий Назианзин свт.* Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе. // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://odinblago.ru/sv_grigoriy_t1/31(дата обращения 29.03.2017).

6. *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв.. СПб., 2014.

7. *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб., 2014.

8. *Иоанн Дамаскин, преп.* Творения. Христологические и полемические трактаты. М.,1997.

9. *Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

10. *Лурье В. М.* Понятие числа в триадологии восточной патристики. // ESSE. 2016. Т. 1 № 2 (2). С. 374-400.

11. *Несмелов В. И.* О цели образования. Речь, произнесенная в торжественном годичном собрании Казанской духовной академии 8 ноября 1898 г. // Православный собеседник. Казань, 1898. № 12. С.585-612.

12. *Пеликан Я.* Христианская традиция: История развития вероучения. М., 2007. Т. 1.

Санкт-Петербургская Духовная Академия

Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции

10-11 мая 2017 г.

К 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской

Часть 1
Доклады аспирантов и магистрантов

Редактор-составитель:
протоиерей Константин Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской Духовной Академии

Тексты докладов печатаются в авторской редакции,
с учетом замечаний и исправлений составителя.

Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков),
кандидат богословия, доцент, ректор СПбДА.

Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М.В. Тарасова

Подписано в печать: …0…2017. Дата выхода в свет: …0…2017.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем: … Свободная цена.

Отпечатано в типографии …. Тел.: …
Заказ № … Тираж … экз.