

**Санкт-Петербургская
православная духовная академия**



**МАТЕРИАЛЫ
IV СТУДЕНЧЕСКОЙ
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ**

Сборник докладов

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2012

УДК 26(063)
ББК 86.372

Материалы IV Студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. СПб.: Издательство СПбДА, 2012. — 320 с.

Данный сборник докладов IV Студенческой научно-богословской конференции 10–11 мая 2012 г. содержит материалы, отражающие разнообразную тематику исследований, представленных участниками на работе секций конференции. Здесь можно найти исследования, которые касаются таких областей гуманитарного знания, как богословие, библистика, история Церкви, философия, патрология, антропология, агиография, литургия, культурология и др.

Тексты докладов приводятся в авторской редакции.

СОДЕРЖАНИЕ

Пленарные доклады

- Вадим Лозовский.* Втор 21:22–23 в Храмовом свитке (11QTemple^a): анализ хиастической структуры передачи текста (к 35-летию публикации Храмового свитка) 6
- Алексей Красавин.* «Эсхатон» в богословии прот. А. Шмемана 18

Агиография

- Анатолий Коряковский.* Апостол Севера — преподобный Трифон Печенгский 25
- Ярослав Плотников.* Жизненный путь и духовное наследие преподобноисповедника Сергия (Сребрянского) 38

Антропология

- Илья Мясников.* Богословское понятие человеческой личности в христианской антропологии 45
- Дарья Рутберг.* Инструменты для организации социального взаимодействия на портале «Онлайн-университет третьего возраста» 50

Библистика

- Алексей Андреев.* Библейская наука в рамках парадигм модерна и постмодерна 56
- Дарья Васильева.* Оправдание или уставление? Передача лексем *hoq, huqqa, miswa, riqqudim* в Псалтири 65
- Максим Нефедов.* Сходства и различия между Книгой Завета (Исх 21–23) и Законами Хаммурапи 71
- Священник Алексей Раздорov.* «Агнец Божий» в свете «храмовой христорологии» Евангелия от Иоанна 83
- Алексей Сергеев.* Особенности толкования титула «Сын Человеческий» в Евангелии от Иоанна западными экзегетами в свете православной традиции 93
- Надежда Тарасенко.* Значение литературного приема «интеркаляций» в структуре Евангелия от Марка 98

Богословие

- Кирилл Алексин.* Евхаристическое богословие священномученика Сергия Мечева 106

<i>Роман Бельх.</i> Отношение к усопшим в Православной Церкви и в протестантских конфессиях: сравнительный анализ	115
<i>Алексей Беспалов.</i> Учение об обожении в трудах русских богословов (экклесиологический аспект)	122
<i>Павел Битнер.</i> Несостоятельность православного учения о первородном грехе в богословских представлениях Юлиана Экланского	129
<i>Диакон Димитрий Дмитриев.</i> Культ Богородицы и святых в народной религиозности	136
<i>Константин Субботин.</i> Современное состояние русской и английской терминологии исихазма	141

История Церкви

<i>Андрей Головань.</i> Жизнь и труды выпускника Санкт-Петербургской духовной академии протоиерея Алексея Мальцева как наиболее известного представителя заграничного духовенства Германии XIX столетия	149
<i>Константин Джусоев.</i> Династия Комнинов — «яркий луч на закате империи»	156
<i>Людмила Игнатовец.</i> Реакция православного духовенства Белорусско-Литовских губерний на католический прозелитизм после издания указа 17 апреля 1905 г. о веротерпимости	161
<i>Анна Калинина.</i> Ненасильственные методы противодействия верующих христиан государственной политике Советской власти в 1936–1938 гг. (на материалах Беларуси)	167
<i>Максим Кивелев.</i> Реформаторская политика движения боголюбцев в середине XVII в.	171
<i>Священник Илья Косых.</i> Обстоятельства и историческое значение переселения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей из Европы в США	176
<i>Виктор Норкин.</i> Взаимоотношения свт. Геннадия II Схолария с митр. Виссарионом Никейским	182
<i>Станислав Савицкий.</i> Отражение религиозной жизни Московской Руси XVI века в постановлениях Стоглавого собора	189
<i>Владимир Тарасов.</i> Деятельность священномученика Вениамина (Казанского) в связи с декретом ВЦИК РСФСР «Об изъятии церковных ценностей»	196
<i>Денис Хмыров.</i> Деятельность Русской Православной Церкви Заграницей в Германии в 1930–40-е годы	204

Культурология

<i>Денис Адамия.</i> Теология смерти Бога в мировом кинематографе	207
---	-----

<i>Михаил Величкин.</i> Становление модернистической неорусской храмовой архитектуры в России во второй половине XIX – начале XX вв. как отображение духовного поиска русского общества	215
<i>Анатолий Найденов.</i> Современные Ярославские иконописные мастерские: продолжение традиций	222
<i>Ольга Сорокина.</i> Осмысление тоталитаризма в культуре Германии и Италии как особой культурной реальности и проблема толерантности в тоталитарном обществе	227

Литургика

<i>Анна Волкова.</i> Кондак на Благовещение прп. Романа Сладкопевца: богословие и поэтика	237
<i>Александр Хорошилов.</i> Богослужбные особенности праздника Епифании в Иерусалимской Церкви IV–V вв.	244

Пастырское богословие

<i>Алексей Артюхов.</i> Пастырское сопровождение подростка в Церкви	255
<i>Игорь Котляров.</i> Депрессия — грех уныния или болезнь?	259
<i>Денис Лёвин.</i> Как предотвратить конфликт в семье	264

Патрология

<i>Владимир Леонович.</i> Любовь как высшая христианская добродетель в «Главах о любви» прп. Максима Исповедника	272
<i>Павел Михалицын.</i> Христианские центоны как средство трансляции богословских идей в ранневизантийский период на примере трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Christus patiens», «Страждущий Христос»)	279
<i>Роман Степанов.</i> Наставления Оригена о духовной жизни: учение о молитве	292

Политология

<i>Григорий Матюшин.</i> Этно-конфессиональные корни геноцида сербов на территории НГХ в период 1941–1945 гг.	303
---	-----

Социология

<i>Анна Войник.</i> Корейские протестантские религиозные организации Санкт-Петербурга: местная специфика	309
--	-----

Философия

<i>Леонид Поляков.</i> Галилеевский переворот в науке XVI–XVII вв. Изменение представления о материи	316
--	-----

Вадим Лозовский

ВТОР 21:22–23 В ХРАМОВОМ СВИТКЕ (11QTemple^a): АНАЛИЗ ХИАСТИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ ПЕРЕДАЧИ ТЕКСТА (К 35-ЛЕТИЮ ПУБЛИКАЦИИ ХРАМОВОГО СВИТКА)

Храмовый свиток (11QTemple^a = 11QT) содержит в колонках 51:11-66:17 парафраз Второзакония. Данное исследование сосредотачивается на одном единственном отрывке данного раздела 11QT 64:6b-13a. В нем с филологической точки зрения анализируется хиастическая структура передачи текста Втор. 21:22-23 (МТ), а также на основании сопоставления 11QT 64:6b-13a с вариантами альтернативной интерпретации Втор. 21:22-23 в других источниках, приводятся различные варианты понимания глагола *לה* и выражения *קבלה אלהים*.

Ключевые слова: Храмовый свиток, Игаэль Ядин, Ur – Tora, Втор. 21:2-23, хиазм, *לה*, Александр Яннай, 4Q169 (4QpNah), *קבלה אלהים*, объективный генетив, субъективный генетив.

Открытие и публикация Храмового свитка (11QT)

Как и большинство свитков Мертвого моря, Храмовый свиток (11QT) был случайно найден бедуинами, но попал в руки нечестного дельца - араба, который намеревался тайно продать его. Только в 1967 г. в разгар Шестидневной войны¹, благодаря ведущему израильскому археологу и политике Игаэлю Ядину (Yigael Yadin) свиток был конфискован. Его нашли в доме вифлеемского антикварщика под половицей в полусгнившей от сырости обувной коробке, отдельные фрагменты свитка лежали в пачке из - под сигарет.

Т.о., с 1967 г. весь научный мир с нетерпением ожидает публикации текста свитка, о котором практически ничего не было известно. На его полную расшифровку потребовалось 10 лет, и только лишь в 1977 г. Ядин смог опубликовать свой трехтомный труд, содержащий перевод 11QT и комментарии к нему на иврите².

Публикация данного критического издания, спустя тридцать лет после открытия первых кумранских свитков, ознаменовала собой начало новой

Вадим Лозовский — аспирант Библиейского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Война на Ближнем Востоке между Израилем, с одной стороны, и Египтом, Сирией, Иорданией, Ираком и Алжиром с другой, продолжавшаяся с 5 по 10 июня 1967 года.

² Более подробно об истории обретения и расшифровки Храмового свитка см. Yadin Y. The Temple Scroll – the longest Dead Sea scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. NY: Random House, 1992. P. 87-89; Yadin Y. The Temple Scroll. BA. 1967. 30. P. 135–37; Shanks H. Intrigue and the scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. NY: Random House, 1992. P. 116-119.

эпохи в истории мировой кумранологии. Данный манускрипт добавил существенный объем информации относительно практики библейской экзегетической традиции Межзаветного периода. Действительно, тот, кто подробно изучает Храмовый свиток, понимает всю его важность не только для кумранологии, но и, не побоюсь этого слова, для всей современной библеистики, как науки, в целом. Хотя с момента публикации editio princeps 11QT прошло 35 лет, его важность и актуальность и по сей день остается востребованной.

Даже несмотря на то, что за это время относительно данного манускрипта было проведено огромное количество всесторонних исследований, его место в кумранском литературном корпусе по сей день остается весьма загадочным. Ученые с точностью не могут сказать, кто составил свиток, когда и по какой причине. И при этом доподлинно не известно, как свиток (как, впрочем, и другие свитки) оказался в пещерах Кумрана.

Содержание и источники 11QT

Храмовый свиток уникален не только своей длиной (9 м, длиннее даже полного Великого свитка Исая (1QIsa), длина которого составляет 7,3 м), но и своим содержанием. Его уникальность состоит в том, что он не является целостным законченным произведением, но состоит, по крайней мере, из трех групп текстов, некогда представлявших собой отдельные манускрипты, содержание которых весьма близко к религиозному мировоззрению секты саддукеев³:

1. Детальное описание Храма и его богослужебного календаря с перечислением праздничных жертвоприношений (11QT 2:1-13:8; 13:9-30:2; 30:3-47:18).
2. Законы ритуальной чистоты (11QT 48:1-51:10).
3. Парафраз Второзакония (11QT 51:11-66:17)⁴.

Т. о., свиток изначально представлял собой отдельные документы, которые впоследствии были соединены вместе одним (либо несколькими) редактором в единый манускрипт.

Ученые датируют составление свитка периодом после правления иудейского царя-первосвященника Александра Янная (103-76 до Р. Х.), а его источники возводят вплоть до V ст. до Р. Х⁵.

³Golb N. Who wrote the Dead Sea scrolls?: the search for secret of Qumran. NY: a Touchstone Book (Published by Simon & Schuster), 1995. P. 206; Schiffman L. H. Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran. Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994. P. 253; Burgmann H. 11QT: The Sadducean Torah // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll, Manchester, December, 1987 / Ed. by G. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 260.

⁴См.: Wilson A. and Wills L. Literary Sources of the Temple Scroll, HTR. 75. 1982. P. 279-280, 283 - 285; Martínez F. G. The Temple Scroll and the New Jerusalem // The Dead Sea scrolls after fifty years / Eds. by P. W. Flirt and J. C. VanderKam. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. Vol. II. P. 436-437.

⁵См.: Stegemann H. The Literary Composition of the Temple Scroll and its Status at Qumran // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll,

Методология автора/редактора 11QT

Один из самых необычных аспектов 11QT то, что его автор/редактор верил или хотел, чтобы его читатели верили, что его свиток – это Тора, или даже пра – Тора (Ur - Tora), данная непосредственно Богом своему народу. Так он настолько искусно соединяет воедино свои собственные представления с законодательством Торы, что подчас складывается впечатление, что он просто имитирует Тору, представляя читателю и каноническую Тору, и свою собственную Тору как единое Божественное Откровение⁶.

Методология составителя (составителей) свитка также весьма оригинальна: автор/редактор свитка группирует многочисленные законы, которые рассеяны по всему Пятикнижию, по тематике, по форме и по содержанию. Многие библейские цитаты передаются автором свитка в измененном, сокращенном или более развернутом виде. Многие из них объединяются вместе, но при этом сохраняется их общий смысл.

Однако, несмотря на всю свою уникальность, до сих пор Храмовый свиток является непризнанным в полной мере фундаментальным библейским экзегетическим трудом Межзаветного периода. Начиная еще с его первоначальной публикации, большинство исследователей, который непосредственно занимались изучением свитка, рассматривали его только как своего рода «re-redaction» определенных разделов Торы (законы ритуальной чистоты/нечистоты, жертвоприношения и принципы государственного устройства)⁷, практически не уделяя внимания методологии редактора свитка, в которой, по сути дела, отражена уникальная традиция интерпретации текста Священного Писания конца Второго Храмового периода.

Так автор/редактор (или авторы/редакторы) различных источников, из которых состоит свиток, обращался к тому, что уже в его времена являлось фиксированной, канонической Торой. Именно эта «предсуществующая» Тора подвергалась всевозможной интерпретации. Даже несмотря на многообразие внесенных в него различных текстовых вариаций, основывающихся на библейском материале (субстрате), они ни в коем случае не минимизируют значения Храмового свитка как уникального экзегетического труда Межзаветного периода. Следовательно, только полный и детальный анализ специфических методов толкования, лежащих в основе Храмового свитка, может открыть читателям его истинный смысл и подлинный характер.

Manchester, December, 1987 / Ed. by G. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 127-128, 130-133, 139-142; Martínez F. G. The Temple Scroll and the New Jerusalem ... P. 442-445; Wise, M. O. A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1990. P. 129-133.

⁶Schiffman L. H. Reclaiming... P.253.

⁷См., например, Voccaccini G. Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1998. P. 100; Fishbane M. Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel// Midrash and Literature/ Eds. by G. Hartman and S. Budick. New Haven, CT: Yale University Press, 1986. P. 20, 35; Schiffman L. H. The courtyards of the house of the Lord: studies on the Temple scroll// Studies on the texts of the desert of Judah / Ed. by F. G. Martinez. Leiden – Boston: Brill, 2008.V. 75. P. 333.

Такие исследователи как Гершона Брина (Gershon Brin)⁸ и Дуайт Швансон (Dwight Swanson)⁹ в своих трудах уделяли особое внимание использованию Библии в Храмовом свитке, а труды последнего непосредственно касались проблематики его экзегетической методологии. По мнению Швансона, подавляющее большинство пассажей Храмового свитка базируются на тексте Пятикнижия. Рассматривая небиблейские вставки как наимажнейшие для понимания мировоззрения автора/редактора Храмового свитка, Швансон относит Храмовый свиток по существу к одному из типов комментариев на Священное Писание, наравне с раввинистическим мидрашом. Он пишет: «автор свитка использует Священное Писание для комментария на само Священное Писание, т. е. даже сам комментарий берется из слов Священного Писания, а не из слов непосредственно самого автора – экзегета»¹⁰.

В данной статье я постараюсь показать некоторые примеры авторской методологии интерпретации Библейского текста. Для примера я использую парафраз Втор. 21:2-23, содержащийся в 11QT 64:6b-13a. Однако цель данной статьи заключатся не только в том, чтобы выявить, раскрыть и изложить некоторые примеры экзегетической методологии, имеющейся в Храмовом свитке, но и на основании филологического анализа хиастической структуры данного пассажа свитка, а также его сравнения с параллельными источниками показать его уникальное значение.

11QT 64:6b-13a: огласовка, транскрипция, перевод¹¹

vacat ב כי 7 יהיה איש רכיל בעמו ומשלים את

vacat ב כי 7 יהיה איש רכיל בעמו ומשלים את

6 kî vacat 7 yhye 'îš rākîl bə'ammô ûmašlîm 'ēṭ

6 пробел Если 7 будет (יהיה - qal., impf., 3m, sing. от יהיה/h'yâ) кто-либо клеветать (буквально, רכיל – клеветником) против народа своего или предаст (буквально, предаст за вознаграждение¹³, ומשלים – participle active, hip'âl, 3m, sing. от שלם)

עמו לגוי נכר ועושה רעה בעמו

עמו לגוי נכר ועושה רעה בעמו

'ammô laḡoy nēḵār wə'ôše rā'ā bə'ammo

народ свой чужому народу (язычникам, авт.) или сделает (ועושה – participle active, 3m, sing. от עשה/±'â) зло (רעה/r'â) народу своему

⁸См.: Brin G. Biblical Laws in the Dead Sea Scrolls // Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls / Ed. by G. Brin. Sheffield: JSOT Press, 1994. P. 104–64.

⁹Swanson D. D. The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT. Leiden: E. J. Brill, 1995. P. 228-232.

¹⁰Ibid. P. 235.

¹¹Восстановленный текст (иврит) приводится по 11QT: Yadin Y. The Temple Scroll (3 vols). Jerusalem: Israel Exploration Society, 1977-83. Vol. 2. P. 288-91; Martínez F. G. and Tigchelaar E. J. C. The Dead Sea Scrolls Study Edition (2 vols). Leiden: E. J. Brill, 1998. Vol. II. P. 1286.

¹²В Священном Писании ליכר встречается 6 раз как «клеветник» (Лев 19:16; Иер. 6:28; 9:03; Иез 22:09; Прит. 11:13, 20:19, а в некоторых переводах Притчей как «сплетник».

¹³См.: Ис. 1:23.

8 ותליחמה אותו על העץ וימת

8 ותליחמה אותו על העץ וימת

ûṭəlîṭēmā ʔôṭô ʿal hāʿēš wəyāmōṭ

повесьте (ותליחמה) – qal, waw-consecutive + perf. תלה/t'lâ, 2m., plur.) его на дереве, чтобы он умер (וימת) – qal, imperf., 3m., sing. от מות/mût).

על פי שנים עדים ועל פי שלושה עדים

על פי שנים עדים ועל פי שלושה עדים

ʿal pî šənayim ʿēḏîm wəʿal pî šəlôšā ʿēḏîm

По словам двух свидетелей и по словам трех свидетелей

9 וימת והמה יתלו אותו העץ vacat

9 vacat והמה יתלו אותו העץ vacat

yūmaṭ wəhēmā yītlû ʔôṭô hāʿēš vacat

да будет он умерщвлен (וימת) – hoʿʿal., imperf., 3m., sing. от מות/mût) и они повесят (יתלו) – qal, imperf., 3m., plur. от תלה/t'lâ) его на дереве пропуск

כי יהיה באיש ¹⁵הטא משפט מות ויברח אל

כי יהיה באיש הטא משפט מות ויברח אל

kî yiḥye bəʾiš hēṭʔ mišpaṭ māweṭ wəyibrāh ʿēl

Если будет (יהיה) – qal., impf., 3m, sing. от היה/h'yâ) в ком-либо грех, за который (по закону, авт.) полагается смертная казнь (смерть, авт.), и убежит (ויברח) – qal., impf., 3m, sing. от ברח/b'raḥ) он к

10 תוך הנואים ויקלל את עמו ¹⁶ואת

10 תוך הנואים ויקלל את עמו ואת

tôk haggôʾîm wîqallēl ʿet ʿammô wəʿēṭ

другим народам (язычникам, авт.), и проклянет (ויקלל) – pīʿel, impf., 3m., sing. от קלל) народ свой и

בני ישראל ותליחמה גם אותו על העץ

בני ישראל ותליחמה גם אותו על העץ

bənê yisrāʾēl ûṭəlîṭēmā gam ʔôṭô ʿal hāʿēš

сынов Израилевых, повесьте (ותליחמה) – qal, waw-consecutive + perf. תלה/t'lâ, 2m., plur.) также и его на дереве,

11 וימות ולוא תלין נבלחמה על העץ

11 וימות ולוא תלין נבלחמה על העץ

wəyāmût wəlôʔ ʔālin niblātammā ʿal hāʿēš

чтобы он умер (וימות) – qal., imperf., 3m., sing. от מות/mût). Пусть не висят (תלין) – qal, imperf., 3f., sing. от לין/lîn) всю ночь трупы их на дереве,

כי קבור ¹⁸תקבורמה ביום ההוא כי

כי קבור ¹⁹תקבורמה ביום ההוא כי

kî qābôr tiqbōrēm bəyôm hāhūʔ kî

¹⁴ המת – удлиненная форма 2-го лица м. р., мн. числ.

¹⁵ א добавлен в свиток позже.

¹⁶ ו добавлен также позднее как waw explicative.

¹⁷ תומיך – qal c non-consecutive waw

¹⁸ ה – суффикс третьего лица множественного числа был стерт после его написания.

¹⁹ Слово תקבורמה, по всей видимости, написано с ошибкой: ו должен стоять после ב, а не после ק (т. е. תקבורמה). Переписчик, по всей видимости, перепутал его местами при переписывании текста свитка.

но похорони (קבור – infīn., abs., qal. от תקבור/q'bar + qal, impf., 2m., sing. от קבר/q'bar + суффикс 3m.) их в тот же самый день, ибо

12 מקוללי אלוהים ואנשים תלוי על העץ ולוא

12 מקוללי אלוהים ואנשים תלוי על העץ ולוא

məqūllalē ʔēlōhīm waʔānāšīm tālūy ʕal hāʕeš wəlōʔ

прокляты (מקוללי – pūʕal, participle passive, status constructus, plur., от קלל) Богом и людьми, висящие (תלוי – qal, participle passive, m., sing. от תלה/t'lā) на дереве, и не

חטמא את האדמה אשר אנוכי

חטמא את האדמה אשר אנוכי

tətamme ʔēt hāʕadamā ʔāšer ʔānōkī

оскверный (חטמא – pīʕēl, 2m., sing. от חטמא/%oʕmʕo) землю, которую Я

vacat נוהן לכה נחלה 13

vacat נוהן לכה נחלה 13

nōtēn ləkā nahālā vacat

дам (נוהן – participle active, m., sing. נוהן/n'tan) тебе в удел пропуск

11QT 64:6b-11b: анализ хиастической структуры текста

Базовым текстом для 11QT 64:6b-11b является Втор. 21:22-23:

11QT 64:6b-11b	Втор. 21:22-23
כי יהיה באיש הטא משפט מות	וכי יהיה באיש הטא משפט מות wəki-yihye ^h bəʔiš hētʔ mišpat-māwet
ימת והמת יתלו אותו העץ	והומת והמת יתלו אותו על-עץ wəhūmāt wətālītā ʔōtō ʕal-ʕeš
ולוא תליו נבלתמה על העץ	ולא-תליו נבלתו על-העץ lōʔ-tālīn niblātō ʕal-hāʕeš
כי קבור תקבורנה ביום ההוא	כי-קבור תקבורנו ביום ההוא kī-qābōr tiqborennū bayyôm hahûʔ
כי מקוללי אלוהים ואנשים תלוי על העץ	כי-קללת אלוהים תלוי kī-qiləlat ʔēlōhīm tālūy
לכה נחלה ולוא חטמא את האדמה אשר אנוכי נוהן	לך נחלה ולוא חטמא את-אדמתך אשר חטמא ויהוה אלהיך נוהן ʔēt-ʔadmātəkā ʔāšer yhw hēlōheʔkā nōtēn ləkā nahālā

Текст Втор. 21:22-23 «расширен» двумя интерполяциями (см. строки 6-7 и 9-10), содержащими два перечня преступлений, которые караются смертью через повешение на человека, который предаёт народ Божий (выдает государственные тайны) чужеземцам-язычникам (строки 6-7); (2) ...כי יהיה הטא...ויברח...ויקלל...: во втором цикле акцент сделан на человека – пе-

ребечника (дезертира), заслуживающего смертной казни, который проклял народ Божий в чужеземном государстве (строки 9-10)²⁰.

Наличие данных интерполяций не случайно. Благодаря их наличию сама структура текста пассажа свитка приобретает хиастическую структуру с инверсией во второй строке:

Хиастическая структура 11QT 64:6b-11b	
протасис	כִּי־כִלְיוֹמֵשְׁלִיבְעוֹשֶׁה רָעָה
аподозис	וְתִלְתָּמָה אוֹתוֹ עַל הָעֵץ וַיּוֹמַח
инверсия	<p>וַיּוֹמַח וְהָמָּה יִתְלוּ אוֹתוֹ הָעֵץ</p>
протасис	כִּי־יִהְיֶה הַמַּאֲוִיבֵרֶת וַיִּקְלַל
аподозис	וְתִלְתָּמָה גַם אוֹתוֹ עַל הָעֵץ וַיּוֹמַח

Наличие инверсии указывает на два альтернативных понимания самого термина תָּלָה:

1. 11QT 64:9 וַיּוֹמַח וְהָמָּה יִתְלוּ אוֹתוֹ הָעֵץ («да будет он умерщвлен, и они повесят его на дереве») указывает на один из самых распространенных в Иудее методов казни, понимаемая под תָּלָה вывешивание тела преступника, после его умерщвления, для всеобщего обозрения (ср. Втор. 21:22 וְהָמָּה וְתִלְתִּית אוֹתוֹ עַל־עֵץ («и он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве»), см. Нав. 8:29; 10:26; 2 Цар. 4:12). Подобная практика казни отражена также в таргумах: например, таргуме Онкелоса на Втор. 21:22-23: «и он будет умерщвлен (וַיִּחַקְשֵׁל), и вы повесите (וְתִצְלוּב) его на кресте (עַל צְלִיבָא); таргум Неофити: «... и он будет умерщвлен (קָטַל), и вы повесите (צַלַב) его на дереве (עַל קִיסָה)...»; таргум всево-Йонатана поясняет, что вначале осужденного на смерть (за богохульство и идолопоклонство) побивали камнями (אֲשָׁלוּחַ אֲבִינִי), а затем его тело вешалось (צַלַב) на дереве (קִיסָה). Эта же традиция отражена и в Мишне (см. m. Sanh. 6:4)²¹. То, что человек побивался камнями, являлось следствием его греха. Повешение же его тела на всеобщее обозрение символизировало то, что он проклят Богом за свой грех. Это проклятие могло осквернить святость Земли, данной Богом народу Израиля, поэтому, тело казненного должно было быть погребено до захода солнца (Tosefta 9:7)²².

²⁰ Yadin Y. The Temple Scroll... Vol.1. P. 374; Wise M. Crucifixion // Encyclopedia of the Dead Sea scroll / Eds. by L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. Oxford: University Press, 1995. Vol. I. P.159.

²¹ См.: Chapman D. Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe. Tübingen: Laupp&Göbel, 2008. Vol. 244. P. 138-141.

²² Ibid. P. 145.

Т. о., аналогом МТ תלה в таргумах является глагол זלב. Этот глагол используется только в случае повешения тела человека и буквально означает «повесить на мгновение (на всеобщее обозрение)»²³.

2. Однако, 11QT 64:8 ותלימתו אותו על העץ וימת («повесьте его на древе, чтобы он умер») отражает следующую последовательность действий: повешение и экзекуцию (смерть), причем תלה – средство последней²⁴. Было ли это распятием, повешением на виселице, либо посадением на кол²⁵? В данном случае значение термина תלה не может быть окончательно определено лексически, так как включает все вышеприведенные значения, также как, например, его греческий аналог κενάμω²⁶, употребляющийся в LXX. Интересно, что у Филона Александрийского (ок. 25 до Р. Х. - ок. 50 г. по Р. Х.) в его De Specialibus Legibus iii. 151, где он также ссылается на Втор. 21:22-23, аналогом еврейского תלה является не многозначное κρεμασνύμι, как в LXX, а более конкретное ὑψώσασθαι («прикрепить на столбе») ²⁷.

Для установления определенного значения תלה в 11QT 64:8-9, необходимо обратиться к предпологаемому периоду его составления, а именно к периоду правления Хасмонейского царя-первосвященника Александра Янная (103-76 гг. до Р. Х.) из династии Хасмонеев, сына Гиркана I и преемника своего брата Аристовула I (см. Иуд. древн. XIII 12. 1), благодаря завоевательной политике которого древнееврейское государство достигло территориальных рубежей X в. до Р. Х. (периода Давида и Соломона, см. Иуд. древн. XIII 12. 2; 15. 4). На волне этих успехов Александр Янный первым из Хасмонеев принял титул царя. Однако, в области внутренней политики царь, опирающийся во многом на партию саддукеев, столкнулся с мятежными фарисеями, недовольными ростом его могущества и совмещением в его руках царской и первосвященнической власти. Кризис был усугублен личным неблагочестием и крайней жестокостью царя. В 94 г. до Р. Х., после волнений, подавленных Александром Яннаем с необычайной жестокостью (см. Иуд. древн. XIII 13. 5), против него вспыхнуло массовое восстание под руководством фарисеев. На короткое время повстанцы, воспользовавшиеся помощью селевкидского царя Димитрия III Евкера, заняли Иерусалим, но в результате оказались только скомпрометированы таким союзом и были разгромлены в 88 г. до Р. Х. (см. Иуд. древн. XIII 14. 1-2). Одержав победу, разгневанный Александр учинил над фарисеями ужасную расправу: он велел

²³ Baumgarten J. Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion? // JBL. 1972. 91. P. 474.

²⁴ Yadin Y. The Temple Scroll ... Vol.1. P. 374 – 78.

²⁵ Посаждение на кол была очень распространена на Ближнем Востоке, где являлась одним из основных способов мучительной смертной казни. Так, например, Иродот (История 3.159) указывает на то, что посаждение на кол было распространенной методикой казни в Персии и в Египте. Подобный смысл תלה лежит в основе Быт. 40:19, 22; 41:3; Езд. 6:11; Есф. 7:9, а также Плач. 5:12, отражающий аналогичную месопотамскую практику казни. См.: Wise M. O. Crucifixion...P.158.

²⁶ 1) вешать, подвешивать, свешивать вниз, спускать (повесить щит у Аристофана, то есть перестать воевать; повесить свой руль у Гесиода, то есть приостановить свои морские путешествия); 2) вешать в виде жертвенного дара (Гомер и Плутарх); 3) вешать, умерщвлять через повешение (Аристофан). См.: Chapman D. Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion...P. 121-122.

²⁷ Chapman D. Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion...P.133.

распятъ около 800 фарисеев и убить на виду у них их жен и детей (см. Иуд. древн. XIII 14. 2)²⁸. Т. о., в соответствии с текстом Храмового свитка, они были обвинены в измене, так как предали свой народ в руки иностранного государя, и, как следствие этого, распяты²⁹.

Однако, что же понимать в данном случае под распятием?

По всей видимости, ответ на данный вопрос находится в небольшом отрывке комментария на Книгу пророка Наума 4Q169 (4QpNah) 3-4 i 6b-8a³⁰. Так автор 4QpNah, интерпретируя пассаж Наум. 2:12b-13a, под Злым Львом (כפיר הררין) подразумевает, по всей видимости, Александра Янния³¹, который повесил (תלה) живых людей (אנשים חיים)³² – фарисеев (דורשי ההלכות)³³, на дереве (על העץ), т. е. распял их, совершив тем самым злодеяние, которого искони не было в Израиле (см. 4Q169 3-4 i 7-8a)³⁴.

Т. о., если 4Q169 действительно описывает период правления Александра Янния, то, согласно Иосифу Флавию, который относительно метода казни царем фарисеев применяет термин ἀνασταυρόω, под תלה понимается распятие на кресте в буквальном смысле этого слова! Однако, при этом необходимо учитывать то, что распятие как таковое, стало общепотребительным в Иудее только после завоевания Палестины римлянами (после 63 г. до Р. Х.). Тем самым, данный вид казни фарисеев при Александре Яннае был исключительным. Он свидетельствовало в пользу принципиального изменения последним традиционно иудейского понимания значения термина תלה как вывешивания тела преступника на всеобщее обозрение, после его умерщвления, на распятие³⁵.

11QT 64: 11b - 12

Особый интерес вызывает анализ следующих выражений,

11QT 64: 11b – 12	מקוללי אלהים ואנשים תלוי על העץ ולוי 12 ב' 11b
Втор. 21:23	כי קללת אלהים תלוי (23)

²⁸ Немировский А. А. Александр (Ионафан) Яннай // Православная энциклопедия. М.: 2000. Т. 1. С. 526; Wise M. Crucifixion // Encyclopedia of the Dead Sea scroll / Eds. by L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. Oxford: University Press, 1995. Vol. I. P. 159; Berrin Shani L. The Peshar Nahum scroll from Qumran: an exegetical study of 4Q169 Studies on the texts of the desert of Judah / Ed. by F. G. Martinez. Leiden – Boston: Brill, 2008. V. 53. P. 151-155, 166, 170.

²⁹ Hanan E. The Dead Sea scrolls and the Hasmonean state. Jerusalem: Yad Ben – Zvi Press, 2008. P. 125.

³⁰ Текст отрывка приводится по Martínez F. G. and Tigchelaar E.J.C. The Dead Sea Scrolls Study Edition (2 vols). Leiden: E. J. Brill, 1998. Vol. I. P. 336; Berrin Shani L. The Peshar Nahum ... P. 34, 87-88.

³¹ Ibid. P. 104-109

³² Hanan E. The Dead Sea scrolls. P. 124.

³³ Berrin Shani L. The Peshar Nahum... P. 91-92.

³⁴ Baumgarten J. Does TLH in the Temple Scroll ... P. 80-81; Yadin Y. Peshar Nahum (4Q pNahum) Reconsidered // IEJ. 1971. P. 11. Berrin Shani L. The Peshar Nahum... P. 54-55; Hanan E. The Dead Sea scrolls. P. 125.

³⁵ Hanan E. The Dead Sea scrolls. P. 128-129.

принципиальным отличием которых является форма употребления глагола קָלְלָהּ: так в свитке это מְקוּלְלִי (pū'al, participle passive, status constructus, plur.), а в МТ – קָלְלָהּ (noun, f., sing. construct), что, в свою очередь, обуславливает двойственное понимание выражения אֱלֹהִים קָלְלָהּ (проклятие Бога): либо проклятие исходит от объекта, т. е. от преступника – богохульника, следствием чего является его смертная казнь (объективный генетив), либо от Субъекта, в данном случае – от Бога, Который проклял преступника за его грехи (субъективный генетив), т. е. преступник повешен для того, чтобы продемонстрировать, что проклятие Божие пребывает на нем, как результат его преступлений (грехов). В связи с этим важным является наличие в свитке pū'al participle passive глагола קָלְלָהּ, обозначающий человека, которого прокляли (субъективный генетив)³⁶. Однако Ядин, основываясь на pī'el קָלְלָהּ в 11QT 64:10 поддерживает наряду с субъективным и объективное понимание фразы מְקוּלְלִי אֱלֹהִים וְאֲנִשִׁים: поскольку виновный человек проклял свой народ (Израиль), то следствием этого является проклятие его самого же Богом и сынами Израиля³⁷. Таким образом, редактор свитка, как и МТ, подразумевает, как объективный, так и субъективный родительный падеж, в отличие, например, от LXX, где אֱלֹהִים קָלְלָהּ переводится как κεκατηραμένως ὑπὸ θεοῦ (проклят Богом) – т. е. только субъективным родительным падежом. Субъективный генетив употребляется также в Вульгате (quia maledictus a Deo est qui pendet in ligno), у Филона Александрийского в De Posteritate Caini 26: κεκατηραμένον ὑπὸ θεοῦ τὸν κρεμάμενον ἐπὶ ξύλου («проклят пред Богом всякий, повешенный на дереве»), у Акиллы и Феодотиона, а также в таргуме Неофити: «...ибо (אִרְוִם) проклят (לִישׁ) пред Господом (יְיָ) всякий повешенный (צֹלֵב)»³⁸. Напротив, объективный родительный употребляется у Симмаха, в Пешитте и в Мишне (m. Sanh. 6:4 - 5)³⁹. Т. о., МТ и 11QT свидетельствуют о соединении двух традиций толкования Втор. 21:23, каждая из которых получила свое дальнейшее развитие в последующих переводах (комментариях) Священного Писания.

³⁶ Chapman D. Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion...P.131-132.

³⁷ Yadin Y. The Temple Scroll (3 vols). Jerusalem: Israel Exploration Society, 1977-83. Vol.1. 379.

³⁸ Chapman D. Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion...P.138, 140-141.

³⁹ Ibid. P. 124-125, 142, 148.

Список использованной литературы

Источники

1. Yadin Y. The Temple Scroll (3 vols). Jerusalem: Israel Exploration Society, 1977-83.
2. Martínez F. G. and Tigchelaar E.J.C. The Dead Sea Scrolls Study Edition (2 vols). Leiden: E. J. Brill, 1998.

Пособия

1. Немировский А. А. Александр (Ионафан) Яннай // Православная энциклопедия. М.: 2000. Т. 1. С. 526
2. Baumgarten J. Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion? // JBL. 1972. 91. P.472-481.
3. Berrin Shani L. The Peshet Nahum scroll from Qumran: an exegetical study of 4Q169 Studies on the texts of the desert of Judah / Ed. by F. G. Martinez. Leiden – Boston: Brill, 2008. V. 53.
4. Burgmann H. 11QT: The Sadducean Torah // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll, Manchester, December, 1987 / Ed. by G. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 257 – 263.
5. Boccaccini G. Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Michigan-Cambridge: Grand Rapids, 1998.
6. Brin G. Biblical Laws in the Dead Sea Scrolls // Studies in Biblical Law: From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls / Ed. by G. Brin. Sheffield: JSOT Press, 1994. P. 104–64.
7. Chapman D. Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe. Tübingen: Laupp&Göbel, 2008. Vol. 244.
8. Fishbane M. Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel// Midrash and Literature/ Eds. by G. Hartman and S. Budick. New Haven, CT: Yale University Press, 1986. P. 19–40.
9. Golb N. Who wrote the Dead Sea scrolls?: the search for secret of Qumran. NY: a Touchstone Book (Published by Simon & Schuster), 1995.
10. Hanan E. The Dead Sea scrolls and the Hasmonean state. Jerusalem: Yad Ben – Zvi Press, 2008.
11. Martínez F. G. The Temple Scroll and the New Jerusalem // The Dead Sea scrolls after fifty years / Eds. by P. W. Flirtt and J. C. VanderKam. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. Vol. II. P. 431 – 460.
12. Shanks H. Intrigue and the scroll// Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks. NY: Random House, 1992. P. 116-125.

13. Schiffman L. H. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*. Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994.
14. Schiffman L. H. *The courtyards of the house of the Lord: studies on the Temple scroll // Studies on the texts of the desert of Judah / Ed. by F. G. Martinez*. Leiden – Boston: Brill, 2008. V. 75.
15. Stegemann H. *The Literary Composition of the Temple Scroll and its Status at Qumran // Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll, Manchester, December, 1987 / Ed. by G. Brooke*. Sheffield: JSOT Press, 1989. P. 123 – 48.
16. Swanson D. D. *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT*. Leiden: E J. Brill, 1995.
17. Wilson A. and Wills L. *Literary Sources of the Temple Scroll*, HTR. 75. 1982. P. 275–88.
18. Wise M. O. *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1990.
19. Wise M. O. *Crucifixion // Encyclopedia of the Dead Sea scroll / Eds. by L. H. Schiffman, J. C. VanderKam*. Oxford: University Press, 1995. Vol. I. P.158-159.
20. Yadin Y. *Pesher Nahum (4Q pNahum) Reconsidered // IEJ*. 1971. P.1-12.
21. Yadin Y. *The Temple Scroll*. BA. 1967. 30. P. 135–39.
22. Yadin Y. *The Temple Scroll – the longest Dead Sea scroll // Understanding the Dead Sea Scrolls / Ed. by H. Shanks*. NY: Random House, 1992. P. 87-112.

Фото фрагмента текста свитка 11QT 64:6-13

<http://dss.collections.imj.org.il/temple> (дата обращения: 17. 03. 2012).

Алексей Красавин

«ЭСХАТОН» В БОГОСЛОВИИ ПРОТ. А. ШМЕМАНА

Тема эсхатологии и непосредственно эсхатона является неотъемлемой частью литургического богословия Шмемана. Эсхатон в богословии Шмемана есть радость опыта Царства Небесного, дающегося нам в Евхаристии. Поэтому и богословие, и Евхаристия несут в основе своей эсхатологическую радость. Шмеман пишет: «Ранняя Церковь побеждала только эсхатологической радостью, несомненностью — для себя — опыта Царства Божия, ”пришедшего в силе”, ощущением, видением ”зари таинственного дня”. Для подавляющего большинства православных это очевидно звучит книжно и отвлеченно»¹.

Но в радости, действительно, святые отцы видели основу христианской жизни. Так, святитель Григорий Чудотворец пишет: «Днесь вся вселенная объята радостью, так как совершилось пришествие Святого Духа к людям <...> Господь наш Иисус Христос возвестил неиссякаемую радость всем верующим в Него»². Святитель Афанасий Великий, подчеркивая торжество и радость христианской жизни, говорит: «Он ведет нас от Креста чрез этот мир к тому, что было прежде нас, и преславную, от Него исходящую, радость искупления Бог производит и теперь, приводя нас к одному и тому же собранию, соединяя в духе всех нас повсюду сущих, даруя нам возможность совокупного моления и общий для всех дар благодати праздника»³. А преподобный Макарий Великий призывает христианина очиститься от грехов, чтобы «предстать годным и приготовленным к небесной трапезе на радость небесного Царя, наследником Царства»⁴.

Шмеман же, оставаясь в Традиции, видит проявление этой радости во время празднования дня Господня: «Неведомое для большинства христиан, значение это сохранилось, ибо оно легло в основу литургической жизни Церкви, ее строя и духа, так что, зная это, или не зная, празднует этот день Церковь не как „день отдыха”, не как „священный”, отличный от всех прочих — „профанных” дней, а как явление в нашем, падшем и разбитом, времени первого дня нового творения, дня нашего, т.е. Церкви, восхождения в неве-

Алексей Красавин — студент магистратуры Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Шмеман А., прот. Дневники 1973–1983. М., 2009. С. 141.

²Григорий Неокесарийский, свт. Беседа 1 на Благовещение Пресвятой Богородицы // Творения. Петроград, 1916. С. 131.

³Афанасий Александрийский, свт. Пятое праздничное послание // Творения. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. С. 426–427.

⁴Макарий Великий, прп. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 37.

черный день Царства Божьего»⁵. Ранняя Церковь, по мнению Шмемана, воспринимала день Господень именно так, видела в нем основание для радости: «Для нее (ранней Церкви) день Господень есть радостный день осуществления Церковью своей полноты и предвкушения невечернего дня Царства»⁶. Этот термин «день Господень» мы можем найти в Откр.1:10 — в данном отрывке речь идет о воскресном дне, когда св. апостолу Иоанну было видение. Именно в этот день ранняя Церковь и совершала Евхаристию (преломление хлеба), о чем мы можем читать в Священном Писании. Так, в книге Деяний находим: «В первый же день недели, когда ученики собрались для преломления хлеба....» (Деян.20:7).

Этот первый день является и днем восьмым, т.е. вечным днем. При этом он остается средоточием всей жизни христианина и источником радости Церкви. «День Господень, день первый и восьмой, пребывает во времени, в нем является, и это его явление и есть обновление времени, как пребывание Церкви в мире есть его обновление и спасение»⁷. То, что День Господень является восьмым днем, мы находим свидетельство в послании святого апостола Варнавы, в котором читаем: «Мы и проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых»⁸. Более того, День Господень, будучи образом первого дня творения, соотносится св. Иустином Мучеником с днем воскресения Христова (т.е. днем восьмым): «В день же солнца мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых»⁹.

Из этого и Шмеман предлагает понимание эсхатона, который для большинство людей ассоциируется с концом света, а для Шмемана «eshaton не просто конец, а исполнение того, что во времени нарастало, чему время изнутри подчинено, как средство цели, и что наполняет его смыслом»¹⁰. А смысл этого исполненного во времени дается в реальном приобщении, как всей Церкви, так и каждого ее члена к Богу в День Господень. «Каждую неделю — в первый день после субботы — ей (Церкви) дано и заповедано выходить из этого „старого“ — греху и смерти подчиненного — мира и восходить в невечерний день Господень, в царство Божие, в вожденное отечество»¹¹. Сам этот день для христиан был не просто днем покоя, он «не означал замены субботы, не был ее, так сказать, христианским эквивалентом»¹². Но этот день, в который и совершалась Евхаристия, указывал на чаяния христиан вечности, вечности, в которой и совершается Евхаристия: «Ритм Евхаристии определялся ритмом дня Господня, то есть нового времени, необходи-

⁵ Шмеман А., прот. За жизнь мира. N.-Y., 1983. С. 44–45.

⁶ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Киев, 2003. С. 107.

⁷ Там же. С. 243.

⁸ Варнава, ап. Послание // Памятники древней христианской письменности. М., 1860. С. 68.

⁹ Иустин Философ, св. Апология I // Сочинения. М., 1892. С. 99.

¹⁰ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 94–95.

¹¹ Шмеман А., прот. За жизнь мира. N.-Y., 1983. С. 46.

¹² Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 102.

мо вставленным в рамки времени реального, как принцип его обновления, но столь же необходимо и отличным от него, ибо Евхаристия не принадлежит времени»¹³.

В своих размышлениях Шмеман не разрывает традицию Ветхого и Нового завета, но видит в этом дне исполнение того самого «Дня Господня», которого ждали евреи: «Христианство они переживали, как наступление того «Дня Господня», к которому была направлена вся история избранного народа»¹⁴. Действительно, весь Ветхий Завет провозвещал близость дня Господня. У пророка Иезекииля читаем: «Ибо близок день, так! близок День Господа» (Иез.30:3). Этот День — день восьмой в понимании древних евреев, вот что о нем пишет Шмеман: «Восьмой день — день за пределами цикла, очерченного седмицей, запечатанного субботой — это первый день нового эона, образ времени Мессии»¹⁵. Кроме того, и для христиан восьмой день становился тем временем, в котором Мессия в небесной «реальности» являлся своим последователям, и они узнавали в нем своего Учителя: «Ученики узнавали Его в „преломлении хлеба“, в „реальности“ не земной, а небесной, узнавали в День Восьмой, в Таинстве Царства»¹⁶. И сейчас, Церковь, совершая в этот день Евхаристию, показывает, «что ее собственная жизнь, протекая в этом мире, уже и «не от мира сего», а предвосхищает тот вечный день, заря которого занялась в утро первой победы над смертью»¹⁷.

Во всех своих размышлениях Шмеман пытается выразить одну идею, которая заключается в том, что этот день Господень (воскресенье) является образом будущего века, причем, этот образ реально соотносится с вечностью. У святых Отцов мы не нашли противоречия этой идеи Шмемана. Так, святитель Василий Великий в своем сочинении «О Церковном Предании» пишет: «В первый день седмицы совершаем молитвы, стоя прямо, но не все знаем тому причину <...> Потому сие делаем, что этот день, по видимому, есть как бы образ ожидаемого нами века»¹⁸. Этот день, действительно воспринимаемый христианами как образ будущего века, как образ Пасхи, которая в свою очередь является реальным образом Воскресения Христова, наполнял, да и до сих пор наполняет жизнь Церкви постоянной радостью. Поэтому Тертуллиан, сравнивая языческие праздники и христианские, восклицает: «Языческие праздники происходят только один раз в год; а у вас воскресенье возобновляется через каждые семь дней. Пересчитайте все идолопоклоннические праздники в году, и вы увидите, что у них неостанет их для замены пятидесяти дней нашей Пасхи»¹⁹.

¹³ Там же. С. 263–264.

¹⁴ Там же. С. 81.

¹⁵ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 104.

¹⁶ Шмеман А., прот. За жизнь мира. С. 47.

¹⁷ Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Нью-Йорк, 1954. С. 20.

¹⁸ Василий Великий, свт. Слово 27 О Святом Духе к Св. Амфилохию, Епископу Иконийскому // Творения. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. Т. III. С. 282–283.

¹⁹ Тертуллиан. Об идолопоклонстве // Творения. СПб, 1849. С. 136.

Для Шмемана понятие «Эсхатон» неразрывно связано с так называемым освящением времени. У него мы читаем: «В этом наполнении времени «Эсхатоном», то есть тем, что его преодолевает, что над ним, что свидетельствует об его конечности и ограниченности, и состоит освящение времени»²⁰. И в связи с этим интересно обратиться к богословскому осмыслению Шмеманом самого времени. Он, исходя из общей атмосферы всего святоотеческого предания, заявляет: «Не означает ли это, что «вечность» — не прекращение времени, а как раз его воскресение и собирание, что «время» — это фрагментация, дробление, падение «вечности»²¹.

Но такое понимание времени у Шмемана считается не открытием христианства, а скорее даже открытием Ветхого Завета, в котором избранный народ надеялся на преодоление этой фрагментации и раздробленности, в чем о. Александр находит эсхатологический характер ветхозаветного богословия и богослужения времени. Он пишет: «Это богослужение времени, но времени не природного, не циклического, не того времени, которое, так сказать, «имманентно» миру, его ограничивает и заключает в свой самодовлеющий циклический ритм, но времени «прозрачного» для эсхатологии, времени, в котором и над которым всегда действует живой Бог Авраама, Исаака и Иакова, и которое своей подлинный смысл обретает в Царстве Ягве, «Царстве всех веков»²².

И со Шмеманом невозможно не согласиться, ведь именно такое понимание времени присуще, как Ветхому Завету, так и христианству. Но все-таки существует важное отличие: если иудеи все еще ждут Царства Ягве, пришествия Мессии с открытием этого Царства, то для христиан это Царство уже наступило. Поэтому Шмеман пишет: «Но так же как Церковь Ветхого Завета — ветхий Израиль, — существовавшая как переход к Новому Завету, была учреждена для приготовления пути Господу, так и Церковь как учреждение существует для раскрытия в «мире сем» — «мира грядущего», Царства Божия, исполненного и явленного во Христе»²³.

И это нисколько не уничтожает смысл времени, а наоборот, как мы уже отмечали, наполняет само время Божественным смыслом. Теперь, с приходом Мессии сама Церковь приобщает к этому «исполненному» времени: «Церковь и ее время суть торжество «нового дня» над ветхим и преодоленным временем мира сего, и потому сама Церковь, особенно же в ее евхаристическом выражении, в ее исполнении за трапезой Царства, есть праздник — причастие новой жизни, новому времени»²⁴. Именно в этом и заключается, по мнению Шмемана, учение об «эсхатоне» в древней Церкви. Он пишет: «И весь смысл, вся острота и единственность раннехристианской эсхатологии в том, как раз, что в свете пришествия Мессии и «приближения», то есть явления в мире Мессианского Царства, время становится предельно реаль-

²⁰ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 109.

²¹ Шмеман А., прот. Дневники. С. 186.

²² Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 95.

²³ Шмеман А., прот. Богословие и Евхаристия // Литургия и Предание. Киев, 2005. С. 96.

²⁴ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 231.

ным, приобретает новую и особую напряженность. Оно становится временем Церкви: то есть временем, в котором совершается теперь спасение, дарованное Мессией»²⁵. Мирча Элиаде в своих трудах также подчеркивает то, что и для ветхозаветного сознания евреев Царство Мессии есть эсхатон, но оно в то же время «принадлежит еще настоящему эону»²⁶. Поэтому для Шмемана Евхаристия как таинство таинств становится новым временем, временем Царства Мессии. Он пишет: «Каждый день Церковь молится [Шмеман имеет в виду слова «Да придет Царствие Твое»] о том, чтобы время мира сего, в ней и через нее, для чад света, рожденных ею, становилось бы новым временем, заполнялось бы новой жизнью»²⁷.

Именно таким пониманием эсхатологичности как пришествия Царства Небесного уже здесь и сейчас пропитано все сознание древних христиан. И Шмеман, замечая это, говорит: «На самом же деле все христианское богословие и весь опыт христианской жизни эсхатологичны. Сама сущность христианской веры состоит в особом жизненном ритме: мы бежим от мира, оставляем, отвергаем его, и в то же самое время неизменно возвращаемся в него; живем во времени тем, что превыше времени; живем тем, что еще не настало, но что ныне уже знаем и чем владеем»²⁸. Наряду с этим Шмеман указывает и на функции Церкви по отношению к миру и ко времени: «Церковь оставлена в мире, чтобы своей эсхатологической полнотой спасти его, — парусией, то есть пришествием, присутствием и ожиданием Христа прощевать, судить и осмысливать его жизнь, его историю, то есть его время»²⁹.

Для Шмемана все раннехристианское богословие и богослужения, являясь взаимосвязанными, были пропитаны этой эсхатологичностью. Поэтому он и говорит, что «исключительная функция богослужения в жизни Церкви и в богословии — передавать ощущение этой эсхатологической реальности»³⁰. Сама эта эсхатологичность, как видит Шмеман, отразилась в литургических текстах. Так, «в анафоре Св. Иоанна Златоуста наряду с Распятием, смертью и воскресением Христа, вспоминается и „второе и славное паки пришествие” — т.е. событие будущего. А это так потому, что вся жизнь Церкви, наипаче же таинство Евхаристии, есть предвосхищение этой последней победы, предвосхищение конца и претворения его в начало»³¹. Благодаря наличию этой эсхатологической реальности происходят изменения и в самой Церкви, она сама в Евхаристии явлена как мир грядущий: «В Евхаристии Церковь превосходит границы «учреждения» и становится Телом Христовым. Это эсхатон Церкви, ее явление как мира грядущего»³². Указание на свойственную ранней Церкви эсхатологичность и непосредственную

²⁵ Там же. С. 96–97.

²⁶ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т.2. М., 2009. С. 306.

²⁷ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 287.

²⁸ Шмеман А., прот. Литургия и эсхатология // Литургия и Предание. С. 117–118.

²⁹ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 99.

³⁰ Шмеман А., прот. Литургия и эсхатология // Литургия и предание. С. 118.

³¹ Шмеман А., прот. За жизнь мира. С. 47.

³² Шмеман А., прот. Богословие и Евхаристия // Литургия и предание. С. 98.

ее связь с Евхаристией мы можем найти в молитвах Евхаристии, имеющих место в «Учении Господа через двенадцать апостолов народам»: «Как этот преломляемый хлеб быв рассеян по холмам и, будучи собран, сделался единым, так да соберётся Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твоё <...> Да придёт благодать и да преидет мир сей!»³³. Кроме того, для Шмемана Сам Христос становится основанием эсхатологичности, ведь Он Сам является нашей Евхаристией: «Он (Христос) есть конец, эсхатон, и наша Евхаристия, стало быть, — это не прошлое, настоящее и будущее. Это эсхатон в прославленном Христе»³⁴.

Наряду со всем вышеизложенным, еще одним выражением эсхатологизма для Шмемана является непосредственная связь Евхаристии с постом. Вся жизнь христиан и Церкви в целом в какой-то степени становится постом, она подчинена эсхатону, которым все объединяется и судится. Шмеман пишет: «Пост — это «стояние» самой Церкви, народа Божьего, пребывающего в готовности, ожидающего парусии Господа. Ударение здесь не на аскетической ценности пощения, а на выражении — отказом от пищи, то есть от подчинения естественной необходимости — все того же эсхатологического характера самой Церкви, самой христианской веры»³⁵. Действительно, древние христиане понимали пост как static, стояние³⁶. Поэтому Шмеман, используя этот термин, видит в нем указание на эсхатологический характер Церкви. Он продолжает: «В библейской типологии Царство описывается как трапеза, то есть как прекращение поста. Евхаристия есть трапеза Царства, его эсхатологическое предвосхищение — поэтому пост соотносительен с ней, мыслится и переживается по отношению к ней, как «исполнению» Церкви»³⁷. В подтверждение существования такого понимания поста в ранней Церкви мы можем привести слова св. Ипполита Римского: «Епископ же может поститься только [в тот день], когда будет поститься весь народ, потому что может случиться, что кто-нибудь пожелает сделать приношение в церковь, и он [епископ] не может в этом отказывать. Если же он преломляет хлеб, то должен непременно вкушать от него»³⁸. Таким образом, мы видим, что преломление и вкушение Хлеба делает уже невозможным совершение поста.

И такое понимание естественно для раннехристианского сознания, основанного на библейской традиции, согласно которой не может быть поста на Евхаристии, на Трапезе Господней, на которой Жених находится с верными (ср. Лк. 5:34). Поэтому пост заканчивается на Евхаристии, которая в свою очередь являет эсхатологичность. Вот что пишет Шмеман: «Этот «конец» (эсхатон) потому только и может стать силой, преображающей жизнь

³³ Учение двенадцати апостолов. Киев, 1884. С. 34–35.

³⁴ Шмеман А., прот. Литургическое возрождение и Православная Церковь // Литургия и предание. С. 138.

³⁵ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 210.

³⁶ Например, в трактате Тертуллиана «О молитве» в оригинале на латинском языке слово «пост» стоит как «static».

³⁷ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 260.

³⁸ Ипполит Римский, свщмч. Апостольское предание. // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. М., 1996. С. 251.

и этот «пост» претворяющей в «радость и торжество», что он не только в будущем, как страшный обрыв всего, но уже и пришел, наступил и вечно «актуализируется» и «исполняется» в Таинстве Церкви, в Евхаристии»³⁹.

Итак, Шмеман в своих рассуждениях и исследованиях не выпадает из святоотеческой традиции. Он безукоризненно выражает эсхатологический аспект Евхаристии, выявляя святоотеческое учение о Дне Господне как об образе будущего века. А сама Евхаристия и пост, как он показывает, древними христианами были связаны между собой именно на основании опыта эсхатологии. Поэтому учение об эсхатоне в богословии Шмемана как об исполнении вечности в Евхаристии, приобщении Царству Небесному, является важным вкладом в развитие православного литургического богословия.

³⁹Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 286.

Анатолий Коряковский

АПОСТОЛ СЕВЕРА — ПРЕПОДОБНЫЙ ТРИФОН ПЕЧЕНГСКИЙ

Начиная с 2003 года, по благословению Святейшего Патриарха Алексия II, установлено празднование Собора Кольских святых — в день памяти преподобного Трифона Печенгского (**28 декабря н. ст.**).

27 декабря 1995 г. из состава Архангельской епархии Русской Православной Церкви была выделена Мурманская епархия. С 1995 г. епископом, а с 29 февраля 2004 г. архиепископом Мурманским и Мончегорским по настоящее время является владыка Симон (Гетья).

В своем первом архипастьерском послании к мурманской пастве Преосвященный отметил, что главной задачей образованной епархии станет «воссоздание древней культуры этого края на незыблемых основах веры православной».

Кольская земля — явление уникальное как в истории, так и в географии России. Необъятность просторов, богатство суровой северной природы, крайняя удаленность от культурных центров и столиц — все это обусловило историческую судьбу края.

До XVI века огромные пространства тундр, озер, болот и сопок находились в безраздельном владении коренного населения — лопарей, стоявших на ступени самого примитивного язычества. Лишь берега Белого и Баренцева морей изредка посещались торговцами-поморами. Тем не менее, именно в это время Кольская земля услышала проповедь Евангелия и увидела образец преподобнической святости.

И неизвестно, сколько этой земле оставаться еще «бесплодной и жаждающей», не воссияя на ней евангельский свет Христовой веры, принесенной великим подвижником, трудником и просветителем своего времени — преподобным Трифоном Печенгским.

Своими апостольскими трудами он «просветил помраченные и собрал расточенные»: некогда дикую землю и духовную пустыню привел к просвещению и превратил в богатый торгово-промысловый край. Он оставил после себя множество учеников и последователей, продолживших воцерковление и приобщение к всероссийской пастве.

В XVII веке в России активно развивались местные литературные школы, тесно связанные с центром. После Смуты, особенно во второй половине XVII века, страна переживала подъем монастырской жизни, появлялись новые обители, пополнялся сонм общерусских святых. Для их прославления в центре и на местах создавались десятки новых житий и служб, сказаний о чудотворных иконах и монастырях, пересматривались и перерабатывались старые агиографические сочинения.

Анатолий Коряковский — студент магистратуры Церковно-исторического отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Из произведений северно-русской агиографии, связанных с Кольской землей, первое место по праву принадлежит житиям Трифона Печенгского и Варлаама Керетского. В рукописных сборниках XVIII–XIX вв. они часто переписывались вместе.

Именно с преподобным Трифоном Печенгским и его равноапостольными трудами, в первую очередь, можно связать просвещение лопарей на Кольском Севере светом Христовой Истины, сближение, срастание русских с коренными жителями, хозяйственное и культурное освоение северо-западной части России — Мурмана.

Трифонов Печенгский монастырь — камень, заложенный апостолом Севера — преподобным Трифоном. Именно поэтому, хотя возможно и не вполне осознанно, все эти годы к истории обители повышенный интерес проявляли историки, краеведы, писатели, журналисты, и все любящие свой край.

Вышло много различных материалов, книг, публикаций на эту тему, но они, к сожалению, большей частью разрозненны, порой противоречивы, имеют неточности, представлены с позиции материализма.

Многие жители Кольского полуострова и сегодня недостаточно знают об истории Трифонов Печенгского монастыря. Впервые совершая паломническую поездку в монастырь и по другим святым местам Кольского Севера, зачастую, открывают для себя целую Православную эпоху родной земли.

Самый северный Православный мужской монастырь России имеет богатую историю и в различные периоды своего существования являлся гордостью Российской державы.

Среди сонма русских святых подвижников преподобный Трифон Печенгский как и преподобный Сергей Радонежский подвиги отречения от мира сочетал с практической деятельностью, направленной на служение Отечеству до последнего своего вздоха на земле.

Вся история основанного монастыря неразрывно связана с незримой помощью и заступничеством преподобного Трифона Печенгского. Сбылись пророчества этого святого, и монастырь пережил периоды разорения и возобновления.

К числу белых пятен русской агиографии относится «Житие Трифона Печенгского». До сих пор не до конца изучены обстоятельства его возникновения, не установлены его источники и причины языковой неоднородности, не прослежена история списков произведения, не выявлены его редакции, а датировка его появления колеблется в пределах XVI–XVII вв.

На Русском Севере «Житие Трифона Печенгского» читали, переписывали и редактировали на протяжении двух столетий, в XVIII–XIX вв. Оно прочно вошло в круг домашнего, семейного чтения поморов и старообрядцев, крестьян и мещан.

Долгое время исследователи не могли установить личности составителя и время появления Жития преподобного Трифона. Лишь недавно была вполне убедительно обоснована догадка, что «Житие» написал соловецкий монах Сергей Шелонин, в миру — Семен Михайлович Москвитин (умер в 1667 году). В его распоряжении находились рассказы учеников Трифона в виде «писаний кратких <...> в малых книжках», которые сохранили благо-

честивые почитатели из любви к праведному старцу. На основе свидетельств «самовидцев» деятельности Трифона Сергей Шелонин «понудихся Службу и Житие преподобного, во едину книгу, совокупив, написать»¹.

Каноническое житие рассказывает, что Трифон, уроженец Новгородской земли, родился в 1495 г. (по другим данным — в 1485 г.) в Торжке в семье священника и получил мирское имя Митрофан. С детства горел жадной подвижничества; его мечты получили реальное воплощение, когда он, будучи еще мирянином, направился на северную окраину Московского государства — Кольскую землю, «землю не обетованную и не в путную, в землю жадную, понеже не исходил муж, не обита человек». «И прииде на приморие великаго моря окяна, в часть Норванския (норвежской) земли, в Кольский присуд, на реку Печенгу, в народ лопарский»². Чтобы ближе познакомиться с местными жителями, он делал вид, будто хочет торговать с ними.

Время, с которого начались здесь апостольские труды преподобного Трифона, указывается приблизительно — с 1520 г. по 1525 г. Издавна эта территория входила в состав Новгородских земель, а после окончательного присоединения Новгорода к Москве (в 1471 г.) перешла под власть великих князей Московских. Здесь обитали лопари. Лопари — саамы, народ тюркского происхождения, живут по берегам Белого моря и Ледовитого океана, главным образом, на Кольском полуострове, теперь в Лапландии, занимаются оленеводством и рыбной ловлей³.

В Житии рассказывается о проповеди преподобного Трифона среди саамов, о преследованиях, которым он подвергался, пока ему не удалось создать общину верующих. В 1524 г. Трифон примерно в 15 верстах вверх от устья Печенги⁴ устроил себе келью. Встретив через 9 лет священника (возможно, иеромонаха) Илию, Трифон призвал его для освящения храма, а затем и сам принял постриг⁵.

Расхождения в датах и некоторых деталях происходивших тогда событий не имеют существенного значения. Главное, что церковь на Печенге была освящена, вероятно, не позже 1533 г., а в Кандалакше, несколько раньше — 1526 г. И это вполне согласуется с теми историческими данными, согласно которым колонизация Терского берега относится к более раннему времени, чем Мурманского.

Селения Умба и Варзуга, например, упоминаются в источниках, по крайней мере, не позже 1466 г. А о том, что эти земли были Кольского полу-

¹ Ушаков И.Ф. Что читали в старину поморы. Житие Трифона // Мурманский вестник. 1994. № 5. С. 14.

² Житие преподобного Трифона, просветителя лопарей // Православный собеседник. Казань, 1859. Т. 2. Май. С. 96–97.

³ Святые Новгородской земли, или история Святой Северной Руси в ликах X–XVIII века. Т. 2. XVI–XVIII вв. Великий Новгород, 2006. С. 1110.

⁴ Река Печенга — в Архангельской губернии, Кольского уезда; впадает в Печенгскую губу Северного Ледовитого океана. Место деятельности преподобного Трифона — северо-западная часть Кольского полуострова, от реки Колы до границ Норвегии.

⁵ Державин В.Л. Северный Мурман в XVI–XVII вв. М.: Научный мир, 2006. С. 121.

острова прочно освоены русскими уже к середине XVI в., указывают храмы терского берега⁶.

Александр Королев в своей книге «Соловецкое море» приводит следующий рассказ: «В устье Печенги он поставил деревянную церковь. Для этого Трифону пришлось ехать в Новгород, чтобы получить благословенную грамоту от архиепископа Макария и привезти с собою плотников.

Через три года ревностному миссионеру чудом удалось найти священника, иеромонаха Илию, посланного из Великого Новгорода, который освятил храм в честь Святой Троицы и крестил обращенных лопарей. Сам проповедник принял иноческий постриг с именем Трифона. Пожертвования лопарей обогатили церковь; к Трифону начали стекаться «мнози иноки и бельцы от стран Российских». Так был основан Печенгский монастырь»⁷.

Известно, что иеромонах Илия, посланный архиепископом Макарием для искоренения язычества на окраинах Новгородской епархии, объезжал области с карельским населением в 1534–1535 гг.⁸ Вероятно, тогда же Илия посетил волостку Колу, где его и встретил Трифон. Таким образом, основание христианской общины на Печенге относится, вероятно, к рубежу 20–30-х гг. XVI в.

В 1556 г. преподобный Трифон дошел до Москвы, где был принят самим царем Иоанном Грозным, от которого получил жалованную грамоту на владение окрестными землями и водами⁹. Следует подчеркнуть, что в ней были четко обозначены самые крайние северо-западные рубежи Русского государства, служившие затем в течение долгого времени поводом для пограничных раздоров между Данией и Россией.

Из грамоты ясно, что хотя преподобный Трифон и не стал, а точнее — не пожелал стать игуменом обители (им стал Гурий), но его ведущая духовная роль как строителя монастыря была неоспоримой. В память о полученных царских дарах подвижник основал на Паз-реке¹⁰ самый северный храм страны во имя святых мучеников благоверных князей Бориса и Глеба, который и по сей день возвышается на берегу реки, но только в 1871 году вместо обветшавшей церкви было возведено новое здание. О нем упоминается в писцовых книгах Василия Агалина 1574 г. и в Книге Большому Чертежу: «А на устье с левой стороны реки Паза от моря 20 верст погост (церковь) Бориса и Глеба»¹¹.

Основатель Печенгского монастыря преподобный Трифон прожил долгую праведную жизнь и преставился согласно житию 15 декабря 1583 г. в возрасте 88 (или 98) лет в основанном им ските при впадении небольшой речки Манны в Печенгу. Над его мощами, покоившимися под спудом, была

⁶ Ушаков И.Ф. Кольская земля. Мурманск, 1972. С. 31.

⁷ Королев А. Соловецкое море. Мурманск, 2004. С. 53.

⁸ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. IV. Ч. 1. М., 1996. С. 184.

⁹ Державин В.Л. Северный Мурман в XVI–XVII вв. С. 122.

¹⁰ Паза — река Архангельской губернии, Кемского уезда на границе России с Норвегией; представляет собой сток озер Энаре, в Норвегии, и впадает в Северно-Ледовитый океан. (Православные русские обители. 1910. Репринтное издание. М., 1994. С. 67).

¹¹ Игумен Аристарх (Лоханов). Храм во имя святых Бориса и Глеба. М., 1999. С. 14.

выстроена часовня, которую затем сменил храм. В конце XIX в. в связи с возрождением обители, здесь возвели второй каменный трехпрестольный храм в честь Сретения Господня, Успения Богородицы и преподобных Зосима и Савватия¹².

В данном повествовании, по мнению Н.Н. Харузина, присутствует ошибка агиографа, т. к. Успенским назывался храм Печенгского монастыря; церковь в пустыни, стоявшая на месте первоначальной трифоновои церкви, была посвящена Троице¹³.

Перед смертью преподобный предсказал скорое разорение и последующее возрождение монастыря. «Будет на сию обитель тяжкое искушение и многие примут мучение от острия меча; но не ослабевайте, братия, упованием на Бога, не оставит Он жезла грешных на жребии своем, ибо силен, и паки обновит свою обитель»¹⁴.

Подробности шведского нападения на самую северную обитель стали хорошо известны по датскому документу, обнаруженному русским консулом в Норвегии Д.Н. Островским — большим знатоком Русского Севера¹⁵. Он представлял собой донесение губернатора Варде Йоргена Кааса, основанное на показаниях датчан, посетивших место трагедии через полгода во время сбора дани с саамов¹⁶.

Действительно, по прошествии шести лет после смерти преподобного Трифона, сбылось его предсказание: на монастырь напали шведы и «ради казны» истязали монахов — «оружием язвящее и огнем жгущее». Погибло 116 человек братии и монастырских слуг. Подробнее в главе — «Предание о первом разорении Трифоно-Печенгского монастыря».

Подводя итог сказанному, нужно отметить, что Житие Трифона содержит ряд ценных сведений о лопарском народе и хозяйственном освоении Мурмана в XIX веке. Запечатлен облик основателя Печенгского монастыря: ростом «святой был не мал, нагиб (сгорблен), плотию (телом) крепок, мало плешив, брадою сед»¹⁷.

Подвижническая жизнь Трифона служила образцом высоко нравственного поведения человека. На одном из списков Жития сделана характерная надпись: «Сию книгу приемши, подражай жительству его, таковым бо нравом путь праведный своего спасения не соделаеши».

Богатая рукописная традиция жития преподобного Трифона изучена довольно слабо, хотя она оказала заметное влияние на развитие православной книжности Русского севера.

¹² Православные русские обители. 1910. Репринтное издание. М., 1994. С. 67.

¹³ Харузин Н.Н. Русские лопари: очерки прошлого и современного быта. М., 1890. С. 432.

¹⁴ Корольков Н.Ф. Сказание о преподобном Трифоне Печенгском чудотворце. СПб., 1896. С. 15.

¹⁵ Островский Д.Н. Печенгский монастырь в Русской Лапландии // Прибавления к церковным ведомостям. 1888. № 13. С. 6.

¹⁶ Державин В. Л. Северный Мурман в XVI–XVII вв. С. 123.

¹⁷ Ушаков И.Ф. Что читали в старину поморы. Житие Трифона // Мурманский вестник. 1994. № 5. С. 14–15.

Краевед Иван Ушаков повествует: «Списки Жития Трифона появились на Кольском Севере уже в XVIII веке. В описи библиотеки Кольско-Печенгского монастыря, составленной в 1754 году, сказано: «В анбаре под колокольнею, в верхней жире (этаже), сундук с печатными и писмянными книгами». В числе 57 названий отмечены «Житие преподобного Трифона» и другая книга — «Служба и Житие преподобного Трифона Печенгского чудотворца, писана уставом», то есть четким, торжественным начерком. Типографски это произведение, существовавшее в нескольких списках, напечатано в 1859 году в «Православном собеседнике» (выпуск 2, Казань). Занимает оно 27 страниц»¹⁸.

Как заметил В.О. Ключевский, житие преподобного Трифона имеет необычную структуру: события до основания монастыря изложены общо, но свястно, а вторая половина произведения состоит из нескольких коротких самостоятельных рассказов¹⁹. Вероятно, житие составлялось на основе более ранних записок, излагавших отдельные эпизоды из жизни святого основателя, сохранившиеся в монастырской традиции. Свой окончательный вид житие преподобного Трифона получило лишь в конце XVII–XVIII столетий, на что указывают особенности языка жития, в т.ч. написание имени «Иисус» и упоминания о «раскольной слепоте».

Н.Н. Дурново называл язык «Жития преподобного Трифона» «вульгарно-литературным» и считал его «чисто русским» в своей основе²⁰, признавая тем самым церковно-славянско-русское литературное двуязычие в Московской Руси XV–XVII вв. В отличие от гибридного языка «вульгарно-литературный» характеризуется не столько вариантными формами, церковно-славянскими и русскими, сколько постоянными нарушениями книжной нормы. Не следует усматривать отрицательных значений в определении вульгарный, так как данный эпитет скорее выражает адресат произведения: имеется в виду простонародье. Аналогичным образом в истории латинского языка выделяют его «вульгарную» разновидность²¹.

Если быть точным, «вульгарно-литературным» языком написана не сама агиобиография, а предшествовавшие ей монастырские записки о жизни Трифона и его посмертных чудесах. «Обыкновенно чудеса записывались со слов тех, с кем они совершались, с соблюдением оттенков изустного рассказа, и в таком виде переносились биографом из старых записей в житие. Есть много указаний на то, что люди, умевшие писать, сами записывали случившиеся с ними чудеса и присылали записки в монастырь или приходили туда и собственноручно вносили их в монастырскую памятную книгу»²².

¹⁸ Ушаков И.Ф. Что читали в старину поморы. Житие Трифона // Мурманский вестник. 1994. № 5. С. 14–15.

¹⁹ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 337.

²⁰ Дурново Н.Н. Введение в историю русского языка. М., 1969. С. 35.

²¹ Калугин В.В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М.: Древлехранилище, 2009. С. 14.

²² Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 438.

Записки не претендовали на литературность и грамматическую правильность. Их авторы преследовали совсем иную цель: сохранить уцелевшие воспоминания об основателе монастыря и, самое главное, «документально» засвидетельствовать посмертные чудеса, подтверждавшие его святость.

Монастырские записки вошли в агиобиографию Трифона Печенгского и после ее появления были утрачены. Однако их можно вычлениить из жития по границам скопления и разряжения грамматических ошибок, характерных для авторов записок, а также по библейским и другим цитатам, принадлежащим агиографу²³.

Следует снова обратиться к проблеме авторства «Жития преподобного Трифона». По данным языка, автор жития происходил из западной зоны севернорусского наречия. Он знал кольско-печенгские реалии и использовал монастырские записки. Писатель был более сведущ в грамматике и церковной литературе, чем его предшественники. Повествуя о Трифоне, заполняя пробелы в его биографии, он подражал библейским и житийным образцам с их книжным языком.

Ошибок у него немного, и все они типичны для петровского времени, когда обострился кризис церковно-славянского языка. Агиограф не мог не видеть грамматических недостатков своего источника и был способен исправить их. Но не сделал этого. Цитатное слово включалось в авторский текст в первоначальном виде, даже если оно было грамматически неправильным. Например, цитируя Московскую Библию 1663 г., агиограф скопировал контаминированную форму. Видимо, он также поступил и со старыми монастырскими записками, присоединив их к своему тексту и расширив их церковно-историческими экскурсами и традиционными книжными формулами²⁴.

Агиограф придал композиционную и риторическую стройность компиляции, но не выправил ее язык. Ему было важно построить произведение и расположить его части по универсальной житийной схеме. Грамматическая же унификация не являлась в его глазах обязательным условием литературного текста, а письменный узус допускал варианты и отклонения от книжной нормы. Вследствие этого язык жития неровен. Простые, грамматически не обработанные рассказы чередуются с более грамотными частями, построенными по агиографическому канону и украшенному многочисленными библейскими цитатами и экскурсами²⁵.

XVIII век не внес ничего нового в летопись чудес Трифона Печенгского. После появления жития со службой монастырские записки перестали переписываться за ненадобностью и со временем исчезли. Но не бесследно.

Цитаты в произведениях древнерусской литературы изучены явно недостаточно. Очень часто их не отмечают и не комментируют даже в научных изданиях литературных памятников. Между тем это ценный и интересный источник. Кроме очевидной композиционной и сюжетной значимости

²³ Калугин В.В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. С. 15.

²⁴ Калугин В.В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. С. 64.

²⁵ Там же.

цитат в структуре текста, они содержат важные данные для истории памятника, его датировки, атрибуции, помогают понять особенности языка.

В небольшом «Житии Трифона Печенгского» очень много, около сотни, библейских цитат и реминисценций. Почти все они приходится на жизнеописание Трифона, созданное агиографом.

Библейские цитаты — важная примета, помогающая отделить его текст от монастырских записок, где они — редкость.

В Древней Руси знание Священного Писания часто не выходило за пределы того, что читали за богослужением. Поэтому библейские цитаты, заполнявшие в большом количестве переводные и оригинальные произведения, обычно приводятся в той языковой форме, которая характерна для богослужебного типа библейских книг.

В «Житии Трифона Печенгского» многие цитаты переданы очень точно, с сохранением мельчайших особенностей и ошибок оригинала. В этих случаях агиограф цитировал не по памяти, а аккуратно делал выписки из Библии. Обширная цитация объясняется не только средневековой установкой писать «не от себя», а от «святых книг», но и теми трудностями, с которыми столкнулся агиограф.

Писатель испытывал острый недостаток в источниках и сведениях о своем герое. К концу XVII века многое из начальной монастырской истории было бесследно утеряно, забыто, погибло в пожарах и войнах. Все, чем располагал автор, — это устное предание и монастырские записки. Но они не могли воссоздать целостной картины.

Агиограф пошел по единственному возможному пути. Он описал жизнь и деяния Трифона по формальной житийной схеме (детство праведника, его призвание, подвиги, предсмертное поучение, благочестивая кончина и т. д.) и наполнил общие места библейскими цитатами и примерами. Создавая по книжным образцам сюжетные и речевые стереотипы, вкладывая в уста героя готовые формулы и цитаты, писатель был близок к истине. В похожей обстановке святой должен был думать, говорить и делать нечто подобное. Задачей писателя было изобразить в общих биографических чертах «нравственные парадигмы»²⁶.

В рассказе о ручных жерновах, принесенных Трифоном из Колы на Печенгу за 150 верст, в ответ на предложение учеников помочь ему святой произносит этикетное нравоучение, составленное из библейских цитат (Сир 40: 1; Мк 9: 42 и Лк 17: 2), по объему немногим меньше трети всей статьи.

Библейские цитаты предвворяют короткие рассказы о Трифоне, являясь своеобразным введением к ним. Незамысловатое предание о Трифоне и забравшемся в его келью медведе распространено более чем в два раза библейскими и агиографическими примерами.

Начав, как и полагается, от Адама (Быт 1: 26, 28; 2: 20; 3: 1—24), агиограф совершает экскурс в «звериную тематику» в Библии, повествует о Ное (Быт 7: 2—3, 8—9, 14—16), Самсоне (Суд 14: 5—6), Давиде (1 Цар 17: 34—35), Елисее (4 Цар 2: 23—24), Данииле (Дан 14: 31—42), ссылаясь на жития

²⁶ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 432.

с их историями о том, как звери служили праведникам (лев аввы Герасима в «Синайском патерике»)²⁷.

Этот же прием использован в рассказе о сборе милостыни на Новгородчине во время голода на Поморском севере. Вступление, составленное из библейских текстов, превосходит по объему саму статью.

Агиограф рассуждает о причинах голода и казнях Божиих за человеческие грехи, углубляется в священную историю, вспоминает и цитирует Плач Иеремии (1: 11), Давида (2 Цар 24: 11–15), Исаака (Быт 26: 1, 6–7, 12, 14), Иосифа (Быт 41: 54–57; 42: 1–38; 43: 1–34; 44: 1–34; 45: 1–28), Руфь (2: 1–23), вновь возвращается к Давиду (1 Цар 21: 1–6).

Так воплотился в творчестве один из основных законов древнерусской литературы — писать «не от ѹмышленья, но от свѣтъѹ книг, да нѣсть се мое слово»²⁸.

Устные предания о Трифоне долго жили среди саамов России и Норвегии. Сказания норвежских саамов о Трифоне стали предметом исследования У. Силднес²⁹.

Одно из них, появившееся под влиянием жития, записал Н.Н. Харузин. «...Лопари не хотели принимать св. крещения и делали разные неприятности святому Трифону; раз они собирались большой толпой к нему и, когда преподобный Трифон вышел, они схватили его за волосы и долгое время волокли его, вследствие чего он оплешивел (преподобный Трифон, как известно, изображается на иконах плешивым); Бог наказал лопарей за это и сделал так, что между лопарями теперь много плешивых...»³⁰.

М.М. Пришвин, знакомый с исследованием Н.Н. Харузина, рассказывает в книге «За волшебным колобком» (1908 г.) о путешествии по Лапландии³¹ летом 1907 г.: «С тех пор как святой Трифон пришел в Лапландию, все лопари сначала плохо приняли Трифона, за волосы даже его таскали. А потом и смирились, но Господь наказал лопарей за святого, и они стали плешивыми»³².

Письменные и устные традиции могут вступать в сложную взаимосвязь. Монастырское предание о гонениях на Трифона (существовавшее уже к середине XVII века) было подхвачено агиографом Сергием Шелониным, а

²⁷ Синайский патерик / Изд. подгот. В.С. Гольщенко, В.Ф. Дубровина. М., 1967. С. 182–187.

²⁸ Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 166.

²⁹ Sildnes U. Trifon Pechengskij: en orthodox helgen i russisk og norsk tradisjon. Tromse, 1997. 121 s.

³⁰ Харузин Н.Н. Русские лопари: очерки прошлого и современного быта. С. 210.

³¹ Лапландия — географическое название, пришедшее из Швеции, — «страна лаппов» (лопарей, саамов). В узком смысле — территория лопарских погостов (Понойская и Кольско-лопарская волости).

Термин «Лапландия» в отечественной литературе обычно относят к территории Кольского полуострова без русских волостей Терского берега.

³² Пришвин М.М. Собрание сочинений в восьми томах. М., 1982. Т. 1. С. 265.

затем житие и иконописный образ Трифона повлияли на возникновение «творимой легенды» о наказании саамов³³.

Большинство списков жития изготовлены старообрядцами или обращались в их среде. Цитирование Московской Библии означает, что агиограф не был старообрядцем, которые не признают церковных изданий после 1653 года. На это же указывают цитаты из литургических книг в никоновской редакции. Однажды на утреннем церковном богослужении Трифона глубоко поразили слова из Октоиха, и с того времени у него появилось стремление к уединению и молитве. Рассказывая об этом, агиограф приводит исправленный текст Октоиха (воскресная утренняя, 5-й глас, 2-й тропарь 1-го антифона)³⁴.

Части жития, созданные под влиянием образцовых текстов (библейских, литургических) и излагающие события с их точки зрения, имеют книжную форму и тяготеют к церковно-славянской норме, хотя и в этом случае не обошлось без грамматических погрешностей. Содержание этих разделов этикетно и абстрактно. Рассказы же о чудесах и другие части жития, передающие свидетельства очевидцев и воспоминания о Трифоне, написаны в значительно более свободной манере, с постоянными отступлениями от грамматических предписаний. Но именно они наиболее достоверны и надежны³⁵.

Подводя итог сказанному, следует отметить то, что агиограф взялся за свой труд, когда после смерти Трифона в Печенгском монастыре сменилось несколько поколений иноков, а сама обитель переживала упадок. Монастырские записки и устные предания содержали скудные и смутные известия о жизни Трифона до основания им обители, о событиях более чем столетней давности. Писатель восполнил белые пятна в биографии своего героя обширным цитированием Московской Библии 1663 г., а иногда и литургических книг.

Вследствие этого образ Трифона предельно схематизирован, действительные черты его личности и биографические факты подверглись стилизации в соответствии с законами агиографического жанра³⁶.

Может казаться, что автор жития — банальный компилятор, составляющий жизнеописание своего героя из кусков чужих произведений, мало заботясь об историческом правдоподобии и равнодушно относясь к биографическому факту³⁷. Однако он использует библейские, литургические, житийные источники, но облакает в их этикетную форму монастырское предание. Далеко не всегда тексты конца XVII века надежны и достоверны, но именно так в житии соединились историческая правда и агиографический канон. При этом, принимая предание в его устной и письменной форме, писатель обнаруживает полное равнодушие к монастырским актам.

³³ Калугин В.В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. С. 89.

³⁴ Калугин В.В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. С. 91.

³⁵ Там же. С. 93.

³⁶ Там же.

³⁷ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 432–433.

Житие сделало имя Трифона весьма популярным на Русском Севере. Память о нем особенно прочно держалась у лопарей. Известный путешественник Ф.П. Литке, побывав на Мурмане в 1822 году, писал: «Печенга есть Мекка того края: каждый благочестивый лопарь считает обязанностью поклониться, хотя бы раз в жизни, мошам святого угодника; в затруднительных случаях дают они обеты идти в Печенгу на богомолье, многие делают это для излечения от болезней»³⁸.

Рассказы о приходе Трифона на Печенгу из новгородских земель и об устройстве им обители, основанные на полуторавековом монастырском предании, подтверждаются показаниями иностранцев Генриха Штадена и Симона ван Салингена, современников Трифона. Необходимо подробнее рассмотреть точку зрения и повествование Симона ван Салингена о преподобном Трифоне Печенгском, чтобы выяснить степень их достоверности и ценности для исторической реконструкции жизнеописания преподобного Трифона и истории Печенгского монастыря.

Писатель «Жития преподобного Трифона Печенгского» испытывал острый недостаток в источниках и сведениях о своем герое.

К концу XVII в. много из начальной монастырской истории было бесследно утеряно, забыто, погибло в пожарах и войнах.

Все, чем располагал автор, — это устное предание и монастырские записки. Но все это воссоздать целостной картины не могло.

Агиограф пошел по единственно возможному пути. Он описал жизнь и деяния Трифона по формальной житийной схеме (детство праведника, его призвание, подвиги, предсмертное поучение, благочестивая кончина) и наполнил общие места библейскими цитатами и примерами.

Писатель восполнил белые пятна в биографии своего героя обширным цитированием Московской Библии (1663 г.), а иногда и литургических книг.

Безусловно, вследствие этого образ Трифона предельно схематизирован, действительные черты его личности и биографические факты подверглись стилизации в соответствии с законами агиографического жанра³⁹.

Интересно заметить, что принимая предание в его устной и письменной форме, писатель обнаруживает полное равнодушие к монастырским актам.

Далеко не всегда тексты конца XVII века надежны и достоверны, но именно так в «Житии» соединились историческая правда и агиографический канон.

В советский период многие святые на Кольской земле были утрачены. Однако сохранились мощи 116 мучеников, находящиеся в крипте под спудом в алтарной части храма Рождества Христова Трифоно-Печенгского монастыря, который в 2007 г. вновь пострадал от пожара.

В настоящее время ведется активная работа по восстановлению монастыря и монашеской жизни. А на протяжении многих веков нерушимо стоит

³⁸ Литке Ф.П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый океан на военном бриге «Новая земля» в 1821–1824 годах. М., 1948. С. 315.

³⁹ Калугин В.В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М.: Древлехранилище. 2009. С. 93.

крест, на предполагаемом месте могилы преподобного Трифона в поселке Луостари.

Источники и литература

1. Державин В.Л. Северный Мурман в XVI–XVII вв. М.: Научный мир, 2006.
2. Дурново Н.Н. Введение в историю русского языка. М., 1969.
3. Житие преподобного Трифона, просветителя лопарей // Православный собеседник. Казань, 1859. Т. 2. Май.
4. Аристарх (Лоханов), игум. Храм во имя святых Бориса и Глеба. М., 1999.
5. Калугин В.В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М.: Древлехранилище, 2009.
6. Корольков Н.Ф. Сказание о преподобном Трифоне Печенгском чудотворце. СПб., 1896.
7. Королев А. Соловецкое море. Мурманск, 2004.
8. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989.
9. Литке Ф.П. Четырехкратное путешествие в Северный Ледовитый океан на военном бриге «Новая земля» в 1821–1824 годах. М., 1948.
10. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. IV. Ч. 1. М., 1996.
11. Островский Д.Н. Печенгский монастырь в Русской Лапландии // Прибавления к церковным ведомостям. 1888. № 13.
12. Православные русские обитатели. 1910. Репринтное издание. М., 1994.
13. Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.
14. Пришвин М.М. Собрание сочинений в восьми томах. М., 1982. Т. 1.
15. Святые Новгородской земли, или история Святой Северной Руси в лицах X–XVIII века. Т. 2. XVI–XVIII вв. Великий Новгород, 2006.
16. Синайский патерик / Изд. подгот. В.С. Гольщенко, В.Ф. Дубровина. М., 1967.
17. Ушаков И.Ф. Что читали в старину поморы. Житие Трифона // Мурманский вестник. 1994. № 5.
18. Ушаков И.Ф. Кольская земля. Мурманск, 1972.
19. Харузин Н.Н. Русские лопари: очерки прошлого и современного быта. М., 1890.
20. Sildnes U. Trifon Pechenskij: en orthodox helgen i russisk og norsk tradisjon. Tromsø, 1997.

Ярослав Плотников

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ ПРЕПОДОБНОИСПОВЕДНИКА СЕРГИЯ (СРЕБРЯНСКОГО)

Драматичная история Русской Православной Церкви в прошедшем столетии являет нам как примеры слабости и предательства, так и мужества, связанного с непреклонной стойкостью в вере и верности законному церковному порядку. Воронежская епархия не стала в этом смысле исключением. Удивительным примером стояния в вере в Воронежском крае является жизнь и труды преподобноисповедника Сергия (Серебрянского).

Преподобноисповедник Сергей (Митрофан Васильевич Серебрянский) родился 1 августа 1870 г. в с. Трехсвятском Воронежского уезда Воронежской губернии в семье священника. При крещении будущий исповедник был назван Митрофаном в честь святителя Христова Митрофана первого епископа Воронежского и всея России чудотворца.

В 1889 году он окончил Воронежское духовное училище, а затем в 1892 году Воронежскую духовную семинарию. Окончив Воронежскую духовную семинарию, Митрофан Васильевич Серебрянский не сразу принимает священный сан, но под влиянием народнических идей поступает в Варшавский ветеринарный институт. Там Митрофан Васильевич познакомился со своей будущей женой, Ольгой Владимировной Исполатовской, которая также была дочерью священника, служившего в Покровском храме села Владычня. Но душа молодого человека чувствовала всю неполноту светского образования, и он решил вступить на поприще священнического служения.

2 марта 1893 года епископ Воронежский и Задонский Анастасий (Добрадин) рукоположил в сан диакона Митрофана Васильевича для служения в Стефановской церкви слободы Лезиновки Острогожского уезда. [4. с. 59]

В 1894 году в Благовещенском соборе города Воронежа епископ Острогожский Владимир (Соколовский) рукоположил отца Митрофана в сан пресвитера с назначением окормления 47-го драгунского Татарского полка.

На Воронежской земле отец Митрофан послужил недолго и 15 января 1896 года его назначают вторым священником в Двинский (ныне город Даугавпилс в Латвии) военно-крепостной собор, а 1 сентября вступил в должность законоучителя Двинской начальной школы.

По приглашению командира А. А. Цурикова в сентябре 1897 года священник Митрофан был перемещен в город Орел и назначен настоятелем Покровского храма, 51-го драгунского Черниговского полка, шефом которого была Великая княгиня Елисавета Феодоровна. [4. с. 59]

Ярослав Плотников — студент Воронежской православной духовной семинарии.

11 июня 1904 году началась Русско-Японская война, и 51-й драгунский Черниговский полк отправился в поход на Дальний Восток. Вместе с полком отправился и отец Митрофан. В его обязанности как полкового священника входило совершение богослужения, треб, напутствие тяжелобольных Святыми Тайнами, помощь врачам, а также смотр за прилежным поведением войска. За семь лет своего служения полковым священником в городе Орле он сроднился со своей воинской паствой, так что она стала для него как одно большое семейство, с которым он разделял все тяготы походного бытия.

В служебном формуляре отца Митрофана кратко записано: «Был в сражениях: Ляоянском... Шанхайском... в набегах на Инкоу... Мукденских... у деревни Санвайцзы... Во всех означенных сражениях под огнем неприятеля совершал богослужения, напутствовал раненых и погребал убитых». [4. с. 71] Во время служения в действующей армии отец Митрофан вёл подробный дневник, который печатался в журнале «Вестник военного духовенства», а затем вышел отдельной книгой, которая называется «Дневник полкового священника».

«Дневник полкового священника» является самым крупным произведением, написанным преподобноисповедником Сергием. Эти дневниковые тетради отец Митрофан вел во время русско-японской войны, на которой, он присутствовал непосредственно. Неся вверенное ему служение в действующей армии, отец Митрофан говорил: «Не знаю, как бы другая чья-нибудь армия выдержала себя здесь, сознавая, что поддержка придет очень не скоро, да и воюя-то среди чуждого народа, китайцев. А мы, «скверные, никуда не годные кое-какие», по приговору своих и чужих судей (хотя чужие, кажется, меньше, чем свои, замечают у нас грехи и судят) все еще терпим, и даже ни у кого мысли не появлялось бросить войну и помириться. Напротив, все здешнее переносим, одно повторяя вслух и про себя: «Авось перетерпим! Авось Господь поможет, и мы победим». И все здесь страшно боятся, что нас заставят мириться с японцами. Большинство офицеров говорят, что они тогда сейчас же подадут в отставку. Даже многие солдаты тогда стыдятся ехать обратно. «Нет, лучше умереть, чем вернуться домой побежденными или с позорным миром», - говорят тут теперь. Это убеждение большинства из здешних. Да, признаться, и я также думаю. Это не гордость; нет, это любовь к Отечеству. Боже, помоги нам! Я не унываю. Смирюсь, но тяжело». [8. с. 230] Из этого небольшого отрывка можно представить какие переживания, настроения и думы испытывал отец Митрофан, которые были для него не только колодецем слез, но и утешением. Конечно, строки дневника не предназначались для широкого круга, и отец Митрофан не думал, что его творение увидит свет. Рукопись была отдана в печать исключительно по ходатайству родственников и желанию почитателей отца Митрофана. Сам он тогда еще находился в Маньчжурии, и в своих письмах не протестовал против печатания «Дневника». Только усердно просил читателей не быть взыскательными к его творению, умоляя помнить ту обстановку холодных, сырых фанз, при которой ему приходилось вести свой «Дневник», и ту поспешность, с которой он писал, стараясь поскорее отослать написанное в Россию нетерпели-

вым родственникам. Автора, как пастыря, более интересовало не развитие и итог военных действий, а духовное состояние вверенных ему людей. В одном из писем к родственникам он писал: «Я пишу вам письма, а вы, вероятно, недовольны. Человек находится на войне, а сражений не описывает. Что ж делать? Пишу только то, что сам переживаю, чтобы после самому перечитать и снова перечувствовать былое. А битв часто и сам не вижу, посему и описывать их не могу. С чужих же слов не хочется писать. Часто записываю пустяки, но нужно помнить, что здесь наша жизнь течет совсем по-другому, и нередко маловажное событие оказывает весьма большое влияние на нашу духовную настроенность». [8. с. 142] Примечательно в этих строках то, что отец Митрофан не принимал прямого участия в сражениях. Далее он пишет в своем труде как во время сражений, посещал госпиталь, где утешал раненых, напутствовал и причащал умирающих воинов. Среди больничных забот полковой священник нашел себе искренних союзников – сестер милосердия. Может именно в то время в уме и сердце отца Митрофана зарождался тот проект обители милосердия, который спустя несколько лет будет предложен Великой княгине Елизавете Фёдоровне. Эти записи полкового пастыря вышли в свет под торжественным названием – «Дневник из времен Русско-японской войны священника 51-го драгунского (позднее 17-ого гусарского) Черниговского Ее Императорского Высочества Великой Княгини Елизаветы Феодоровны полка Митрофана Васильевича Сребрянского от момента отправления полка в Маньчжурию 11 июня 1904 года и по день возвращения его в город Орел 2 июня 1906 года».

Это удивительное по своему содержанию произведение заслуживает огромного внимания. По его материалам можно написать отдельную и весьма объемную работу по истории Русско-японской войны, ведь это не статьи столичных газет, не догадки современников, а рукопись нелицеприятно-го очевидца.

Как опытный пастырь и духовник священник Митрофан, был назначен благочинным 61-й пехотной дивизии, в этой должности прослужил до окончания войны. За выдающиеся пастырские заслуги и непосредственное участие в боевых действиях 12 октября 1906 года отец Митрофан был возведен в сан протоиерея и награжден наперсным крестом на Георгиевской ленте. [4. с. 72]

В 1908 году Великая княгиня Елизавета Фёдоровна задумала создать в Москве монастырь по западному образцу, какие она видела за границей. Были составлены проекты устава такого монастыря. Такие проекты устройства обители были поданы от нескольких лиц. В числе других подал свой проект и отец Митрофан. Его проект пришёлся по душе Великой княгине, что именно она положила в основу устройства обители. Для его осуществления она пригласила на место духовника и настоятеля храма в обители отца Митрофана. После долгих размышлений протоиерей Митрофан подал прошение о переводе в обитель, и 17 сентября 1908 года священномученик Владимир (Богоявленский), митрополит Московский, назначил его настоятелем Покровской и Марфо-Мариинской церкви на Большой Ордынке. В пояснительном слове «об открываемой Марфо-Мариинской обители» преподобно-

исповедник говорит о значении милосердия в жизни христианина, о том, что монашество в современных условиях может послужить не только молитвой, но и ответственным служением страждущим.

На Поместный Собор 1917-1918 гг. в Отдел церковной дисциплины на повестку дня поступил для рассмотрения доклад от настоятеля и духовника Марфо-Мариинской обители протоиерея Митрофана Сребрянского по вопросу учреждения чина диаконисс в России. В этом докладе отец Митрофан предусматривает, что «диакониссами могут называться девы и однобрачные вдовы в возрасте не моложе 35 лет, давшие обет целомудрия, нестяжательности, послушания и пожизненного служения Церкви Христовой по тщательном испытании их познаний и жизни, посвященные епископом или живущие общинами, именуемыми «обители милосердия», или работающими в приходах и тогда причисленные к клиру». [З. с. 80] В частности, в своем докладе «Попытки учреждения чина диаконис в России во второй пол. XIX – нач. XX в.» на V Андреевских чтениях, проходивших в Библейском Богословском Институте, старший научный сотрудник Института российской истории РАН, кандидат исторических наук Белякова Елена Владимировна, подтверждает, что доклад отца Митрофана действительно был подан в Отдел, а в дальнейшем он «был использован при составлении доклада Отделом (об этом говорят текстовые совпадения, расположение пунктов, одинаковые ссылки на публикации чина поставления), но со значительными изменениями». [З. с. 80] Далее говорит автор о том, что «доклад Отдела был отдан в Соборный совет, который вынес решение его размножить. Но на заседания Поместного собора 1917-1918 года доклад не был рассмотрен». [З. с. 80] Исходя из сохранившихся материалов, касающихся данного вопроса, можно предположить, что при составлении доклада Отделом в его основу был положен доклад отца Митрофана Сребрянского, который участвовал в одном из заседаний Поместного собора в качестве приглашенного специалиста.

Наступил 1917 год... В это время на Русской земле царило всеобщее разрушение и гонения на Православную Церковь, но, несмотря на царящую обстановку, протоиерей Митрофан и его супруга решили принять монашеский постриг, который был совершен по благословению святителя и исповедника Патриарха Тихона (Белавина). Вскоре после этого Святейший Патриарх Тихон возвел иеромонаха Сергия в сан архимандрита.

В это время безбожные власти произвели изъятие церковных ценностей из храмов. Многие священнослужители были арестованы, некоторые расстреляны. Одним из предъявляемых обвинений отцу Митрофану стало то, что в храме он огласил послания Патриарха Тихона касавшиеся изъятия церковных ценностей в котором говорилось: «Бедствие голода разрослось до крайней степени. Протяните же руки свои на помощь голодающим братьям и сестрам и не жалейте для них ничего, доля с ними и кусок хлеба и одежду по заветам Христа. Учитывая тяжесть жизни для каждой отдельной христианской семьи, вследствие истощения средств их, Мы допускаем возможность духовенству и приходским советом с согласия общин верующих, на попечении которых находятся храмовые имущества, использовать находящиеся во многих храмах драгоценные вещи, не имеющие богослужебного

употребления (подвески в виде колец, цепей, браслет, ожерелий и другие предметы, жертвуемые для украшения святых икон, золотой и серебряный лом), на помощь голодающим». [2. с. 128-129]

Отец Сергей полностью разделял мысли Святейшего и считал, что не следует, во избежание кошунств, отдавать церковные сосуды. По приказу ОГПУ за оглашение в храме послания Патриарха Тихона 23 марта 1923 года батюшка Сергей был арестован. До августа того же года он находился в тюрьме без предъявления обвинения, а затем его выслали на один год в Тольск.

В Москву из ссылки отец Сергей вернулся 27 февраля 1925 года и на следующий день, как бывший ссыльный, явился в ГПУ, чтобы узнать о решении относительно своей дальнейшей судьбы. Следователь, которая вела его дело, сказала, что священнику разрешается совершать церковные службы и говорить за богослужением проповеди, но он не должен занимать никакой административной должности на приходе, и ему запрещено принимать участие в какой – либо деловой или административной деятельности прихода. [4. с. 85]

Архимандрит Сергей вернулся в Марфо-Мариинскую обитель. Тем не менее, недолго батюшке Сергию пришлось послужить в Марфо-Мариинской обители. На основе обвинения в «антисоветской агитации среди сестер обители» от 29 апреля 1925 года архимандрит Сергей вновь был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму. Вскоре 2 июля Коллегия ОГПУ прекратила дело, и архимандрит Сергей был освобожден. За тот период, когда отец Сергей находился в заключении, обитель была закрыта, а ее насельницы были арестованы.

Батюшка Сергей выполнил завет Великой княгини, служить до закрытия обители и вместе со своей матушкой Елисаветой уехали в село Владычня Тверской области.

7 апреля 1930 года шестидесятилетнего старца вновь приговорили к пяти годам ссылки в Северный край. После нескольких тюремных заключений, этапов он тяжело заболел миокардитом.

Через два года ссылки власти из-за преклонного возраста архимандрита Сергия (Сребрянского), его многочисленных болезней и за успешно выполняемую работу приняли решение об освобождении его из под заключения. В 1933 году отец Сергей заехал в Москву, где пробыл один день – простился с закрытой и разоренной обителью и вернулся с монахиней Елизаветой и Марией Петровной в село Владычня, где 23 марта 1948 году мирно отошел ко Господу. Незадолго до своей кончины архимандрит Сергей написал памятку своим духовным чадам, которая носит миссионерский очерк правильного устройства духовной жизни христианина. В ней он предлагает читателю некоторый катехизис, в кратце поясняя все Таинства. Прежде всего, он говорит о крещении и миропомазании, в которых все христиане «дали обеты на всю вечную жизнь: отречение от сатаны и злых дел его и сочетание Христу... обещались жить только по воле Божией, по заповедям Божиим, по правилам и вообще руководству Церкви Святой; получили особую бла-

годать Духа Святого, ей же слава, честь и благодарение, а унынию и гордости не быть». [б. с. 30]

После праведной кончины архимандрита Сергия почитание его как подвижника и молитвенника не только не уменьшилось, но со временем еще более возросло. Многие верующие приходили на могилу отца Сергия помолиться, получить духовное утешение и заступничество.

В 19 сентября 1999 году преподобноисповедник Сергий (Сребрянский) был прославлен как местночтимый святой Тверской епархии, а на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 года его имя было внесено в общецерковный календарь. Обретение святых мощей преподобноисповедника состоялось 11 декабря 2000 года, где сейчас покоятся в Воскресенском кафедральном соборе города Твери.

Попечением митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия, с благословения архиепископа Тверского и Кашинского Виктора, 16 сентября 2006 года в город Воронеж была принесена икона с частицей мощей преподобного Сергия исповедника постоянным местом пребывания, которой, по благословению правящего архиерея Воронежской епархии, стал Успенский семинарский храм.

Изучение жизни и духовного наследия преподобноисповедника Сергия (Сребрянского) ведется и поныне. По благословению митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия трудами преподавателей и студентов Воронежской духовной семинарии составлена служба святому, которая дважды в год совершается в дни его памяти: 23 марта (ст. ст.) день блаженной кончины подвижника; 28 ноября день обретения честных его мощей.

Источники и литература

1. *Акинъшин А.Н.* «Воронежские архипастыри». Воронеж: Воронежско — Липецкая епархия Центр духовного возрождения Черноземного края, 2003.
2. «В годину гнева Божия...» Послания, слова и речи св. Патриарха Тихона. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009.
3. *Белякова Е.В.* Обсуждение вопроса о диакониссах на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Церковно-исторический вестник. 2001, №8.
4. *Дамаскин (Орловский), иером.* «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Книга 3». Тверь: Булат, 1999.
5. Дневник полкового священника служащего на Дальнем Востоке (отрывки) // Образ жизни. 2009, №3.
6. История Успенского семинарского храма. Воронеж: Редколлегия студенческого совета ВПДС, 2008
7. *Миллер Л.* «Святая мученица Российская Великая Княгиня Елизавета Феодоровна». М.: Столица, 1994.

8. *Сребрянский М., прот.* «Дневник полкового священника». М.: Марфо-Мариинская обитель милосердия, 2009.
9. Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. Письма, дневники, воспоминания, документы. М: Сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елизаветы, 1996.
10. *Ольденбург С. С.* Царствование императора Николая II / Предисловие Ю. К. Мейера. СПб.: Петрополь, 1991.
11. Подвижники Марфо-Мариинской обители милосердия. Москва: Марфо — Мариинской обители милосердия, 2009.
12. *Сергий (Сребрянский), преподобноисповедник.* // Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Книга третья.

Илья Мясников

БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Введение

Одним из фундаментальных понятий христианской триадалогии является термин «ипостась», который Великие Каппадокийцы буквально создали, наполнив прежнее понятие новым богословским содержанием. Большинство богословов отождествляет «ипостась» с «личностью», потому говоря о Ипостасях Пресвятой Троицы, мы равно говорим о Ее Личностях, Лицах.

Христианская богословская традиция рассматривает человека, как образ Божий, обладающий бессмертной личностью. Однако достаточно четкого, подробного и единообразного раскрытия этого термина применительно к человеку долгое время не было, и мы не дерзнем утверждать, что оно существует ныне.

Многие православные люди, даже знакомые с богословской традицией Церкви, часто рассматривают личность как некий случайный, непостоянный, изменяемый феномен. Другие прямо отождествляют личность с одним из многочисленных определений светской психологии. Так или иначе, существует соблазн сведения личности к одной из составляющих человеческой природы, уравнение ее с индивидуальностью. Едва ли, пользуясь современной обширной богословской базой, можно однозначно доказать, что подобные воззрения совершенно неправомерны – по этому вопросу нет догматических определений, следовательно возможны и различные мнения. Однако вполне допустимо попытаться указать на несвойственность их общему течению современной богословской мысли.

1. Определение личности

При попытке определить что такое личность, отметить ее положительные характеристики, мы неизбежно приходим к выводу, что все эти характеристики нужно отнести к природе. В.Н. Лосский пишет: «Пытаясь отличить ипостась человека от состава его сложной природы – тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), – мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (физис) и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что застав-

Илья Мясников — студент 3 курса Пастырского отделения Новокузнецкой православной духовной семинарии.

ляет человека быть к своей природе несводимым»¹. Мы не можем говорить о чем-то отличном, потому как различие это то, что свойственно природе. Западный богослов XII века Ришар Сен-Викторский отмечал: субстанция отвечает на вопрос «что» — личность на вопрос «кто». В таком случае вопрос что такое личность оказывается некорректен. Возможно спросить: кто личности? И ответить можно лишь указанием на имя конкретной ипостаси: Петр, Иоанн. Естественно это не означает, что имя тождественно ипостаси, или, что оно есть окончательное адекватное выражение личности. Нет — скорее наречение имени способ обозначения носителя природной индивидуальности, указывающий на конкретное, нетождественное самой форме этой природы лицо.

2. Личность и индивидуальность

Можно сказать, что личность «включает» в себя природу, индивидуальность, со всеми присущими им качествами: умом, волей, чувствами, но не сводится, ни к чуму-то из состава этой сложной природы, ни к ее совокупности. Сама «индивидуальность» в контексте учения о личности приобретает некую ущербность, недостаточность. Индивидуальность становится явлением временного, земного и даже греховного порядка, тем, что в результате обожения должно будет уступить место чуму-то несравненно большему. Индивидуальные, т.е. отличительные черты, по сути являются указанием на некую недостаточность, несовершенство, несоответствие идеалу, первообразу. Индивидуализация, как следствие разобщения личностей является результатом грехопадения. «Грехопадение раздробило и исказило когда-то общую природу человека»², — пишет современный богослов И. А. Непомнящих. По слову игумена Георгия (Шестун) «Индивидуум «делит» природу, к которой принадлежит, он есть результат ее атомизации. Индивидуальность есть различие на уровне природы, точнее, результат рассеченной грехом природы...»³ Здесь можно обозначить вполне четкое противопоставление несовершенства индивидуума и величие личности, которая есть образ Божий в человеке.

3. Личность — образ Божий в человеке

Христос Яннарас в своей богословской работе буквально воспевае гимн личности: «Мы сформулировали бы православное церковное понимание "образа Божия" в человеке так: Бог одарил человека способностью быть личностью, то есть реализовать свою жизнь согласно Божественно-го бытия. Сама Божественность Бога есть личностное существование, Троица личностных Ипостасей, Которые реализуют бытие Божие, Божественную природу как любовь, свободную от какой бы то ни было необходимости. Бог

¹ Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 654.

² Непомнящих И.А. О различении понятий личности и природы человека в Православии http://azbyka.ru/dictionary/11/o_razlichenii_ponjatij_lichnosti_i_prirody_cheloveka_v_pravoslavii.shtml

³ Георгий (Шестун), игумен. Православное понимание личности. <http://azbyka.ru/dictionary/11/lichnost-all.shtml>

является Богом потому, что Он Личность и Его экзистенция не зависит ни от чего другого, в том числе от природы, или сущности. Он Сам, будучи Личностью, совершенно свободно определяет собственную природу, а не наоборот. Он есть потому, что хочет быть, и это волеизъявление осуществляется как любовь, как взаимодействие Трех Ипостасей. Вот почему "Бог есть любовь" (Ин.4,16), и само бытие Его есть любовь»⁴. Личность, таким образом есть тот, кто свободно самоопределяет себя по отношению к своей природе, тот кто при помощи этой природы реализует свою свободу. Именно потому, что грех в большей или меньшей степени лишает человека свободной самореализации, уместно говорить о помутнении образа Божия, как бы «растворении» личности в ее усии.

Но подлинное и окончательное уничтожение личности невозможно. Именно поэтому существуют вечные муки: ад, истязая человека, неспособен обратить его сверхсущностную личность в небытие.

Личность в конечном итоге есть всегда нечто невыразимое, то, что наиболее глубокие богословы стремятся лишь обозначить, описать апофатически: «Личность есть непостижимое, сверхрациональное, ни в какие внешние рамки не укладывающееся, свободно-спонтанное существо человека — тот глубочайший корень души, который сам человек сознает как некую абсолютно ценную, несказанную и непередаваемую тайну и подлинную реальность своего «я». Все, что человек делает, чему он служит, что заполняет его жизнь, только наслаивается на эту первооснову, держится ею и в конечном счете остается все же ей неадекватно. Это самое субъективное, самое личное в человеке, не укладывающееся ни в какие объективные рамки, есть вместе с тем то, что человек сознает как некую абсолютную реальность — как то, для чего и в отношении чего существует для него все остальное»⁵.

«Личность, ипостасность человека — это образ Божий, заложенный в нем. Личность человека неопределима, она трансцендентна и таинственна, подобно своему Первообразу»⁶.

Заключение

Подводя итоги, нужно заметить, что «личность» как понятие есть всецело открытие христианской мысли. Христианский философ-богослов С. Франк замечает: «Исторически идея личности, т. е. само осознание этого начала в той форме, в какой оно есть у современного человека, есть плод христианского откровения. Ни античность, ни ветхозаветный мир не знали его отчетливо, не знают его и восточный, внехристианский мир».⁷

⁴ Яннарас Х. Вера Церкви. Человек. http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_10-all.shtml#a.

⁵ Франк С.Л. С нами Бог. Религия личности. Христианство и нравственность. http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_09-all.shtml

⁶ Преображенская К.В. Христианское понимание личности в интерпретации В.Н. Лосского. http://www.npravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=4679

⁷ Франк С.Л. С нами Бог. Религия личности. Христианство и нравственность. http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_09-all.shtml

Поскольку «личность» понятие в основе своей специфично-религиозное, то и мыслить его вне контекста религии (христианства) недопустимо. В противном случае «личность» уходит далеко от своего подлинного высокого значения. Логичным является тот факт, что современный мир, являющийся в значительной степени нехристианским оказывается неспособным осмыслить богословское видение «личности». «Личность» фактически отождествляется с «индивидуальностью».

В то время, как богословская мысль утверждает несводимость личности к природе и индивидуальности, как конкретной форме той же природы.⁸ Вслед за несводимостью к усии, богословами необходимо признается и некая ее невыразимость. Христианство с трепетом относится к «тайне личности»,⁹ который есть непостижимый и подлинный образ Божий в человеке.

Более того, говоря о личности в строгом богословском смысле вообще некорректны вопросы: «что есть личность и какое место она занимает в человеческое природе?» Личность может отвечать лишь на вопрос «кто?», с указанием на конкретную личность. Место же в составе природы она занимать не может поскольку, как уже говорилось выше, ипостась — явление надприродного порядка, «содержащее» в себе «воипостасную» природу.

В целом же, по признанию самих выдающихся богословов, вопрос о личности является одним из слабо разработанных в Церкви на данный момент, поскольку не имеет вполне четкого обоснования в святоотеческой литературе. Однако отстаивание православной христологии, дает значительные предпосылки к формированию высокого учения о личности, в частности о личности человеческой.

Источники и литература

1. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. — 760 с.
2. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский Православно-Христианский институт, 2006. — 476 с.
3. Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2 т. Т.1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации священника Павла Флоренского, 2000. — 394 с.
4. Непомнящих И.А. О различении понятий личности и природы человека в Православии http://azbyka.ru/dictionary/11/o_razlichenii_ponjatij_lichnosti_i_prirody_cheloveka_v_pravoslavii.shtml, 11.02.11.
5. Свешников В., прот. Содержание христианского этического творчества // Журнал Московской Патриархии. Богословие. 2003. №9. С. 9–14.

⁸ См. например: Преображенская К.В. Христианское понимание личности в интерпретации В.Н. Лосского. http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=4679

⁹ Термин В.Н. Лосского.

6. *Платон (Игуменов), архимандрит.* Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 226
7. *Георгий (Шестун), игумен.* Православное понимание личности. <http://azbyka.ru/dictionary/11/lichnost-all.shtml>, 28.04.11.
8. *Франк С.Л.* С нами Бог. Религия личности. Христианство и нравственность. http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_09-all.shtml, 11.03.11.
9. *Яннарас Х.* Вера Церкви. Человек. http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_10-all.shtml#a, 10.03.11
10. *Преображенская К.В.* Христианское понимание личности в интерпретации В.Н. Лосского. http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=4679, 04.03.11.

Дарья Рутберг

ИНСТРУМЕНТЫ ДЛЯ ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НА ПОРТАЛЕ «ОНЛАЙН-УНИВЕРСИТЕТ ТРЕТЬЕГО ВОЗРАСТА»

По мнению зарубежных исследователей, самой серьезной проблемой для пожилых является проблема вовлеченности в общение. Главная задача этих людей — выжить и сохранить чувство собственного достоинства. Однако в ряде случаев — при болезни, упадке сил — выживание зависит от посторонней помощи. Служба социальной и психологической помощи позволяет пожилым людям осознать свою независимость и избавляет от замкнутости и одиночества путем вовлечения в общение. Одиночество устойчиво ассоциируется с ощущением неблагополучия. Это обстоятельство можно было бы интерпретировать как тесную связь между удовлетворенностью, получаемой в сфере социальных связей, и общим благополучием, т. е. ощущением эмоционального комфорта. Однако одиночество является источником отрицательного эмоционального состояния. Если у человека остается неудовлетворенной потребность в многочисленных дружеских связях, он испытывает тревогу и озабоченность [1].

Страдая от отсутствия прочных близких взаимоотношений, он с большей вероятностью окажется склонным к депрессии. Обычно даже имея друзей, он страдает от одиночества. Такие люди недостаточно открыты с другими и неспособны к полному самораскрытию.

Общение пожилых людей можно рассматривать не только как социализирующий фактор, но и как фактор социальной и социально-психологической реабилитации. В этом смысле он приобретает характер не столько естественно существующего момента в жизни пожилых людей, сколько искусственно организуемого, специально выстраиваемого обществом для пожилых людей.

Несомненно, опыт организации общения пожилых людей между собой и молодежью посредством Интернет-технологий накапливается по мере развития Интернет-технологий и программных средств.

Для общения и совместной работы в Интернет используется социально-программное обеспечение (ПО) [2].

Термин возник в 2002 году с появлением технологий Вики и Блогов, но иногда используется и для обозначения соответствующих услуг. Социальное ПО используется для создания и поддержки тематических сообществ, в

Дарья Рутберг — студентка кафедры интеллектуальных технологий в гуманитарной сфере Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики.

большинстве случаев, с использованием интернет-технологий. Сообщества, поддерживаемые социальным ПО, являются частично самоорганизующимися¹. Полного списка продуктов социального ПО не существует, поскольку не существует четкого определения, иногда термин понимают шире (почти все сервисы Web 2.0), иногда уже.

Одно из популярных определений социального программного обеспечения принадлежит Томасу Коатсу²: “Социальное программное обеспечение — это программное обеспечение, которое помогает поддерживать, расширять и получать добавочную ценность от человеческого поведения” («Software that supports, extends, or derives added value from human social behaviour»).

Примеры социально-программного обеспечения:

- Фолксномия (англ. folksonomy, от folk+taxonomy, народ+таксономия, синоним social tagging) — система классификации, основанная на пользовательских тегах.
- Социальные закладки — сервисы для хранения и обмена закладками (интересными ссылками на сайты в Интернете).
- Социальные каталоги — сервисы для хранения специфического контента (музыки, книг, кулинарных рецептов, цитат).
- Средства мгновенного обмена сообщениями — сервисы, поддерживающие протоколы обмена сообщениями в реальном времени. Как правило, используют отдельные программы-клиенты. Могут поддерживать аудио- и видео-связь.
- Системы поддержки соавторства — сервисы, дающие доступ к редактированию и изменению текста нескольким соавторам. Wikipedia — один из примеров таких сервисов.
- Системы поиска персональных данных — поисковые машины, целенаправленно ищущие персональные данные (телефоны, адреса, номера паспортов).
- Социальная торговля (social commerce) — сервисы, использующие социальные медиа для ведения торговли и позволяющие пользователям обмениваться мнениями о товарах и рекомендациях. Один из самых известных примеров — Groupon;
- Социальные сети — сервисы, дающие своим пользователям возможность контактировать друг с другом с помощью системы различных социальных связей.

¹Self organizing community networks: Публикация The Co-Intelligence Institute

² Tom Coates: to a definition of Social Software. Запись в блоге.

- Виртуальные миры и многопользовательские интернет-игры — интерактивные виртуальные среды, в которых каждый пользователь представлен своим аватаром. Пользователи взаимодействуют посредством этих аватаров, их взаимодействие носит, как правило, игровой характер.
- Форумы — сервис для общения. Имеет строгую иерархическую структуру: форум -> раздел -> тема -> сообщения. Часто пользователям форумов присваивают различные ранги, от которых зависит доступ к некоторым темам и доступный функционал. Существует несколько программных продуктов (движков) для развертывания и поддержки конкретных видов форумов.
- Блоги — сервисы, построенные по аналогии с обычными дневниками — журналами событий. Основное содержимое блога — это регулярные записи (посты). Популярны тематические блоги и сообщества (политические блоги, новостные, блоги известных людей и т.д.).
- Вики (от гавайского слова «вики-вики» — «быстро») — гипертекстовый сервис для интернет-сайтов, содержание которых открыто для изменения и редактирования.

При НИУ ИТМО организован проект «Онлайн-университет третьего возраста», с помощью которого люди третьего возраста могут расширять свой кругозор, повышать свой образовательный уровень.

В настоящее время проект развивается в направлении создания в Санкт-Петербурге Национального ресурсного центра дистанционного образования для взрослых. Одной из важнейших функций данного ресурсного центра является тиражирование лучших практик вовлечения представителей всех возрастов в активную культурную и общественную жизнь через образование с использованием информационно-коммуникационных технологий. Ресурсный центр выступает также в качестве методического центра для социальных работников и волонтеров общественных организаций, работающих с пожилыми людьми с использованием информационно-коммуникационных технологий.

Основными целями проекта являются:

- формирование информационной культуры старших поколений в России;
- создание системы качественного и доступного дистанционного образования для взрослых;
- преодоление информационного неравенства и социально-культурного исключения пожилых граждан.

На портале предоставлены различные курсы, которые любой человек может проходить дистанционно. Но, для эффективного обучения необходимо организовать систему общения пользователей портала между собой, а

также обратную связь с авторами дистанционных курсов и администраторами портала.

При разработке подобного рода ресурсов необходимо учитывать социально-психологические особенности людей третьего возраста, а также то, что все пользователи портала на разном уровне владеют компьютером.

Поэтому при разработке системы инструментов для организации социального взаимодействия между людьми третьего возраста необходимо также разработать систему подсказок, которые помогли бы человеку в полной мере воспользоваться всеми функциями портала.

Следовательно, пользователям портала необходимо:

- дать возможность общаться лично;
- вести личную переписку;
- вести собственный дневник;
- хранить ссылки на различные сайты;
- хранить свой контент.

Для решения этих задач можно использовать следующие инструменты социально-программного обеспечения: форум, блоги, социальные закладки, социальные каталоги, средства мгновенного обмена сообщениями.

В сети Интернет существует множество различных форумов (Форум пенсионеров, Форум клуба Второе дыхание и т.д.). Каждый форум организован по-разному со своими достоинствами и недостатками. Например, не во всех форумах есть проверка правописания отправляемых сообщений, возможность создания разделов, объединение пользователей в группы. Проанализировав несколько форумов по таким критериям, как организация сообщений, безопасность, система уведомлений и др., можно сделать вывод, что наиболее оптимальным для данного проекта будет являться форум со следующими функциями:

- создание разделов и тем;
- проверка правописания сообщений;
- возможность цитирования;
- возможность прикреплять файлы и документы;
- панель форматирования;
- «черный список»;
- возможность объединения пользователей в группы;
- отправка уведомлений на e-mail;

- возможность создания подписи под профилем;
- отображение списка пользователей, находящихся в данный момент на сайте.
- На форуме можно не только общаться, но и обмениваться различными изображениями и аудиозаписями.

Такое общение не только поможет человеку лучше усвоить пройденный материал, и тем самым сделать обучение более эффективным, но и раскрыться, завести больше единомышленников. Также это поспособствует организации различных онлайн-конференций.

У людей третьего возраста своя система мировоззрения и сложившихся ценностей. Вполне очевидно, что большинство из них не готово сразу писать сообщения на форуме, так как это сообщение смогут прочесть все гости портала.

Для таких ситуаций на портале реализовываются блоги и система мгновенного обмена сообщениями. Человек для начала может писать только в своем блоге, делиться своими соображениями по поводу прохождения дистанционных курсов, или же он может вести личную переписку с несколькими близкими друзьями.

Блог также может использоваться как среда для записей событий собственной научной, деловой или личной жизни для себя.

Проведя анализ блогов, я пришла к выводу, что блог проекта «Онлайн...» должен обладать следующими функциями:

- назначение категорий;
- проверка правописания;
- работа с изображениями и таблицами;
- редактирование существующих заметок;
- форматирование поста.

Системы социальных каталогов и закладок предназначены для хранения пользователем различных ссылок на сайты и специфического контента (музыки, видео). Социальные каталоги позволяют хранить всю информацию о ваших любимых сайтах. Вы можете сохранить ссылки и мгновенно обмениваться с другими пользователями портала.

Средства мгновенного обмена сообщениями позволяет пользователям общаться в реальном времени и передавать не только текстовые сообщения, но проводить совместное рисование или игры.

Портал «Онлайн-университет третьего возраста» нацелен не только на организацию дистанционного обучения. Его целью служит также и организация полноценного общения между пожилыми людьми. Опять же, обучение не будет эффективно без обратной связи.

Разрабатываемая система общения решает и эти задачи.

Появление возможности общения на портале «Онлайн-университет третьего возраста» также дает толчок к дальнейшему обучению. Допустим, человек, зайдя на портал, начнет проходить курсы, заниматься. Через некоторое время ему это может надоест, и он забросит обучение. Но пользуясь социально-программным обеспечением портала, этот человек заведет себе новых друзей, и у него появится стимул заниматься дальше и самосовершенствоваться.

Источники и литература

1. Краснова О.В., Лидерс А.Г. Социальная психология старения. Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. — М: Издательский центр «Академия», 2002.-288 с.
2. Патаракин Е.Д. Социальные взаимодействия и сетевое обучение 2.0 — М.: НП «Современные технологии в образовании и культуре», 2009. — 176с.
3. Kaluger George, Ph.D., Kaluger Mariam Fair, litt.M. Human development; the span of life. Saint Louis, 1974. P. 284—307.

Алексей Андреев

БИБЛЕЙСКАЯ НАУКА В РАМКАХ ПАРАДИГМ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА

1. Постановка проблемы

Библеистика, как и любая другая наука, имеет определенный набор априорных, самоочевидных установок, которые разделяются всем научным сообществом. Однако с течением времени эти установки теряют свой самоочевидный характер, становясь предметом критики, таким образом, меняется методологическая основа, парадигма библейских исследований.

Данная статья посвящена рассмотрению методологической основы библеистики в рамках двух парадигм: модерна и постмодерна. Необходимо ответить на вопрос: чем сущностно отличается подход к изучению Библии в рамках модернизма и постмодернизма.

Сразу следует отметить, что под «методологической основой» в данной статье понимается сумма априорных, самоочевидных установок библеистов, обусловленных мировоззрением и разделяемых научным сообществом.

2.1. Библеистика эпохи модерна (XVI – начало XX вв.)

Начиная с XVI – XVII веков можно говорить о вполне сформировавшейся модернистской парадигме библейских исследований. Начало библеистики эпохи модерна связано с именами Карлштадта, Гоббса, Спинозы и др. XVIII, XIX и начало XX века явилось периодом расцвета библеистики модерна. Это время т.н. историко-критического метода, развиваемого такими исследователями Ветхого Завета как Виттер, де Ветте, Вельхаузен, Гункель; и Нового Завета: Реймарус, Штраус, Ренан, Фаррар, Шлейермахер, Гарнак, Вайс, Трёльч, Вреде и десятки других, мене известных авторов¹.

Несмотря на то, что перечисленных авторов разделяют десятки, а иногда и сотни лет, несмотря на различия в выводах их исследований, все они разделяли общие методологические установки. Именно благодаря тому, что у них был общий мировоззренческий базис, обусловленный парадигмой модерна, стало возможным существование библеистики как одно из дисциплин

Алексей Андреев — студент Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

¹ О развитии библейской науке с XVI по XIX в. см.: Штраус Д. Старая и новая вера. Христиане ли мы еще? М.: УРСС, 2011. С. 13 – 36., Райт Н.Т., еп. Авторитет Писания и власть Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 85 – 90., Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 137 – 163., Шифман И.Ш. Ветхий Завет и его мир. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 77 – 85., Лёзов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета. // Попытка понимания. Избранные работы. М., СПб.: Университетская книга, 1999. С. 504 – 529., Десницкий А.С. Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 111 – 132., Он же. Источники и составные части «библейской критики» // Альфа и Омега № 1 (57), 2010. С. 15 – 34., Хегглунд Б. История теологии. СПб.: Светоч, 2001. С. 284 – 340., Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. I. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007. С. 439 – 441.

европейской гуманитарной науки. Библистика все дальше отходит от Церкви, приближаясь к таким светским дисциплинам как история, археология, филология и (в самом конце XIX в.) религиоведение.

2.2. Методологический базис библейских исследований эпохи модерна

Теперь необходимо перечислить априорные установки библистики эпохи модерна, которыми руководствовались исследователи Библии.

I. Авторство библейских текстов

В парадигме премодерна Бог мыслился как Творец, как Автор двух великих книг: книги Природы и книги Откровения, т.е. Библии. С концом Средневековья, практически все атрибуты Бога были перенесены на эмпирического автора. Главная функция эмпирического автора эпохи модерна – гарантия смысла в тексте².

Божественное авторство библейских текстов а priori отрицалось, говоря точнее, вопрос о богооткровенном характере Библии просто не мог быть поставлен в дискурсе модерна. Однако твердое убеждение, что эмпирический автор какого-либо библейского текста обязательно создает единое, целостное, законченное и осмысленное произведение позволяло библистам XVI – XIX вв. выделить, например, как минимум пять авторов первых шести книг Библии (Шестокнижия, по термину Вельгаузена). Тезис о том, что Шестокнижие было написано пятью авторами доказывался тем, что внутри большого повествования Шестокнижия можно выделить пять отдельных нарративов, имеющих свое начало и конец и особую идею, объединяющую малое повествование. Поскольку ни одно законченное и несущее смысл произведение не может возникнуть само по себе, поэтому и пять нарративов Шестокнижия должны обязательно иметь пять отдельных эмпирических авторов.

Априорная установка о том, что каждый библейский текст обусловлен лишь конкретным эмпирическим автором порождает проблемное поле модернистской библистики: личность автора, его культурный и религиозный background, богословие этого автора, время написания этим автором какой-либо книги Библии и проч.

II. Текст Библии

Традиционное христианское толкование Писания основывалось на принципах онтологии Аристотеля. Этот толковательный принцип можно назвать «герменевтическим реализмом»³. Каждое слово представляет собой знак, напрямую отсылающий к соответствующей реалии в мире. Однако в

² См. *Барт Р.* Смерть автора // Нулевая степень письма. М.: Академический проект, 2005., *Фуко М.* Смерть автора // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996., *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 49 – 57.

³ См. *Ванхузер*, Искусство... С. 133 – 206.

контексте парадигмы модерна текст уже обусловлен не метафизикой или онтологией, а контекстом.

«В IV–V вв. теология задавала Новому Завету догматические вопросы... Напротив того, научное исследование раннего христианства стало задавать Новому Завету исторические вопросы, и одним из первых был вопрос о “подлинном”, т.е. недогматическом Иисусе»⁴. Таким образом, главным направлением новозаветных исследований становится «поиск исторического Иисуса» и противопоставление последнего «Христу веры»⁵. Создается новый жанр библейских работ: т.н. «жизнь Иисуса» (сочинения с таким названием писали Штраус, Фаррар, Гегель, Ренан, Шлейермахер и др.). В евангельском повествовании библеисты разделяют мифологию и исторический материал, и на основании последнего пишут свои исследования.

В начале XX в. для подавляющего большинства библеистов стало очевидно, что большинство рассматриваемых ими текстов не являлись историческими описаниями в классическом европейском понимании. Таким образом, сам базис историко-критического метода с его историческими реконструкциями библейских событий стал весьма сомнительным. В это время в Германии появляется новая школа библейских исследований, названная «школой критики форм» (Гункель, Бультман, Кёземан, Робинсон, Герхардсон)⁶. Школа критики форм является, с одной стороны, порождением современной парадигмы библейских исследований, но с другой – ученые этого направления приближались к постмодернистской оценке текста. Таким образом, методология школы критики форм является в какой-то степени переходным этапом от модернистской к постмодернистской библеистики.

От модернистской библеистики в школе критики форм остался интерес к выявлению исторического контекста каждого из библейских повествований.

К постмодернистской парадигме школу критики форм приближает понимание учеными этого направления проблемы невозможности реального отображения исторических фактов в тексте. Библеисты этой школы отвергли наивное представление своих предшественников, согласно которому хороший текст является как бы «зеркалом» реально происходившей истории. По мысли теоретиков школы критики форм каждый библейский текст определен специфическим жанром, который и формирует смысловое наполнение произведения. Историческое повествование есть лишь жанр среди дру-

⁴ Лёзов, История... С. 505.

⁵ О поиске «исторического Иисуса» с XVIII по конец XX века см.: Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. II. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2007. С. 439 – 454.

⁶ О школе критики форм см.: Ауди Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБО, 2000., Вэндлед Э. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М.: Институт перевода Библии, 2010., Гондецкий С., еп. Введение в синоптические Евангелия. М.: Духовная библиотека, 2004. С. 171 – 183., Тисельтон, Герменевтика... С. 181 – 200., Вайс М. Библия и современное литературоведение. М.: Мосты культуры, 2001. С. 85 – 73., Хегглюнд, История... С. 350 – 355., Бломберг К. Интерпретация притчей. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005. С. 75 – 106.

гих жанров, которой в процентном соотношении ко всему текст Библии довольно мал.

Евангелия в библейской науке больше не воспринимались просто как исторические повествования о жизни Иисуса минус рассказы о чудесах. Благодаря определению жанра евангелия как одной из модификаций грекоримской биографии, повествования о чудесах вновь обрели ценность для науки. Проблема «текст – история» перестала быть ведущей в библеистике. Впервые была сформулирована проблема о влиянии текста (в данном случае, жанра) на теологию и вообще на смысл. Эта проблема будет подробно разбираться в рамках постмодернистского богословия.

3.1. Библеистика эпохи постмодерна

Библеистика вступила в эпоху постмодерна, как минимум, по двум причинам.

Первую причину можно назвать «объективной». Библеистика являлась одной из гуманитарных наук. В XX в. гуманитарные науки претерпели общий кризис, связанный с двумя мировыми войнами⁷. По этой причине менялись расстановки акцентов в гуманитарной науке в целом. Эти изменения затронули также и библеистику.

Вторую причину можно назвать «субъективной», поскольку она касается исключительно библейской науки. Уже в середине XIX в. библеисты писали о неразрешимых внутренних противоречиях, возникших в их науке⁸. Эти противоречия касались, с одной стороны, проблемы соотношения теологии (христианской веры) и библеистики; и науки и библеистики. Многие исследователи жаждали нового синтеза между христианской верой, теологией и светской наукой⁹. Однако парадигма модерна не позволяла произвести этот синтез¹⁰. Поэтому многие теологи (например, Кокс) с воодушевлением восприняли мировые перемены¹¹.

⁷ См.: *Гаспарян Д.Э.* Введение в неклассическую философию. М.: РОССПЭН, 2011. С. 12 – 48., *Кризис сознания: сборник работ по философии кризиса.* М.: Алгоритм, 2009., *Дугин А.Г.* Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея-центр, 2002., *Он же:* Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009.

⁸ См.: *Штраус,* *Старая...* С. 4 – 35.

⁹ «Несомненно, однако, что, когда все вновь полученные познания, преодолев пределы кабинета ученого, выйдет в жизнь – в церкви и школы, – они, несомненно, вызовут значительные изменения в духовной жизни и отдельных людей, и целых народов и будут содействовать прогрессу больше, чем самые выдающиеся открытия в области естественных наук». *Деллич Ф.* Вавилон и Библия. // *Классики мирового религиозоведения.* М.: Канон+, 1996. С. 347.

¹⁰ Невозможность конструктивного теологического диалога между двумя парадигмами ярко показывает переписка между библеистом модерна Гарнаком и библеистом зарождающегося постмодерна Бартом. См.: *Барт К.* Переписка с Адольфом фон Гарнаком // *Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 152 – 180. О возможности причисления Барта к постмодернистским богословам см.: *Саурсингх К.* Предисловие к русскому изданию «Послания к Римлянам» // *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2005. С. xi – xxvii.

¹¹ «“Проект” современной (т.е. модернистской – А.А.) теологии состоял в том, чтобы сделать веру убедительной для творцов нового интеллектуального мира, которые с ней расставались. ... Но сегодня отступает и сдает позиции как раз то культурное сообщество, в котором зародилась

Говорить о сформировавшейся постмодернистской библеистике можно после 1970-ых годов (т.е. после оформления постмодернизма как отрефлексированного философского течения). В рамках пост-классической теологии невозможно точно определить специализацию того или иного автора. Поэтому при перечислении наиболее значимых постмодернистских библеистов, некоторые авторы могут также быть известны и как философы и/или богословы-систематики. В любом случае, говоря о современной постмодернистской библеистике, необходимо упомянуть имена таких исследователей как епископ Н.Т. Райт, У. Брюггеман, Дж. Капуто, Д. Фридман, Э.Ш. Фьоренца, Х. Кокс, Дж. Павликовский и других *dii minorum* постмодернистской библейской науки.

3.2. Методологический базис библейских исследований эпохи постмодерна

1. Авторство библейских текстов

После выхода в свет двух базовых для постмодерна работ Фуко и Барта под общим названием «Смерть автора», становится под вопрос релевантность одной из главных задач классической библеистики – определение эмпирического автора того или иного библейского текста¹².

Фуко и Барт по-разному доказывают то, что для понимания текста совершенно не нужно изучать биографию его автора, его психологию, его кризисы и т.п. Барт считал, что мысли и переживания автора е являются тем материалом, из которого творится текст. По Барту, любой текст появляется и существует благодаря другим текстам, благодаря интертекстуальности¹³.

В рамках библейской науки постмодернистский принцип интертекстуальности был применен в т.н. «школе канонической критики»¹⁴. Поскольку школа канонической критики применяла принцип интертекстуальности

современная теология. И сейчас, когда начинается период, называемый “эпохой постмодернизма”, забвение грозит не религии, а самому современному миру. Уже ясно, что появилась потребность в *постмодернистской* теологии. ... Я считаю, что постмодернистская теология необходима. Ее существенные элементы и ее характерный “проект” обнаруживаются уже сами». *Кокс Х.* Религия в мирском граде. // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М.: Наука, 1994. С. 382 – 383.

¹² Также важную роль в постановке вопроса о «смерти автора» сыграл Ханс-Георг Гадамер, который писал раньше Барта и Фуко и использовал другие методы для доказательства нерелевантности автороцентричного толкования для понимания смысла текста. Идеи Гадамера имели колоссальное влияние на современную ему философию и герменевтику. См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. О влиянии идей Гадамера на библеистику см.: *Осборн Г.* Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. С. 610 – 614.

¹³ См.: *Барт Р.* *S/Z*. М.: Академический проект, 2009., *Он же.* Нулевая степень письма. М.: Академический проект, 2005.

¹⁴ Один из важных трудов этой школы, переведенный на русский язык: *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла. Черкассы: Коллоквиум, 2011. Об интертекстуальности как библейском методе см.: *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 28 – 39., *Ванхузер.* Искусство... С. 143 – 160, 194 – 196., *Десницкий А.С.* Интертекстуальность в библейских повествованиях // Вестник МГУ, серия «Филология», 2008, № 1. С. 14 – 20., *Витковский В.* Рим 1:18 – 32 как интертекст // Страницы: богословие, культура, образование, 13(2), 2008/2009. С. 165 – 178.

лишь к библейским текстам (без учета древнего и современного литературного контекста), поэтому в рамках этой школы невозможно было ответить на самые острые вопросы, поставленные Бартом. Поэтому среди различных направлений постмодернистской библеистики, школа канонической критики является одной из наиболее близких церкви. Исследователями этого направления проблема эмпирического авторства библейских текстов не ставилась, зато проблемы прямых и косвенных цитаций в библейском тексте, внутреннее и внешние влияния на текст, дальнейшая роль текста в дискурсивном пространстве культуры и проч. стали наиболее важными для постмодернистских исследователей.

Подобный подход в определенной степени был близок христианским библеистам, поскольку он позволял избежать модернистского гиперкритицизма и связанных с ним проблем расхождения традиционных церковных датировок книг и датировкой, полученной в ходе историко-критического анализа; проблем с множественным авторством одной книги¹⁵; проблем с *ipsissima verba* и проч. Но, с другой стороны, дискурс канонической критики исключает ряд принципиально важных для церковной библеистики вопросов, например, вопрос о Богодухновенности Писания.

Еще дальше от церковной библеистики отстоит радикальное применение постмодернистского принципа интертекстуальности. Наиболее последовательно и масштабно этот принцип применяет известный постмодернистский автор Стэнли Фиш¹⁶, оказавший значительное влияние на ряд библеистов. В отличие от большинства представителей школы канонической критики, Фиш говорит о тотальной интертекстуальности, которая предшествует любому конкретному тексту. Один из программных тезисов Фиша: «Комментарий предшествует тексту»¹⁷. То есть любой читатель воспринимает текст (в т.ч. библейский), во-первых, через призму уже прочитанных им ранее текстов и, во-вторых, через все дискурсивное пространство культуры, в котором он находится. Библеисты, последователи Фиша, не признают важность автороцентричного толкования Библии, поскольку отрицают саму возможность понимания Другого.

Радикальное последовательное применение принципа интертекстуальности входит в противоречие с рассмотренной выше канонической критикой. Если умеренная каноническая критика признает иерархичность текстов Библии и их важность для церковного читателя, то радикальные последова-

¹⁵ «Возьмем пример из ВЗ: считается, что книга Исаии состоит из трех основных частей – Первоисаии (VIII век до н.э.), Второисаии (середина VI века до н.э.) и Третьеисаии (конец VI века до н.э. или чуть позже). Ученые пишут комментарии к каждой из этих частей, но “канонический смысл” – это смысл, который обретают эти части в контексте *всей книги*, а также (с дополнительными нюансами) в контексте корпуса пророческих писаний, контексте ВЗ, контексте *всей Библии* (куда входит и НЗ). Иными словами, канонический смысл может охватывать 800 лет интерпретации» *Браун*, Введение... Т. I. С. 75.

¹⁶ Polemica с теорией Фиша подробно отражена в книге: *Ванхузер*, Искусство...

¹⁷ Цитата по: *Ванхузер*, Искусство... С. 73.

тели Барта отрицают эти положения¹⁸. Отрицается стабильный смысл текста¹⁹. Только читатель может привнести в библейские тексты смысл²⁰.

Именно поэтому проблема «смерти автора» связана с еще одной базовой проблемой постмодернизма – проблемой «рождения читателя»²¹.

II. Читатель библейского текста. Итак, после постмодернистской «смерти автора» главенствующую роль в герменевтике стал играть читатель.

Как и в рассмотренных выше примерах, в рамках постмодернистской библейской герменевтики, ориентированной на читателя, можно выделить «умеренное» направление, к которому принадлежат большинство лояльных церкви библеистов, и «радикальное» направление, порывающее с церковной традицией.

В первом случае речь идет о т.н. школе «читательского отклика», изучающая воздействие библейского текста на его читателей²². Ученые этого направления отрицают значимость авторского замысла и стабильный смысл библейского текста.

Методы этой школы восстановили в правах древние и святоотеческие комментарии, которые модернистская библеистика считала неадекватными. Именно поэтому школа читательского отклика стала популярной среди лояльных церкви библеистов.

Таким образом, методы и теоретические наработки этой школы были восприняты традиционными церковными исследователями, поскольку это позволяло синтезировать библеистику и патрологию и вновь сделать актуальным святоотеческое наследие. Однако теория читательского отклика, признававшая равенство всех интерпретаций, не позволяла различить «ортодоксальное» и «еретическое» прочтение библейского текста. Это, конечно,

¹⁸ «Взаимодействие текстов делает невозможным как владычество одного текста над другим, так и подчиненность текста тексту. Относительность Писания разрушает правило канона и сводит на нет традицию авторитетности. ... После разоблачения книги, канона, традиции и Писание свободно пускается в бесконечный дрейф». *Taylor M. Erring: a postmodern a/theology*, 1984. Цитата по: *Ванхузер, Искусство...* С. 200.

¹⁹ «Канонический подход полагается на возможность того, что у текста есть способность *быть не синонимичным самому себе* – иначе говоря, одна и та же последовательность слов может иметь разный смысл в разных контекстах. Например, двадцать второй псалом имеет один смысл сам по себе, другой – если его рассматривать как часть Псалмов в целом, и еще один – когда его цитирует Иисус. ... Следовательно, смысл текста никогда не присутствует в нем вполне. Смысл всегда находится в процессе формирования, деформации и реформирования». *Barton J. Reading the Old Testament*, 1984. Цитата по: *Ванхузер, Искусство...* С. 199.

²⁰ «Если его [ап. Луку – А.А.] рассматривать не просто как историческую фигуру, пытающуюся в свое отсутствие управлять нашим научным дискурсом из некой удаленной точки вне дискурса, предшествующей ему, – то кем или чем он окажется еще? Постмодернистский ответ бескомпромиссен: “Лука” – это имя, которое мы присваиваем самому лучшему нашему толкованию; “Лука” – проекция нашего стремления к объединяющему центру и основе текстового значения; “Лука” – выражение воли читателя, “Лука” – это *я сам*». *Moore S. Literary criticism and the Gospels: the theoretical challenge*, 1989. Цитата по: *Ванхузер, Искусство...* С. 129.

²¹ «Необходимой платой за рождение читателя является смерть Автора». *Барт, Смерть...* С. 112.

²² Об школе читательского отклика см.: *Гондецкий, Введение...* С. 210 – 212., *Тисельтон, Герменевтика...* С. 328 – 349., *Данн Джс. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009.* С. 43 – 74., *Десницкий, Введение...* С. 164 – 168.

не позволяло церковной библеистике полностью принять теорию читательского отклика.

К «радикальному» течению, признающему исключительную важность читателя в процессе восприятия библейского текста, можно отнести феминистскую²³ и герменевтику освобождения²⁴.

Еп. Станислав Гондецкий выделяет три вида феминистской герменевтики: радикальная, неортодоксальная и критическая²⁵. Все три герменевтические стратегии направлены на актуализацию Библии среди современных женщин. В отличие от школы критики читательского отклика, ориентированной на читателей времен античности и средневековья, феминистская герменевтика ориентирована на современность. Радикальная и неортодоксальная версии феминистской герменевтики напрямую декларируют, что Библию следует понимать именно исходя из нужд и потребностей современного читателя. Поэтому те тексты, которые пропагандируют патриархальную идеологию нельзя принимать во внимание²⁶.

Феминистской герменевтики имеет довольно серьезное теоретическое обоснование, именно поэтому ее можно считать не только общественным, но и научным движением²⁷. Методологический базис этой герменевтики является постмодернистским, поскольку феминистская критика разделяет основные постулаты постмодернизма: 1. Авторский замысел не важен для понимания, 2. Текст можно наделить любым смыслом в соответствии с намерениями читателя.

²³ Об феминистской герменевтике см.: *Десницкий*, Введение... С. 174 – 177., *Тисельтон*, Герменевтика... С. 300 – 327., *Ванхузер*, Искусство... С. 239 – 244., *Гондецкий*, Введение... С. 218 – 221., *Грени*, *Олсон*, Богословие... С. 340 – 358., *Фьоренца Э.Ш.* Принять или отвергнуть (продолжение нашей критической работы). // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М.: Наука, 1994. С. 227 – 240.

²⁴ Об герменевтики освобождения см.: *Тисельтон*, Герменевтика... С. 275 – 299., *Ванхузер*, Искусство... С. 245 – 254., *Гондецкий*, Введение... С. 219 – 222., *Грени*, *Олсон*, Богословие... С. 302 – 339., *Гутьеррес Г.* Теология освобождения // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М.: Наука, 1994. С. 204 – 213., *Сегундо Х.* Освобождение теологии // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М.: Наука, 1994. С. 214 – 219., *Кокс Х.* К теологии социальных перемен. // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М.: Наука, 1994. С. 160 – 176.

²⁵ «Первый тип отвергает авторитет Священного Писания, утверждая, что оно написано мужчинами, стремящимися сохранить свою власть над женщинами. ... Неортодоксальное течение признает пророчество Священного Писания, особенно – в тех случаях, когда оно встает на сторону женщин. Оно стремится использовать все тексты, полезные в борьбе за освобождение женщин. ... Критическое направление стремится показать отличие между положением женщины в апостольской Церкви и в современном мире» *Гондецкий*, Введение... С. 219 – 220.

²⁶ «Феминистская интерпретация должна поставить под вопрос вероучительный авторитет тех библейских текстов, которые утверждают идеи патриархата, и исследовать, каким образом Библия используется в качестве оружия против женщин, борющихся за освобождение. Необходимо также выяснить, может ли Библия вдохновлять эту работу, и если да, то как этого добиться» *Фьоренца Э.Ш.* Принять или отвергнуть (продолжение нашей критической работы). // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М.: Наука, 1994. С. 231.

²⁷ См.: *Жеребкина И.* «Прочти мое желание...». Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. М.: Идея-Пресс, 2000.

Также постмодернистский характер феминистской критики маркирует политическая ориентация этих исследований²⁸. В отличие от модернистской библеистики, заявлявшей о политическом нейтралитете, постмодернистская библейская наука одной из целей своих исследований видит непосредственное влияние на современное общество с целью его изменения²⁹. Это свидетельствует о том, что Библия вновь становится актуальной для жизни современных женщин³⁰. Но, с другой стороны, понимание Библии современным человеком все больше и больше отходит от церковного. Именно поэтому еп. Станислав Гондецкий считает, что большая часть феминистских библейских исследований несовместима с традиционным христианством.

4. Вывод. Значение перемен для православной библеистики

Как было показано в статье, в XX в. библеистика в Европе и Америке претерпела фундаментальные изменения. Однако остается вопрос: как относится к этим переменам православной библеистике?

Несомненно, что церковная библеистика должна интегрировать и использовать наработки западной постмодернистской библеистики. В отличие от модернистской библейской науки, постмодернистская библеистика признает значимость святоотеческих и церковных толкований Библии. Также в рамках постмодерна снимаются существовавшие ранее конфликты между верой и разумом, богословием и наукой. Постмодернистская библеистика также доказала свою практическую значимость. Именно благодаря постмодернистскому прочтению Библия вновь стала актуальной для многих жителей Европы, Америки и стран третьего мира.

Однако нельзя допустить перехода определенных границ. Православная библеистика не может согласиться с тезисом о равенстве всех толкований и прочтений. Как это было и раньше, мерилom истинности той или иной библейской интерпретации должно оставаться догматическое богословие.

В любом случае, постмодернистская библеистика является чрезвычайно интересным и сложным явлением, и требует серьезного академического изучения.

²⁸ «Феминистская библейская интерпретация – это, прежде всего, политическая задача, причем задача насущная, так как Священное Писание и его авторитет сегодня, как и прежде, используются в качестве оружия против женщин, борющихся за свое освобождение» *Фьоренца Э.Ш.* Принять или отвергнуть (продолжение нашей критической работы). // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М.: Наука, 1994. С. 231. «По мнению сторонников активистской критики, достигнутые результаты необходимо использовать для изменения современной социально-политической и религиозной ситуации» *Браун*, Введение... Т. I. С. 60.

²⁹ О политическом измерении постмодернистской теологии (и библеистики) см.: *Жижек С.* Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009.

³⁰ О позитивных, с точки зрения традиционного христианства, результатах феминистской критики см.: *Гондецкий*, Введение... С. 221.

Дарья Васильева

ОПРАВДАНИЕ ИЛИ УСТАВЛЕНИЕ? ПЕРЕДАЧА ЛЕКСЕМ HOQ, HUQQA, MISWA, PIQQUDIM В ПСАЛТИРИ

Наверное, у каждого человека, хотя бы раз открывавшего славянскую Библию, возникало недоумение по поводу слов «научи мя оправданием твоим». Какие лексемы переводятся так и почему, можно ли было перевести их по-другому – всё это мы рассмотрим в данном докладе.

Наш доклад посвящён переводу лексем hoq, huqqa, miswa, piququdim в Псалтири. Сопоставляются Септуагинта, Елизаветинская Библия и Псалтирь, переведённая во второй половине XVIII в. архиепископом Амвросием (Зертис-Каменским). Нам предстоит проанализировать разночтения в этих версиях Псалтири и выяснить их причины.

Все эти лексемы переводятся в греческом тексте как «δικαίωμα, πρόσταγμα, ἐντολαί». В славянском тексте им соответствуют, в основном, «*оправданіе, повѣленіе, заповѣди*».

Интересно, что словарь Септуагинты Айникеля-Луста даёт justification, оправдание, для лексемы τὸ δικαίωμα только для 2Цар. 19:29, פִּרְטָז, где речь идёт о том, что царь посадил за один стол с собой своего подчинённого, который очень сильно провинился перед ним. Этот слуга говорит, что у него нет никакого права жаловаться царю. Для других случаях там даются «указ, приказ, справедливость, законное право, законное предписание».¹

Что касается славянского «*оправданіе*», словарь прот. Григория Дьяченко даёт такое определение применительно к Библии: «то, что делает человека праведным», т. е. заповеди Божии.² Как мы видим, отсылка к понятию «закон, правило» присутствует лишь косвенно.

Что касается перевода архиеп Амвросия, лексемы הָק и הִקָּה он передаёт как «уставление, установление», а лексемы פְּקֻדֵי и מִצְוָה – в основном, как «повеления». Исключение составляет только Пс. 119:151, где מִצְוָה у него переведена в согласии с Септуагинтой как «заповеди», а в славянском тексте – как «*пѣтіе*».

Чтобы выяснить причины вариаций в переводах, рассмотрим сначала, чем отличаются лексемы הָק, הִקָּה, מִצְוָה, פְּקֻדֵי по значению.

Дарья Васильева — студентка магистратуры кафедры библистики Филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

¹ Lust J, Eynikel E, Hauspie K, Greek-English Lexicon of The Septuagint. Stuttgart, 2003. P. 154.

² Протоиерей Григорий Дьяченко, Полный церковнославянский словарь. М. 2001, С. 385.

В словаре Брауна-Драйвера-Бриггса (далее – BDB) лексема קָח значит «постановление, как Бога, так и человека, в т. ч. закон Моисеев». ³ Словарь Кёлера-Баумгартнера (далее – HALOT) даёт, на наш взгляд, более конкретное определение: закон, правило, предписание. ⁴ Эта лексема переведена Амвросием по-новому в Пс. 50:16; 94:20; 99:7; 105:10, 45; 119: 5, 8, 12, 23, 26, 33, 48, 54, 64, 68, 71, 80, 83, 112, 117, 118, 124, 135, 145, 155, 171; 147:19; 148:6. Старый перевод оставлен в Пс. 2:7 и 81:5.

Что касается лексемы קָחָה , BDB определяет её как «постановление, устав», а также говорит, что она менее употребительна в Псалтири, чем קָח и имеет более весомое значение: קָח עוֹלָם обычно значит «обязанность», а עוֹלָם קָחָה очень часто означает «устав, постановление». ⁵ Последнее закрепилось за этой лексемой в HALOT. ⁶ Эта лексема была переведена Амвросием по-новому во всех случаях употребления (Пс. 18:23; 89:32; 119:16).

Лексема פְּקֻדָּה , согласно BDB, это правило, указание, инструкция, ⁷ а по HALOT – инструкции, методы. ⁸ Переведена по-новому в Пс. 19:9; 119:4, 15, 78, 45, 56, 63, 69, 87, 93, 94, 128, 134, 141, 159, 168, 173. Старый перевод оставлен в Пс. 111:7; 119:100;

Лексема מִצְוָה по BDB – заповедь, приказ. ⁹ HALOT несколько расширяет её значение, добавляя «право» и «полномочие». ¹⁰ Переведена по-новому в Пс. 78:7; 119:151. Старый перевод оставлен в Пс. 19:9; 89:32; 119:6, 10, 19, 32, 35, 47, 48, 60, 66, 83, 86, 96, 98, 115, 127, 131.

Как видно, лексемы קָח и קָחָה ближе к понятию «закон, постановление», а פְּקֻדָּה и מִצְוָה – к понятию «приказ, инструкция». Возможно, поэтому Амвросий переводит קָח и קָחָה именно как «уставление», а פְּקֻדָּה и מִצְוָה – как «повеление». Также следует заметить, что подобный перевод несколько расширяет значение данных лексем: нет прямой отсылки к закону Моисея.

Теперь о сложных случаях. Для начала рассмотрим случаи разночтений при передаче лексемы מִצְוָה , Пс. 78:7 и 119:151. В первом случае речь идёт о том, что Израиль будет уповать на Бога и соблюдать то, что Он повелел. Именно так это передано у Амвросия. Однако в Елизаветинской Библии это выражение переведено как «и заповѣди егѡ възвѣщѣтъ», т. е. будут искать истин-

³ См. *Brown F. Driver S. Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. USA. 1999, PP. 349-350.*

⁴ См. *Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament. Leiden, Boston, Köln, 2001. vol 1. P. 346.*

⁵ См. *Brown F. Driver S. Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. USA. 1999, P. 350.*

⁶ См. *Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament. Leiden, Boston, Köln, 2001. vol 1. P. 347.*

⁷ *Brown F. Driver S. Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. USA. 1999, P. 824.*

⁸ См. *Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament. Leiden, Boston, Köln, 2001. vol 1. P. 959.*

⁹ *Brown F. Driver S. Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. USA. 1999, P. 846.*

¹⁰ См. *Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament. Leiden, Boston, Köln, 2001. vol 1. P. 622.*

ный смысл повелений Божиих, чтобы соблюдать их. Нам кажется, что Амвросий несколько расширяет смысл этого стиха: будут соблюдать всё, что повелел и повелит Бог. Не говорится напрямую о законе, данном Моисею, поэтому Амвросий перевёл הַצְוָה как «повеление», то, что может не иметь силы закона.

Второй случай, Пс. 119:151, более интересен: здесь единственный раз в Елизаветинской Библии лексема הַצְוָה передана как «*πῶτίε*», а не «*záповѣди*». Для сравнения в Септуагинте в этом месте стоит «*αἱ ἐντολαί*», что традиционно переводится в славянской Библии как «заповеди». Нам остаётся только высказать предположение, что это исправление сделано по аналогии с теми местами Библии, где говорится о путях Бога как истинных.

Что касается комментариев, учёный Сэмюэль Терриен в своём комментарии на Псалмы пишет, что чем больше враги Израиля удаляются от закона, тем больше у них становится бед, и только вера в близость Бога и истинность Его заповедей не колеблется.¹¹ Другой учёный, Ганс-Иоахим Краус, пишет, что этот стих является выражением доверия, переходящим в следующем стихе в уверенное суждение.¹²

В Пс. 94:20 выражение קִרְבֵּי לִי מְעַצְבֵּי יָדַי у Амвросия переведено как «содоловая неправду на уставление». В Елизаветинской Библии здесь стоит «*созидáаи трѣдѣ на повелѣніе*». Речь идёт о том, что человек, в котором царствует грех («престол беззаконий») и который поступает против воли Божией, враг Богу. Поэтому Амвросий перевёл קִרְבֵּי как «уставление», желая, как нам кажется, показать, что здесь имеются в виду именно заповеди Божии, а не просто какие-то Его повеления.

Комментатор Марвин Тэйт пишет, что «престол беззаконий» может быть пародией на «престол суда», Пс. 122:5.¹³ Из этого следует, что здесь говорится о царском троне, где должна быть правда, а есть несправедливость. С ним согласен Краус,¹⁴ но не согласен Терриен: он пишет, что здесь речь идёт о кресле судьи.¹⁵

Что касается лексемы הַצְוָה, то нас интересует Пс. 18:23 и 119:16. В первом случае דַּרְשׁוֹנֵי נַפְשִׁי וְיִקְרַחֵנִי во второй половине стиха в Септуагинте переведено как «*τὰ δικαιώματα αὐτοῦ οὐκ ἀλέστησα ἀπ' ἐμοῦ*», а в Елизаветинской Библии – как «*ωπρῶδάνη твоя не ωтѣпиши ѿ мене*». Амвросий переводит эту фразу как «уставления Его не удалю от мене». Такой перевод кажется нам более логичным: речь идёт о человеке, удаляющем от себя заповеди Божии, а не о самих заповедях, отступающих от него.

Во втором случае, Пс. 119:16, וְשִׁמְרָהּ אֶת הַצְוָה во второй половине стиха в Септуагинте переведено как «*ἐν τοῖς δικαιώμασιν αὐτοῦ μελετήσω*», в Елизаветинской Библии –

¹¹ См. Terrien S, *The Psalms/ Eerdmans Critical Commentary*, Michigan/ Cambridge. U. K., s. a., P. 804.

¹² См. Kraus H.-J. *Biblicher Kommentar Altes Testament*. B. XV/2. 1961. S. 119.

¹³ См. Tate M. E. *Psalms 51-100/ World Biblical Commentary*. U. S. A., 1990/ P. 491.

¹⁴ См. Kraus H.-J. *Biblicher Kommentar Altes Testament*. B. XV/2. 1961. S. 656.

¹⁵ См. Terrien S, *The Psalms/ Eerdmans Critical Commentary*. Michigan/ Cambridge. U. K., s. a., P. 666.

как «во оправданіи́хъ твои́хъ по́дѣла», что, на первый взгляд, кажется более логичным. Перевод Амвросия звучит так «во уставлениихъ Твоихъ наслаждаюся». Краус говорит, что здесь имеется в виду живущее в сердце познание Бога, которое даёт радость.¹⁶

И, наконец, два случая передачи лексемы פקודי, Пс. 19:9 и 119:128. В Пс. 19:9 פקודי יהוה ישרים в греческом тексте переведено как «τὰ δικάιώματα κυρίου εὐθεῖα», а в славянском – как «о́правданіа гдѣ прѣва». Амвросий, переводя פקודי как «повеление», скорее всего, хотел избежать тавтологии или речевого повтора, т. к. во второй половине стиха стоит «заповедь», הַצֵּן.

В Пс. 119:128 фразу פקודי כל ישרתי על-כן פל-פקודי в Септуагинте перевели как «διὰ τοῦτο πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς σου κατωρθούμην», и в славянском, соответственно, как «сегѡ рѣди ко всѣмъ заповѣдемъ твоимъ направлѣхса». У Амвросия здесь стоит «тем же вся повеления (о) всех (вещех) истинныя имеах». Похоже, что в данном случае во всех трёх версиях пытались передать второе כל, обходясь, по возможности, без добавлений. Из этой ситуации было два выхода: либо пропустить это כל, как поступили в греческом и славянском текстах, либо перевести его, но при этом добавив несколько слов для ясности.

Подводя итог, можно сказать, что нами были рассмотрены четыре лексемы, обозначающие одно и то же понятие, «установление», но имеющие различные оттенки значения. В Елизаветинской Библии перевод этих лексем в большинстве случаев несколько затемнён. Архиепископ Амвросий пытается передать их основные значения, а также расширить контексты их употребления. Также он старается не пропустить ни одного слова и избежать тавтологии.

Источники и литература

1. Rahlfs. A. Septuaginta, Stuttgart 1979.
2. Alt A., Eißfeldt O., Kahle P., Qittel R.. Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart, 1997.
3. Псалтирь в новом славянском переводе Амвросия, архиепископа Московского, М. 1878.
4. Елизаветинская Библия, Донецк, 2002.
5. Протоиерей Григорий Дьяченко, Полный церковнославянский словарь. М. 2001.
6. Brown F. Driver S. Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. USA. 1999.
7. Lust J, Eynikel E, Hausprie K, Greek-English Lexicon of The Septuagint. Stuttgart, 2003.
8. Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament. Leiden, Boston, Köln, vol 1, 2. 2001.

¹⁶ См. Kraus H.-J. Blisher Kommentar Altes Testament. B. XV/2. 1961. S. 824.

9. Kraus H.-J. Blisher Kommentar Altes Testament. B. XV/2. 1961.
 10. Tate M. E, Psalms 51-100/ World Biblical Commentary. U. S. A. 1990.
 11. Terrien S, The Psalms/ Eerdmans Critical Commentary. Michigan/
 Cambridge. U. K., s. a.

Лексеμα .קח			
Пс. 50:16: установления	קח	τὰ δικαιώματα	ὠπρᾶδάνיח
Пс. 94:20: установление	קח	προστάγματι	повѣленіе
Пс. 99:7: установление	קח	προστάγματα	повелѣніа
Пс. 105:10: установление	קחל	πρόσταγμα	повѣленіе
Пс. 105:45: установления	יקח	τὰ δικαιώματα	ὠπρᾶδάνיח
Пс. 119:5: установления	יקח	τὰ δικαιώματα	ὠπρᾶδάνיח
Пс. 119:33: пути установлений	יקח דרכי	τὴν ὁδὸν τῶν δικαιωμάτων	пѣть ὠπρᾶδάνיח
Пс. 119:8, 12, 26, 54, 64, 68, 71, 83, 112, 124, 135, 145, 155, 171: установлениям	יקח	δικαιώματα	ὠπρᾶδάνיחם
Пс. 119:23, 48, 80, 117: во установлениях	יקחב	ἐν τοῖς δικαιώμασιν	во ὠπρᾶδάνיחך
Пс. 119:118: установлений	יקחמ	τῶν δικαιωμάτων	ὠπρᾶδάνיח
Пс. 147:19: установления	יקח	τὰ δικαιώματα	ὠπρᾶδάνיח
Пс. 148:6: установление	קח	προστάγμα	повѣленіе
Лексеμα .קח			
Пс. 18:23: установления	יקח	τὰ δικαιώματα	ὠπρᾶδάνיח
Пс. 89:32: установлений	יקח	τὰ δικαιώματα	ὠπρᾶδάνיח
Пс. 119:16: Во установленияхъ Твоихъ наслажуся	עשׂעתישׂא ביקח	ἐν τοῖς δικαιώμασιν αὐτοῦ μελετήσω	во ὠπρᾶδάνיחך твоихъ подѣла

Лексеμα .דיקדוק			
Пс. 19:9: Повеления	דיקדוק	δικαιώματα	וְיִרְאֵהוּ
Пс. 119:4: повеления ¹⁷	דיקדוק	τὰς ἐντολάς	זְבוֹדֵי
Пс. 119:15, 78: В повелениях	דיקדוק	ἐν ταῖς ἐντολαῖς	בְּזְבוֹדֵי
Пс. 119:56: повеления	דיקדוק	δικαιώματα	וְיִרְאֵהוּ
Пс. 119:45, 63, 69, 134, 159, 168, 173: повеления	דיקדוק	τὰς ἐντολάς	זְבוֹדֵי
Пс. 119:87: повелений	דיקדוק	τὰς ἐντολάς	זְבוֹדֵי
Пс. 119:27, 93, 94: повелений –	велений –	τῶν δικαιωμάτων	וְיִרְאֵהוּ
Пс. 119:104, 110: от повелений	דיקדוק	ἀπὸ τῶν ἐντολῶν	מִזְבוֹדֵי
Пс. 119:128: Тем же вся повеления (о) всех (вещех) истинныя именах	כָּל־דִּקְדוּקָי כָּל יִשְׂרָאֵל עַל־כֵּן	διὰ τοῦτο πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς σου κατωρθούμενη	וְעַתָּה רָדִי כֹּסֵם זְבוֹדֵי תְּבוּנָתְךָ נִפְרָדִים
Пс. 119:141: повелений	דיקדוק	δικαιώματα	וְיִרְאֵהוּ
Лексеμα .הצו			
Пс. 78:7: повеления	וּמִצְוֹתָיו	τὰς ἐντολάς	זְבוֹדֵי
Пс. 119:151: заповеди	מִצְוֹתַי	αἱ ἐντολαί	כִּי־תִּזְכֹּר

¹⁷Возм., Амвросий не хотел употреблять figura etimologica (заповедал заповеди).

Максим Нефедов

СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ КНИГОЙ ЗАВЕТА (ИСХ 21–23) И ЗАКОНАМИ ХАММУРАПИ

В Священном Писании Ветхого Завета Бог именуется *Святым*: Пс 21,4; 70,22; Ис 40,25; 43,15; 57,15; Ос 11,9. Бог несопоставим ни с кем в этом мире, Он совершенно иной: «*Кому же вы уподобите Меня и с кем сравните? говорит Святой*» (Ис 40,25). (Также Ос 11,9; Ис 43,10b; 44,6). (Еврейское слово, обозначающее «святость», происходит от корня «отделить», «выделить»¹).

Израиль был призван Богом стать святым народом: «*Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь [Бог ваш]², и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои*» (Лев 20,26). Он должен был быть отделен от других народов для осуществления спасительных целей и замыслов Господа в мире. Израиль, научившись жизни по принципам Творца этого мира (Быт 18,19), которые отличаются от принципов и путей остальных народов и их богов, – путей больной природы, – должен был стать образцом для других обществ³, светом для народов (Втор 4,5-8), чтобы все человечество вернулось к Богу (Ис 2,2–4).

Но, при этом, при сравнении законов Израиля, в частности, законов в Исх 21 – 23, с древнейшим сборником законов вавилонского царя Хаммурапи, наблюдаются некоторые сходства между ними. Отметим далее эти сходства, необходимо попытаться дать объяснение, почему они существуют. Но сначала необходимо кратко описать сами эти сборники.

Книга Завета и Законы Хаммурапи

В книге Исхода, второй книги Библии, на рубеже XIX-XX веков был выделен как отдельная единица определенный корпус законов: Исх 20,22 – 23,33. Данный корпус правового, нравственного и богослужебного характера называется в библеистике «Книгой Завета». Название происходит от Исх 24,7 («*и взял (Моисей) книгу завета и прочитал вслух народу*»)⁴. В Исх эти

Максим Нефедов — студент магистратуры Библейского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ См.: Святой // Словарь библейского богословия / Под. ред. КС. Леон-Дюфура и др. Брюссель, 1990. с. 1007; Ла Сор У. с., Хаббард Д. А., Буш Ф. У. Обзор Ветхого Завета: Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. Одесская Богословская Семинария, 1998. с. 142.

² Ср. Мф 5,48.

³ См.: Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы, 2010. с. 56-60.

⁴ См.: Вейнберг Й. Введение в Танах: В IV ч. М., 2002. Ч. I-II. с. 265; Ценгер Э. Досвященнические (предшествующие Р) тексты Пятикнижия // Введение в Ветхий Завет / Под. ред. Э. Ценгера. М., 2008. с. 244.

законы следуют почти сразу за Декалогом. Законы «связаны с Синаем как местом Божественного Откровения и учреждения Израиля в качестве Божьего народа»⁵.

Книга Завета начинается с пролога (Исх 20,22-26). Далее излагаются правовые нормы о рабах, о преступлениях, карающихся смертью, социальные и религиозные нормы. Заканчивается Книга эпилогом (23,20-32), являющимся своего рода параллелью прологу (стихам 22-23)⁶, где основополагающим является мотив абсолютной преданности Господу и полное неприятие иных богов.

Среди небиблейских юридических документов, а именно документов Месопотамии⁷, самым важным является кодекс законов царя Хаммурапи. Хаммурапи был шестым царем (1792–1750 гг. до н. э.) первой династии Вавилона. Его свод законов продолжает традицию шумерского законодательного кодекса Ур-Намму (конец 3 тыс. до н. э.) и во многих существенных чертах близок к несколько более древнему кодексу Эшнуна.

В 1902 году при раскопках в Сузах (столице древнего Элама) французская археологическая экспедиция обнаружила черный базальтовый двухметровый столб, на котором были высечены законы Хаммурапи.

По объему текст превосходит все предшествующие законодательные своды, на которых он основывается: 282 статьи трактуют уголовное, гражданское и коммерческое право. Он состоит из пролога, собственно самих законов и эпилога. Пролог и эпилог написаны поэтическим слогом. Законы написаны деловым, очень правильным языком. Их язык – ранний образец классического аккадского языка.

Законы Хаммурапи принадлежат к важнейшим источникам по праву древнего Ближнего Востока и служат ключом к пониманию его правовой мысли, дают возможность решать многие вопросы из социальной истории Вавилона первой половины II тысячелетия до н. э., а также проливают свет на библейское законодательство⁸.

⁵ Ценгер Э. Тора/Пятикнижие как единое целое // Введение в Ветхий Завет / Под. ред. Э. Ценгера. М., 2008. с. 95.

⁶ См.: Ценгер Э. Досвященнические (предшествующие Р) тексты Пятикнижия. ... Указ. соч. с. 244.

⁷ Месопотамия (или Двуречье) – это «земля между двумя реками», то есть «Междуречье». Под «реками» здесь подразумеваются Тигр и Евфрат. Тигр берет начало в горном озере на территории Курдистана, вбирает в себя многочисленные притоки, тянется на протяжении 1150 миль и впадает в Персидский залив. Евфрат берет начало в Восточной Турции, течет на протяжении 1700 миль по территории Сирии и Ирака и соединяется с Тигром, прежде чем впасть в тот же залив. Эти две великие реки, на берегах которых зародилась цивилизация Среднего Востока, подходят близко друг к другу у Багдада, естественным образом разделяя регион на Верхнюю и Нижнюю Месопотамию. В Верхней Месопотамии располагалась территория Ассирии, в Нижней – Вавилония» (Веллард Дж. Вавилон. Расцвет и гибель города Чудес. М., 2004. С. 7).

⁸ См.: История Древнего Востока. Тексты и документы / Под. ред. В. И. Кузищина. М., 2002. с. 167-168; Хаммурапи [Электрон. ресурс] // Электронная еврейская энциклопедия. Электрон. дан. (1 файл). <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=14437&query>. 03.03.12; Вейнберг Й. ... Указ. соч. с. 161; Волков И. Законы вавилонского царя Хаммураби. М., 1914. с. 13; Бийон Ж., Грюзон Ф. Как читать Ветхий Завет. Первый Завет: анализ текстов. СПб., 2010. с. 165.

Сходства между Книгой Завета и Законами Хаммурапи

На древнем Ближнем Востоке законы традиционно формулировались в казуистическом стиле, характеризующемся высказываниями «если..., то». Этот стиль присутствует также и в Пятикнижии. Помимо такой формы, существовали и аподиктически сформулированные законы, содержащие лишь определения запрета делать чего-либо (Десять Заповедей)⁹. Книга Завета состоит в основном из казуистических законов, также как и сборник законов Хаммурапи.

Оба сборника не имеют привычной для современных законов упорядоченности. В них присутствует свой особый порядок, имевший место в древности. Например, иногда переход от одной группы законов, объединенных какой-либо общей тематикой (о рабстве, о причинении телесных повреждений и т. д.), к другой происходит по принципу ассоциации (например: убийство и вред, причиненные человеком (Исх 21,12-27), затем убийство, причиненное волком (21,28-32))¹⁰.

Книга Завета открывается законами, касающимися богослужения (20,22-26), и сразу переходит к законам о правах рабов-евреев (Исх 21,2-11), попавших в рабство к соплеменникам за долги. Для них по израильскому закону установлен срок шести лет работы, а в седьмой год они могут выйти «на волю даром». В сборнике Хаммурапи за долги предусматривается три года службы (§ 117), после чего также даруется свобода. Вопрос о рабстве как таковом, исходя из двух сборников законов, будет подробнее рассмотрен чуть ниже, в анализе их отличий друг от друга.

В Исх 21,16 говорится о том, что «кто украдет человека [из сынов Израилевых] и [поработит его] продаст его, или найдется он в руках у него, то должно предать его смерти». Поскольку данный закон, вероятно, связан с постановлениями о преступлениях против родителей (15 и 17 стт), он может более относиться к похищению детей, но, также, конечно же, и взрослых людей, чьи родители живы, что подразумевает лишение родителей их источника поддержки в преклонном возрасте¹¹. В Законах Хаммурапи (§ 14) имеется постановление о наказании смертью того, кто украл малолетнего ребенка.

Далее, по Исх 21,18-19 пострадавшему в ссоре должно дать компенсацию на лечение. В законе Хаммурапи (§ 206) предусмотрена та же практика. Это общий закон во всех древних ближневосточных законах: пострадавшему в результате ссоры назначается компенсация на лечение¹².

⁹ См.: *Вейнберг Й.* ... Указ. соч. с. 215; *Мень А., прот.* Казуистические и аподиктические законы // Библиологический словарь: В 3 т. М., 2002. Т. 2. с. 16-17; *Уолтон Дж., Мэтьюз В., Чавалес М.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. [Электрон. ресурс]. Ч. 1. Комментарий на Исх 21,1 – 23,19. Казуистическое право.

¹⁰ См.: *Вейнберг Й.* ... Указ. соч. с. 266; *Greenberg M.* Book of Exodus [Электрон. ресурс] // Encyclopaedia Judaica.

¹¹ См.: *Sprinkle J.* The Book of the Covenant. A Literary Approach. Sheffield, 1994. P. 76; *Janzen G.* Exodus. Louisville, 1997. P. 163.

¹² См.: *Уолтон Дж., Мэтьюз В., Чавалес М.* ... Указ. соч. Комментарий на Исх 21,18,19.

Исх 21,22-23 и Законы Хаммурапи §§ 209-210 имеют параллель в том, что, если кто-то ударит женщину и у нее случится выкидыш, то за это надо заплатить, если же она в итоге умерла, то за ее смерть заплатить смертью. Принцип талиона (лат. *lex talionis*, от *talio* – возмездие (по силе равное преступлению))¹³, излагаемый в Исх 21,23-25 («душу за душу¹⁴, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб») освещается, помимо в § 210, также и в других законах Хаммурапи (§§ 196, 197, 200)¹⁵. Он «призван защитить слабого от произвола сильных»¹⁶. Ответственность должна быть соразмерной ущербу, и не должна превосходить степени убытков. Этот принцип идет вразрез таких примеров крайних действий мести, какие приводятся в Быт 4,23¹⁷.

В случае, упоминаемом в Исх 21,32 («если вол забодает раба или рабу, то господину их (должно) заплатить тридцать шекелей (шекелей серебра)»), как и в § 252 законов Хаммурапи, (по которому необходимо заплатить штраф треть мины серебра), предполагается низкий социальный статус раба¹⁸, (также как и в Исх 21,21), и вероятно указывается его рыночная стоимость¹⁹. Одна мина равна шестидесяти шекелям. 30 шекелей серебра являлись средней ценой раба на древнем Востоке²⁰.

При нанесении ущерба хозяйству, описываемого в Исх 22,5-6 (МТ 22,4-5) и в §§ 53-58 сборника Хаммурапи, предусматриваются обязательные возмещения, например, лучшей частью из своего поля или виноградника.

По Исх 22,7-12 (МТ 22,6-11) и §§ 120, 122, 124, 125 ответственность за сохранность имущества несет человек, взявший его на хранение. Возместить пропавшую собственность необходимо вдвойне (7,9 ст.; §§ 120, 124, ср. § 126). При особых обстоятельствах (Исх 22.10,11,13 и § 266) человек, который смотрел за животным, не в ответе.

¹³ См.: *Тантлевский И.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. с. 211; Большой латинско-русский словарь. По материалам словаря И. Х. Дворецкого [Электрон. ресурс]. Электрон. дан. (1 файл). <http://linguaeterna.com/vocabula/list.php?letter=talio&submit>. 05.03.12.

¹⁴ То есть «жизнь за жизнь» (См.: Душа // Словарь библейского богословия / Под. ред. КС. Леон-Дюфура и др. Брюссель, 1990. с. 313-314).

¹⁵ Ср. § 207: «Если тот умер от его побоев, то виновный должен поклясться, и, если умерший — сын человека (*то есть свободного*), виновный должен отвесить 1/2 мины серебра». (Законы вавилонского царя Хаммурапи / Пер. В. А. Якобсона [Электрон. ресурс] // Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Электрон. дан. (1 файл). <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/hammurap.htm>. 05.03.12.). «Виновный должен поклясться» вероятно в том, что он совершил это неумышленно (как в § 206), в противном случае он очевидно подвергся бы смертной казни.

¹⁶ *Тантлевский И.* ... Указ. соч. с. 211.

¹⁷ «Если ранит меня мужчина — убью! И если мальчишка ударит — убью!» (Перевод РБО (Бытие. Перевод // Бытие. Исход. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Российское Библейское общество, 2007. с. 25)).

¹⁸ Ср. §§ 209 и 213: налагается различный штраф в зависимости от социального положения человека.

¹⁹ Ср. §§ 116, 214.

²⁰ *Шифман И. Ш.* Комментарии // Шифман И. Ш. Учение. Пятикнижие Моисеево. М., 1993. с. 300; Исход. Комментарии // Бытие. Исход. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Российское Библейское общество, 2007. с. 187.

Об обязательной милости к вдовам, сиротам и беднякам рассказывается в Исх 22,22-27 (МТ 22,21-26) и 23.6,11,12 что переключается с прологом и эпилогом сборника Хаммурапи, где говорится об основной цели законодателя и его законодательной системы, состоящей в том, «чтобы сильный не обижал слабого, чтобы сироте и вдове оказывалась справедливость»²¹. Цари древнего Востока понимали, что защита прав бедных и стоящих внизу социальной лестницы является «важным элементом их роли «мудрых правителей»²².

Также, по Книге Завета, было запрещено брать взятки: Исх 23,8 (Исх 23,6-8 – законы о правосудии²³). Эта практика повсеместно осуждалась на Востоке, поскольку она нарушает справедливость. По закону Хаммурапи (§ 5), судья, изменивший решение, переставал работать в суде. Возможно, причиной изменения его решения могла быть взятка²⁴.

Итак, параллели между законами обоих законодательных сборников очевидны. Возможно, здесь причина состоит во влиянии культурных традиций древнего Ближнего Востока. Это культура древнего Двуречья. Известно, что Авраам вышел из Ура (Быт 11,31) шумерского, а затем вавилонского города²⁵, и он, вероятно, следовал общесемитскому *обычному праву*²⁶, имеющему место в Месопотамии, которое, затем, продолжило существовать у его потомков и впоследствии отразилось в законодательной системе Пятикнижия, а также имело место в законодательной системе Хаммурапи, и в других законах: Ур-Намму, Хеттских и др.²⁷.

Естественно, данное обычное право древнего Ближнего Востока содержит в себе некоторые принципы, имеющие универсальное значение. Например, забота о вдовах и бедняках, и общая справедливость – это то, что всегда является актуальным в человеческом мире. Забота о слабых – это также и христианский принцип (Мф 25,31-46).

Все то, что могло послужить миссии Израиля среди народов, возложенной на него Богом, вошло из этого обычного права Востока в Книгу Завета (и вообще в Пятикнижие) через богодухновенных вождей Израиля: Ав-

²¹ Волков И. ... Указ. соч. с. 49, 19.

²² Уолтон Дж., Мэтьюз В., Чавалес М. ... Указ. соч. Комментарий на Исх 22,22-24. Отношение к обездоленным классам.

²³ См.: Исход. Комментарий // Бытие. Исход. Ветхий Завет. ... Указ. соч. с. 132.

²⁴ См.: Уолтон Дж., Мэтьюз В., Чавалес М. ... Указ. соч. Комментарий на Исх 23,8.

²⁵ См.: Ур // Ринкер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. с. 993.

²⁶ Обычное право – это «совокупность стихийно возникающих неписаных норм — обычаев (правил поведения)» (Казимирчук В. П. Обычное право [Электрон. ресурс] // Большая советская энциклопедия. Электрон. дан. (1 файл). <http://slovari.yandex.ru/ книги/БСЭ/Обычное право/ 05. 03.12.>)

²⁷ См.: Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета [Электрон. ресурс] // Библия-Центр. Электрон. дан. (1 файл). <http://www.bible-center.ru/book/context/law.07.03.12/>; Рауш Д. Законы Хаммурапи и Библия [Электрон. ресурс] // Khristos.org. Электрон. дан. (1 файл). <http://khristos.org/article/422.07.03.12/>; Уолтон Дж., Мэтьюз В., Чавалес М. ... Указ. соч. Введение.

раама и Моисея, которые подвергли отбору это общесемитское право через данное им Божественное Откровение.

Отличия между Книгой Завета и Законами Хаммурапи

Однако, при всех имеющихся схожестях законов Книги Завета с законами Хаммурапи, нужно помнить, что в Книге есть и серьезные отличия от них, построенные на иных принципах и ценностях, берущих начало в Откровении. Например, упоминавшийся выше закон о правах рабов-евреев, имеющийся в Книге Завета (Исх 21,2-11), по которому рабы могли получить спустя определенное время свободу, изложен в самом начале всех остальных юридических законов этого сборника. Возникает вопрос, почему? Известно, что в Законах Хаммурапи, (равно как и в других списках законов Ближнего Востока, таких как Законы Эшнуна, Среднеассирийские Законы), законам о рабстве не уделяется первое место. Очевидно, этот подход в Книге Завета подчиняется контексту как всей книги Исхода, основной темой которой является избавление Богом Израиля от рабства, так и контексту предыдущей главы, – контексту Декалога²⁸, начинающегося с преамбулы, – с вводной фразы об исключительности Бога Израиля и избавлении Им народа от рабства (Исх 20,2). Это является серьезным отличием Богодухновенных Законов Моисея от остальных Законов древнего Ближнего Востока. Это отличие коренится, прежде всего, в Синайском Божественном Откровении, задавшем народу Израиля иные принципы для жизни. И один из таких принципов и виден на этом приведенном примере: в идеале израильтяне не должны были быть рабами друг у друга²⁹ (Втор 15,4³⁰,6; также ср. 7 ст.) (ср. Лев 25,42-44)³¹. Текст Исх 21,2-11 находится в контексте Лев 25,39-43 и Втор 15,12-18, из которых последний отрывок содержит (в 13b-14 стт) гуманитарное постановление, которое, также как и закон о свободе после шести лет, было

²⁸ См.: *Sprinkle J. The Book of the Covenant. A Literary Approach. Sheffield, 1994. P. 62.*

²⁹ См.: *Phillips A. The Laws of Slavery: Exodus 21,2-11 // Phillips A. Essays on Biblical Law. Sheffield, 2002. P. 103.*

В Законах Хаммурапи отсутствует такая мысль. Наоборот, по §§ 278-279, и по другим законам, рабство – естественная данность.

³⁰ «Среди вас не должно быть бедных» (Перевод РБО (Книга Второзакония. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Российское Библийское общество, 2005. с. 47)). В Израиле рабство представляло собой вынужденную наемную работу (см. также Лев 25,39-43 (39 ст.: иудей мог продать самого себя в рабство, искл.: Исх 22,3b)) в результате сильного обеднения и разорения, которую человек, должен был проделывать в течение определенного времени. По сути это и нельзя назвать в буквальном смысле «рабством». Слово «'ebed» означает не только раба в строгом смысле этого слова, но и «подчиненного», «подданного», «служашего», «подвластного» (См.: Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета / Сост. О. Н. Штейнберг. [Электрон. ресурс]. Вильна, 1878. с. 336; Еврейско-русский словарь Ветхого Завета. [Электрон. рес.]. Б. м.: Б. и., Б. г. с. 50). Оно указывает на зависимость от какого-либо господина, то есть «несвободное» состояние. (См.: *Шифман И. Ш. Правовое положение рабов в Иудее по данным библийской традиции // Вестник древней истории. М., 1964. № 3. с. 55-56*). (Но помимо временных рабов (наемников), существовали также и вечные рабы по собственной воле: Исх 21,6).

³¹ «Чтобы раб твой и рабыня твоя были у тебя, то покупайте себе раба и рабыню у народов, которые вокруг вас». (Лев 25,44).

связано с тем, чтобы минимизировать рабство³² – ведь израильтяне же были однажды уже освобождены Богом из рабства (Втор 15,15; 24,18; 23,15-16).

Также, иного порядка ценности видны по такому серьезному расхождению между законами Книги Завета и Хаммурапи как постановления об убийстве человека быком: в Исх 21,28-32 говорится о том, что, если бык забодает до смерти любого человека, раба или свободного, его необходимо забить камнями. На быка налагается ответственность. По §§ 251-252 сборника Хаммурапи быку никакого наказания не положено, он даже и не представляет никакого интереса для закона, как не несущий никакой ответственности.

В основе библейского законодательства лежит понятие уникальности и бесценности человеческой жизни. Человек по Откровению, данному Израилю, сотворен по образу Божьему и наделен правом владычества над миром (Быт 1-2), он должен был управлять этим миром от имени Бога, быть проводником Его воли о мире. Человек по замыслу Божьему является носителем власти Бога-Творца над миром-творением, а значит, он ближе всех к Богу и он имеет особый статус в этом мире. Все это придает человеку высочайшую ценность и уникальность³³. По Быт 9,5-6 Господь, по этой причине, взыскивает с того, кто проливает человеческую кровь и отнимает у человека жизнь. Этот принцип бесценности и священности человеческой жизни является Богооткровенным и не наблюдается в полной мере в Законах Хаммурапи, где, по §§ 251-252, виден иной принцип – экономический. Единственной заботой этих пунктов закона является экономика, поэтому семье жертвы и дается компенсация за потерю³⁴. А по Исх 21, бык понимается как нарушивший изначальный порядок творения, разрушивший образ Божий, а значит, он должен быть наказан и убит, как виновный в уголовно-наказуемом действии (см. Числ 35,33). Компенсация невозможна (по 28-31 ст.), ведь жизнь человека не может измеряться деньгами, – она не имеет цены, отсюда и вина является бесконечной. Необходимо заметить, что запрещено есть и мясо этого быка, так как он запятан грехом³⁵ и «вызывает отвращение»³⁶.

Если хозяин быка знал, что его бык агрессивен, и не принял необходимые меры, то по Исх 21,29 и его должно предать смерти. Но он может откупиться за назначенную семьей убитого сумму, поскольку сам он лично не убивал и не имел такого намерения. Это согласуется с Числ 35,31: *«не берите выкупа за душу убийцы, который повинен смерти, но его должно предать смерти»*³⁷ (см. также Числ 35,33)

Также в этом же блоке, в Исх 21,31, добавляется еще один элемент к закону, запрещающий практику заместительного наказания, что противоре-

³² См.: Phillips A. ... Указ. соч. P. 103.

³³ См.: Гринберг М. Некоторые постулаты библейского уголовного права // Библейские исследования: Сборник статей / Сост. Шварц Б., проф. М., 1997. с. 213-216; Paul S. Book of the Covenant [Электрон. ресурс] // Encyclopaedia Judaica; Ла Сор У. с., Хаббард Д. А., Буш Ф. У. ... Указ. соч. с. 71.

³⁴ См.: Paul S. ... Указ. соч.

³⁵ См.: Janzen G. ... Указ. соч. P. 166; Paul S. ... Указ. соч.; Гринберг М. ... Указ. соч. с. 215-216.

³⁶ Гринберг М. ... Указ. соч. с. 215.

³⁷ См.: Гринберг М. ... Указ. соч. с. 213; Paul S. ... Указ. соч.

ложно §§ 116, 210, 230 законов Хаммурапи³⁸, где за смерть сына или дочери должно умертвить сына или дочь виновного в этой смерти. (Также ср. Исх 21,23 и § 210). (Ср. Втор 24,16).

В законах о преступлениях против собственности также имеется серьезное расхождение между сборниками, заключающееся в терпимости библейского законодательства и суровости вавилонского в отношении таких преступлений. Если по библейским нормам, вора нужно оштрафовать или отдать в рабство (Исх 22.3-4,7 (МТ 22.2-3,6)), то по нормам Законов Хаммурапи вора следует казнить (§§ 7, 8, 9, 21, 22, 25)³⁹, очевидно, исходя также из экономических соображений⁴⁰. Таким образом, расстановка ценностей в Синайском законодательстве такова: жизнь важнее собственности, жизнь и материальное имущество не сопоставимы (ср. упоминаемый выше текст Исх 21,16: за кражу человека положена смерть).

В Книге Завета (и в других библейских законодательных корпусах (Лев, Втор)), в отличие от корпуса Хаммурапи, правила, имеющие религиозный характер (Исх 20,22-26; 22,20,29-30; 23,13-19), чередуются с правилами общественной жизни. Все законы, призваны к освящению Израиля (Лев 22,31 слл), чтобы он явил Славу Господню на всей Земле. «Святость, связанная с ритуалом, напрямую зависит от того, как люди общаются друг с другом»⁴¹: «люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6,5; Мф 22,37) и «люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19,18; Мф 22,39), также Мф 22,40: «на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки». Ср. также Мф 5,23-24 – «отношения в обществе неотделимы от отношений с Богом... Завет касается всей жизни»⁴². Гражданские и религиозные законы связаны теснейшим образом так, что богооткровенные религиозные принципы ложатся в основу гражданского права.

По Исх 21,20 господин при нанесении удара рабу палкой вероятно в качестве дисциплинарной меры, и превысивший силу и тем его умертвивший⁴³, подлежит наказанию, возможно и даже смертной казне⁴⁴ по принципу Быт 9,5-6; по Исх 21,26-27 господин также несет ответственность за отношение к своим рабам, чего нет в сборнике вавилонских законов, и не только в нем. Разумеется, этот шаг является началом того процесса, который должен был привести к отмене рабства как такового. Израиль познал Бога как Покровителя угнетенных и обиженных (Исх 2,23-24) и должен и сам поступать

³⁸ См.: Гринберг М. ... Указ. соч. с. 222. PaulS. ... Указ. соч.

³⁹ Убийство вора по Исх 22,2, вероятно, является следствием самозащиты пострадавшего, а не наказанием (См.: SprinkleJ. ... Указ. соч. Р. 132; Janzen G. ... Указ. соч. Р. 168).

⁴⁰ См.: Гринберг М. ... Указ. соч. с. 218.

Ср. §§ 259-260: за кражу сельскохозяйственных орудий, очевидно, не такую серьезную, как кражи, описываемые в §§ 7, 8, 9, 21, 22, 25, полагается только штраф.

⁴¹ Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. М., 2009. с. 87, и см.: Бийон Ж., Грюзон Ф. ... Указ. соч. с. 54.

⁴² См.: Бийон Ж., Грюзон Ф. ... Указ. соч. с. 54.

⁴³ См.: Janzen G. ... Указ. соч. Р. 164.

⁴⁴ См.: SprinkleJ. ... Указ. соч. Р. 101; Paim K. ... Указ. соч. с. 352; Göran L. Bound for freedom: the Book of Exodus in Jewish and Christian traditions. New York, 1999. Р. 162.

так же (Исх 22,23,27 (МТ 22,22,26); Втор 5,14; 15,7-11). Если же эта ответственность господина за вред рабу являлась следствием того, что раб был включен в семейный род господина⁴⁵, или являлся наемником, в любом случае сам факт такого отношения к людям низкого социального статуса, а также того, что среди израильтян по определению не должно было быть рабов (о чем уже упоминалось), поскольку в Израиле между всеми его членами по-степенно должно было появиться «некое пространство, в котором действуют совершенно особые отношения, привычные только внутри семьи»⁴⁶, является радикальным надломом института рабства как такового, имеющегося на древнем Востоке повсеместно.

Постановление об отношении к иноземцам, которое прописано в Исх 22,21 (МТ 22,20) и 23,9 и не обозначено в корпусе Хаммурапи, также связано с опытом спасения и покровительства Божьего Израилю.

И, наконец, по Исх 21,15, всякий, кто ударит родителей, должен быть предан смерти; в Законах Хаммурапи, в § 195, ударившему отца необходимо было отсечь руку. Безусловно, почитание родителей является священным делом. Это, а также ценность жизни, созданной Богом, является причиной такой строгости по отношению к ударившему своих родителей, родивших и воспитавших его. В Пятой заповеди Декалога почитание родителей, в контексте истории заключения Завета, является не просто условием человеческого благоденствия. «Это и залог единства и преемства народа Божия не только сейчас, в настоящий момент, но и через поколения и века в его верности Завету»⁴⁷. Положение этой заповеди обеспечивало социальную стабильность израильского общества. Естественно, забота о родителях свидетельствовала о почитании Бога. Важность отношений между родителями и детьми подчеркивается в Библии еще и тем, что отношения Бога к Израилю сравниваются порой с таковыми (Исх 4,22; Втор 32,6; Пс 88,27 (МТ Пс 89,27); 102,13 (МТ Пс 103,13); Ис 49,15; ср. Числ 11,12). На фоне всего этого становится понятна строгость данного закона в Книге Завета, а его контраст с вавилонским постановлением говорит сам за себя.

Заключение

Итак, все изложенное выше иллюстрирует, что Израиль был призван к Святости Бога: *«если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым»* (Исх 19,5-6), *«будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь [Бог ваш], и Я*

⁴⁵ См.: Шифман И. Ш. Правовое положение рабов в Иудее по данным библейской традиции. ... Указ. соч. с. 70.

Это включение в семейный род касалось рабов, пожелавших стать вечными рабами (Исх 21,6 (J. Sprinkle пришел к выводу, что в Исх 21,6, возможно, идет речь о включении раба в род господина: Sprinkle J. ... Указ. соч. Р. 59-60)) и купленных иностранных рабов (См.: Шифман И. Ш. Правовое положение рабов в Иудее по данным библейской традиции. ... Указ. соч. с. 69-70).

⁴⁶ Браулик Г. Книга Второзакония // Введение в Ветхий Завет / Под. ред. Э. Ценгера. М., 2008. с. 199.

⁴⁷ Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. Киев, 2003. с. 63.

отделил вас от народов, чтобы вы были Мои» (Лев 20,26), Израиль был призван быть ее носителем. В этом его основа и предназначение. Он должен был быть образцом иного порядка жизни, о чем упоминалось выше, порядка божественной жизни. Из общесемитского обычного права, положенного в основу Законов Хаммурапи, в богодухновенную Книгу Завета вошли те законы, которые нужны были для Израиля. В любом случае, израильская культура была тесно связана с окружающей древневосточной культурой и не находилась в вакууме. Но, в то же время, Израилю были сообщены Богом также и иные ценности и идеи, необходимые для Святости, которые ясно видны на приведенных примерах расхождений между Книгой Завета и небиблейскими, в данном случае, вавилонскими Законами Хаммурапи.

Источники и литература

1. *Бийон Ж., Грюзон Ф.* Как читать Ветхий Завет. Первый Завет: анализ текстов. СПб.: СЦДБ, 2010. 184 с.
2. Большой латинско-русский словарь. По материалам словаря И. Х. Дворецкого [Электрон. ресурс]. Электрон. дан. (1 файл). <http://linguaeterna.com/vocabula/list.php?letter=talio&submit>. 05.03.12.
3. *Браулик Г.* Книга Второзакония // Введение в Ветхий Завет / Под. ред. Э. Ценгера. М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. с. 176-204.
4. *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет / Пер. с. Бабкиной. М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. XIV, 570 с.
5. Бытие. Исход. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Российское Библийское общество, 2007. 240 с.
6. *Вейнберг Й.* Введение в Танах: В IV ч. М.: Мосты культуры, 2002. Ч. I-II. 432 с.
7. *Веллард Дж.* Вавилон. Расцвет и гибель города Чудес / Пер. с англ. О. И. Перфильева. М.: ЗАО Центрополиграф, 2004. 268 с.
8. *Волков И.М.* Законы вавилонского царя Хаммураби. М., 1914. 85 с.
9. *Гринберг М.* Некоторые постулаты библейского уголовного права // Библийские исследования: Сборник статей / Сост. Шварц Б., проф. / Пер. с англ. Т. И. Подольской. М.: The international Center for University Teaching of Jewish Civilization under the auspices of the President of Israel; Центр славяно-иудаистских исследований, Институт Славяноведения и Балканистики РАН; Центр «Сэфер», 1997. с. 205-232.
10. Душа // Словарь библейского богословия / Под. ред. КС. Леон-Дюфура и др. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. с. 313-318.
11. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета / Сост. О. Н. Штейнберг. [Электрон. ресурс]. Вильна, 1878.

12. Еврейско-русский словарь Ветхого Завета. [Электрон. ресурс]. Б. м.: Б. и., Б. г. 151 с.
13. Законы вавилонского царя Хаммурапи / Пер. В. А. Якобсона [Электрон. ресурс] // Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Электрон. дан. (1 файл). <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/hammurap.htm>. 05.03.12.
14. История Древнего Востока. Тексты и документы: Учебное пособие / Под. ред. В. И. Кузищина. М.: Высш. шк., 2002. 719 с.
15. *Казимирчук В. П.* Обычное право [Электрон. ресурс] // Большая советская энциклопедия. Электрон. дан. (1 файл). <http://slovari.yandex.ru/ книги/БСЭ/Обычное право/>. 05. 03.12.
16. Книга Второзакония. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Российское Библейское общество, 2005.
17. *Ла Сор У. с., Хаббард Д. А., Буш Ф. У.* Обзор Ветхого Завета: Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета / Пер. с англ. Одесская Богословская Семинария. Богомыслие, 1998. 615 с.
18. *Мень А., прот.* Казуистические и аподиктические законы // Библиологический словарь: В 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. 2. с. 16-17.
19. *Райт К.* Око за око. Этика Ветхого Завета / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2010. 536 с.
20. *Рауш Д.* Законы Хаммурапи и Библия [Электрон. ресурс] // [Khristos.org](http://khristos.org). Электрон. дан. (1 файл). <http://khristos.org/article/422>. 07.03.12.
21. Святой // Словарь библейского богословия / Под. ред. КС. Леон-Дюфура и др. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. с. 1007-1013.
22. *Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. Киев: ИЦ Пролог, 2003. 316 с.
23. *Сорокин В.* Историко-культурный контекст Ветхого Завета [Электрон. ресурс] // Библия-Центр. Электрон. дан. (1 файл). <http://www.bible-center.ru/book/context/law>. 07.03.12.
24. *Тантлевский И.* Введение в Пятикнижие. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. 469 с.
25. *Уолтон Дж., Мэтьюз В., Чавалес М.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. [Электрон. ресурс]. Б. м.: Б. и., Б. г. Ч. 1. Комментарий на Исх 21,1 – 23,19. Казуистическое право.
26. Ур // *Ринкер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза / Пер. с нем. В. М. Иванова и др. Кременчуг: Christliche Verlagsbuchhandlung Paderborn, 1999. с. 993.

27. Хаммурапи [Электрон. ресурс] // Электронная еврейская энциклопедия. Электрон. дан. (1 файл). <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=14437&query>. 03.03.12.
28. *Ценгер Э.* Досвященнические (предшествующие Р) тексты Пятикнижия // Введение в Ветхий Завет / Под. ред. Э. Ценгера. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. с. 232-247.
29. *Ценгер Э.* Тора/Пятикнижие как единое целое // Введение в Ветхий Завет / Под. ред. Э. Ценгера. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. с. 79-97.
30. *Шифман И. Ш.* Комментарии // Шифман И. Ш. Учение. Пятикнижие Моисеево. М.: Республика, 1993. 335 с.
31. *Шифман И. Ш.* Правовое положение рабов в Иудее по данным библейской традиции // Вестник древней истории. М., 1964. № 3. с. 54-80.
32. *Greenberg M.* Book of Exodus [Электрон. ресурс] // Encyclopaedia Judaica.
33. *Göran L.* Bound for freedom: the Book of Exodus in Jewish and Christian traditions. New York: Hendrickson Publishers, 1999. 334 p.
34. *Janzen G.* Exodus. Louisville: Westminster Bible Companion, 1997. 275 p.
35. *Paul S.* Book of the Covenant [Электрон. ресурс] // Encyclopaedia Judaica.
36. *Phillips A.* The Laws of Slavery: Exodus 21,2-11 // *Phillips A.* Essays on Biblical Law. [Электрон. ресурс]. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
37. *Sprinkle J.* The Book of the Covenant. A Literary Approach. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. 224 p.

Священник Алексей Раздорov

«АГНЕЦ БОЖИЙ» В СВЕТЕ «ХРАМОВОЙ ХРИСТОЛОГИИ» ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

В человеческой плоти Иисуса Христа, важные культовые традиции народа Израиля обретают свое исполнение, потому что Бог уже зримо обитает среди него (ср. 1:14). Центральным местом «храмовой христологии», суть которой заключается в понимании Господа нашего Иисуса Христа как Нового Эсхатологического Храма, является Ин 2:13-22. Свое продолжение она получает в диалоге с самарянкой (4 гл), в целой серии иудейских праздников в 5-10 главах, важным из которых является иудейская Пасха, и в других текстах Четвертого Евангелия (ср. 14:1-2). Св. Иоанн Богослов указывает, что Иисус в Своей личности являет Себя Новым Храмом и раскрывает значения культа Израиля (2:19-21). Интерпретационный ключ к пониманию этого богословия св. Иоанн заложил в 2:17-19 («разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его»), который связан со свидетельством св. Иоанна Крестителя об Иисусе как «Агнце Божиим». В связи с этим стихи 29/36 также являются частью храмовой христологии апостола Иоанна. И здесь может возникнуть закономерный вопрос об образе, который мог заложить ап. Иоанн в «Агнца Божьего». С этим мы попытаемся разобраться в данном докладе, а установление образа Агнца раскроет связь 1:29 с храмовой христологией в контексте Ин.

Итак, читая Евангелие от Иоанна, мы можем обратить внимание на странное свидетельство Иоанна Крестителя об Иисусе Христе – «Агнец Божий». Данное свидетельство в этом Евангелии встречается дважды, и только в 1-й главе. Озвучим эти тексты: 1) «На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет [на Себя] грех мира» (1:29); 2) «И, увидев идущего Иисуса, сказал: вот Агнец Божий» (1:36).

Здесь может возникнуть вопрос: почему св. Иоанн ссылается на Агнца Божьего только дважды и, не говорит ли это о редакторской вставке или традиционном источнике, ведь св. Иоанн вполне мог использовать этот образ неоднократно в своем Евангелии, а он использует его только в 1-й главе своего труда? [1, р. 345]. Этот вопрос интересен, но, к сожалению, результат ответа на него почти всегда будет гипотетическим. Гораздо интереснее и богословски оправдано понять смысл «Агнца Божия» в контексте темы Храма. И для полного раскрытия этого вопроса необходимо сначала рассмотреть представленный Иоанном образ в контексте всего Священного Писания: Ветхого и Нового Заветов (далее ВЗ и НЗ).

Священник Алексей Раздорov — студент магистратуры Библейского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Ветхий Завет

Септуагинта (LXX)¹ слово ὄ ἀγνός использует примерно 100 раз и в различных перспективах. Сделаем краткий обзор примеров, где это слово или образ употребляется. Возможно, эти примеры помогут нам выявить главную идею св. Иоанна, которую он заложил в свидетельство об Иисусе. Приведем эти образы:

1) **Агнец Божий – раб Яхве** (отрок Господень). Это образ использовали пророки: а) Иеремия сравнивает себя с «агнцем (ἀρίον), ведомым на заклание» (Иер 11:19); б) пророк Исайя этот образ применяет к *Рабу Яхве*, который умирает за грех многих во искупление (Ис 53:7) [2, с. 7].;

2) **Пасхальный Агнец**. Всем нам известно из библейского сюжета об избавлении Евреев из Египетского рабства. Яхве отдал повеление заклать в каждой семье по одному агнцу² (Исх 12:5). Он был заклан без сокрушения костей, и его кровь использовалась для помазания косяков и перекладин дверей (Исх 12:5-10). Еврейское предание обогатило этот образ и впоследствии предало а. искупительное значение (Исх 19:6; Лев 1:4). Агнец использовался в жертву всеожожения ежедневного ритуала, и, благодаря крови пасхального а. евреи были искуплены из египетского рабства и смогли стать «народом святым» и «царством священников» (19:6), связанными с Богом Заветом и Законом Моисея [3, с. 7-8].

Мы привели самые распространенные образы а. в LXX и теперь приведем новозаветные образы агнца.

Новый Завет

Слово ὄ ἀγνός не так часто используется в НЗ по сравнению с ВЗ, всего четыре раза: дважды в наших разбираемых местах: Ин 1:29,36 и еще два раза, а именно:

1) Деян 8:32: «ὡς ἀγνός ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωτος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ» («как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзает уст Своих»). По мнению исследователей ст.32-33 вероятно являются цитированием пророчества о страдающем Рабе Господнем, образ которого нашел свое исполнение в жертве и смерти Иисуса из Назарета. Лука был знаком с большим контекстом пророчеств, к примеру: Ис 52:13 || Деян 3:13 и Ис 53:12 || Лк 22:37. И во всех этих местах показано богословие страдания [4, pp.175-76];

2) 1 Пет 1:18-19: «ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀγνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσίλου χριστοῦ» («но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца»). Но в свидетельствах Петра мы должны обратить внимание на то, что Христос называется не просто Агнец (ἀγνός), а ἀγνός ἀμώμος – безупречный, чистый А. Здесь Его кровь сравнивается с жертвенным а., так как слово ἀγνός является постоянным эпитетом жертвенных животных в ВЗ, и выражение ἀγνός ἀμώμος использовалось в разных религиозных обрядах евреев. Ранее

¹ В Синодальном переводе за словом «агнец» в LXX могут стоять разные греч. слова: ἀγνός, πρόβατον, ἀρίον, μόσχος и т.д.

² далее а. по отношению к агнцу, А. – если речь идет о Христе. *Примеч. автора.*

считалось, что автор *1 Петр* имел в виду пасхального а., поскольку Пасха была праздником «искупления» Израиля. Но в LXX ἄμνος ἄμνος никогда не прилагается к пасхальной жертве. Пасхальная жертва определяется как πῶ (śe^h), т.е. овца, агнец (τρώβατον, Исх 12:5). С другой стороны, возможно автор имел в виду Ис 53:7, поскольку ст.18 можно рассматривать как аллюзию на искупление серебром и золотом из Ис 52:3, οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε («без серебра будете выкуплены»), и Ис 53:6-12 подчеркивает 1 Петр 2:21-5. Возможно поэтому, идея ἄμνος автором использовалась со ссылкой на Ис 53:7, и так как речь идет о Рабе Господнем как приносимого за грех (ἁμαρτίας, перὶ ἁμαρτίας, ст.10), мысль жертвенного непорочного агнца могла быть объединена в его уме с тем а. Исаяи, который ведется на заклание. В любом случае, выходит, что 1 Петр не дает какого-либо точного ключа к значению ἄμνος в Ин [5, с.8; 6, р.230-31].

Но кроме наименования в НЗ А. словом ἄμνος, в книге Апокалипсис встречается другой термин, обозначающий а.: τὸ ἄρῖον, - он используется в Священном Писании 35 раз, из них 17 раз - в книге Откровения из всего НЗ.

Книга Откровения рисует новый образ А. как **Небесного Агнца**. Термин ἄρῖον используется автором кн. Откр, как титул Христа. С одной стороны, в Откр сохраняется образ пасхального А. (Откр 5:9сл.), который говорит об искуплении Кровью людей: Агнец приносится в жертву (5:6,12, 7:14 и т.д.).

С другой стороны, А. показан как Лев, победой Своей освободивший народ Божий, плененный силами зла (17:14). Он стоит на горе Сион, Окруженный тьмой святых (14:1-5); цари и великие люди земли прячутся от Его гнева (6:16). Этот А. разделяет трон Бога (22:1,3), получает с ним похвалу насельников небес, и является женихом на праздничном пире в эсхатологическом Царстве Божьем. Агнец – мессианский вождь или пастырь (7:17) народа Божьего.

Ассоциация этих идей насилия и власти с фигурой А. на первый взгляд парадоксальна. Но объяснение мы можем найти в иудейской апокалиптической традиции, например: в кн. Еноха 8гл, 17гл³, где народ Божий представлен символически как стадо, и его успешные вожди, как овцы или бараны, которые время от времени управляют этим стадом. Исследователи видят здесь Давида, представленного из кн. Еноха, как а. (ἄρῖν), который становится овном, правителем и вождем овец, другие (Charles) в описанном конфликте Енох 8:9-11 усматривают Маккавейские войны, где Иуда Маккавей является овном с великими рогами. Ясно одно, что здесь мы имеем прототип воинствующего 7-ми рогового «Агнца» Апокалипса Иоанна [7, с.9; 8, р. 232].

Итак, «А.» представляет Мессию и описан двумя образами: пасхальная искупительная Жертва (распятая за людей) и воинствующий и борющийся Вождь паствы (стада) Божией⁴.

³ Книга Еноха / Цитаты из Библии [Электрон. Версия 4.5.1], май 2003.

⁴В Енох ἄρῖν, Апок. ἄρῖον, Завет Ис. ἄμνος. В LXX все три используются для перевода שׂבב, ἄρῖν и ἄμνος также для פֶּזֶז (См.: Dodd, р.232).

Поскольку, свидетельство о Христе принадлежало Иоанну Крестителю, то весьма вероятно, что евангелист вкладывал в 1:29,26 такой же смысл, какой вкладывал в него и св. Иоанн Креститель. Но можно и предположить, что Иоанн Богослов видел в этом выражении более глубокий смысл, который раскрывается посредством всего контекста Четвертого Евангелия [9, с.5].

Агнец Божий в Ин 1:29,36

В современном библейском взгляде на Ин 1:29,36 имеется разные мнения по поводу источника фразы «ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ», не встречающейся в какой-либо литературе известной нам, и идентификации слова «ὁ ἄμνος». Рассмотрим современный библейский взгляд на эту фразу, определив более или менее адекватный образ в перспективе храмовой христологии.

Barrem [Barrett] писал, что вероятный источник мысли и языка Св. Иоанна Богослова – это **пасхальная интерпретация Тайной вечери и евхаристии**. Пасхальная трапеза, и в ней смерть Христа ознаменуются прощением грехов. В настоящем контексте Евангелия просматриваются две перспективы: а) Христос был Пасхальным Агнцем; б) Христос понес и очистил грехи. Эти две перспективы соединены в этой фразе вместе, отмечает *Barrem* [10, pp.175-77].

Другие (*Burney, J. Jeremias «Theologisches Wörterbuch»*) заявляют, что данная фраза скрывает лингвистическую трудность, так как: 1) описание Спасителя, как Агнца неизвестно в позднем иудаизме; 2) в этом выражении, в котором присутствует родительный падеж не параллели. *Иеремияс* настаивает на том, что в образе А. нам следует видеть аллюзию на **страдающего Раба Господня** (Ис 53), которая затемнена неправильным переводом с арамейского языка. Указанные трудности разрешаются, если мы прибегнем к арамейскому языку. Слово ἄμνος в стт.29,36 – это неправильный перевод арамейского תַּלְיָא (ṭalyā) взятого в смысле еврейского תֵּלַחֵזֶה означает: а) агнца; б) мальчика, слугу (παῖς). *Берни [Burney C.F.]* и *Иеремияс* отстаивали точку зрения, что за фразой «ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ» лежит арамейский оригинал תַּלְיָא דֵּי לַהָא' (ṭalyā dē' lāhā'), являющийся эквивалентом фразы пророка Исайи: הַיְהוָה עֲבָדֶיךָ (yhwh(ʔādōnāy) ʿabdī), «раб Господень» (ср. Ис 52:13; 53:11). Отсюда выходит, что Христос понес грех мира (всеобщую греховность חַטָּת, ḥēṭ) присутствует и совмещается с мыслью, что Он дает прощение всем. И Ис 53:12, «Он понес на Себе грехи многих» (LXX: αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνθρώπων κεν ; МТ: חַטָּאתֵינוּ רַבִּים הִסָּבִיב (ḥēṭ⁵-rabbīm nāsā⁵)) подтверждает эту мысль.

Несмотря на это утверждение, *Иеремияс* не нашел все же решение данной проблемы. Он не привел весомых аргументов в пользу того, что арамейское слово תַּלְיָא следует рассматривать, как эквивалент еврейского עֲבָדֶיךָ (слуга, раб) [11, pp.134-35]. Еще в свое время *Додд* утверждал, что ἄμνος в LXX никогда не назывался как חַטָּאת [12, p.235].

Хоскинз [Hoskyns] связывал эту фразу с **ежедневной жертвой**, приносимой евреями утром и вечером на алтаре Храма (ср. Исх 29:38-39). «Спасение», - писал он, - «предполагает жертву. Спасение от греха зависит

⁵И глагол חָטָא всегда в позднем иудаизме имел связь с виновностью или наказанием за беззаконие.

от тех жертвенных агнцев, которые посвящались в Храме Богу» [13, pp.169,176]. Гипотетически возможно, но маловероятно, отмечают другие (Morris L), так как они не имели такой функции и наименования, как А. Иоанна.

Концепцию пророка Иеремии о «кротком агнце» (Иер 11:19), которую он применял к себе, некоторыми исследователями видится в Ин 1:29. Возможно, Иоанн имел ее у себя на уме. Хотя только кротость Христа и Его путь к смерти может указывать на эту концепцию. Но Иеремия ее не связывал с очищением от греха, а это является центральной мыслью в 1:29⁶ [14, p.135-36].

Так как Иоанн Богослов говорит, что А. берет грехи мира, то для некоторых, такое утверждение является указанием на ветхозаветного «козла (χιταρος)отпущения» (Лев 16: телец на всеожожение за грех первосвященника и своего дома, и два козла по жребию: один – для Господа за грех народа, другой – для отпущения в пустыню). На него первосвященником возлагались «беззакония сынов Израилевых». Но «козел отпущения» - это не агнец, и вряд ли мог так называться [15, p.136].

Додд [Dodd] указывал, что А. можно рассматривать в смысле Откр 14:1 (и др. места), о чем уже упоминалось выше. Он не жертвенный а. и не какой другой, а **Апокалиптический вождь** – Мессия – Который очистит Свой народ от зла. Но надо сказать, что в кн. Откр. говорится о рогатом а. (ср. Апок 5:6), которого не упоминает Иоанна Креститель. И, как уже отмечалось выше, в Откр используется другое слово τὸ ἄριον А самое весомое возражение против точки зрения Додда заключается в том, что в 1:29 присутствует особая функция А. – понести грех, которая не связывается никак с воинствующей функцией триумфального А. книги Откровения [16, pp. 230-36].

Додд еще добавляет к своим рассуждениям, что функция А. «понести грехи» не связана с искуплением. Он указывал, что «положить конец греху» – это функция Иудейского Мессии, которая исключает искупительную смерть. Комментируя Четвертое Евангелие, он пришел к выводу, что фразу 1:29 надо правильно переводить так: «*Божий Мессия, Который полагает конец греху*». Возможно, именно так и думал Иоанн Креститель, а впоследствии, это понимание перешло в раннее христианское употребление, писал Додд [17, pp. 230-38]. Но мы не можем согласиться с такой мыслью, так как это исключает Крест Господень. И фраза «положить конец греху», исключая Крест, никогда не даст нам ключ к «очищению от греха» в богословии Креста. Важно отметить, что язык Иоанна имеет большую глубину, и он не может отражать только апокалиптический смысл А. И кроме того, действия апокалиптического А. исключает глагол ἄρω (26 раз) в Ин 1:29, а фраза «ὁ ἄρων τῆν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου» часто использовалась в культовом контексте и означала удаление не только зла, но и виновности – греха. И в этом смысле язык Иоанна отличен от языка апокалипсов, отмечает Баррет [18, p.176-77]. Епископ Кассиан утверждал, что для правильного понимания 1:29 важно по-

⁶Этот взгляд был и Оригена. *Примечание автора.*

нять семантику глагола ἀίρω в контексте Ин 1 гл. Он писал, что этот глагол означает не только «брать», но и «снимать» [19, сс.69-70; 20, р.130].

К этому добавим, еще немаловажный факт. Некоторые экзегеты отмечают, что убой агнцев для Пасху не имел большой жертвенной значимости в ВЗ и, а. ветхозаветный (ср. Лев 16:11: ῥόσχος) не принимал на себя грехи. Об этом еще писал св. Иоанн Златоуст [21]. В связи с этим Лопухин утверждал, что «Креститель назвал Христа Агнцем (ὁ ἀρνός) Божшим в том смысле, что Его Сам Бог избрал и приготовил для заклания в жертву за грехи людей, подобно тому как евреи при выходе из Египта готовили агнцев, кровь которых должна была спасти их дома от грозного суда Божия (Исх 12:7). Бог давно уже избрал Этого Агнца (Откр 13:8; 1 Пет. 1:20) и теперь давал Его людям — всем людям без изъятия. Едва ли можно видеть в словах Крестителя», - пишет он,- «отношение к изображенному пророку Исаией Страдальцу (53 гл.)» [22].

Следовательно, принимая во внимание выше сказанное у нас может возникнуть вопрос: что же делать со свидетельством Иоанна Крестителя в 1:29, «*Вот⁷ Агнец Божий, Который берет [на Себя]⁸ грех мира*»? Как правильно понять эту фразу?

Итак, при исследовании источника происхождения «Агнца Божия» в 1:29,36 в современной библеистике многие исследователи отдают предпочтение видеть не один из выше приведенных образов А., а несколько. Они прибегают к так называемому *примирительному толкованию* и обобщают почти все выше приведенные образы в лице Иисуса Христа, акцентируя внимание на каком-то одном из них.

В связи с этим отметим очевидную вещь, которая не может быть незамеченной в при чтении Четвертого Евангелия: св. Иоанн Богослов в своем труде большое внимание уделял иудейским праздникам. И это заслуживает быть для нас тем преваляющим акцентом в свете храмовой христологии – пасхальная значимость А.

В главах 5-10 Евангелист ведет читателей через серию еврейских праздников, которые продолжили храмовую христологию, центр которой находится в 2:13-22: Суббота (гл. 5), Пасха (гл. 6), Куши (глл. 7,8,9 к 10:21) и Обновление (10:22-42). И при исследовании 1:29,36 нам необходимо это учитывать, и обратить внимание на Пасху, как центральную тему иоаннова благовествования. Традиционно выделяют три Пасхи: 1) 2:13 – изгнание торгующих; 2) 6:4 – насыщение пяти тысяч человек и речь о тела и крови Иисуса, приносимые за жизнь мира; 3) 13:1 – смерть Иисуса [23, р.115].

⁷ Моррис [Morris] отмечает, что «Ἰδε (от аор. акт. импер. от ὀράω) представляет не реальный Импер., выражающий приказ, но восклицание, привлекающее внимание (См.: Клеон Л. Роджерс –младший и Клеон Л. Роджерс Ш. *Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту НЗ* / Пер. с амер. Рыбаковой. Спб., 2008. С.313).

⁸ Епископ Кассиан (Безобразов) отмечает, что [на Себя] напечатано курсивом, «восполнение того, что переводчик считает подразумеваемым в греческом тексте» (Кассиан (Безобразов), еп. *Лекции по Новому Завету: Евангелие от Иоанна*. С. 69).

Итак, используя вывод примирительного толкования 1:29, что «*Агнец Божий, снимает (т.е. уничтожающего) грех мира*»⁹ (ср. 1 Ин 3:5 и Мф 3:12; Лк 3:17) [24, с.69-70], можно предположить, что св. Иоанн поставил главный акцент на том, что Иисус – это Пасхальным Агнец, Который Своєю жертвою уничтожил грехи не только иудейского народа, но грехи всего мира (25, pp.176-77).

Для этого высказывания есть весомые аргументы, самый важный из которых говорит о том, что самая последняя Пасха, которая включает события в храме (2:13-22) и смерть Иисуса, делает намеки на то, что **Иисус является Пасхальным Агнцем**. Приведем эти аллюзии:

- Иуда разрывает все дружеские отношения с Иисусом (13:27,28)¹⁰;
- во-вторых, Пилат говорит о пасхальном обычае – раз в год отпускать заключенного. Иудеи не захотели Истинного Сына Отца Небесного – Иисуса, а Вараву – земного сына отца, террориста (зилота) (18:39,49);

- в-третьих, Иисус умирает на Голгофе в день приготовления к Пасхе (19:14) в шестом часу, когда закалывались в Храме пасхальные агнцы (19:14). Кэпп отмечает, что вероятно св. Иоанн хотел подчеркнуть факт, что существование Храма подходит к концу, Иисус – это уже Пасхальный Агнец, Который закалывается не в Храме, а на лобном месте (Голгофе) [26, p.209];

- в-четвертых, в 19:29 Иоанн упоминает, что Иисусу дали губку, наполненную кислым вином на иссопе. Иссоп близко связан с Пасхой. В Исх 12:22: «*и возьмите пучок иссопа, и обмочите в кровь, которая в сосуде, и помажьте перекладину и оба косяка дверей кровью, которая в сосуде; а вы никто не выходите за двери дома своего до утра*». Иссоп (19:29) был частью ежегодной пасхальной литургии и использовался для кропления кровью пасхального агнца. Возможно, использование иссопа Иоанном было некоторым сигналом для читателя, что Иисус - Пасхальный Агнец. Иисус пьет горькое «вино смерти» и страдает, отдав Свою кровь, как «хорошее вино» эсхатона (2:10)¹¹. Это эсхатологическое вино жизни происходит от Иисуса (ср. 19:34, где кровь и вода льются из ребра Иисуса) [27, pp.909, 935];

- наконец, в 19:36, «*Ибо сие произошло, да сбудется Писание: кость Его да не сокрушится*»¹². Иисус умирает¹³, как истинный Пасхальный Агнец в исполнении пророчеств ВЗ (ср. Пс 33:21 (LXX)) [28, p.209-10];

⁹ «*уносит грех мира с собою*» (ср. 1:29; Рим. 5:12), - пишет Лопухин (См.: Лопухин / Там же, http://www.kursmda.ru/books/biblia_lopuhin_gospel_ioann.htm#_Toc71008728).

¹⁰ Кэпп отмечает, что Иоанн использует иронию в этом месте: ученики думают, что Иуда идет приготовить продукты для праздника, а он пошел предать Иисуса, как Агнца для праздника (См.: Кегг А. Р.208).

¹¹ Об этой иронии пишет Брюс Гордон Шухард [Bruce Gordon Schuchard] в (*Scripture within Scripture*): иссоп несет «горькое вино смерти» (ср. 18:11) (См.: Ibidem).

¹² Самый возможный источник для этой цитаты Исх 12:10 (хотя нет речи о костях в МТ, напротив, есть в LXX) или 12:46 (есть и МТ и LXX). *Примеч. автора*.

¹³ В 19:31 можно увидеть иронию Иоанна: иудеи заботятся о субботней чистоте. Браун пишет, что они боялись ритуальной нечистоты, которая будет препятствием им для вкушения Пасхального агнца, но они Его привели к смерти, истинного Пасхального Агнца, не побоявшись осквернения (1:29) (См.: Brown R. V.II. PP.933-34).

Итак, все приведенные ссылки говорят о том, что один из смыслов свидетельства Иоанна Крестителя 1:29 заключается в изображении Иисуса как Пасхального Агнца. И выше сказанное дает нам право сделать общее заключение в свете храмовой эсхатологии.

Заключение

В заключении следует сказать, что как минимум три важных образа можно увидеть в Агнце (1:29): образ Мессианского Эсхатологического Царя, Страдающего Раба Господня и Пасхального Агнца. Иисус – Агнец (или Раб Господень) идет на смерть и уничтожает Своею смертью грех. Он приносит в жертву вне Иерусалимского Храма, на Лобном месте (Голгофе). Смерть же Его не является заместительной жертвой. Эта смерть, как отмечал *Панкаро [Pancaro]*, связывалась в ранней христианской общине с пасхальной литургией, празднованием Евхаристии (ср. Втор 16:1-5, далее в 1 Кор 5:7,8; 1 Пет 1:18-19) [29, р.211]. Вероятно, для общины св. Иоанна Богослова Иисус Христос являлся замещением Храма и, одновременно, совершенной искупительной Жертвой, Которую Сам Бог принес за грех мира [30, р.143]. Иерусалимский храм уже не является спасительным элементом в жизни иудеев (ср. Иер 7:4). Иисус Христос – Новый Храм, замещение всех иудейских праздников, Новое место поклонения – эсхатологический дом Божий, в Котором все народы могут служить и поклоняться Богу в «*духе и истине*» (Ин 1:14,51; 2:13-22; 4:16-24, 5-10 гл; 14:1-2 и т.д.).

Затекстовые ссылки:

1. Bock L. D. *Acts / Baker Exegetical commentary on the New Testament*, 2007;
2. Словарь Библейского Богословия, 1990;
3. Там же;
4. Bruce F.F. *The Book of the Acts*, 1988;
5. Словарь Библейского Богословия, 1990;
6. Dodd С.Н. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1955;
7. Словарь Библейского Богословия, 1990;
8. Dodd С.Н., 1955;
9. Маршал Г.М. *Иисус и Евангелие/ Словарь*, 2003.
10. Barrett С.К., 1978;
11. Morris L. *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1984;
12. Dodd С.Н., 1955;
13. Hoskyns E. *The Fourth Gospel*, 1967;
14. Morris L. *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1984;
15. Ibidem;
16. Dodd С.Н., 1955;
17. Ibidem;
18. Barrett С.К., 1978;
19. Кассиан (Безобразов), еп, 2006;
20. Morris L. *The Gospel According to John*, 1995;
21. Св. Иоанн Златоуст;

22. Лопухин А.П. *Евангелие от Иоанна*;
23. Coloe M.L. *God dwells with us*, 2001;
24. Кассиан (Безобразов), еп, 2006;
25. Barret C.K, 1978;
26. Kerr A. *The Temple of Jesus' Body...*, 2002;
27. Brown R *The Gospel according to John*, 1984. V.И;
28. Kerr A, 2002;
29. Ibidem.
30. Morris L. *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1984;

Список использованной литературы

Источники:

Библия. Книги Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М., 1997.

Пособия:

Литература на русском языке:

1. Словарь Библейского Богословия / Пер. с франц., под ред. К. Леон-Дюфура и др. Vrixelles: Жизнь с Богом, 1990. 1287 с.;
2. Иисус и Евангелия. Словарь/ Под ред. Грина Д., Макнайта С., Маршалла Г. М.: ББИ св. Апостола Андрея, серия «Современная библеистика», 2003. 830 с.;
3. Клеон Л. Роджерс –младший и Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту НЗ / Пер. с амер. Рыбаковой. Спб., 2008;
4. Кассиан (Безобразов), еп. *Лекции по Новому Завету: Евангелие от Иоанна*. Presses Saint-Serge – Institut de Th ologie Orthodoxe 93, rue de Crim 75019 Paris, 2006. 366 с.

Литература на иностранном языке:

1. Barret C.K. *The Gospel according to St. John: An introduction with Commentary and Notes on the Greek Text/Second edition*. Pennsylvania, 1978;
2. Bock L. D. *Acts / Baker Exegetical commentary on the New Testament*. USA: Baker Publishing Group, 2007. 848 p.;
3. Brown R.E., *The Gospel according to John: Introduction, Translation and Notes / The Anchor Bible*. London, 1984. V.II (XIII-XXI). 1208 p.;
4. Bruce F.F. *The Book of the Acts / The New International Commentary on the New Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1988. 541 p.;
5. Coloe M.L. *God dwells with us*. USA: The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 56321, 2001. 252 p.;
6. Dodd C.H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge, 1955. 477p.;
7. Hoskyns E. *The Fourth Gospel*. London: Faber and Faber Limited, 1967. 604 p.;

8. Kerr A. *The Temple of Jesus' Body/The Temple Theme in the Gospel of John*. London, 2002. 416 p;

9. Morris L. *The Apostolic Preaching of the Cross*. London: Tyndale Press, 1984. 318p.

10. Morris L. *The Gospel According to John/ The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan, 1995. 824 p.

Ресурсы локального доступа:

Цитаты из Библии [Электрон. ресурс, версия 4.5.1], май 2003. 1 эл. опт. диск (CD-ROM).

Сетевые ресурсы:

1. Лопухин А.П. *Евангелие от Иоанна / Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов* [Электрон. ресурс] // Лопухин А.П. Режим доступа: http://www.kursmda.ru/books/biblia_lopuhin_gospel_ioann.htm#_Точ71008728. Дата обращения: 12.04.2012;

2. Св. Иоанн Златоуст, архиеп. *Толкование на Евангелие от Иоанна* [Электрон. ресурс]// Св. Иоанн Златоуст, архиеп. Режим доступа: <http://mystudies.narod.ru/library/i/in-zlat/08/john/17.html>.

Алексей Сергеев

ОСОБЕННОСТИ ТОЛКОВАНИЯ ТИТУЛА «СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ» В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА ЗАПАДНЫМИ ЭКЗЕГЕТАМИ В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Архимандрит Софроний (Сахаров) в письме протоиерею Георгию Флоровскому вспоминал, что одно время был в сильной внутренней борьбе с Богом и страшился осуждения Божия за свои мысли, которые звучали приблизительно так: «Если я так немощен по естеству моему, Тобой созданному, что при всём напряжении всех моих сил всего моего существа я не могу пребывать в любви Твоей, то как же Ты будешь судить меня? Кто – Ты и кто – я? ... Ты слишком велик; Ты не можешь судить меня...». И после очередной такой дерзкой молитвы он получил ответ в своём сердце: «Судить тебя будет не Бог, а Человек». И тогда, как пишет отец Софроний, совсем в ином свете предстали ему слова Христа из Евангелия от Иоанна: ... *Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну... и дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть **Сын Человеческий*** (см. Ин. 5:22, 27)¹.

Действительно, данный титул - «Сын Человеческий» может явно указывать, с одной стороны, на истинное человечество Христа, как это показано у синоптиков (см. Мф. 8:20; 13:32 и особенно 16:13). А с другой стороны, например, в Толковой Библии, относительно данного стиха говорится, что было бы странно, если Христос Своё право суда основывал только на том, что Он истинный человек и поэтому Ему легко будет разбирать дела человеческие. С таким же правом могли выступить в качестве судей над человечеством и многие другие! Поэтому правильнее полагать, что Христос употребил здесь термин «Сын Человеческий», как обозначение Мессии, Царя устроенного Им Самим Царства Божия. Только в таком смысле и иудеи, слушатели Христа, могли понять это выражение².

Мессиянский характер данного выражения «Сын Человеческий» подчёркивает и святитель Иоанн Златоуст, в толкование на Ин. 1:51, говоря о служении ангелов Господу: «Видишь ли, как Христос мало-помалу возводит его (Нафанаила) от земли и внушает не представлять себе Его простым человеком? Может ли в самом деле быть человеком Тот, Кому ангелы служат и для Кого ангелы восходят и нисходят?»

Алексей Сергеев — студент магистратуры Библейского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Софроний (Сахаров), арх. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. М., 2008. - с. 99.

²Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Евангелие от Иоанна. СПб., 1912. - с. 364, 365.

Как к истинному Сыну Царя, ко Христу восходили и нисходили эти царские служители, как то: во время страданий, во время воскресения и вознесения; и еще прежде того они приходили и служили Ему – когда благовествовали о Его рождении, когда восклицали: *слава в вышних Богу, и на земли мир* (Лк. 2, 14), когда приходили к Марии, к Иосифу»³.

В подтверждение мессианского характера данного наименования святитель Нектарий Пентапольский говорит что, выражение «Сын Человеческий», которое Господь употреблял всякий раз, когда говорил о Себе, есть имя, через которое человечеству благовествовался будущий Спаситель и Избавитель его. Эту мысль святитель Нектарий подтверждает толкованием на Быт. 3:15, говоря, что человеческий род, приняв благовестие, ожидал сына жены, Сына жены, без сомнения Сына Человеческого⁴.

Делая краткий экскурс в историю данного термина мы можем обратить наше внимание на то, что ещё в Ветхом Завете (Чис., Пс., Иов, Ис., Иез.) это словосочетание - «сын человеческий» употреблялось достаточно часто - 101 раз. И в основном в книге пророка Иезекииля – 91 раз. Во всех этих случаях этот термин подразумевает некое отделение собственно человека от Бога, например пророка Иезекииля, который так и именуется – «сын человеческий». В синодальном переводе все случаи употребления - с маленькой буквы. По - еврейски, этот термин звучит *ben - adam*. В книге пророка Даниила приводится арамейское словосочетание «сын человеческий» - *bag - nasha*. Интересно то, что в данном случае употребляется слово не однокоренное евр. *adam*, а – *nasha* - однокоренное с евр. *ish* – человек, или мужчина. Поэтому по евр. в данном месте можно было бы прочитать *ben – ish*, что также означает – сын человеческий. Возможно, в данном случае сознательное использование слова с другим корнем, очевидно, для некоего выделения, придания мессианского смысла. В синодальном переводе в данном месте *Сын* пишется с большой буквы, а *человеческий* – с маленькой. Этим, по – видимому, также подчёркивается мессианский смысл этого словосочетания, который ясно виден из повествования книги пророка Даниила (Дан. 7: 13 и далее).

Но, как мы можем увидеть в Библейских комментариях *The Expositor's Bible commentary with the New International Version. Daniel and the Minor Prophets. Vol. 7*. много либеральных исследователей на Западе, например Монтгомери, считают титул сын человеческий, приведённый у пророка Даниила, титулом Иудейского народа, как святого народа, который будет иметь тысячелетнее господство на Земле. Это толкование приводится несмотря на то, что при таком понимании нарушается смысловая целостность повествования книги пророка Даниила. И несмотря на то, что это наименование - «Сын Человеческий» Иисус Христос применял только к Себе⁵.

Как видно из анализа Нового Завета, титул «Сын Человеческий» употребляется почти исключительно в Евангелиях: у синоптиков – 69 раз, у

³Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 1. СПб., 2007. - С. 77, 78.

⁴Нектарий Пентапольский, свт. Христология. Н. Новг., 2010. - С. 11, 12.

⁵*The Expositor's Bible commentary with the New International Version. Daniel and the Minor Prophets. Vol. 7. John – Merrill C. Tenney. USA. Michigan, p. 90.*

Иоанна – 13, в остальных новозаветных текстах – всего несколько раз (Деян. 7:56; Откр. 1:13). Кроме того, особенно важно подчеркнуть, что везде в Евангелиях мы встречаем его только в устах Иисуса Христа. Нигде в повествованиях, подчёркивает Джеймс Данн в своей книге «Единство и многообразие в Новом Завете», не обращаются к Иисусу как к Сыну Человеческому; ни разу Его не славят и не исповедуют этими словами ученики. В Евангелии же от Иоанна почти все упоминания о Сыне Человеческом не имеют близких параллелей с синоптиками⁶. Так же и Walter Wink в книге Fortna R.T. *Jesus in Johannine tradition* подчёркивает отличие в употреблении наименования в Четвёртом Евангелие от остальных трёх. Последующие факты, говорит автор, приводят в замешательство относительно использования титула «Сын Человеческий» в Четвёртом Евангелие. Во-первых, в Ев. от Иоанна нет параллелей в употреблении «Сын Человеческий» с синоптическими Евангелиями. Во – вторых, в Ин. 5:27 четвёртый евангелист приводит это наименование с двойным артиклем (перевод на англ. *the son of the man*), что должно оказывать на слушателей более сильное воздействие в идиоматике греческого языка. Этим, по-видимому, подчёркивается истинность человечества во Христе, как это представлено у синоптиков. Этот же момент отмечает и Рудольф Шнакенбург в своей книге «Новозаветная Христология»: Это имя «Сын Человеческий» лишь один раз используется евангелистом в традиционном смысле в Ин. 5:27 в том же значении, как и у других евангелистов⁷.

В третьих, Иоаннов «Сын Человеческий» не несёт признака эсхатологических мотивов связанных с этим титулом у синоптиков⁸. Последний пункт об отсутствии эсхатологического акцента в титуле «Сын Человеческий» также выделяется в *The Expositor's Bible commentary with the New International Version. John and Acts. Vol. 9.*, где отмечается то, что Иоанн не обращает особого внимания на эсхатологическом моменте этого наименования⁹. Также и Рудольф Бультман в своём толкование на Иоанна говорит о том, что титул «Сын Человеческий» не имеет ничего общего с представлением иудейской и раннехристианской эсхатологии Того, Кто однажды грядёт на облаке небесном¹⁰.

С.К. Баррет менее критичен в своём подходе к эсхатологическому определению наименования «Сын Человеческий», считая только то, что тяжело установить прямые параллели данного титула и мессианских мест в книге пророка Даниила, а также в книгах Еноха и 4й книге Ездры. Также данный термин, как считает учёный, не имеет прямых связей с синоптическими Евангелиями. Говоря об этих особенностях, Баррет, однако, хочет сказать, что данное выражение далёко от мифа о примитивном, или первоначальном человеке, который фигурирует где-то в гностических апокалипти-

⁶Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М. 2009., - С. 37.

⁷Шнакенбург Р. Новозаветная Христология. Брюссель. 1986., - с. 77.

⁸Fortna R.T. *Jesus in Johannine tradition*. London. 2001. p. 117.

⁹*The Expositor's Bible commentary with the New International Version. John and Acts. Vol. 9.* John – Merrill C. Tenney. USA. Michigan, p. 141.

¹⁰Бультман Р. Евангелие от Иоанна: комментарий. Том I. СПб 1987. - С. 151.

ческих, или платонических выражениях, именуясь «сыном человеческим». То есть, отмечает исследователь, это наименование не пришло в язык апостола Иоанна Богослова из какого-то вне библейского предания¹¹.

С другой стороны, еп. Кассиан (Безобразов) утверждает, что имя «Сын Человеческий» позволяет судить, с какой стороны в Евангелие от Иоанна мыслиться мессианское служение Иисуса. Это наименование употребляется в качестве мессианского титула тогда, когда речь идёт о страстях или о грядущей славе. Таким образом в Четвёртом Евангелии места, связанные с наименованием Христа, как Сына Человеческого, наоборот несут более выраженный эсхатологический характер, говорит еп. Кассиан, поскольку путь к славе идёт через страсти. В Ин. 3:14, 8:28 речь идёт о страстях. Оба момента тесно связаны. Так же и остальные места, например, Ин. 5:27, Ин. 12:23, Ин. 13:31 надо понимать эсхатологически. А в Ин. 1:51 видение отверстого неба и ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому, есть видение славы. Но слава, опять же, предполагает страсти. Путь страстей и есть путь Агнца Божия¹².

Также и Рудольф Шнакенбург говорит, что там, где речь идет о нисхождении и восхождении Спасителя, Четвертый Евангелист предпочитает имя «Сын Человеческий». Здесь Иоанн следует уже сложившейся традиции, однако вместе с тем он значительно углубляет представления, связанные с «Сыном Человеческим». Все места Четвёртого Евангелия, связанные с данным титулом, можно привести к одному знаменателю, т.к. они выражают одну чисто иоаннову концепцию: Сын Человеческий нисшел с неба и снова вернется туда (3,13; 6,62). Возвращение происходит через «вознесение» (3,14; 8,28; 12,34) и ведет к прославлению (8,13,23; 13,31). На земле Сын Человеческий постоянно связан с небом (8,1,51), и путь Его носит спасительный характер. Он дает верующим в Него пищу, ведущую в жизнь вечную (6,27), Свое Тело и Кровь (6,53). Иоанн в своем благовестии о вознесении и прославлении Сына Человеческого возводит синоптическую традицию (Иисус должен по Божественному совету много пострадать и умереть: Мк. 8,31 и др.) на новую ступень (3,14; 12,34; ср. 8,28; 12,23)¹³.

Говоря о прославлении «Сына Человеческого» следует вернуться к толкованию Рудольфа Бульмана на Евангелие от Иоанна, где он говорит, что в Ин. 1:51 четвертый Евангелист следует представлениям гностиков, что Сын Человеческий должен быть «прославлен», то есть слиться, по гностической терминологии, с небесным образом своим¹⁴. Конечно же, это совершенно противоположно тому, что является общеизвестным для исследователей фактом, что св. ап. Иоанн Богослов писал своё Евангелие в полемике с гностиками – докетами.

Таким образом, данное наименование Сын Человеческий, употреблявшееся в Новом Завете исключительно Иисусом Христом, является мес-

¹¹Barret C. K. The Gospel according to St John. London. 1982. p. 73.

¹²Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris. 2006. - С. 74, 75.

¹³Шнакенбург Р. Новозаветная Христология. Брюссель. 1986. с. 77, 78.

¹⁴Бульман Р. Евангелие от Иоанна: комментарий. Том I. СПб 1987. - С. 151, 176.

сианским титулом Спасителя, появление которого в Четвёртом Евангелие приобретает уже более глубокий - эсхатологический оттенок в отличие от синоптиков, ставящих акцент на выражение этим наименованием истинности человечества Иисуса Христа.

Источники и литература

1. Barret C. K. The Gospel according to St John. London. 1982.
2. Бультман Р. Евангелие от Иоанна: комментарий. Том I. СПб. 1987.
3. Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М. 2009.
4. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 1. СПб., 2007.
5. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris. 2006.
6. Нектарий Пентапольский, свт. Христология. Н. Новг. 2010.
7. Софроний (Сахаров), арх. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. М. 2008.
8. The Expositor's Bible commentary with the New International Version. John and Acts. Vol. 9. John – Merrill C. Tenney. USA. Michigan.
9. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Евангелие от Иоанна. Т. 9., СПб. 1912.
10. The Expositor's Bible commentary with the New International Version. Daniel and the Minor Prophets. Vol. 7. John – Merrill C. Tenney. USA. Michigan.
11. Fortna R.T. Jusus in Johannine tradition. London. 2001.
12. Шнакенбург Р. Новозаветная Христология. Брюссель. 1986.

Надежда Тарасенко

ЗНАЧЕНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРИЕМА «ИНТЕРКАЛЯЦИЙ» В СТРУКТУРЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА

В начале 20 века при исследовании структуры Евангелия от Марка фон Добшютц определил в тексте литературный прием интеркаляций (intercalation patterns) (von Dobschutz, 1928), когда отрывок одной истории прерывается вставкой другой истории, после чего конец первой истории приходит к своему логическому завершению, производя, тем самым, кольцевую или концентрическую структуру А-Б-А1. Этот прием использован довольно часто в Евангелии (см. 3:20-35; 4:1-20; 5:21-43; 6:7-30; 11:12-21; 14:1-11; 14:17-31; 14:53-72; 15:40-16:8), и для его обозначения существует большое количество терминов, таких как *интеркаляции* (Redlich, 1948; Burkill, 1963; Donahue, 1973; Dewey, 1980; Fowler, 1981; Wright, 1985); *интерполяции* interpolations (Kee, 1977); *вставки* insertions (Nineham, 1963); *обрамления* framing (D. Roads and D. Michie, 1982); *скобки* bracketing (Stock, 1982); техника сэндвича sandwiching (sandwich technique) (Neiryneck, 1988; Edwards, 1989). При таком разнообразии терминов стоит сказать, что все вышеперечисленные авторы говорят об одном и том же приеме.

Интеркаляции относятся к концентрическим композициям, часто встречаемым в древних текстах, и используемым для построения нарратива посредством вставки одной истории в другую. Данный прием использовался для облегчения восприятия текста на слух малограмотному/неграмотному населению, отражая при этом индивидуальный стиль автора текста, а также существовал как мнемотехника, которая позволяла надолго сохранить в памяти яркие и главные темы повествования. В этом заключается нарративная функция интеркаляций. Помимо нее существует также и богословская функция, которая напрямую выражает богословие самого евангелиста. Мы считаем, что посредством интеркаляций через акцентирование главных тем текста, Марк обращается к своим читателям и указывает им на проблемы в процессе ученичества, предостерегая их от падения, которое явили ученики Иисуса. Таким образом, интеркаляции являются еще и риторическим приемом, когда автор евангелия обращается к своему читателю в диалоге.¹ Интеркаляции подчеркивают, что процесс ученичества является важным эле-

Надежда Тарасенко — преподаватель библистики Санкт-Петербургского христианского университета.

¹ Некоторые ученые уже изучали риторическую функцию нарратива (см. Suleiman, 1980, с. 9; Booth, 1983, сс. 89-116; Sternberg, 1985, с. 53; см. также *Time and Space in Biblical (Hi)story Telling: The Grand Chronology* (1990) // *The Bible and the Text The Bible and Literary Theory*. Ed. R. Schwartz. Oxford: Blackwell. сс. 89-91).

ментом, в котором неверие часто сопряжено с предательством и побегом, а вера – с посвящением и истинной миссией Христа.

Интеркаляции как литературный прием в евангелии от Марка

Согласно двум типам композиции текста, повествование может иметь линейную конструкцию или концентрическую. Линейная композиция постепенно движется вперед. Излагаемые события следуют друг за другом так, как они произошли в действительности, создавая напряжение для читателя или слушателя, которые интересуются тем, что же произойдет дальше. Например, греческие трагедии в своем большинстве всегда имели «пролог, развитие действия, кульминацию, кризис или катастрофу и развязку; это была распространенная формула, широко используемая в то время» (Bilezikian, 1977, с. 130), что и говорит о наличии в этих текстах линейной композиции.

Концентрическая конструкция, также называемая круговой, кольцевой, хиастической или конструкцией в форме инклюзии,² предлагает читателю остановиться и подумать о том, что он услышал или увидел в тексте. Читатель не осознает присутствие данной композиции до тех пор, пока не достигнет центра, а затем начинает понимать, что компоненты, которые следуют за центром, уже ему знакомы и излагаются в обратной последовательности. Когда же композиция опознана, читателю предлагается посмотреть назад на то, что он прочитал, и соединить элементы (Iersel, 1995, с. 78). Прием интеркаляций у Марка относится к разряду концентрических структур. В Греко-Римской культуре достаточно часто текст структурировали при помощи концентрических композиций. «Такой прием называли *hysteron proteron*, *prohysteron and hystero-logia*, а ученики обучались этому приему все время» (Iersel, 1998, с. 70).

В древнем мире учеников обучали читать вслух различные тексты, а также простые книги или лекции (Marrou, 1955, с. 153-154, 274; Rohrbaugh, 1993, с. 382; с. 76; см. также Св. Августин. *Исповедь* 6.3.3). Отчасти это было обусловлено неграмотностью населения.³ Тексты читались вслух для тех, кто сам не мог читать. «В Италии во время поздней республики и великой империи (100 до н.э. - 250 н.э.) среди мужчин грамотными были всего 20-30 процентов, и менее 10 процентов женщин» (Harris, 1989, с. 23). И в греко-говорящем Средиземноморье процентный уровень был такой же (Gamble, 1995, с. 10; Van-Plan, 1992, сс. 50).⁴ «В римской Палестине этот уровень был

² Хотя Брек и выносит инклюзию, также известную как эффект обрамления, как отдельный литературный прием, мы все таки считаем, что это описание целой структуры. Потому что по второму первому и последнего элемента образует рамки или границы отрывка, которые помогают слушателю или читателю разграничить, где повествовательный блок начинается и где он заканчивается. Именно в форме инклюзии бываю составлены целые произведения или послания, а не только отдельные отрывки. На эту тему больше можно прочесть у Lund, 1942; Man, 1984; White, 1972; Ellis, 1999.

³ «Существует несколько уровней «грамотности»: знание, как поставить подпись; способность прочитать простой договор, расписку или счет; умение свободно читать; способность писать под диктовку; и, наконец, грамотность книжников – умение сочинять тексты» (Kloppenborg, 2000, с. 167).

⁴ Об образовании в древнем мире можно больше прочесть Hezser, 2001; Wilkins, 1905; Becker, 2010; Clark, 2008; Davidson, 2006.

не более 3 процентов» (Данн, 2009, с. 125). Виду этого тексты просто зачитывались перед аудиторией, т.к. многие были неграмотны (Rohrbaugh, 1993, с. 380; Moss, 2004, с. 76; Данн, 2009, с. 125).⁵ Большинство людей знало тексты Торы на слух, не читая их в записанном виде (Данн, 2009, с. 44). Иногда чтецу приходилось объяснять прочитанное слушателям, которые могли задавать ему вопросы во время чтения (Marrou, 1955, с. 165, 279).⁶ Так как текст был записан и порой даже переписан чтецом без пунктуации, то чтецу предлагалось обратиться к структуре текста, чтобы лучше понять его смысл. Чтец находил в нем такие структурные элементы как хиазмы, инклюзии, повторы и различные транзитные формулы, которые могли отразить смысл слов и значение всего повествования (Paganak, 1981, 1983, Long, 1987). Это делалось потому, что древние манускрипты не имели таких маркеров деления повествования, какие существуют в современности – деление на абзацы, заголовки, разнообразие шрифтов и размеров букв, разнообразие пунктуации, параграфы, отступы в абзацах и пр. Читателю древности требовались другие средства для ориентировки в написанном послании, а именно находить повторяющиеся элементы текста, которые создавали рамки блоков или разделов повествования. Тексты составляли определенной парности, используя концентрические структуры и разные кольцевые композиции. Ученики в школах заучивали алфавит не только по порядку букв, идущих в нем, но также и с конца, а также парно первую и последнюю буквы, для того, чтобы потом составлять тексты согласно парности определенных элементов (Iersel, 1998, с. 69). Поэтому ученикам приходилось переписывать текст для того, чтобы потом в своем варианте расставить интонацию для лучшего прочтения, а также для лучшего запоминания данного ему текста (Monroe, 1901, с. 301, 413). Все различные формы концентрических композиций имеют одну общую характеристику – крестообразное повторение одного или нескольких элементов, помещенных обычно около другого элемента в центре, создавая структуру А-Б-А1 или А-Б-Б1-А1 или более расширенного типа А-А1-Б-В1 или А-Б-В-Б1-А1. Такие повторы слушатель и читатель могли легко распознать в тексте, потому что с детства им обучался.

В интеркаляциях вставленная история, является законченной структурой в композиционном плане. Она может быть помещена в другое место евангелия как самостоятельная единица текста, например, перед внешней историей или после нее, или совершенно в другое место повествования, и это самое главное ее отличие от вставок. Если у вставок внутренний комментарий привносит в повествование новый элемент, который существенно отразится на течении истории повествования и ее толкования, потому что иногда история без него не совсем понятна, то интеркаляция может быть свободна

⁵ Идея слушающих часто встречается на страницах Н.З., см. Мк. 4:20, 23-24, 7:16, Мф. 13:19, Лк. 6:47, Откр. 2:11, 17, 29. Павел также просил неоднократно прочитать его послания перед всей общиной, чтобы люди могли слышать 1 Фес. 5:27, Кол. 4:16, см. также 1 Тим. 4:13, Еф. 4:29 и проч. «Можно также сравнить вопрос Иисуса, обращенный к фарисеям «Неужели вы не читали?» (Мк. 2:254 Мф. 12:5, 19:4), с обращением к ученикам «Вы слышали» (Мф. 5:21, 27, 33, 38, 43)» (Данн, 2009, с. 44).

⁶ См. также Плутарх, *О слушании лекций* 42-48.

удалена из текста, не нарушив при этом течение внешней, разорванной, истории.

Именно поэтому мы не можем согласиться с рядом исследователей и считать за интеркаляции тексты 1:21-27 (Wright, 1985), 2:1-12, 3:1-6 (Kee, 1977; Wright, 1985), 9:36-44 (Guelich, 1989), потому что это вставки, и если убрать внутренний комментарий из этих историй, повествование потеряет ясность. Также отрывки 14:10-25 (Donahue, 1973), 4:1-20, 15:40-16:8 (Edwards, 2002), 15:6-23 (Kee, 1977) и 15:6-32 (Wright, 1985) не являются интеркаляциями, потому что в них излагается обычный ход истории, где герои разорванных частей либо не совпадают, либо служат переходом от одного события к другому. Мы не можем рассматривать эти места как интеркаляции, потому что во всех перечисленных отрывках меняется сюжетная линия. И как уже было сказано выше, если удалить вставленную историю согласно делению отрывков у представленных авторов, то смысл первой истории становится не совсем понятным.

Исходя из вышесказанного, мы можем выделить характерные черты интеркаляций. Во-первых, главные действующие лица / главные герои должны прослеживаться в обеих частях внешней истории, как в ее начале, так и в ее конце после включения второй истории. Во-вторых, сюжетный ряд / сюжетная линия разорванной истории должны прослеживаться в обеих ее частях, потому что это одна история. Эти две черты являются доказательством целостности разорванного повествования. В-третьих, внутренняя история, которую мы называем включением, может свободно быть удалена из евангелия или перенесена в другое его место без ущерба для повествования внешней истории. На основании этого мы считаем, что в евангелии от Марка существует 7 интеркаляций: 3:20-21/22-30/31-35; 5:21-24/25-34/35-43; 6:7-13/14-29/30 (31); 11:12-14/15-19/20-25;⁷ 14:1-2/3-9/10-11; 14:18-21/22-26/27-31; 14:53-54/55-65/66-72.

Различные виды таких структур на основании парности первого и последнего элемента можно встретить в хиазмах, вставках, дублетах и триплексах. Но при этом прием интеркаляций нельзя называть вставками, потому что вставка относится к наименьшему количеству материала, которая является внутренним комментарием к повествованию и без которой разорванные части нарратива будут не понятны читателю (см. случаи вставок 2:6-8b, 2:9b-11a, 3:8, 3:14-16, 5:10, 5:30a, 6:15, 6:31b-32b, 6:35, 7:3-4, 7:21-22, 8:17-21, 9:5-6, 9:12-13b, 10:23b-24b, 11:11, 13:34, 14:18-22, 14:56-59, 15:2-4, 15:24 (Fowler, 1981, с. 164).

Мы также не можем называть интеркаляции хиазмом, потому что интеркаляцией является конструкция, состоящая из двух историй, в которой обе они являются законченным рассказом в сюжетном плане и имеют своих собственных главных героев. Так первая часть разорванной истории находит свое логическое завершение во второй разорванной части, обе же эти части окружают вторую историю. Если говорить о хиазме, то это были бы две разные истории, одинаковые либо по содержанию, либо на основании дей-

⁷ Считается, что 11:1-12:12 является тройной интеркаляцией, где 11:1-11 и 11:15-19 разрываются 11:12-14, а 11:15-19 и 11:27-12:12 разрываются 11:20-25 (Brown, 2002).

ствующих лиц, между которым располагалась бы третья история или какая-то истина, которую автор текста хотел бы донести до читателя. Однако в хиазме одновременно совпадают главные герои и сюжетная линия двух обрамляющих историй не могут, потому что тогда такая структура становится интеркаляцией.

Дублеты/триплеты также не стоит относить к интеркаляциям, потому что ими являются две/три истории или два/три факта, одинаковые по содержанию. Для ясности терминологии автор работы не рекомендует называть интеркаляции скобками/скобочными конструкциями или обрамлением, потому что эти термины лучше подходят для обозначения дублетов, между которыми евангелист чаще всего помещает важный материал, таким образом, они как бы заключают в себе определенное содержание или обрамляют его. Термин «техника сэндвича», введенный Джеймсом Эвардсом, вполне приемлем для обозначения интеркаляций, однако для русскоязычной аудитории он все же является инородным, хотя употребление его будет оправданным.

Интеркаляции как концентрические структуры текста часто использовались в устной традиции и имели две функции. Первая, нарративная функция, которая создавала непрерывность повествования, помогала чтецу или слушателю структурировать текст на блоки и помогала запомнить содержание материала. Вторая, богословская функция, которая концентрирует внимание адресата евангелия на важных темах, которые автор хочет донести до него посредством прочтения двух историй в одном теологическом ключе, который предоставляет внутренняя история.

Главные темы интеркаляций в евангелии от Марка

Проанализировав, на основании чего каждые две истории были объединены Марком, мы обнаружили следующие главные идеи, вытекающие из подобной связи.

Первая интеркаляция (3:20-35) повествует о том, что с самого начала служения Христа на земле появилась оппозиция Иисусу, которую представляли как книжники из Иерусалима, так и родные Христа. И те, и другие не принимали ни Его слов, ни Его дел. Поэтому Иисус в этой интеркаляции определяет круг «своих», т.е. учеников, кто будет Ему близок как мать или семья. Это всякий человек, исполняющий Божью волю, а именно, не отвергающий личность и миссию Иисуса, выраженную в Его делах и словах.

Вторая интеркаляция (5:21-43) является как бы продолжением первой и раскрывает важность веры в Иисуса и Его миссию. Для того, чтобы стать учеником Иисуса, войдя, тем самым, в круг «своих», необходимо иметь личную встречу со Христом (как это произошло с женщиной, страдавшей кровотечением) и поверить в Его слова, которые свидетельствуют о Его власти и силе творить многие чудеса (как это случилось с Иаирием). Вера определяет истинное ученичество и является главной характеристикой настоящего последователя Иисуса.

Третья интеркаляция (6:7-31) плавно переходит уже к самому ученичеству, которое выражается в выполнении миссии Христа – провозглашение слова и сотворению чудес, которые творил Иисус (исцеления и изгнания).

Однако ученики, выполняя свою миссию, должны быть готовы пострадать и умереть, оставшись верными своим словам и делам, как это произошло с Иоанном Крестителем, который явно посвятил себя Божьей миссии. История о смерти Иоанна Крестителя, с одной стороны, является прообразом смерти Иисуса Христа, с другой стороны, является предостережением ученикам.

Четвертая интеркаляция (11:11-25) показывает опасность бесплодного ученичества. Проклятие смоковницы символизирует собой осуждение Храма, который перестал быть местом соединения человека с Богом, а именно местом встречи и общения язычников с Богом Израиля. Храм – это место молитвы, однако место язычников стало местом торговли священных животных, размена денег и просто проходным двором. Таким образом, интеркаляция показывает, что храмовое поклонение перенеслось на личностный уровень взаимоотношений человека с Богом, выраженный в молитве. Ученики Иисуса должны осознанно обращаться к Богу в молитве с верой и прощением других, иначе такая молитва представляет собой бесплодную смоковницу. Также и ученики Иисуса, если не имеют веры и молитвы, сами по себе будут бесплодной смоковницей.

Пятая интеркаляция (14:1-11) иллюстрирует пример посвященности и верности Христу. Ученичество - полная самоотдача, которую явила безымянная женщина, помазавшая Иисуса драгоценным миром в Вифании, и с которой так сильно контрастирует Иуда, решивший предать Христа за цену одного раба.

Шестая интеркаляция (14:18-31) продолжает тему предательства и посвященности, начатую в вышеупомянутой интеркаляции. Христос предсказывает предательство не только Иуды, но и всех двенадцати, которые окажутся неверными. Сам же Он провозглашает о своей жертве для спасения многих, еще раз указывая на неизменность своей миссии.

Седьмая интеркаляция (14:53-72) является логическим завершением предыдущих историй. Христос, как истинный Учитель, стал примером верности и преданности Своим делам и словам, Его же ученики разбежались, так и не поняв главного смысла ученичества.

Исходя из вышесказанного, мы видим, что Марк использует технику интеркаляций для выражения главного богословского смысла – понимание учениками своих действий и умозрений относительно Христа, а также осознание своего отношения к Его личности и судьбе. Либо они, как истинные ученики, будут всегда посвящены миссии Иисуса, последуют за Ним и не испугаются страданий и гонений, проявив тем самым свою веру в Него, либо откажутся от Христа, заняв сторону оппозиции и став бесплодной смоковницей. Таким образом, интеркаляции у Марка объединены одной темой ученичества и цены следования за Христом. Следующим этапом нашей работы является анализ места интеркаляций в структуре евангелия: как последовательное расположение интеркаляций в тексте Марка позволяют автору развить и донести до читателей тему следования за Христом.

Место интеркаляций в структуре евангелия и их значение

Проанализировав структуру евангелия от Марка, мы видим, что Марк использует семь интеркаляций в разных блоках своего повествования. Одна интеркаляция находится в первом блоке (1:14-3:35) как итог повествования о начале евангелия Иисуса Христа, которое вызвало оппозицию со стороны Иерусалима, в лице книжников, и со стороны родственников Иисуса. Две интеркаляции евангелист использует во втором блоке (4:35-8:21), которые говорят о качествах учеников, которые решили последовать за Иисусом. Четвертый случай употребления литературного приема встречается в начале четвертого блока (11:1-13:2), и он указывает на поклонение последователей Христа Богу через молитву, важность которой умалаялась храмовой элитой во дворе язычников. Три интеркаляции встречаются в последнем блоке, и все три затрагивают вопрос посвященности Богу в лице Иисуса Христа перед лицом опасности, страданий и гонений. Таким образом, все интеркаляции являются как бы отражением деятельности Христа и того, чего Иисус ждал от Своих учеников. Также каждая интеркаляция содержит в себе негласный призыв к ученикам, которые те должны были усмотреть для себя. Это можно выразить в следующей таблице:

Основная тема блока	Основная тема интеркаляции	Вывод из интеркаляции
1:14-3:35 Приход Царства Божьего в лице Иисуса Христа и начало Его служения. Возникновение круга своих/чужих из тех, кто принимает или отвергает миссию Христа.	3:20-35 Ученики должны войти в круг своих, как те, кто понимает и принимает миссию Иисуса, а тем самым, выполняет Божью волю.	Призыв быть учеником Иисуса.
4:35-8:21 Служение Иисуса Христа явлено в Духе и силе как на израильской, так и на языческой территории.	5:21-43 Ученики должны верить в личность Иисуса и Его способность творить чудеса Божьей силой.	Призыв верить, что Иисус есть Сын Божий.
	6:7-31 Ученики должны продолжать служение Иисуса и верить в Его личность	Призыв продолжать миссию Иисуса.
11:1-13:2 Христос приходит в Иерусалим. Открытая конфронтация Иисуса с религиозными лидерами Израиля и осуждение последних.	11:11-25 Ученики должны поклоняться Богу через молитву, которая заменит храмовую обрядовую систему.	Призыв иметь личные отношения с Богом без посредников, как суть ученичества.
14:1-16:8 Страстная неделя, смерть и воскресение Иисуса Христа	14:1-11 Самоотдача как характеристика процесса ученичества	Призыв к ученикам быть посвященными Христу
	14:18:31 Христос верен Своей миссии и готов умереть за грешных людей	Призыв быть преданным Христу перед лицом смерти

	14:53-72 Христос остался верен Своим словами	Призыв нести твердое свидетельство о своих делах и словах перед лицом гонений и опасности
--	--	---

Из использования интеркаляций Марком видно, что у него наблюдается определенная прогрессия. В начале евангелия встречается одна интеркаляция, потом две и еще одна в середине повествования, и три в конце. Он поместил три интеркаляции следующих одна за другой, в «эпицентре» пасхальных событий: 14-я глава состоит из трех интеркаляций, следующих одна за другой. Такое структурное «нагнетение» указывает на важность происходящего в эти дни, а также на важность донесения Марком некоего урока для читателей и слушателей его евангелия. Используя интеркаляции как литературный прием, позволяющий акцентировать внимание читателей на определенной теме, Марк утверждает, что следование за Христом подразумевает готовность к страданиям и даже смерти. Как события Страстной недели являются кульминацией евангелия, так и верность призванию Христу перед лицом гонений и опасности является кульминацией, т.е. высшей точкой, ученичества.

Кирилл Алексин

ЕВХАРИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА СЕРГИЯ МЕЧЕВА

В конце XIX—начале XX века в Русской Церкви появляются замечательные приходские пастыри, поставившие своей целью в приходских общинах возродить жизнь в духе христианского братства. Один из самых интересных и значительных примеров такой общины дали святые Алексей и Сергей Мечевы — отец и сын — последовательно возглавлявшие с 1893 по 1929 (32?) год общину московского храма святителя Николая в Кленниках.

Учение о Евхаристии сщмч. Сергия Мечева являлось осмыслением той практики общинной жизни, которая была заведена на Маросейке при его отце — святом праведном Алексее Мечеве. Некоторые идеи, прозвучавшие в проповедях о. Алексея, дословно воспроизводятся и о. Сергием.

По этой причине, в своих проповедях и особенно в письмах, касаясь евхаристической тематики, о. Сергей редко останавливается на вопросах, связанных с самой природой Евхаристии или её влиянием на человека. Он излагает, в первую очередь, свой взгляд на Евхаристию как Таинство **Церкви**.

Нашей задачей будет систематизация содержащегося в проповедях, беседах, письмах о. Сергия осмысления Евхаристии и её роли в жизни христианской общины.

В докладе мы постараемся описать феномен *покаяльно-богослужебной семьи* (именно так называл сщмч. Сергей свою общину), рассмотреть богословские предпосылки, из которых исходил о. Сергей в своем служении, и выделить практические аспекты его евхаристического богословия.

Для русского богословия экклезиология всегда была особенно важна. К этой тематике обращались как богословы, систематически излагавшие христианское вероучение, так и авторы, в задачи которых не входило составление целостных догматических систем (славянофилы, святитель Филарет Московский, духовно-академические богословы).

Однако заметим, что и в *системах* восточного богословия, наиболее ярким и полным примером которых является система преподобного Иоанна Дамаскина (VIII в.), и в более поздних католических системах периода зрелой схоластики, венец которой представляет система Фомы Аквинского (XIII в.), отсутствуют специальные разделы, посвященные Церкви¹. У преподобного Иоанна само слово «Церковь» употребляется лишь при описании

Кирилл Алексин — студент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

¹ Речь идет именно о системах научного богословия (насколько применимо это понятие к соответствующим временам), а не катехизических системах, традиционно, по крайней мере для восточного богословия, строящихся в соответствии с Символом веры.

того, как антихрист будет гнать Церковь², хотя в его системе есть главы, посвященные таинствам Господним, чествованию святых и их мощей, иконам³. У Фомы Аквината, при обширных разделах, посвященных англологии и антропологии, спасению и предопределению к нему, нет даже упоминания о Церкви⁴. Хотя, несомненно, и богословское осмысление Церкви, начатое апостолом Павлом и продолженное отцами и учителями Церкви первых веков, всегда имелось в виду. Отсутствие специальных экклезиологических разделов в научно-богословских системах свидетельствует, видимо, не об ослаблении интереса к Церкви, но, напротив, об отсутствии серьезных богословских проблем, связанных с интуитивным пониманием Церкви, а также о глубоком чувстве пребывания в Церкви (преподобный Иоанн, говоря о Церкви Христовой и её Предании, говорит «мы»). Учение о Церкви не включается в систему богословия, ибо все проблемы — расколы, ереси, даже разделение 1054 года — относятся к церковно-историческому бытию, а не к богословскому осмыслению Церкви.

В русском же богословии, начиная с митрополита Платона (Левшина)⁵ прослеживается интерес к экклезиологии, нарастающий с каждым десятилетием⁶.

В конце XIX века мы можем наблюдать своеобразный поворот в этой области, который можно, вслед за священником Иакинфом Дестивелем⁷, назвать христологическим. Действительно, в это время постепенно происходит освобождение от слишком односторонней институциональной экклезиологии (т.е. понимания Церкви лишь как «общества верующих») и углубление понимания Церкви как Тела Христова. Главным действующим лицом этого «поворота» стал доцент СПбДА, впоследствии протопресвитер, Е.П. Аквилонов (1861–1911), труды которого вызвали серьезную полемику в духовно-академическом сообществе⁸. В его книге «Новозаветное учение о Церкви: опыт догматико-экзегетического исследования» есть глава, посвященная связи экклезиологии с учением о Евхаристии, в которой автор высказывает в том числе такую мысль:

² Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. Кн. 4. Гл. XXVI. С. 265–267.

³ Там же. Гл. XIII, XV, XVI. С. 218–226, 231–238.

⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии: В 2 ч. М., 2006.

⁵ Платон (Левшин), митр. Назидательные слова: В 20 т. М., 1779–1806. Т. 8–9.

⁶ См.: Филарет Московский, свт. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви, с присовокуплением выписки из окружного послания Фотия, патриарха Цареградского, к Восточным Патриаршим престолом. М., 1815; Хомяков А.С. Церковь Одна. М.: ПСТБИ, 2001; Аквилонов Е.П. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Телес Христовом. СПб., 1894; Аквилонов Е.П. Новозаветное учение о Церкви: опыт догматико-экзегетического исследования. СПб., 1896; Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата Церкви // Вера и Церковь. 1901. Т. 2. С. 21; Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-Press, 1971; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

⁷ Destivelle H., ОР. Встреча православной русской экклезиологии с католической экклезиологией в XIX–XX вв. // Сайт «Katehein». URL: www.katehein.ru/files/1.Ecclesiologia.doc (дата обращения: 13.03 2012).

⁸ См.: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. Клин, 2000. С. 109–118.

«Вся истинно церковная жизнь и во всех ея проявлениях, церковное благовестие, священнодействие и управление свидетельствуют о Церкви, как об обществе верующих, образующих тело Христово, это во-первых, и, во-вторых, направлены к тому, чтобы отдельных верующих соделать членами этого тела. <...> [Верующие] слушают благовестие, принимают таинства и повинуются уставам церковным опять не в качестве обособленных друг от друга или каких-либо более или менее безразлично относящихся друг к другу верующих, но, именно, как члены таинственно-духовного тела Христового, в которое все крестились (1 Кор. 12, 13), и поступают так для большего закрепления своего союза со Христом и между собою. <...> Что такое Церковь и что такое мы в Церкви? На эти два вопроса отвечает зараз великое таинство [Евхаристии]»⁹.

Запомним эти слова Е.П. Аквилонова. Параллели с ними мы потом обнаружим у о. Сергия.

Далее Е.П. Аквилонов дает ответ на эти вопросы, представляя Церковь являемой в священнодействии Божественной Литургии, никак не развивая идею явления Церкви в местной церковной общине¹⁰.

Модель общины

Иначе смотрел на этот вопрос о. Сергей Мечев. Он видел явление Церкви в местной общине, которая, по его мнению, должна в идеале являться покаяльно-богослужебной семьей: не только покаяльной (как у профессора С.И. Смирнова, у которого учился о. С. Мечев¹¹), но покаяльно-богослужебной. Именно такой и была Маросейская община.

В своих письмах из ссылки он так описывает процесс возрождения общинной христианской жизни в нашем Отечестве. Сначала «перед угасанием светильник вспыхнул ярче»¹²: из монастырей в мир «перекинулся» (так у о. Сергия) «истинный свет Христова делания», верующие миряне обратились вновь к «пути опытного богопознания», к святоотеческим творениям и уставному богослужению с широким участием верующих. «Пастыри и иереи приходят к инокам¹³ и, получив святоотеческий огонек, приносят его в свои храмы... Мир приближается к монастырю, разрушается между ними средостение <...> Покаяние делается основой жизни. **Возникают покаяльные семьи с непрерывным освящением в таинствах. В корне изменяется строй**

⁹ Аквилонов Е.П. Новозаветное учение о Церкви... С. 81–82.

¹⁰ Во введении автор поясняет, что, хотя Церковью называют, в том числе, и «поместную церковную общину», предметом его исследования является Церковь «в самом обширном значении слова» (С. 2–3)

¹¹ В своем труде «Древнерусский духовник» профессор МДА С.И. Смирнов обращает внимание на существовавшие в России до XVII в. «покаяльные семьи» — сообщества духовных чад одного священника, которые, с точки зрения С.И. Смирнова, были основной формой церковной жизни в досинодальный период.

¹² Сергей Мечев, смич. Письма общине из ссылки. Письмо шестое // «Вы — мой путь ко Христу». М.: ПСТГУ, 2009. С. 282.

¹³ Т.е. в монашеские общины.

приходского прежнего бытового христианства с редким хождением в храм и лишь ежегодным причащением (выделено мной — К.А.)¹⁴»

Община прот. Алексия Мечева — отца священномученика Сергия — была как раз продолжением традиции покаяльных семей, возникшая при этом на излёте Синодального периода, когда церковная жизнь была максимально формализована. Однако, Маросейская община была объединена не только, или может быть не столько вокруг личности духовника (о. Алексея и потом — о. Сергия), сколько вокруг Таинств и вообще богослужения. В другом письме из ссылки о. Сергий пишет об этом:

«Мы не только покаяльная, но и богослужбная семья. Я не только отец ваш, но и предстоятель церкви нашей, вы не только дети мои, но и сослужители. В нас редчайшая полнота, почти не встречающаяся — полнота покаяльно-богослужбной семьи¹⁵».

Богословие общины и христологическая экклезиология

Попытаемся реконструировать, из каких богословских предпосылок исходил сщмч. Сергий в своем служении предстоятеля. В чем заключается его понимание значения Евхаристии в жизни общины и отдельного христианина¹⁶.

На Евхаристии основана христианская Церковь, которая есть не организация, но организм — Тело Христово. Эту мысль неоднократно повторяет о. Сергий. И христианская жизнь, по его мнению, заключается именно в этой **причастности**, достигаемой через участие в Евхаристии, через **Причащение** Телу и Крови Христовым¹⁷.

Поскольку христианин принадлежит к Телу Христову, постольку для него открывается вечная жизнь, по слову Христа *«Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную»* (Ин. 6:54). Именно в этом — в созидании Церкви (не как «общества верующих», но как мистического Тела) — и заключается миссия Христа на земле: в том, чтобы дать возможность людям приобщиться к Своей Божественной жизни.

Что есть жизнь в мистическом Телу Христовом о. Сергий объясняет в одной из своих проповедей на следующем примере:

«Возьмем аналогию. Часть моего тела живет не самостоятельно, но я живу в ней. Разве палец мой или рука живут, а не я живу в пальце или руке? Органы моего тела как бы не имеют личной жизни, но входят в мою жизнь. И когда, скажем, пальцу причинили какое-нибудь повреждение, ведь страдаю я, а не палец. То же самое происходит в Церкви. Когда мы входим в Тело Христово, то отказываемся от своего отдельного существования» (выделено мной — К.А.), *чтобы было по слову апостола*

¹⁴ Сергий Мечев, сщмч. Письма общине из ссылки. Письмо шестое // «Вы — мой путь ко Христу»... С. 282.

¹⁵ Сергий Мечев, сщмч. Письма общине из ссылки. Письмо четвертое // «Вы — мой путь ко Христу»... С. 263.

¹⁶ Если, конечно, корректно здесь говорить об «отдельном христианине». Об этом еще будет сказано далее.

¹⁷ Сергий Мечев, сщмч. Тайны богослужения // «Вы — мой путь ко Христу»... С. 61-63.

Павла: не я живу, но живет во мне Христос (Гал. 2:20). Как в теле живет не каждый отдельный член его, а тот, кому они принадлежат, так и в теле Христовом живем уже не мы — члены этого Тела, а живет в нас Христос¹⁸.

Через это по-новому открывается для нас, по мысли о. Сергия, заповедь о любви к ближнему. Если во Христе все мы имеем общую жизнь, то когда страдает один член (мой ближний), то страдает Христос. Поэтому моя помощь другому, милосердное отношение к ближнему есть «услуга Самому Христу¹⁹». Тогда евангельские слова «как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне (Мф 25:40)» перестают быть для нас метафорой и становятся вполне естественным следствием такого понимания Церкви и жизни в ней.

Духовный индивидуализм

В свете этого рассматривается о. Сергием основная, по его мнению, проблема современных христиан — *духовный индивидуализм*. «Мы забыли о своей связи друг с другом во Христе, что мы соделоваем свое спасение не одни²⁰». «От спасения окружающих зависит и наше спасение» — говорил о. Сергей в одной из своих бесед²¹. Этот индивидуализм и преодолевается в «покаяльно-богослужебной семье», с непрерывным освящением в таинствах, где каждый помнит о единстве во Христе с ближними и старается терпеть и восполнять их недостатки.

Так вот, основным принципом, «девизом» Маросейской общины были слова ап. Павла «друг друга тяготы носите и так исполните Закон Христов» (Гал 6:2). Эти слова выбиты на могиле св. прав. Алексия Мечева и изображаются на его иконах теперь. О. Сергей говорил, что только тогда нам возможно исполнить закон Христов, когда мы будем помнить, что неразрывно друг с другом связаны в одном Телe Христовом — Церкви, в которую мы входим и в которой живем через Приобщение ко Христу в Евхаристии. Поэтому, говорил о. Сергей, ссылаясь на о. Алексия, в общине иначе, чем в миру начинает пониматься труд — не как проклятие, а почти как монастырское послушание, как служение — дело Божие: «Ты должен помнить, что ты работаешь для вечности, для Христа, для Бога. Им, Иисусом Христом Сыном Божиим, должно освящаться каждое дело. А вот когда ты приходишь в храм иходишь в молитву святых, тогда ты получаешь великую силу, достигаешь высшей премирности, в мире живя²²». Единство со святыми в общине есть не только единомыслие или единство целей, а **реальное соучастие**: в Литургии, совершаемой всей Церковью (а значит и святыми), христианин становится соучастником молитвы святых. А через актуализацию единства со

¹⁸ Там же. С. 58.

¹⁹ Там же. С. 59.

²⁰ Сергей Мечев, сщмч. Слово о Церкви как о теле Христовом (Машинописный архив храма свт. Николая в Кленниках).

²¹ Там же.

²² Сергей Мечев, сщмч. Тайны богослужения. О жизни в богослужении и о приобщении к вечности // «Вы — мой путь ко Христу»... С. 242–243

святыми в Теле Христовом верующий имеет радость совместного пребывания и общения и с истинными друзьями Божиими («Вы — друзья мои» (Ин. 15:14)) и со своими братьями по общине²³.

Евхаристия и христианская жизнь (практические аспекты)

Призывая своих пасомых к постоянному участию в Таинствах о. Сергей говорит: **«если мы будем жить той благодатной жизнью, которую дает Святая Церковь, и если мы будем, по возможности, чаще прибегать к таинствам, особенно к таинству покаяния и причащения (выделено мной — К.А.), то мы <...> приобретём совершенную любовь, а совершенная любовь мало-помалу изгоняет страх, и предстанем мы пред Страшным Престолом Господа Славы как свои, радуясь близости святых и Бога, как дети, которые только и думают о том, как бы увидеть Отца и Бога, которые всю жизнь стремились как можно чаще предстать Ему (выделено мной — К.А.)»²⁴.**

Большое значение придавали о. Алексей и о. Сергей покаянному чувству, которое христианин должен испытывать, приобщаясь Евхаристических Даров. При этом о. Сергей неоднократно отмечает, что *настоящее* покаяние только начинается с Исповеди и принятия Святых Тайн, «ибо тогда-то и легко следить за собой, испытывать свою совесть»²⁵, «Покаяние только примиряет нас со Христом, соединяет же и очищает Причащение», через которое мы можем очистить все, что искажено в человеческой душе грехом²⁶.

Актуальность

Подводя итоги, следует заметить, что теперь, когда Русская Церковь находится в состоянии свободы, для нас особенно важно не потерять то, что было приобретено в горниле страданий в XX веке. Почти полностью утерянное в приходской («мирской») жизни общинное сознание вернулось в тот период, когда условия жизни российских христиан приближались к условиям эпохи Древней Церкви. Об этом писали многие подвижники тех лет.

Но самое важное, что благодаря подвижникам XX века до сих пор постепенно возвращается в нашу церковную жизнь, — это понимание центральной роли Евхаристии в жизни христианской общины и каждого верующего.

Однако, несмотря на то, что всё больше наших соотечественников переходят к практике частого Приобщения Святых Тайн, процесс создания настоящих крепких общин (или лучше: покаяльно-богослужебных семей) происходит гораздо медленнее. Молитва и участие в таинствах все ещё чаще

²³ Хондзинский П., прот. Церковный быт и общинная жизнь (по трудам священномученика Сергея Мечева) // Материалы международной конференции «Христианство и проблемы современного мира». Краков, 2012 (в печати).

²⁴ Сергей Мечев, сщмч. Слово в неделю о Страшном Суде (Машинописный архив храма свт. Николая в Кленниках).

²⁵ Сергей Мечев, сщмч. Слово к исповедникам в пятницу первой недели Великого поста (Машинописный архив храма свт. Николая в Кленниках).

²⁶ Сергей Мечев, сщмч. Слово в неделю вторую — Торжества Православия (Машинописный архив храма свт. Николая в Кленниках)

воспринимаются как часть индивидуального благочестия, что, как мы видим, противоречит мнению о. Сергия. Проблемы, связанные с пониманием богослужения, возможно стояли бы совершенно иначе, если бы само богослужение воспринималось как *совместное* служение общины (а не только клира, как бы «совершающего богослужение *для* общины») ²⁷. Обращаясь к примеру общины Христа и апостолов, о. Сергий выделяет четыре «основы» пути члена христианской общины: это «принимать семью как Божию», «пробывать с ней в единении и любви», «в служении», в желании непрестанного с ней пребывания в сем веке и в будущем» ²⁸. Хочется надеяться, что обращение к этим и другим заветам священномученика Сергия Мечева даст возможность современным христианам научиться жить настоящей церковной жизнью, объединяясь друг с другом вокруг Чаши Христовой под руководством доброго пастыря — предстоятеля.

Выводы

Родившееся из опыта христианской жизни в городе, евхаристическое богословие духовного отца Маросейской общины священномученика Сергия Мечева имеет следующие важные черты:

Евхаристия есть средоточие христианской жизни и, собственно, осуществление Церкви. Верующие объединяются через Причастие с Христом, друг с другом и со святыми в единый богочеловеческий организм. Возможность этого объединения и является целью пришествия в мир Спасителя.

Благодаря этому единству становится возможно и необходимо рассматривать дела любви по отношению к любому христианину как сделанные самому Христу, т.к. объединенные в Нём верующие имеют общую жизнь: боль или радость одного есть боль или радость каждого и Самого Христа.

Это соучастие в жизни христиан в жизни друг друга выражается в самом устройстве местного («нижнего») уровня бытия Церкви — в христианской общине. По мнению сщмч. Сергия, община в миру должна быть устроена по принципу покаяльно-богослужебной семьи: в объединении вокруг пастыря-духовника и предстоятеля при активном участии в благодатной (таинственной) жизни Церкви.

Главная проблема современных христиан — духовный индивидуализм — преодолевается через жизнь в «покаяльно-богослужебной семье», т.е. общине стремящихся к *любви* христиан с непрестанным *общением* в молитве и *освящением* в таинствах. Именно в опыте со-участия в богослужении и главное — в Евхаристии и через это — в приобщении к вечности христианин актуализирует свою причастность Телу Христову и участие в «общении святых».

Стяжать главную христианскую добродетель — любовь к ближнему человек может через активное участие в благодатной жизни Церкви, главны-

²⁷ «Мы не только покаяльная, но и богослужебная семья, я не только отец ваш, но и предстоятель церкви нашей, вы не только дети мои, но и сослужители...» («Вы — мой путь ко Христу»... С. 263.)

²⁸ Сергий Мечев, сщмч. Письма общине из ссылки. Письмо пятое // «Вы — мой путь ко Христу»... С. 273.

ми аспектами которой является возвращение к практике частого Причащения и покаянное настроение, приводящее в единстве с Христом к истинному покаянию.

Источники и литература

1. *Destivelle Н.*, *ОР.* Встреча православной русской экклесиологии с католической экклесиологией в XIX–XX вв. // Сайт «Katehein». URL: www.katechein.ru/files/1.Ecclesiologia.doc (дата обращения: 13.03 2012).
2. *Аквилонov Е.П.* Новозаветное учение о Церкви: опыт догматико-экзегетического исследования²⁹. СПб., 1896.
3. *Аквилонov Е.П.* Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом, СПб., 1894.
4. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата Церкви // Вера и Церковь. М., 1901. Т. 2.
5. *Афанасьев Н., прот.* Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-Press, 1971.
6. *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. Клин, 2000.
7. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
8. *Сергий Мечев, сщмч.* Письма общине из ссылки // «Вы — мой путь ко Христу». Сборник. М.: ПСТГУ, 2009. С. 257–290.
9. *Сергий Мечев, сщмч.* Тайны богослужения // «Вы — мой путь ко Христу». Сборник. М.: ПСТГУ, 2009. С. 55–246.
10. *Платон (Левшин), митр.* Назидательные слова: В 20 т. М., 1779–1806. Т. 8–9.
11. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894.
12. Слово в неделю о Страшном Суде; Слово к исповедникам в пятницу первой недели Великого поста; Слово в неделю вторую — Торжества Православия; Слово о Церкви как о теле Христовом (Машинописный архив храма свт. Николая в Кленниках).
13. *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник: Исследование из истории церковного быта. М., 1913.
14. *Филарет Московский, свт.* Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви, с присовокуплением выписки из окружного послания Фотия, патриарха Цареградского, к Восточным Патриаршим престолом. М., 1815.

²⁹ Все ссылки приводятся в современной орфографии

15. *Фома Аквинский*. Сумма теологии: В 2 ч. М., 2006.
16. *Хомяков А.С.* Церковь Одна. ПСТБИ, 2001.
17. *Хондзинский П., прот.* Церковный быт и общинная жизнь (по трудам священномученика Сергия Мечева) // Материалы международной конференции «Христианство и проблемы современного мира». Краков, 2012 (в печати).

Роман Белых

ОТНОШЕНИЕ К УСОПШИМ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И В ПРОТЕСТАНТСКИХ КОНФЕССИЯХ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

1. Учение о смерти. Краткая характеристика понятия смерти

Прежде всего, необходимо дать более общее, но полное понятие и характеристику смерти с позиций православного и протестантского учений.

Источниками вероучения для Православной Церкви являются Священные Писание и Предание. Рассмотрим в первую очередь, что о смерти повествует нам Библия.

В Священном Писании смерть является следствием греха. «Ибо возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23). Смерть вошла в жизнь людей, в результате первого греха, совершенного Адамом и Евой в Раю. «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт.2:16,17). Нарушением первой заповеди, данной людям, и отсутствием раскаяния люди навлекли на себя проклятие и на всех своих потомков: «Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт.3:17–19). Но пришедший в мир Сын Божий Своей смертью избавил нас от смертного рабства. «Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его» (Деян.2:24). Но Спаситель избавил людей от смерти духовной, оставив смерть телесную. Для православных христиан она является избавлением от мирских забот и скорбей. Об этом пишет святой апостол Иоанн Богослов: «И услышал я голос с неба, говорящий мне: напиши: отныне блаженны мертвые, умирающие в Господе; ей, говорит Дух, они успокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними» (Откр.14:13). А так же и святой апостол Павел: «Ибо мы, находясь в этой хижине, вздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью. На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа. Итак, мы всегда благодушествуем; и как знаем, что, водворяясь в теле, мы устранны от Господа, — ибо мы ходим верою, а не видением, — то мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у

Роман Белых — студент Воронежской православной духовной семинарии.

Господа» (2 Кор.5:4–8). Святые отцы также говорят об этом следующее, например, Кирилл Александрийский писал: «Смертью Законодатель останавливает распространение греха и в самом наказании являет человеколюбие. Так как Он, давая заповедь, с преступлением ее соединил смерть, и поскольку преступник подпал этому наказанию, Он и устраивает так, что самое наказание служит спасению. Ибо смерть разрушает нашу животную природу и таким образом, с одной стороны, останавливает действие зла, а с другой — избавляет человека от болезней, освобождает от трудов, прекращает его скорби и заботы и заканчивает страдания. Таким-то человеколюбием растворил Судия самое наказание»¹.

Итак, по словам святителя Игнатия (Брянчанинова), смерть для православных христиан — «есть только разлучение души с телом, прежде того уже умершвенных отступлением от них Истинной Жизни, Бога»².

Протестанты же считают, что есть три смерти «Мы верим, что есть три смерти: 1) телесная смерть — разлучение души с телом (2 Кор.5,8), 2) духовная смерть [от телесной смерти до второго пришествия Христа] — разлучение души с Богом (Быт. 2,17; Лк.15,32) и 3) Та же вторая смерть [после второго пришествия Христа], то есть наказание от Бога и муки нечестивых с их вновь соединенными душами и телами (Откр.20,6–14)»³.

Православное и протестантское учения основываются на Священном Писании, и этим обуславливается их сходство, однако в Православии является авторитетным еще и Священное Предание — учение Святых Отцов и Учителей Церкви. Для протестантизма не характерно святоотеческое учение, поэтому понимания смерти значительно различаются. Для православия смерть — это великое и страшное таинство; и самое таинственное в ней — момент разлучения души с телом, переход человека из жизни телесной в жизнь чисто духовную, из временной — в вечную. Для протестантских конфессий, смерть — не больше чем сон, которым спят умершие, ожидая Второго Пришествия Иисуса Христа.

2. Учение о посмертном бытии. Основные черты сходства и различия (Частный Суд, мытарства, место пребывания душ умерших до Страшного Суда).

В православии существует целая догматическая система, выражающая учение о посмертном бытии. Оно основано, так же как и все остальное вероучение, на двух взаимодополняющих источниках — Священных Писании и Предании. Апостол Павел пишет: «Ибо мы, находясь в этой хижине, вздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью. На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа. Итак, мы всегда благушествуем; и как знаем, что, водворяясь

¹ Дьяченко Г., *свящ.* Уроки и примеры христианской веры. Опыт катехизической хрестоматии. СПб., 1900. С. 239.

² Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Сочинения: в 7 томах. Т. 3. Аскетические опыты. 3-е изд. СПб., 1905. С. 8.

³ Проханов И.С. Вероучение евангельских христиан. [Электронный ресурс] // URL:<http://www.ucmok.org/colledge/booksselfjc/226-2011-06-23-15-01-40>.

в теле, мы устранены от Господа, — ибо мы ходим верою, а не видением, — то мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2 Кор.5:4–8). Итак, после смерти есть жизнь. Иустин Философ говорил о смерти, что смерть не есть «состояние бесчувствия, ибо это было бы выгодно для всех злодеев <...> Души и по смерти сохраняют чувство»⁴.

Сразу после смерти происходит частный суд — непосредственная посмертная оценка прожитой жизни человека. При этом являются ангелы и бесы и вступают в борьбу за душу человека: «Когда душа человеческая выйдет из тела, тогда совершается при сем великое некое таинство. Ибо если повинна она во грехах, то приходят толпы демонов, и недобрые ангелы и темные силы поемлют душу ту и берут в собственную свою область. И никто не должен удивляться сему; потому что, если душа в сей жизни, находясь в веке сем, им подчинялась и повиновалась и была их рабою, то тем паче удерживается ими и в их остается власти, когда отходит из мира. А что касается до части благой; то должен ты представлять себе, что дело бывает так. При святых рабах Божиих еще ныне пребывают Ангелы, и святые духи их окружают и охраняют. И когда отходят от тела, тогда лики Ангелов приемлют души их в собственную свою область, в чистый век, и таким образом, приводят их ко Господу»⁵. Это учение о так называемых воздушных мытарствах души, которое является не сколько богословской концепцией, сколько непосредственным опытом христианских подвижников, зафиксированным в различных сказаниях.

В протестантских религиозных направлениях особо не акцентируется внимание на посмертном бытии человеческой души. Все представления об этом сводятся к тому, что души либо спят, либо пребывают в небытии в ожидании Страшного Суда.

Протестантское учение о посмертном бытии связано с психологическим учением о «бессознательном», появившемся еще в древних философских системах. Поскольку человек и после смерти остается образом Божиим, то и все качества человека, как образа Божия, должны сохраняться и после его смерти: это относится к его разумности, сознательности, свободе и т. д. Понятно, что с этой точки зрения учение о бессознательном, бесчувственном состоянии души после смерти абсолютно неверно. Впервые подобные идеи появились в учении психопанихитов. «Оно возникло в начале нашей эры вне христианской церкви — в философии аравийских ученых, а оттуда перешло в христианские секты. Ориген и Тертуллиан вели полемику против него»⁶. Потом это учение как бы замирает, или по крайней мере, не имеет своих известных представителей, и появляется вновь в средние века. За него высказывался Лютер, когда состояние душ от дня смерти и до воскресения сравнивал с бессознательным состоянием плода во чреве матери. «Наиболее

⁴Патрология. [Электронный ресурс] // URL: http://aleteia.narod.ru/inquisitio/kern1/kern_9.html.

⁵Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. / Пер. Моск. дух. акад. М., 1998. С. 178.

⁶Введенский А. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т.1. Основные вопросы философской истории естественных религий. - Религии Индии. М.: Книга по Требованию, 2011. С 7.

же полного развития психопанихитские воззрения достигли у анабаптистов, против которых Кальвин написал целый трактат «de Psychopunchia», а также у ирвингиан и социан»⁷.

3. Учение о Страшном Суде и всеобщем Воскресении

Для православных христиан Страшный Суд представляется как окончательное решение человеческой судьбы в новом веке, после Второго Пришествия. Господь будет судить людей по их делам и поступкам хоть и справедливо, но милостиво. Все умершие воскреснут и будут иметь новые тела, не имеющие различия по половому признаку.

Более четко передает протестантское учение об этом движение евангельских христиан.

«Воскресение мертвых. При втором пришествии Христа должно совершиться воскресение тела и новое соединение тела с душой, с которой оно было разлучено. Это воскресение будет всеобщее и называется вторым (Откр.20,11–15; Иоан.5,28–29). Верующие воскреснут воскресением в жизнь, и тело их будет подобно прославленному телу Христа, достойным для совершенного восприятия Духа. Нечестивые воскреснут воскресением к смерти. Те, которых Христос найдет живущими на земле, получают измененные тела, не переходя чрез врата смерти. Подобно обновлению тела, будут обновлены небо и земля (Деян. 24,15; 1 Кор.15, 13, 17, 22, 43, 51–52; Фил. 3,21; 1 Фесс.4,14–16; 2 Петр.3,7–13; Откр.20,13; 21,1–5).

Суд Божий. Суд Божий совершится видимым образом в определенное время в лице Иисуса Христа: 1) над всеми людьми — над мертвыми, которые воскреснут в новых телах, и над живыми, тела которых изменятся (1Кор.15,51–52; Мф.13,24–30; 2Тим.4,1; 1Кор.4,5); 2) над злыми ангелами, причем добрые ангелы будут только присутствовать, как служители (2Петр.2,4; Иуды 6; Мф.13,41–42).

Конечное состояние нечестивых и праведных. Нечестивые, воскреснув и будучи осуждены, будут в состоянии вечногo огня (Мф.25,41), в клaдeзe бeздны (Откр.9,2–11), во внешней тьме (Мф.8,12), в муке (Мф.25,46; Откр.14,10–12), во второй смерти (Откр.21,8), в погибели (2Фесс.1,9), во втором осуждении (Мк. 3,29). Что касается тех грешников, которые не приняли спасения Христа и не могли принять его, потому что никогда о нем не слышали, то мы относительно их состояния ясных указаний не имеем, но Христос сказал, что раб, «который не знал и сделал достойное наказания, бит будет меньше» (Лк.12,47–48); и потому мы верим, что состояние миллионов таких душ будет облегчено вечной благодатью Творца. Праведные будут жить вечно (Мф.25,46), в славе (2Кор.4,17), в покое (Евр.4,9), во свете знания (1Кор.13,8–10), святости (Откр.21,27), служении (Откр.22,3), славословии (Откр.19,1), в торжествующем соборе праведников (Евр.12,23), в общении с Богом (Откр.21,3), которому не будет конца»⁸.

⁷Там же. С 8.

⁸Проханов И.С. Вероучение евангельских христиан. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ucmok.org/colledge/bookselfjc/226-2011-06-23-15-01-40>.

Учение о Страшном Суде в основном совпадает с православным. Так же есть вера в воскресение и в сам факт Страшного Суда. Однако учение о двойном предопределении и вытекающие из него последствия отличаются от православного мировоззрения. Это учение не предполагает участия каждого человека в своем спасении, а этот вопрос уже решен. На Страшном же Суде произойдет лишь разграничение праведников от грешников и определит их либо в раю, либо в аду на вечную жизнь, последние же, по представлениям некоторых направлений, будут уничтожены.

4. Молитвенная память об усопших

Исходя из учения о посмертной участи и о всеобщем воскресении, в Православии значительную роль для умершего играет соборная молитва, которая может повлиять на частный и даже Страшный Суд, или облегчить его мучения, если он находится в аду. В Православной Церкви существуют целые богослужения, посвященные молитвам за умерших.

Однако для протестантов молитва за умерших не имеет смысла. Это является следствием учения о двойном предопределении, поскольку от этой молитвы не зависит судьба покойного.

«Главных причин, по которым протестанты отказываются поминать умерших в своих молитвах — три. 1) уверенность в спасении всех членов церкви. 2) окончательность определения посмертной участи сразу же после смерти. 3) отсутствие прямого указания в Священном Писании»⁹.

Это учение о том, что молитва за усопших бессмысленна, вытекает из протестантского богословия, которое склонно всех людей (и их участь) делить на две крайности: «нераскаянный грешник — плачь и скрежет зубов» или — «Блаженные! В каких молитвах они нуждаются?»¹⁰ И они правы, когда утверждают, что за них молиться не нужно. Православная Церковь так считала всегда. Она искони отличала тех, которых ап. Иоанн называл антихристами (1Ин. 2,18) и «не нашими» (1Ин. 2,19) от людей проводивших христианскую жизнь или покаявшихся хотя бы перед смертью. За прославленных Богом «блаженных христиан» Церковь не молится, а, наоборот, просит их молитв пред Господом. Также и за тех, кто жизнью своею хулит Духа Божия, Церковь не видит смысла молиться: «не простится им ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12,32).

5. Православная и протестантская позиции по вопросу явления умерших

Явление умерших живым не отрицается Православной Церковью как факт. В православии это объясняется следующим образом: явления умерших происходят по попущению Божию и часто вызваны либо беспокойством души покойного, нуждающейся в молитве, либо для обращения к благочестивой жизни живых людей. Но все же Церковь призывает с осторожностью от-

⁹ Рубский В., свящ. Православие — протестантизм. Штрихи полемики. [Электронный ресурс] // URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comparative_bogoslov/Article/_Rubsk_PravProt.php.

¹⁰ Рогозин П. Откуда все это появилось? Луцк: Христианская жизнь. С. 128. (Изд. 2-е, исправл. и дополн. - Ростов-на-Дону: Пробуждение, 1993. С. 24.)

носиться к данным явлениям, поскольку в образе умершего может явиться и сам дьявол.

В протестантизме не встречается четкого выраженного мнения по данному вопросу.

6. Особенности православного и протестантского обрядов погребения

Обрядовая сторона в первую очередь зависит от особенностей местной и национальной культуры, обоснованная религиозным догматическим учением. Для православных христиан погребение усопшего является очень важным мероприятием, имеющим глубокое символическое значение, поскольку основано на откровениях Евангельской веры. Особенность обряда погребения заключается в следующем: сама церемония похорон проводится в храме и символизирует собой передачу души Богу, провозглашая надежду на обязательное воскрешение присутствующим живым.

В протестантизме молитва за упокой души при церемонии не провозглашается и присутствие тела покойного в храме совсем не обязательно. А также не предусмотрены какие-либо определенные сроки похорон и похоронные бдения.

7. Православная и протестантская позиции по вопросу кремации умерших

В Православной Церкви вопрос о кремации умерших остается открытым. Нет четкой позиции по данному вопросу. По словам Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, кремация как способ погребения не противоречит православным канонам, хотя и не приветствуется церковными иерархами. Подтверждением такой позиции Русской Православной Церкви может служить тот факт, что в крематориях российских городов православным священникам официально разрешено проводить службы по отпеванию умерших.

Широко распространена кремация и у протестантов, официально разрешенная с 1898 года. В этом случае пастор вместе с семьей приходит в крематорий. Также обязательно присутствие пастора и на кладбище.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1990. — 1360 с.
2. *Введенский А.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т.1. Основные вопросы философской истории естественных религий. — Религии Индии. М.: Книга по Требованию, 2011. — 775 с.
3. *Дьяченко Г., священник.* Уроки и примеры христианской веры. Опыт катехизической хрестоматии. СПб., 1900. — 654 с.

4. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послания и слова, с при-
совокуплением сведений о жизни его и писаниях / Пер. Моск. дух. акад.
М., 1998 — 624 с.
5. *Рогозин П.* Откуда все это появилось? Луцк: Христианская жизнь. —
128 с. (Изд. 2-е, исправл. и дополн. Ростов-на-Дону: Пробуждение,
1993. — 209 с.)
6. Патрология. [Электронный ресурс] // URL:[http://aleteia.narod.ru/
inquisitio/kern1/kern_9.html](http://aleteia.narod.ru/inquisitio/kern1/kern_9.html).
7. *Проханов И.С.* Вероучение евангельских христиан. [Электронный ре-
сурс] // URL:[http://www.ucmook.org/colledge/bookselfjc/226-2011-06-23-
15-01-40](http://www.ucmook.org/colledge/bookselfjc/226-2011-06-23-15-01-40).
8. *Рубский В., свящ.* Православие — протестантизм. Штрихи поле-
мики. [Электронный ресурс] // URL:[http://www.gumer.info/bogoslov
_Buks/comporative_bogoslov/Article/_Rubsk_PravProt.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comporative_bogoslov/Article/_Rubsk_PravProt.php).
9. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения: В 7 томах. Т. 3. Аскетиче-
ские опыты. 3-е изд. СПб., 1905. — 313 с.

Алексей Беспалов

УЧЕНИЕ ОБ ОБОЖЕНИИ В ТРУДАХ РУССКИХ БОГОСЛОВОВ (ЭККЛЕСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Тема обожения человеческой природы является центральным пунктом богословия, аскетики и мистики Православной Церкви. По словам выдающегося русского патролога И.В. Попова, она составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока¹. Это и понятно, ведь правильное понимание этой проблемы дает ответы на два важнейших вопроса: в чем состоит цель человеческой жизни и что сделал Христос для спасения человека? Что в свою очередь раскрывает принципы правильной духовной жизни, то есть указывает правильный путь ко Христу, правильный путь к спасению.

В данной статье предлагается рассмотреть экклесиологический аспект учения об обожении, как он раскрыт в трудах отечественных богословов XX века. XX век, по мнению многих исследователей, ознаменован возвратом к святоотеческому богословию. «Лучшие представители русской богословской науки и религиозной мысли — выдающиеся богословы и иерархи Русской Церкви, профессора академий и известные религиозные мыслители — как будто объединились в общем стремлении возможно глубже проникнуть в тайну нашего спасения и найти наиболее чистое ее изложение»².

Человек через Таинства приобщается нетварной благодати Христа и соединяется с Ним в одно тело и один дух. Эта непосредственная и личная связь между каждым верующим и Христом приводит и самих верующих к теснейшему единению и общению друг с другом. Эти новые духовные отношения, складывающиеся между Христом и людьми, и есть Церковь.

Как пишет митрополит Иларион (Алфеев): «Церковь — это Христово Царство, купленное ценой Его крови, Царство, в которое Он вводит тех, кого избрал Своими детьми и кто избрал Его своим Спасителем»³. Церковь — «новая тварь», созданная Христом, она объединяет всех верующих под единой главой — Им Самим (см.: Еф. 1, 10).

Однако Церковь — не просто общество или содружество людей, объединенных верой во Христа, не просто сумма индивидуумов. Собранные вместе, члены Церкви составляют единое тело, неделимый организм. Как пишет

Алексей Беспалов — студент 5 курса Тобольской православной духовной семинарии.

¹ Попов И.В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 17.

² Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 31.

³ Иларион (Алфеев), иером. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996.

Апостол: « Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом <...> И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12,13–27).

И поскольку мы — члены Тела Христова, то жизнь Христа подается нам и становится нашей собственной жизнью. Так мы оживотворяемся, спасаемся и обоживаемся. Иначе говоря, мы не можем обожиться, если Христос не сделает нас своими членами. «Что Господь совершает в каждом верующем, то совершает и во все мире через Церковь Свою, которая есть тело Его, получающее от Него силы к обожению <...> В этом именно теле Христовом и совершается спасение каждого верующего: в нем заключены все благодатные и нравственные условия спасения — благодать таинств, с одной стороны, и живая вера во Христа, жизнь и учение христианское, с другой»⁴, — пишет С.Л. Епифанович.

Таким образом, с позиции Православной Церкви отношения человека с Богом могут быть реализованы во всей их полноте и завершенности только в Церкви. Этот момент весьма существенен для В. Н. Лосского, который называет Церковь «той средой, в которой и происходит соединение человека с Богом»⁵. Только в Церкви, как чистой и непорочной среде, утверждает он, мы достигаем единения с Богом⁶.

В этом вопросе взгляды Лосского полностью согласуются с позицией прот. Г. Флоровского, который пишет: «Богопознание стало возможным через основание Церкви — в Церкви, как в Теле Христовом, в единстве духовной или благодатной жизни человек может познавать и познать Бога <...> В Церкви самое Откровение становится внутренним. Бог уже не издалека является и говорит к человеку. Бог пребывает в Церкви <...> Не только Его образ жив в памяти верующих, — Он Сам пребывает среди них и с ними, и всегда стоит у дверей каждой души»⁷. По словам о. И. Мейендорфа, именно в Церкви «Бог делится с человечеством Божественной жизнью, вызволяя человека от греха и смерти и даруя ему славу бессмертия»⁸.

В.Н. Лосский обозначает два аспекта Церкви: христологический и пневматологический⁹. Это означает, что Церковь утверждается на двойной Божественной икономии: служении Христа и служении Святого Духа. В своем христологическом аспекте Церковь представлена как «дополняющая прославленную человеческую природу Христа, как продолжающая Его воплощение»¹⁰. Подобным образом мыслит и Епифанович: «Идея Церкви, —

⁴Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С.100.

⁵Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С.106.

⁶Там же. С. 117.

⁷Флоровский Г., прот. О Священном Писании [Электронный ресурс] // Сайт МДА. URL: <http://www.mpd.ru/data/758/630/1234/1>.

⁸Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии, 2001. С.270.

⁹См.: Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.:ББИ, 2007. С. 181.

¹⁰Цит по: Зайцев Е. Указ. соч. С.181.

пишет он, — как выражение высочайшей тайны воплощения, имеет такое же широкое и всеохватывающее значение, как и самое воплощение»¹¹.

Как таковая, Церковь представляет собой организм, обладающий двумя природами, двумя нераздельно соединенными волями. Это богочеловеческий организм, в котором происходит соединение тварного с Богом. Это наша природа, «возглавленная Христом» и «содержащаяся в Его Ипостаси»¹².

Между тем, по мнению Лосского, идея обожения человека не может быть выражена на основании только христологического аспекта. Благодаря Воплощению, считает он, «тварь становится способной к восприятию Святого Духа, и Он сходит в мир и наполняет Своим присутствием Церковь, искупленную, омытую и очищенную Кровью Христовой»¹³. Именно Дух Святой в Церкви сообщает Божественность людям, делая их «причастниками Божеского естества» (2 Петр.1,4), передавая «огнь Божества — нетварную благодать — тем, кто становятся членами Тела Христова»¹⁴.

Если дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси, то дело Святого Духа относится к личности, сообщая возможность каждой личности осуществлять в этой общей природе уподобление Богу. Таким образом, дело Христа и дело Духа Святого друг от друга неотделимы. Присутствие Святого Духа в Теле Христовом — есть основа всякой христианской жизни.

Следует также обратить внимание, как справедливо отмечает современный исследователь, что Лосский, отталкиваясь от этих двух элементов — христологического единства и пневматологического многообразия, — как нераздельных друг от друга, развивает тринитарный образ Церкви, одновременно являющей собой единство природы и различие личностей¹⁵.

Единство Божественного и человеческого, осуществленное в Ипостаси Сына, достигается в наших личностях посредством объединения работы Святого Духа с нашей собственной свободой. И это подводит нас к очень важной для православной сотериологии идее — идеи синергии, или соработничества.

Несмотря на то, что наша природа как бы включена в Тело Христово, человеческие личности не вовлекаются в обожение как в некий бессознательный процесс, уничтожающий свободу личности и, в конечном счете, стирающий сами личности¹⁶. Православное богословие всегда отвергало все теории предопределения и предызбрана, равно как и идеи универсализма и апокатастасиса, которые так или иначе предлагают путь спасения, не учитывая свободный человеческий выбор и добровольное соработничество.

Церковь слагается и возрастает, пока не вместит в себе всех призванных, после чего наступит кончина мира. Тогда прекратится время и всякое

¹¹ *Епифанович С.Л.* Указ. соч. С.101.

¹² *Лосский В.Н.* Указ. соч. С.139.

¹³ Там же. С. 120.

¹⁴ Там же. С. 122.

¹⁵ *Зайцев Е.* Указ. Соч. С. 183.

¹⁶ См.: Очерк 139

движение, — все остановится. Мир умрет, умрет видимой своей стороной, но и воскреснет — новым, в день ожидаемого воскресения. И человек воскреснет в мире или с миром, как часть с целым, как великое в малом. Воскресение будет обновлением и одухотворением, не будет больше тления. Тварь получит спасение через человека и ради человека. Бог будет всем во всем. Все станет совершенным символом единого Божества и будет прославлять только Бога. Ничто не останется вне Бога¹⁷.

«Конечное назначение Церкви — объединить собой всех к тому предопределенных и привести их к Богу, — пишет С.Л. Епифанович. Тогда все одухотворится, все тленное перейдет в нетление; ради человека и природа получит вечнобытие. После страшного суда определится окончательная участь людей. Праведных ждет обожение, а грешных — лишение его, что составит источник их вечного мучения»¹⁸.

Возрождение человеческой природы во Христе не только освободило ее от уз тления и смерти, но через обожение возвысило ее над состоянием, в котором она находилась до грехопадения. Но в этом заключается лишь первый этап обожения. Вслед за этим необходимо, чтобы спасение коснулось каждого человека в отдельности. Нужно, чтобы каждый подтвердил свою потенциальную причастность Христу и реализовал ее для себя самого.

Происходит это через веру и приобщение к церковным Таинствам, в которых, как учит Православная Церковь, реально присутствуют Божественные энергии. «Как во Христе, — пишет С. Л. Епифанович, — спасение совершилось силой Его Божества, так и в нас совершается посылаемой Им силой божественной благодати»¹⁹. В.Н. Лосский считает Таинства «объективными условиями» для нашего соединения с Богом. Он пишет: «Сообщаемые нашей природе, церковные таинства делают нас способными к духовной жизни, в которой совершается соединение наших личностей с Богом. Наша природа получает в Церкви все объективные условия для этого единства»²⁰.

Главные таинства — Крещение, Миропомазание и Евхаристия, в них домостроительство Сына Божия выражается наиболее полно.

Крещение, по словам митрополита Илариона (Алфеева), — это таинство являющееся дверью в Церковь как Царство благодати. Именно с него начинается христианская жизнь²¹. «Через Крещение, — пишет о. И. Мейендорф, — человек является членом Тела Христа и становится "теоцентричным" — то есть восстанавливает свое первоначальное предназначение, которое эсхатологично и таинственно, потому что соучаствует в самой тайне Бога. Как Божественный дар, посланный взрослому или же младенцу, Крещение есть начало новой жизни»²².

¹⁷ См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII века. Париж, 1933.

¹⁸ *Епифанович С.Л.* Указ. соч. С.103.

¹⁹ Там же. С. 94.

²⁰ *Лосский В.Н.* Указ. соч. С.138.

²¹ *Иларион (Алфеев), иером.* Указ соч.

²² Мейендорф И., прот. Указ. соч. С. 274.

Крещение представляет собой образ смерти Сына Божьего и средство, соединяющее нас с Телом Христовым, оно есть начало нашего воскресения к новой жизни и обожению. «Символика Крещения, — пишет прот. Г. Флоровский, — сложна и многопланова. Однако в первую очередь, это символика смерти и воскресения Христа (Рим. 6, 3–4). Это таинство воскресения со Христом через соучастие в Его смерти, восстание с Ним и в Нем к новой и вечной жизни (Кол. 2, 12; Флп 3,10). Только пройдя погребение, христиане совоскресают Христу: "если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем" (2 Тим. 2,11). Христос воистину Второй Адам, но люди должны родиться заново и соединиться с Ним, чтобы наследовать Его новую жизнь»²³.

В Православной Церкви непосредственно за Крещением следует таинство Миропомазания, в котором на только что крещенного человека невидимым образом нисходит Святой Дух как нетварный и обоживающий дар. Тесная связь между таинствами Крещения и Миропомазания, подчеркивает В. Н. Лосский, одна из причин, почему этот нетварный и обоживающий дар в Лице Святого Духа часто называется благодатью Крещения. Эта благодать, вселяясь в нас, «преобразует нас в обитель Святой Троицы»²⁴.

В этом Таинстве Святой Дух воссоздает нашу природу, очищает и соединяет ее с Телом Христовым. Он сообщает человеческой личности общую энергию Пресвятой Троицы, т.е. благодать. Эта энергия обоживает человека, усыновляет его Отцу в Единородном Сыне²⁵ и в то же время крепко связывает в едином организме с другими христианами, ставшими, как и он, членами Тела Христова. «Сошествием Святого Духа, — пишет Лосский, — Пресвятая Троица живет в нас и дает нам обожение, сообщает нам Свои нетварные энергии, Свою славу, Свое Божество, тот превечный Свет, к которому мы должны приобщаться»²⁶.

Как справедливо отмечает митрополит Иларион (Алфеев), святая Евхаристия в Православной Церкви является «Таинством таинств». Она — сердцевина Церкви, ее основа и фундамент, без которого немисливо существование Церкви²⁷. Посредством этого Таинства Сын Божий призывает всех уверовавших к причащению Его искупленного и прославленного естества. «Человек, — пишет Епифанович, — через вкушение нетленной и животворящей (обоженной в воскресении) плоти Господа причащается нетления, соединяется с Самим Богом и обожается»²⁸.

Евхаристия — это своего рода сердце обожения. Это Таинство не просто представляет жизнь и искупительный подвиг Христа, предлагая поразмыслить о дарованном нам спасении. В Таинстве Евхаристии обоженное естество Сына Божьего становится воистину нашим. «Евхаристия есть Та-

²³Флоровский Г., прот. Воскресение мертвых. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.mpda.ru/data/658/630/1234/5.Voskresenie>

²⁴Лосский В.Н. Указ. соч. С.129.

²⁵См.: Иларион (Алфеев), иером. Таинство веры.

²⁶Лосский В.Н. Указ. соч.

²⁷Иларион (Алфеев), иером. Указ соч.

²⁸Епифанович С.Л. Указ. соч. С. 95.

инство, — пишет о. И. Мейендорф, — не только ”представляющее” жизнь Христову и предлагающее ее для нашего ”созерцания”: это время и место, где и когда обоженная человечность Христова становится нашей»²⁹.

Таким образом, в этом «Таинстве таинств» происходит соединение верующего человека с Богом. Лосский пишет: «Таинство Тела и Крови Христовых — это осуществленное соединение нашей природы со Христом и одновременно со всеми членами Церкви»³⁰. Подчеркивая, какой эффект оказывает Евхаристия, равно как и другие Таинства, на процесс обожения, он говорит: «В Церкви через таинства наша природа соединяется с Божественной природой в Ипостаси Сына, Главы Своего мистического Тела. Наше человеческое естество становится единосущным обоженному человечеству, соединенным с личностью Христа»³¹.

В силу такой исключительности таинства Евхаристии Церковь придает ему особое, ни с чем не сравнимое значение в деле спасения человека. Вне Евхаристии нет ни спасения, ни обожения, ни истинной жизни, ни воскресения в вечности: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 53–54)³².

Однако не следует рассматривать Евхаристию и другие церковные Таинства как своего рода магические средства, способные автоматически преобразить всякого участвующего в них. Необходимо определенное участие и со стороны самого человека. «Таинства и подвиг, — говорит Флоровский, — это два неразрывных и неотделимых момента христианской жизни»³³.

И хотя обоживающая благодать действительно подается в Церкви в Таинствах, тем не менее, она может быть воспринята только в результате свободного личного выбора человека. В этой связи, следуя за преп. Максимом Исповедником, С.Л. Епифанович пишет: «Свободная воля, таким образом, составляет необходимое условие в деле спасения: спасение всегда совершается по воле, а не по принуждению <...> Каждому дару благодати непременно должно соответствовать свободное усилие воли человека: крещению — хранение благодати сыновства произволением; дарованиям Духа — исполнение заповедей; Евхаристии — таинственное претворение в себя Христа по добродетели и ведению, через кои и просиявает Его Божество в ”достойных”. Словом, в деле спасения необходимо предполагается не только прямое воздействие Божества на человека, но и известное сотрудничество самого человека»³⁴.

²⁹ Мейендорф И., прот. Указ. соч. С. 289.

³⁰ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 136.

³¹ Там же. С.137.

³² См.: Иларион (Алфеев), иером. Указ соч.

³³ Флоровский Г., прот. Восточные отцы V-VIII века.

³⁴ Епифанович С.Л. Указ. соч. С.98.

И только «При таком взаимодействии благодатных и нравственных условий, — продолжает он свою мысль, — в них и через них, в душу верующего таинственно вселяется Господь, духовно срастворяя человека с Собой.

Это таинственное воплощение по мере усвоения спасения совершается все глубже и глубже. В конце концов, человек настолько обожается, насколько Господь уничтожил Себя в воплощении и продолжает уничтожать в непрерывном воплощении в душах верных. Сначала Господь, как семя, входит в душу и зачинается в ней по вере; потом воплощается в добродетели плотию Своей; затем поселяется и душой Своей в ведении; наконец, воплощается и Своим Божеством через существенное вселение в душу в таинстве Евхаристии. Живя так в человеке, Господь производит в нем все спасительные благодатные действия: очищает, укрепляет, прославляет его. Такое объединение со Христом переносит на человека все плоды искупления и спасает и обожает его»³⁵.

³⁵Там же. С. 99.

Павел Битнер

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О ПЕРВОРОДНОМ ГРЕХЕ В БОГОСЛОВСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЮЛИАНА ЭКЛАНСКОГО

В христианской истории V–VI вв. ознаменованы тем, что в Западной Церкви в этот период не прекращалась догматическая полемика относительно человеческой свободы и первородного греха — антипелагианская полемика. Контекст этих споров касался практического употребления заложенной в человека при творении свободной воли, ее сотериологического значения и степени поврежденности человеческой природы. В эту эпоху появились различные суждения о границах человеческой свободы, о возможности и невозможности человека самостоятельно воспользоваться ею, о мере подавленности свободы первородным грехом и о состоятельности православного учения о первородном грехе. Пелагианские споры велись вокруг учения о соотношении свободной человеческой воли и божественной благодати в деле спасения, были представлены различные суждения о степени воздействия на человека последней и о степени участия самого человека в этом процессе. Но предпосылками, которые позволили сформулировать различные взгляды на данный вопрос, был разный понимания первородного греха как такового и поврежденности человеческой природы в следствие грехопадения. В основе антипелагианских споров лежали два впадавших в крайность мнения: о крайней поврежденности человека первородным грехом и преобладающей роли божественной благодати в деле спасения — блж. Августина, и отрицание первородного греха как такового и абсолютная роль человеческой свободы — еретика Пелагия. Напомним основные положения пелагианства:

1) Отрицание первородного греха, падшести или повреждения человеческой природы;

2) Грех Адама был его личным грехом и все потомки рождаются в том же состоянии, что и прародители до грехопадения;

3) Адам умер бы, если бы и не согрешил. Смерть является не следствием первородного греха, а законом естества;

4) Тяготение ко греху объясняется не поврежденностью человеческой природы, а долгой привычкой грешить. Для спасения человеку нужно привыкнуть творить добродетели.

Юлиан Экланский (386–455) был одним из последователей учения Пелагия. О нем известно немного. Его родиной была Апулия. Юлиан Экланский принадлежал к знатному роду, получил классическое образование, хорошо

Павел Битнер — аспирант Санкт-Петербургской православной духовной академии, преподаватель Новокузнецкой православной духовной семинарии.

изучил аристотелевскую диалектику, что в дальнейшем отразилось на его полемической деятельности. В молодости он был посвящен в епископы города Экланума и вскоре стал довольно влиятельной персоной во многом благодаря своей выдающейся благотворительной деятельности. Нет сведений, как именно он стал сторонником пелагианского учения. После осуждения Пелагия он вместе с 17-ю италийскими епископами не признал решений Карфагенского Собора 418 г., был смещен с епископской кафедры и отправлен в ссылку эдиктом имп. Гонория и «*Epistola tractatoria*» папы Зосимы.

Став во главе единомышленников, он начал вести полемику с блж. Августином. В ответ на послание Юлиана Экланского к Валерию блж. Августин пишет сочинение «*De nuptiis et concupiscentia*» (О браке и вожделении). В ответ Юлиан пишет 4 книги «*Ad Turbantium*», где преследует задачу доказать, что человеческая природа, именно потому, что создана благим Богом, является доброй в самом своем естестве. Также им написаны 8 книг к Флору, где он доказывает безгрешность брака и естественных влечений человека. Флор и его друзья предпринимали безуспешные попытки реабилитировать Юлиана при дворе имп. Феодосия II. Юлиан был осужден на Вселенском Соборе в Ефесе в 431 г., повторно осудившем пелагианство¹. Переписка Юлиана Экланского и блж. Августина прервалась смертью святителя в 430 г. в г. Иппоне при нашествии вандалов. При папе Льве I Юлиан вновь прибыл в Рим и вновь был изгнан. Последние годы жизни он провел в маленьком селении в Сицилии, занимаясь учительством среди своих приверженцев. Здесь и скончался в правление Валентиниана III (ранее 455 г.). До IX в. здесь была известна могила Юлиана. На надгробии были высечены пелагианами слова «Здесь в мире поживает Юлиан епископ православный»². Официально же антипелагианская полемика завершилась в 529 году в Оранже.

Рассматривая полемику Юлиана Экланского с блж. Августином, нужно заметить, что несмотря на крайность пелагианского учения — утверждение одной только человеческой свободы достаточной в деле спасения и отрицание первородного, последователь Пелагия радикализировал положения ересиарха еще больше. В его доведенном до еще большей крайности учении речь заходит даже о ненужности каких-либо богооткровенных законов, Церкви и таинств для спасения человека, а плотские влечения, определяемые Православием как бесспорно греховные, Юлиан Экланский обозначает абсолютно иначе и иначе мыслит содержание греха. В данном докладе мы подробно рассмотрим только его воззрения на несостоятельность православного учения о первородном грехе.

Первородный грех

Продолжая учение Пелагия, Юлиан Экланский отрицает существование первородного греха, как некой наследственной болезни, которая вошла в человеческое естество в момент грехопадения прародителей и передается всем потомкам — каждому рождающемуся человеку. Грехопадение праро-

¹ Гидулянов П. Юлиан Экланский. Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т.46. СПб, 1904. С.342.

² Кремлевский А. История Пелагианства и пелагианская доктрина. 1898. С.153.

дителей было их личным преступлением. Грех Адама был его личным грехом, и его потомки не могут нести наказания за чужой грех. В настоящее время мы видим, что довольно часто одни люди несут наказание за грехи других, хотя нисколько в этих грехах не виноваты. Можно заметить, что Юлиан Экланский не делает разделения между виной за грех и наказанием.

Юлиан не считает, что в Адаме в момент грехопадения был заключен весь человеческий род. Личный грех Адама не несет никаких последствий для потомков. Поэтому далее он вслед за своим учителем утверждает, что физическая смерть не является следствием грехопадения. Она была заложена в первозданного человека изначально и прародители никаким образом не смогли бы избежать ее, даже если бы оставались в согласии с естественным, неповрежденным состоянием. Здесь Юлиан полностью согласен с утверждением Пелагия, что Адам умер бы, если бы и не согрешил.

В доказательство несостоятельности православного учения о первородном грехе Юлиан Экланский предлагает следующие аргументы:

1) Во-первых, Юлиан начинает с того, что говорит о недопустимости мыслить Бога виновником зла в человеке. Поскольку создателем человека является благой Бог, то безусловно Он не может создать человека злым или склонным ко злу. «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин.1:5). Благой Бог человека творит добрым. «Si Deus homines creat, non possunt cum aliquo malo nasci»³ (Если Бог людей творит, они не могут рождаться с каким-либо злом).

То есть, Юлиан выдвигает позицию, что если Бог является Творцом человека, то человек не может родиться ни с каким злом, ни с каким грехом. Иначе получается, что Господь творит и этот самый грех в человеке. Если признать в рождающихся младенцах первородный грех, то либо Бог все же творит зло, что абсурдно, либо людей творит или принимает некое участие в творении дьявол, что абсурдно не менее.

2) Другим аргументом Юлиана Экланского против первородного греха выступает таинство крещения. В водах крещения омывается всякий грех, в т.ч. первородный (если допустить его существование). Соответственно, крещеный человек не может передать своим детям первородный грех: нельзя дать того, чего не имеешь. Если же допустить, что крещение оmyвает только от личных грехов, оставляя наследственную греховную болезнь, то тогда Юлиан задается вопросом, есть ли какая-либо существенная разница между таинствами крещения и покаяния? И сама мысль о частичном действии таинства крещения кощунственна⁴.

Необходимо заметить, что эти рассуждения, в частности о Крещении, логически вытекают из отвержения Пелагием православного представления о первородном грехе как тяготении ко злу. Напомним, что Пелагий тяготение ко греху объяснял долгой привычкой людей грешить. Первородный грех Адама — всего лишь дурной пример. Но Адам обладал зрелым рассудком с самого первого момента своей жизни, а потомки привыкают творить грех за-

³ Августин Иппонский, свт. *Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex*. Кн.2. 9:31.

⁴ Там же. Кн.2. 1:2.

долго до того, как станут зрелыми. Для спасения достаточно отвыкнуть грешить и выработать привычку совершать добродетели. При таких воззрениях подобное понимание первородного греха остается единственно возможным.

Другие положения Юлиана Экланского

1) Благая природа

Важным пунктом в воззрениях Юлиана Экланского является его положение о благодати человеческой природы самой по себе — *natura bonum*. Бог творит каждого человека добрым, поскольку Благой Творец неспособен создать зло. Любое естественное влечение духа или плоти является благом и добрым в своей основе. Безусловно, свобода творимой личности подразумевает, что человек может в любой момент обратиться ко злу, если пожелает. Человек может употреблять это воление во зло, но это его личное злоупотребление, а само стремление как данность, как заложенная в человека при творении способность (*posse*), является добрым. Юлиан «признает полную благодать человеческой природы, а сам человек выступает в своей природе автономным, независимым и самодостаточным»⁵.

У Юлиана состояние рождающихся младенцев ничем не отличается от первозданного состояния прародителей⁶. Смерть тоже не является следствием грехопадения. Адам умер бы, если бы и не согрешил. «Что же касается страданий, то они, точно так же, как и смерть, коренятся в самой природе вещей и не суть зло: страдания взрослых полезны как случай к упражнению добродетелей, а страдания младенцев — как предостережение против греха. Те и другие в качестве необходимой для спасения педагогической меры суть благо»⁷. В учении Юлиана болезни, страдания, смерть, бедствия — это не следствие грехопадения, а данность, которая, поскольку она от Творца, несомненно является благой. Ее функция — назидание, стимул уклонения от греха и обретение навыка добродетели.

2) Достаточность естественной добродетели для спасения

Пелагий утверждал, что человеку для обретения спасения достаточно собственных усилий, поскольку он не несет последствий грехопадения. При помощи благодати человеку спастись чуть-чуть легче, но возможно и без нее. Юлиан Экланский радикализировал это положение. Признание естественной человеческой добродетели, вложенной в самое устройство человека, достаточной у Юлиана доводится до логического конца и отрицается необходимость принадлежать к телу Церкви Христовой для достижения спасения. Такая абсолютизация природной добродетели вводит его в противоречие даже с самим Пелагием. Ересиарх отрицал необходимость сверхъестественного внутреннего воздействия благодати на человека, говорил о достаточности одних человеческих усилий в деле спасения, но утверждал необходимость

⁵ Дорофеев Д.Ю. Эразм Роттердамский и Мартин Лютер о свободе и благодати, гуманизме и вере [электронный ресурс]. URL:http://anthropology.rchgi.spb.ru/erasm/erasm_i1.htm (дата обращения: 02.05.2011).

⁶ Августин Иппонский, свт. *Contra Julianum opus imperfectum libri sex*. Кн.3. 144.

⁷ Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб, 2004. С.160.

принадлежать Церкви. Крещение понималось не как омытие первородного греха, а как освящение во Христе, но его обязательность не подвергалась сомнению. Позиция Юлиана Экланского в этом вопросе такова, что для спасения становится абсолютно неважным, принадлежит ли человек лону Церкви или нет. В доказательство своей позиции он приводит пример язычников, которые не знали Христа, не слышали евангельской проповеди и это не было для них препятствием к добродетельной жизни. «*Alienos a fide abundare virtutibus, in quibus sine adiutorio gratiae, solum est naturae bonum...*»⁸ (Чуждые вере изобилуют добродетелями, в которых без помощи благодати, единственно природой благой...). Если без Церкви невозможно спастись, то какая участь ждет всех тех язычников, что не сделали ничего достойного осуждения? Будут ли они осуждены на вечные муки только за то, что не слышали евангельской проповеди или вовсе родились задолго до Христа? «*Ergunt ergo — inquis — in damnatione sempiterna, in quibus erat vera iustitia?*»⁹ (Неужто будут в осуждении вечном те, в которых была истинная праведность [справедливость]).

Юлиан на примере язычников показывает: человек может сам, руководствуясь только естественным законом, обрести спасение. Оттого и язычники способны являть примеры благочестия. «Бог, давая человеку свободную волю, раз навсегда освободил его от какого-либо внешнего рабства»¹⁰. Посредством одной только врожденной благодати человеческой природы — *natura bonum* — человек способен совершать добродетели, не нуждаясь в сверхъестественной помощи божественной благодати.

3) Апология чувственной похоти

Исходя положения, что человеческая природа добра сама по себе и всякое естественное влечение не является греховным, Юлиан Экланский вновь входит в противоречие со своим учителем, утверждая, что в половом влечении нет греха. Пелагий считал похоть одним из серьезных грехов. Он был проповедником воздержания, которое вменяется человеку в заслуги. Юлиан в очередной раз доводит до логического завершения нить рассуждений, плавно вытекающих из его предпосылок, главные из которых — отсутствие первородного греха, падшести человеческой природы и благодать человеческой природы самой по себе. Нельзя утверждать греховность половой страсти, поскольку вложил в человека это влечение, наряду с остальными, Сам Творец.

Блж. Августин видит в человеческой похоти явное доказательство падшести природы и считает половое влечение неестественным для первозданных людей. Юлиан Экланский обвиняет блж. Августина в скрытом манихействе и смотрит на чувственное хотение как на действие, установленное Господом. «*Motum, inquit, genitalium, id est ipsam virilitatem, sine qua non*

⁸ Августин Иппонский, свт. *Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex*. Кн.4. 3:16.

⁹ Там же. Кн.4. 3:26.

¹⁰ Трубецкой Е.Н. Цит. соч. С.160.

potest esse commixtio, a Deo dicimus institutam»¹¹ (Движения – он говорит — генитальные, то есть сама мужская сила, без которых невозможно соединение, утверждаем установленными Богом). Этот способ соития и устройство телесных органов установлены Самим Господом, который не может создать ничего осудительного. «Deus qui fecit omnia bona valde, nihil ita instituit, ut in illo genere quod factum est, fieri potuisse aut aptius, aut rationabilius, approbetur»¹² (Бог, который создал все очень хорошо, ничто так не устроил, как оно есть на самом, что могло бы быть сделано или более соответствующим, или более разумным, чем оно устроено). Следовательно, установленный Господом способ деторождения не несет в себе никакой порочности.

Признание порочности брачного соединения равносильно признанию порочности брака как такового несмотря на то, что установителем сего таинства является Сам Господь. Какая была необходимость Ему созидать таинство брака таким образом, чтобы оно было средством распространения греха, и Самому тем самым соучаствовать в распространении греха? Утверждать же порочность брака — значит восставать против богоустановленного таинства¹³.

За такую ярую защиту естественных влечений исследователи называют Юлиана Экланского апологетом чувственной похоти¹⁴.

4) *A Deo emancipatus homo est*

Подводя итог еретическим вероучительным воззрениям Юлиана Экланского, мы видим, что он исходит из тех же предпосылок, что и ересиарх, но приходит к более радикальным выводам. «...Юлиан Экланский считает невозможным рассуждать о догматах без категорий Аристотеля и приемами своей диалектики иногда напоминает перипатетическую школу...»¹⁵. Можно предположить, что хорошее знакомство с аристотелевской диалектикой предопределило, что Юлиан в своих рассуждениях слепо доверяет рациональному мышлению и отвергает святоотеческие мнения, если они вступают в противоречие с его логическими умозаключениями. Авторитет разума у него ставится выше авторитета Церкви и Священного Писания¹⁶. И даже когда в споре с блж. Августином он приходит к крайне неожиданным выводам, в корне противоположным православному учению, он не сомневается в их истинности. «В этом споре Юлиан несколько раз ставил Августина в затруднительное положение; но спор был *post factum*: Августин был уже победителем. Юлиан писал как человек, которому уже нечего терять. С крайним свободомыслием и, отрицая всякое монашество, но совершенно не понимая

¹¹ Августин Иппонский, свт. *Contra duas epistolas Pelagiorum libri ad Bonifacium quator*. Кн.1. 15:31.

¹² Августин Иппонский, свт. *Contra Julianum opus imperfectum libri sex*. Кн.5. 15.

¹³ Августин Иппонский. *Contra duas epistolas Pelagiorum libri ad Bonifacium quator*. Кн.1. 5:10.

¹⁴ Трубецкой Е.Н. Цит. соч. С.163.

¹⁵ Трубецкой Е.Н. Цит. соч. С.162.

¹⁶ Августин Иппонский, свт. *Contra Julianum opus imperfectum libri sex*. Кн. 2. 22.

потребностей и прав религии, развивал он рационализм и морализм на основании преобладающей роли разума»¹⁷.

Даже Пелагий выглядит более православным по сравнению с радикальными взглядами своего последователя. Возможно, Пелагий видел несостоятельность своих представлений, проповедуя спасение одними человеческими силами, но предпочитал вовремя останавливать нить рассуждений и недоговаривать, не додумывать. Юлиан Экланский смело доводит до логического конца пелагианские положения.

Человеческих сил вполне достаточно для нравственно самоопределения человека. Бог выступает не помощником, а судьей или скорее оценщиком того, как человек использовал свою свободу. Благодаря этому дару «свободный человек противопоставляется Богу как свободному нравственному существу»¹⁸. Радикальный Юлиан Экланский выражает это положение в краткой формуле «*A Deo emancipatus homo est*»¹⁹ (Человек, эмансипированный Богом).

¹⁷ Гарнак А. История догматов [электронный ресурс]. URL:<http://www.biblicalstudies.ru/Books/Garnak28.html> (дата обращения: 02.02.2011).

¹⁸ Трубецкой Е.Н. Цит. соч. С.163.

¹⁹ Августин Иппонский, свт. *Contra Julianum opus imperfectum libri sex*. Кн. 1. 78.

Диакон Димитрий Дмитриев

КУЛЬТ БОГОРОДИЦЫ И СВЯТЫХ В НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Культ Богоматери чрезвычайно важен для христианства. Он присутствует в нем с самого его начала как мировой религии. Как на Востоке, так и на Западе почитание Божьей Матери было широко распространено с самого первого века. Церковь именвала Богоматерь «Приснодевой», «Богородицей», «Честнейшей Херувим и Славнейшей без сравнения Серафим», подчеркивая Её важнейшую роль в деле Домостроительства Божьего. Со временем, вследствие исторических и политических причин, а также, разницы походов к одним и тем же богословским проблемам, между Восточной и Западной Церковью возникло некоторое расхождение в понимании одних и тех же догматических вопросов. В католической догматической мысли произошло смещение акцентов в сторону почитания «Божьей Матери» как «Царицы Небесной», «Соискупительницы» Господа Иисуса Христа в деле спасения человеческого рода. Это привело к возникновению в Римско-Католической Церкви в XIX–XX вв. новых так называемых «мариологических догматов». В отличие от западной, восточная Православная Церковь осталась на прежних догматических позициях, хотя наименование Богоматери как «Царицы Небесной» также осталось. Как комментирует прот. Геннадий Фаст: «мать царя всегда называлась царицей. И мы именуем Марию Царицей на том же основании, как и называя Ее Богородицей. У Предвечного Бога матери нет. Но Мария родила нам Бога. Она нам Его дала. Так же дело обстоит и с Царством. На небе — один Царь, и своей царской властью Бог ни с кем не делится. Монотеизм — это абсолютная монархия. Бог Один правит миром и не имеет соправителей. И Мария, естественно, не «соцарствует» Христу. Мы же, именуя Деву Марию Царицей, ублажаем Ее не потому, что так нам заповедано свыше, но потому, что этого требует наше благочестие. Церковь свидетельствует о неоднократных видениях, в которых Мария являлась в царском благолепии, в виде Небесной Царицы»¹.

Богоматерь почиталась (и почитается!) в христианстве как Ходатайца перед Господом за всех людей в общем и за каждого человека в частности. Во все времена Ей молились и к Ней обращались христиане всего мира. Церковь всегда санкционировала Её молитвенное почитание, постоянно подчеркивая, однако, что оно не должно приобретать гипертрофированные формы, что как раз и проявлялось в так называемой «народной религиозности». Причем, независимо от географического региона и конфессиональной

Диакон Димитрий Дмитриев — студент кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

¹ Фаст Г. Кто Она для нас? Православное учение о Богородице. М.: Ника, 2011. С. 80.

принадлежности ее приверженцев. Как отмечает известный медиевист А.Я. Гуревич: «Церковь отрицательно относилась как к светским, так и религиозным проявлениям народной культуры осуждая их как «дьявольское наущение». Тем не менее сохранилось немало свидетельств о приверженности части населения к язычеству»².

Проявлялось это самыми разнообразными способами, которые, так или иначе, возникали при смешении традиционных христианских молитвенных и ритуальных практик с языческими. Такие «гибриды» имели очень широкое хождение в народной среде, что неудивительно, ведь то, что для простого народа первостепенное значение имел вопрос не «Кого почитать?», а «Как почитать?» — это общеизвестный факт. Как отмечает американская исследовательница Ив Левин: «Народное христианство не придавало особого значения моральной добродетели или намерениям понять волю Господа и следовать его предписаниям. Суть народного христианства заключалась в том, чтобы оградить человеческую жизнь ритуалами, дабы защитить ее от зла, подстерегающего в мире»³.

Так, например, на Руси широкое распространение получил так называемый текст «Сон Богородицы». Большой популярностью в народном православии в России пользовался такой текст как «Сон Богородицы», «известный в нескольких жанровых модификациях: неканонической молитвы, духовного стиха и заговора (каждая модификация представлена и в устном исполнении, и в рукописной фиксации). В заключительной части молитвы подробно излагаются те случаи, в которых она может быть полезна: в пути, при беременности и тяжелых родах, на суде и перед лицом власти и т.д.»⁴.

«Высокий авторитет Богородицы, особое значение эпизодов рождения, распятия и Воскресения Христа, которые фигурируют в тексте, композиционное совершенство повествования, отсутствие каких-либо явных еретических моментов, корреляция с иконографией Успения Богородицы — все это способствовало широкой популярности «Сна Богородицы», который дошел до нас в сотнях списков конца XVII–XX вв. Если неискушенные носители традиций, по-видимому, не видели особой разницы между «Сном Богородицы» и церковными молитвами, то представители церкви и государства, высказывали особое недовольство по отношению к «Сну Богородицы» именно из-за его сходства с обычными молитвами»⁵.

На Западе (преимущественно в Италии, Испании и др. странах Европы) более тяготеющих к католицизму, чем протестантизму) молитвенное обращение к Богоматери смешивалось с обычной человеческой ментальностью, вследствие чего образ Девы Марии принимал все более антропоморфные черты, свойственные обычным людям. Широкое распространение в средневековой Европе получили легенды, например, такого характера:

² Гуревич А.Я. Из истории народной культуры и ереси. «Лжепророки» и Церковь во Франкском государстве // Средние века. М., 1975. Выпуск 38. С. 159.

³ Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. С. 88.

⁴ Соболева Л.С. Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета «Сон Богородицы» // Устная и рукописная традиции. Екатеринбург, 2000. С. 222–224.

⁵ Райан В.Ф. Баян в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 427.

Один рыцарь проиграл в карты все свое состояние. Отчаявшись, он в азарте игры поставил на кон свою душу и, естественно, проиграл ее. Ночью за ним пришел Дьявол. Испугавшись, он упал на колени перед изображением Мадонны с Младенцем Иисусом на руках и стал повторять единственную молитву, которую он знал: «Ave Maria». Однако, Иисус демонстративно отвернулся от него. Тогда рыцарь еще сильнее взмолился Богородице, чтобы Она упростила своего Сына сменить гнев на милость. Она попросила, Младенец Иисус повернул голову обратно, и рыцарь был прощен. Дьявол отступил.

В другой средневековой легенде Дева Мария проверяет на верность рыцаря, который посвятил свой жизненный путь Её прославлению. Рыцарь был хорош собой, и многие красавицы хотели бы быть стать его женой. Но он все время сохранял непреклонность. Тогда однажды явилась к нему в белом платье Сама Богородица и наградила его за стойкость поцелуем.

Или еще пример. Одна христианка вошла в храм и увидела не самую удачную с точки зрения искусства статую Богородицы. Возмущившись, она отпустила в адрес этой статуи несколько бранных слов, пожелав, чтобы данная статуя была вынесена из храма в самое ближайшее время. Ночью явилась к ней Сама Богородица и наказала ее за дерзость неизлечимой болезнью.

Как видно из всего вышеуказанного, образ Богородицы профанируется и погружается в сферу обычных человеческих страстей.

От культа Богородицы следует перейти к разбору культа святых. В христианстве «святым считается человек, удостоенный церковью этого звания, являющийся объектом официального культа и церковного поклонения».⁶

«Святые — это наглядное обнаружение промысла Божьего о человеке. Разнообразие же подвигов, приводящих к святости, свидетельствует о многообразии промысла: каждый святой со своим особым житием демонстрирует свой путь к святости и выступает как образец этого пути. Святой открывает путь к Богу и в этом качестве выступает как заступник за людей перед Богом, как своего рода посредник между Богом и людьми. С самого начала в христианском понимании святости выделяются определенные моменты, принципиально чуждые языческим культам. Святость человека соотносена с человечеством Бога-Слова, со следованием по пути, проложенному страданиями и крестной смертью Христа. Для языческих верований характерно, напротив, представление о непроходимой грани, отделяющей высшие силы от всего, сохраняющего человеческую природу, в частности, и от обожествляемых героев. Учение о заступничестве святых основано на представлении о единой церкви живых и мертвых, составляющей Тело Христово. Физическая смерть не отсекает верующего от церковной общины <...> В учении о святости, таким образом, содержится противостояние вещественного и духовного, тварного и нетварного, т.е. основных оппозиций, которые в дохристианских представлениях выступали как абсолютные границы, разделяющие божественное и человеческое. Учение о почитании святых как неустранимая часть христианской догматики было утверждено

⁶ Парамонова М.Ю. Культы святых и их социальные функции в средневековой латинской Европе. Методическое пособие к спецкурсу. М., 2001. С.10.

Седьмым Вселенским Собором в Нике (787). В шестом деянии этого Собора говорится о необходимости молитв «о предстательстве пренепорочной Владычицы нашей Богородицы», а также «святых ангелов и всех святых, которым воздается почитание, равно как и святым их мощам, чтобы и мы были причастниками их святости»⁷.

Как и в случае с культом Богоматери, Церковь поощряла развитие культа святых, но также, с одной оговоркой: образ того или иного святого не должен ставиться на место Христа. В народном же сознании, все происходило совсем иначе. Оно тяготело к магизму. Поскольку, главным был ритуал, то на первое место ставилось точное его воспроизведение. Как замечает Карсавин: «для обращающегося за помощью к священнику пахаря неважно, что принесет плодородие его полю: сам ли Бог, или Его святой, или иерей, проносящий сакраментальные слова; а может быть, и эти слова. Ему важно, что влияние чего-то метафизического не заставит себя ждать»⁸.

Другая немаловажная черта именно народного почитания святого — в случае помощи при постоянных обращениях к нему, его культ начинает «теснить» даже культ самого Господа Иисуса Христа. Если говорить о Руси, то тут наиболее показателен пример с культом почитания св. Параскевы Пятницы.

Культе Св. Параскевы — одно из наиболее значительных и наиболее изученных проявлений народной религии в русской культуре. Параскева числится среди святых православной церкви. Хотя круг почитателей св. Параскевы включал и мужчин и женщин, в ней видели главным образом покровительницу женских занятий; особенно это характерно для России, где ее иконографическим атрибутом долгое время было веретено. В XIX и XX вв., русские крестьяне верили, что св. Параскева помогает им в домашних занятиях, и особенно в прядении. Св. Параскева, как утверждали женщины, запрещала им прядь по пятницам, в день недели, специально ей посвященный, о чем свидетельствует и само ее имя. Согласно народным рассказам, Пятница гневается, если женщины нарушают этот запрет, и наказывает их, причем часто спутывает им пряжу. Святая также нередко наказывала ленивых девиц, которые не желали прячь и шить, а кроме того, и невнимательных матерей, если те плохо смотрели за своими детьми и подвергали их опасности. Как и другие святые, Параскева исцеляла больных, главным образом тех, которые страдали от глазных и женских заболеваний. Женщины кликуши также часто обращались к ней за помощью. Кроме того, святая была и покровительница купцов⁹.

По народным поверьям в пятницу нельзя было работать, чтобы не оскорбить святую. Усердие, с которым православные славяне соблюдали пятницы и, в частности, воздерживались от работы в этот день, смущало церковных деятелей. Так, в справочной книге для священнослужителей, опубли-

⁷ См. Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994 С. 76–79, 94–96.

⁸ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. Т.2. СПб:Алетейя, 1997. С.80.

⁹ См. Левин И. Двоеверие и народная религия в России. М: Индрик, 2004. С. 141–142.

кованной в 1900 г., С. В. Булгаков рекомендовал приходским священникам напоминать прихожанам, что в пятницу почитают распятие Христово, а вовсе не Параскеву, и также рекомендовал, чтобы они отказывались совершать в молитвы в ее честь во все дни, кроме ее календарного праздника, приходящегося на 28 октября¹⁰.

После этого хочется согласиться со словами американского этнографа Л. Иванитц: «Параскева Пятница <...> русской народной религии имеет мало сходства с оригиналом; она почти полностью легендарное создание, корни которого более в почитании древней славянской богини — покровительницы женщин и женских работ, а также плодов земли»¹¹.

Это что касается России. Если же мы обратим свой взор на Европу, то перед нами предстанет похожая картина. Автор доклада, хотел бы поделиться в связи с этим своими личными впечатлениями, которые возникли у него во время последнего посещения Италии. Во время паломничества в г. Бари, мне удалось пообщаться с местными католиками. В процессе разговора с одним из них, я спросил какого его отношение со Христом. «Мне он не нужен», — ответила она. «Почему???» — искренне переспросил я. «У меня есть падре Пио! Он мне всегда помогает». Как говорится, без комментариев.

Почему так происходит? Как получается, что почитание Богоматери и святых в «официальном» христианстве так отлично от его «народного варианта»? Дело скорее всего в том, что представители «народного благочестия» не интересовались (и не интересуются) чтением Слова Божьего¹², и, кроме того, слишком большое значение придавали собственно ритуалу. Здесь хочется согласиться со словами свящ. Александра Борисова: «Будучи оторванным от Священного Писания, народное благочестие, наставляемое вместо этого обилием икон и акафистов, создает самые фантастические богословские конструкции»¹³.

Чтобы этого не произошло, надо стараться читать Библию и расширять свои богословские знания, постоянно пополняя их новыми. Вера от слышания!

¹⁰ Подробнее см. Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Харьков, 1900. С. 393–394.

¹¹ Ivanits L.J. Russian Folk Belief. New York, 1989. P.33.

¹² Не случайно уровень народной религиозности очень низок именно в среде протестантизма.

¹³ Борисов А. свящ. Побелевшие нивы. С. 77.

Константин Субботин

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ РУССКОЙ И АНГЛИЙСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ИСИХАЗМА

Исихазм представляет собой систему духовных практик, направленных на достижение единения с Богом через непрестанную молитву и созерцание. Это едва ли не важнейшая составляющая духовного наследия восточного христианства, часто метафорически называемая «сердцем православия». Исследование этого явления входит в число приоритетных задач не только богословия, но и целого ряда других наук: философии, культурологии, социологии, психологии и лингвистики. Для всестороннего лингвистического изучения исихазма необходимо подробное рассмотрение его терминологии.

Актуальность исследования терминологии исихазма на современном этапе ее развития обусловлена как экстралингвистическими, так и собственными лингвистическими факторами. Самобытное духовное наследие восточного христианства представляют большой интерес для англоязычного мира. Это отражается во все увеличивающемся количестве публикаций, посвященных исследованию исихазма на английском языке. Однако перевод подобного рода литературы невозможен без тщательного изучения специальной терминологии. Лингвистическое исследование исихазма и его терминологии необходимо для лексикографической фиксации элементов этого дискурса, т.е. составление специальных идеографических и двуязычных переводных словарей восточного аскетизма в целом, и исихазма в частности. Разработка лингво-теоретических принципов систематизации терминологии исихазма в русском и английском языках также может оказаться значимой при исследовании оформления терминосистем данной области богословия в других языках, что позволит проследить характерные закономерности развития терминологии в целом.

Степень исследованности терминологии исихазма в русском и английском языках можно оценить как низкую. На данный момент существует всего один специальный идеографический словарь исихастского дискурса, составленный С.С. Хоружим, — «Аналитический словарь исихастской антропологии». Терминологии исихазма посвящены отдельные главы монографий по исихазму на английском языке. Например, Фредерика Мэттьюз-Грин включает в свою книгу об Иисусовой молитве главу «Термины, концепты и контекст», где подробно останавливается на вопросе формирования английской исихастской терминологии, а также раскрывает значение основных терминов исихазма. При этом некоторые из ключевых терминов исихастской антропологии

Константин Субботин — студент Теологического факультета Теологического института Церкви Ингрии, аспирант кафедры коммуникационных технологий Чувашского государственного педагогического университета.

логии, таких как «сердце», «ум» и другие, рассматриваются более подробно на протяжении всей работы. Автор отстаивает статус «термин» у специальных лексических единиц исихазма, а также рассуждает о проблеме синонимии многих из этих лексических единиц («the Jesus prayer» и «prayer of the heart», например). Кристофер Д.Л. Джонсон посвящает терминологию исихазма главу «Дефиниции» своей монографии «Глобализация исихазма». Здесь он делает попытку обобщить определения основных понятий исихастской традиции на основании анализа корпуса текстов на английском языке.

Столь необходимое и научно не проработанное исследование современного состояния терминологии исихазма подразумевает многоплановое лингвистическое описание данной терминологии, включающее рассмотрение ее этимологических, структурных, семантических и функциональных особенностей, а также формирование подхода к составлению краткого двуязычного терминологического тезауруса дискурса исихазма, что могло бы представить изучаемую терминологию в виде целостной системы.

Для комплексного анализа терминологии исихазма в русском и английском языках необходим корпус параллельных текстов исихастского дискурса.

Корпус текстов — это определенным образом организованное множество текстов. Корпусы параллельных текстов представляют собой собрание текстов на двух или более языках, среди которых выделяются язык-источник (язык оригинала) и язык-цель (язык перевода).

При создании корпуса параллельных текстов учитываются такие минимальные базовые условия, как репрезентативность, синхрония, конечность размера корпуса. Представление корпуса в электронном виде является важным условием, так как автоматическая, компьютерная обработка текста позволяет сделать выборку лексического материала из корпуса по разнообразно сформулированным запросам.

Тексты являются одинаково подлинными и равнозначными (аутентичными). Поскольку каждый текст корпуса является исходным, можно говорить, что в исследуемом корпусе употребляются термины и устойчивые терминологические сочетания, зафиксированные в языках и понятные их носителям. Именно этот факт является значимым при проведении терминологического исследования корпуса и последующего моделирования терминосистем исихазма в русском и английском языках для их гармонизации.

Немаловажным требованием к отбору текстов для формирования корпуса параллельных текстов является их синхрония. Синхронность подразумевает отнесенность текстов к одному периоду развития языка. В связи с этим, нами были отобраны тексты исихастского дискурса, относящиеся к 18–21 векам. Указанный период характеризуется достаточной для исследования однородностью языкового материала, поскольку литературный русский язык и современный английский язык сформировались к 18 веку.

Для создания корпуса параллельных текстов был использован наиболее полный на настоящее время список литературы по исихазму — «Исихазм: аннотированная библиография» под редакцией С.С. Хоружего. Корпус составили 530 текстов на русском языке и 380 оригинальных текстов на

английском языке, соответствующих указанному периоду. Материал исследования, полученный методом сплошной выборки, составляют 211 русских и 185 английских терминологических единиц.

Определение этимологических особенностей терминологии исихазма в русском и английском языке связано с исследованием процесса формирования системы исихастской традиции. В развитии исихазма можно выделить пять условных периодов. Языком большинства текстов исихастского дискурса, на котором писали авторы первых трех условных периодов (раннего исихазма, «синайского исихазма», а также «афонского исихазма» или «исихастского возрождения»), является древнегреческий, точнее — его койне. Используемое ранними Отцами церкви (до 4 в.) койне было близко к разговорной речи того времени, в то время как начиная с 4 в. язык святоотеческой литературы стал постепенно приобретать черты высокого стиля и содержал большое количество аттицизмов. Часть исихастских текстов при этом была написана на сирийском (в востоковедческой литературе — «сирском») языке. Его распространенность ограничивалась церковным и монашеским кругами, хотя его близость с некоторыми арамейскими диалектами позволяет говорить о его доступности и близости к разговорному языку Восточного Средиземноморья того времени. Таким образом, именно койне древнегреческого языка является основным источником для русской и английской терминологии исихазма.

Хотя время написания первого оригинального текста русского исихазма относится к 15 веку, большую часть русского наследия исихазма представляют собой тексты, написанные на современном русском языке (известном, как «литературный язык», основанный на московском диалекте). 18–19 вв. называют периодом «Нового исихастского возрождения», связанного с именами Паисия Величковского, Серафима Саровского, трудами Оптинских старцев, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника и Силуана Афонского. При этом, однако, следует учитывать постепенный характер развития терминологии исихазма в русском языке, объясняющий наличие в ней большого количества архаичных, по своему происхождению — церковнославянских, терминов.

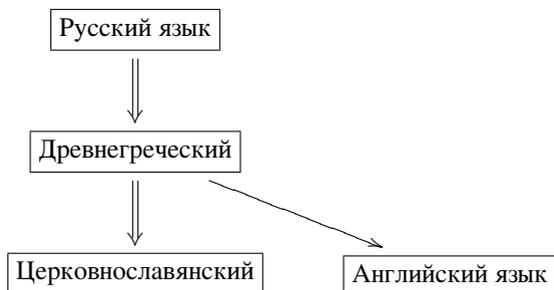
Распространение исихазма за пределы традиционного ареала, связано также с деятельностью русской интеллигенции в эмиграции. Представляется трудной задачей оценить, перевод какой литературы на европейские языки — греческой (главным образом Добротолюбия), или русской («Откровенные рассказы странника») оказал наибольшее влияние на всплеск интереса к исихазму на Западе, не прекращающийся до сих пор.

Распространение исихастской традиции в англоязычных странах связано с деятельностью Каллиста Уэра (Тимоти Уэра), являвшегося учеником Василия Кривошеина, а также иеромонаха Софрония (Сахарова), после своей подвижнической деятельности в России и на Афоне, занимавшегося популяризацией исихазма во Франции и Англии. В США среди англоязычных авторов текстов по исихазму следует назвать прежде всего Джорджа Мелони (George Meloney), католического священника и монаха, принявшего православие русской традиции, Фредерику Мэттьюз-Грин, воспитанную на румын-

ской и русской традиции аскетизма, иеромонаха Серафима Роуза, священнослужителя Русской православной церкви за рубежом, а также известного исследователя православия славянского происхождения — Ярослава Пеликана. Помимо вышеперечисленных, наиболее известных авторов, в мировоззренческой формации которых существенную роль сыграла русская традиция аскетизма в целом и исихазма в частности, к наследникам русской духовности можно отнести и следующих авторов: Norris Chumley, Palmer Gerald, Philip Sherrard, John Gregerson, Irina Paert.

Исходя из особенностей распространения исихастской традиции в англоязычном мире (влияние представителей русской эмиграции в Великобритании и США), можно утверждать, что терминология именно русского исихазма является базовой по отношению к английской. Преимущественную роль в формировании и пополнении изучаемой терминологии играет русский язык, выступающий языком-посредником между английским и греческим языками. Опосредованное заимствование терминологии — частое явление, когда экстралингвистические факторы (географические, политические и исторические) являются причиной того, что освоении элементов одной культуры происходит через призму другой культуры.

Таким образом, порядок заимствования исихастской терминологии в русском и английском языке, графически можно представить в виде следующей схемы:



Что касается структурных особенностей исихастской терминологии в русском и английском языках, лексический анализ отобранных терминологических единиц в обоих языках показывает, что в образовании терминов используются все основные способы: лексический, семантический и синтаксический. Лексический способ заключается в заимствовании иноязычных терминов, использовании интернациональных элементов и создании калек. Этимология терминологии исихазма в рассматриваемых языках объясняет тот факт, что в русской терминологии чаще всего заимствуются греческие термины, а в английской, соответственно, — русские термины, поскольку русский язык является авторитетным источником оригинальной терминологии дискурса исихазма. Настоящий этап развития терминологической системы исихазма отмечен стабилизацией процесса заимствования, происходящей в процессе упорядочения терминологии.

Семантический способ терминообразования предполагает изменение семантики общеупотребительного слова и также весьма распространен на данном этапе развития изучаемой терминологии. Во время терминологизации общеупотребительная лексика переходит в терминологическую сферу путем метафорического переноса значения. Примером может послужить разговорный термин *silence*, использующийся по аналогии с русским термином безмолвие. Исихастская практика является частным аспектом нравственного богословия, а также тесно связана со многими другими областями богословия, поэтому в процессе транстерминологизации в область исихазма были заимствованы термины догматического богословия, систематического богословия (в особенности сотериологии (спасение, покаяние, благодать) и христианской антропологии (дух, душа)) и др.

Синтаксический способ терминообразования, подразумевающий создание разнообразных по структуре терминологических словосочетаний (напр. англ. *spiritual sobriety* и рус. сердечное место), достаточно распространен в исследуемой терминологии.

Изучаемая терминология подразделяется на две формально-структурные группы: однокомпонентные и многокомпонентные термины, в качестве компонента которых рассматривается слово (лексема). Меньшую группу составляют однокомпонентные термины. Она включает термины-слова со слитным или дефисным написанием.

Лексико-грамматическая структура однокомпонентных терминов включает существительные (трезвение), глаголы (трезвиться), прилагательные (трезвеннический). Наибольшими словообразовательными возможностями обладают простые производные термины, которые могут образовывать от двух до пяти терминоэлементов (молитва — молитвенник — молитвенный (молитвенный настрой), молитвословить; *prayer* — a man of prayer — *prayerful* / *praying* — to pray).

Большая по количеству группа многокомпонентных терминов содержит термины, выражающие внутреннее целостное содержание понятия при помощи двух и более слов-компонентов с раздельным написанием.

Количественное преобладание именно этой группы терминов в английской терминологии исихазма объясняется вынужденным использованием описательного перевода для заполнения терминологических лакун. Так, примером составных терминов в английском, которым соответствуют однословные термины в русском, могут служить следующие терминоединицы: четки — *praying beads*, прелесть — *spiritual delusion*, трезвение — *spiritual sobriety*. В то время как в русском языке отличие трезвости (состояния свободы от алкогольного опьянения) и трезвения (как особой духовной практики контроля мыслей и воздержания от излишеств) выражено на лексическом уровне (словами с разной стилистической окраской), соответствующее отличие английских *sobriety* и *spiritual sobriety*, выражено синтаксически, путем создания терминологического словосочетания.

Функционально-стилистические характеристики терминов исихазма зависят от сферы употребления и стилевой реализации. Как и любая отраслевая лексика, терминология исихазма включает: 1) общебогословские, меж-

отраслевые термины богословия, которые в специальной сфере, как правило, конкретизируются и становятся составными; и 2) узкоспециальные термины, непосредственно относящиеся к изучаемой специальной сфере. Примерами таких узкоспециальных терминов исихазма являются специальные лексические единицы, служащие, например, для выражения реалий исихастской монашеской жизни (старец — starets(z) / spiritual elder; вервица — praying robe; стулец — stool и т.д.), классификации молитвенного совершенства (гласная / устная молитва — oral / vocal prayer) или этапов искушения (прилог — provocation, сосложение — interaction, пленение — captivity, страсть — passion).

Терминоведческое исследование исихастской терминологии предполагает решение сразу нескольких задач: определение статуса специальной лексики исихазма, а также ее положения в общих классификационных схемах терминов.

Определяя границы терминологической сферы исихазма, можно констатировать, что вся область отображающей ее специальной лексики подразделяется на два основных типа взаимосвязанных и взаимодополняющих единиц: термины и терминоиды. При этом к собственно терминам, используемым в языке исихазма, относятся термины общебогословские. Под терминоидами понимаются специальные лексемы, не имеющие таких терминологических свойств, как точность значения, контекстуальная независимость и устойчивый характер, хотя и именующих понятия. Из трех основных типов терминоидов, выделяемых В.М. Лейчиком (прототермин, паратермин и предтермин), специальную лексику исихазма можно соотнести с последними двумя. В соответствии со свойствами паратерминов и предтерминов, специальная лексика исихазма занимает промежуточное положение между термином и нетермином и, хотя не выполняет требований к формальной и содержательной структуре терминов, содержит в себе потенциальную возможность перехода в разряд терминов.

Что касается определения уровня системности множества единиц специальной лексики исихазма, то можно согласиться с В.М. Лейчиком в том, что предтермины образуют собой исключительно терминологию, в то время как терминосистему — только собственно термины. С.В. Гринев выделяет три уровня системности специальной лексики: 1) нестрогая лексическая системность, которой термины обладают как единицы лексики языка; 2) нестрогая специальная системность, которой термины обладают как единицы специальной лексики языка, отражающие системные отношения понятий специальной области знания; 3) строгая терминологическая системность, которой обладают некоторые терминологии, прошедшие система-тизацию и упорядочение. В связи с этим, учитывая наличие отмечаемых всеми исследователями исихазма системных отношений понятий этой специальной области знания, можно говорить о среднем уровне системности терминологии исихазма.

Терминосистему можно назвать когнитивной моделью терминологии, или метамоделью предметной области. Структура терминосистемы в целом адекватна структуре системы понятий определенной теории специальной

области знаний (Никитина, Бесекирска). Для выявления особенностей терминосистемы той или иной предметной области, необходимо, прежде всего, представить описание понятийной системы данной науки в зарубежных и отечественных отраслевых исследованиях и словарях. Терминосистема с точки зрения Р.Ю. Кобрин и М.В. Антоновой является результатом лексикографического описания и «...представлена конгломератом словарей различных типов, моделирующих функционирующую терминологию». К пространству лексикографического описания дискурса исихазма можно отнести единственный на данный момент специальный идеографический словарь исихастского дискурса, составленный С.С. Хоружим — «Аналитический словарь исихастской антропологии». В предисловии к словарю автор отмечает беспрецедентность попыток лексикографического системного описания дискурса исихазма, а также ограниченность охвата данного словаря лишь сферой исихастской антропологии. При этом в преамбуле к словарю говорится о том, что материал дискурса исихастской традиции «проработан далеко не с той глубиной, какой требовал бы настоящий словарь-тезаурус, где для каждого понятия точно очерчен весь его ареал и до конца описан весь комплекс его семантических отношений. В каждом случае отбиралось лишь основное ядро (что отчасти возмещается аналитическим характером Словаря, раскрытием идейно-смысловых связей)»

Изложенное выше позволяет нам сделать вывод о том, что совокупность единиц специальной лексики исихазма образует собой терминологию с нестройной специальной системностью.

Что касается классификации терминологии исихазма, то она представляет собой, наравне с богословскими терминами, особую разновидность общественно-политической терминологии, традиционно противопоставляемой научно-технической. Различие в охватываемых сферах явлений, совершенно особый, условный характер отношений обозначающего и обозначаемого, а также подвижность границ значений делают возможным отнесение исихастской терминосистемы к числу «гуманитарных» терминов.

По способу терминования выделяют восемь разрядов терминов: философские, научные, технические, измерительные, искусств, управления, номенклатуры и прогноза. Учитывая особенность каждой из категорий, термины исихазма можно отнести сразу к двум из них: терминам философским (как терминам, определяющимся и утверждающимся автором философской системы и присущим только данной системе), а также к терминам искусств, которые относятся к практике всякой трудовой деятельности, даются анонимно, утверждаются традицией обучения и используются в дидактике и методике.

Подводя итоги анализа современного состояния русской и английской терминологии исихазма, можно сделать ряд выводов о статусе специальной лексики исихазма, ее классификации, структурных и функционально-стилистических особенностях. Первый опыт лексического исследования рассматриваемой терминологии на основании анализа корпуса параллельных текстов, указывает на преобладание свойств предтерминов в специальной лексике исихазма, ее классификационной отнесенности к общественно-

политическим (гуманитарным) терминам искусств и философии, в образовании которых участвуют все три основных способа терминообразования: лексический, семантический и синтаксический. Терминология исихазма включает в себя как межотраслевые термины богословия, так и узкоспециальные термины, непосредственно относящиеся к изучаемой специальной сфере.

Андрей Головань

ЖИЗНЬ И ТРУДЫ ВЫПУСКНИКА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСИЯ МАЛЬЦЕВА КАК НАИБОЛЕЕ ИЗВЕСТНОГО ПРЕДСТАВИТЕЛЯ ЗАГРАНИЧНОГО ДУХОВЕНСТВА ГЕРМАНИИ XIX СТОЛЕТИЯ

Выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии протоиерей Алексей Мальцев является выдающимся представителем заграничного священства Германии, служившего здесь в XIX – начале XX века. Его обширная деятельность в данной стране была направлена на благо Православия и своего Отечества. Доклад носит описательный характер и представляет собой изложение основных событий из жизни священника, включая достижения по распространению и утверждению им восточно-кафолического вероучения среди преимущественно протестантского населения и русской диаспоры, испытывавшей вдали от Родины сильное влияние западной культуры с её менталитетом, обычаями и традициями.

Алексий Петрович Мальцев родился 26 марта 1854 г. в семье протоиерея Ярославской губернии. Окончил церковно-приходскую школу, епархиальное училище, а в 1874 г. — местную провинциальную семинарию. Затем поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, образование в которой завершил в 1878 г. со степенью кандидата богословия. После обучения начинается его широкая преподавательская деятельность. Будущего пастыря назначили лектором Санкт-Петербургской семинарии на кафедре психологии, обзора философских учений и педагогики¹. Алексей Петрович параллельно преподавал и в Епархиальном женском училище. С этого времени, в столь юные годы, прослеживаются первые искры его могучей энергии, которая потом и станет отличительной особенностью священнослужителя в сравнении с другими заграничными пастырями. 4 ноября 1879 г. за сочинение «Нравственная философия утилитаризма. Историко-критическое исследование» был удостоен степени магистра богословия. После её получения в 1881 г. стал занимать руководящую должность инспектора семинарии. Наконец, 7 июня 1882 г. епископ Выборгский Анастасий рукоположил Алексея Мальцева в сан священника. Молодого пастыря назначили настоятелем церкви при училище и дирекции императорских театров Санкт-Петербурга². За время своей преподавательской деятельности священник А. П. Мальцев написал ценные для нашего времени труды: «Основание педагогики» и «Во-

Андрей Головань — студент магистратуры Церковно-исторического отделения Московской православной духовной академии.

¹ АВПРИ. Ф. 159. Оп. 749/1. Д. 1381. Л. 1 об.

² Коляда А., прот. История Русской Православной Церкви в Потсдаме (XVIII–XXI века). Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2008. С. 97.

просы матерям о детях». В 1883 г. за полезные для общества литературные работы Епархиальное женское училище объявило ему благодарность. В следующем году пресвитер Алексей Мальцев стал преподавать педагогику в Александровской женской гимназии³.

23 августа 1886 г. митрополитом Исидором (Никольским) был назначен настоятелем посольского храма в честь святого равноапостольного князя Владимира в Берлине⁴. Жизнь Русской Церкви за рубежом достигает при нём большой интенсивности. Оценивая ревность отца Алексея о распространении и утверждении Православия на немецкой земле, отметим, что пастырь участвовал на старокатолических конгрессах в Кёльне 23 августа 1890 г. вместе с пресвитером Василием Гёккеном, в 1892 г. — в Люцерне, в 1894-м — в Роттердаме и в 1897 г. — в Вене. В 1900 г. священнослужитель открыл типографию, в которой уже давно созрела необходимость. Вследствие этого отец Алексей оказался первым среди православного зарубежного духовенства Германии, кто благодаря своей могучей и неутомимой энергии добился возможности осуществлять печатный выпуск русской богословской литературы на немецком языке, в частности, периодического издания «Церковная Правда», выходявшего с 1913 г. два раза в месяц. Кроме всего упомянутого следует также отметить, что пастырь занимался строительством храмов.

Стоит подробно рассказать о многочисленных наградах пастыря за его усердную и неутомимую деятельность на благо Русской Православной Церкви. Их следует привести в хронологическом порядке. Для этого начнём с самых первых лет служения пастыря. Обширный перечень наград священника завершится только ближе к последнему периоду его жизни. 2 сентября 1882 г. отца Алексея удостоили права ношения набедренника. 13 апреля 1886 г. его наградили скуфьёй. 22 сентября того же года викарным епископом Арсением возведён в сан протоиерея. 25 сентября от прихожан церкви при Театральном училище и дирекции ему был подарен наперсный крест с драгоценными камнями. 28 сентября император вручил пастырю другой, уже золотой наперсный крест. Позже отца Алексея наградили камилавкой. Затем от греческого короля получил орден Спасителя. На следующий год, в бытность свою в Берлине, император пожаловал ему ещё один золотой наперсный крест, а в 1889 г. удостоил его денежной награды. 2 февраля 1890 г. получил орден св. Саввы 3-й степени. В этом же году был избран почётным членом содружества в честь св. Саввы Сербского. Протоиерей Алексей Мальцев удостоился также орденов св. Анны 3-й и 1-й степеней⁵. В 1891 г. исполнилось 6 лет с того момента, как пастырь начал совершать службы в храме г. Ремплина. В честь этого княгиня Екатерина Михайловна наградила его очередным золотым наперсным крестом, а герцог Мекленбургский причислил к ордену Венской Короны «Ritterkreuz»⁶. В 1893 г. пастырь был удостоен ордена св. Анны 2-й степени и избран почётным членом Археоло-

³Рогинец А. Протоиерей А. П. Мальцев, его жизнь и литургические труды: Курсовое сочинение /Машинопись/. Загорск, 1973–1974. С. 5–6.

⁴АВПРИ. Ф. 159. Оп. 749/Л. Д. 1106. Л. 21 об., 22 об.

⁵АВПРИ. Ф. 159. Оп. 749/Л. Д. 1381. Л. 5 об., 6 об., 7 об.

⁶Там же. Л. 7 об., 8 об.

гического общества в Афинах. В следующем году его наградили крестами орденов Спасителя и Белого Сокола. В 1895-м был причислен к ордену святого равноапостольного князя Владимира 4-й степени. На следующий год получил серебряную медаль в память императора Александра III. Тогда же поощрили его учёные работы — болгарский князь Фердинанд I наградил его орденом «За гражданские заслуги» 3-й степени. В этом же году был избран в почётные члены Общества православных братств Нью-Йоркского округа в Америке и Общества ревнителей русского исторического просвещения (в честь императора Александра III). Тогда же ему подарили золотые часы за участие в закладке храма в г. Гомбурге⁷. Ко дню коронации Николая II Алексей Петрович представил книгу «Die heilige Krönung nach dem Ritus der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes», за что получил благодарность от монарха. Он был также почётным членом Казанской духовной академии. 6 мая 1898 г. его наградили палицей. В этом же году вместе с семьёй был признан потомственным дворянином. 24 мая 1899 г. награждён орденом Прусской Короны 2-й степени. Необходимо отметить, что протоиерей Алексей Мальцев приготовил к принятию Православия принцессу Мекленбургскую Ютту. За это священнослужитель получил от неё в 1900 г. орден князя Даниила I-го 2-й степени. Пастырь удостоился также орденов князя Владимира 2-й и 3-й степеней, Командорского креста Румынской Короны и одной из высших наград для белого духовенства — митры. Перед Первой мировой войной батюшке хотели вручить и звезду благоверного князя Александра Невского, но он отказался по состоянию здоровья.

Знаменательным событием в заграничной жизни протоиерея Алексея Мальцева стало открытие пастырем в 1890 г. основанного под патронатом великого князя Владимира Александровича православного братства в честь его небесного покровителя, святого равноапостольного крестителя Русской земли. Отец Алексей был избран почётным членом и казначеем созданной общины. Свято-Князь-Владимирское братство занималось помощью не только нашим соотечественникам на чужой земле, но и всем нуждающимся, и тем самым осуществляло также межконфессиональную благотворительную работу. Эта община заботилась о содержании церковно-приходских школ в Берлине и Потсдаме. С 1890 по 1908 гг. строительный комитет братства воздвиг 7 русских православных храмов. К ним относятся церкви равноапостольных Константина и Елены в Берлине, Всех Святых в Гомбурге, преп. Сергия Радонежского в Киссингене, Архангела Михаила в Герберсдорфе, св. Николая Чудотворца в Гамбурге, св. Иннокентия Иркутского и преп. Серафима Саровского в Наугейме⁸. Для их содержания с начала 1897 г. Алексею Мальцеву назначили арендную выплату. Она высылалась из Государственного Казначейства и составляла 2000 рублей в год. В 1900 г. братство отмечало десятилетие своего существования под руководством заслуженного пастыря, и в следствие этого события император выразил искреннюю благодарность его создателю.

⁷Там же. Л. 9 об., 10 об., 11 об.

⁸Коляда А., прот. История Русской Православной Церкви в Потсдаме (XVIII–XXI века). Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2008. С. 98.

Теперь следует сказать несколько слов о филантропической, а затем и о переводческой деятельности священника. Важно отметить, что началом непрерывающихся благотворительных трудов протоиерея А. П. Мальцева стало 6 марта 1886 г., когда его назначили членом Комитета, деятельность которого направлялась на благо нищих г. Санкт-Петербурга. Пастырь заботился и о своей родной академии, помогая бедным студентам, а также дарил книги Епархиальному женскому училищу. Его огромное милосердие и любовь не оставляли в стороне братьев по вере как в России, так и в Германии по прибытии священнослужителя в эту страну. Отец Алексей всячески заботился о своих соотечественниках, приехавших в чужую землю. Священнослужитель проявлял внимание не только к материальным, но и к духовным нуждам прихожан. К Берлинской посольской церкви, настоятелем которой являлся пастырь, был приписан Потсдамский храм. Среди прихожан обоих приходов очень многие не понимали богослужения на церковнославянском языке. Следует сказать, что это стало толчком для отца Алексея к занятию в первую очередь широкой переводческой деятельностью. Пастырь с 1890 по 1911 гг. выпустил 15 томов своих трудов, отличающихся строго научным характером и ценными комментариями. В частности, были переведены Триоди цветная и великопостная, Часослов, Ирмологий, Псалтирь, Требник и другие богослужебные книги. Для этой работы отец Алексей использовал различные церковные редакции и издания. С 1890 по 1904 гг. вышло 14 томов его переводов, общим количеством в 13000 страниц, а 1911 г. стал знаменателен 15-м томом. Благодаря этим трудам пастыря протестантский западный мир получил возможность познакомиться с глубиной, величием, красотой и торжественностью православного богослужения⁹. Как известно, плодотворность научной деятельности священника тесно связана с пресвитером Василием Гёккенем, который был прусским подданным и носителем немецкого языка. Можно предположить, что его помощь отцу Алексею заключалась, прежде всего, в многочисленных консультациях¹⁰. Отметим, что «за труды по переводу и изданию Богослужебных книг на немецкий язык “Göttlichen Liturgieen. Berlin, 1890” и “Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Berlin, 1892” и за почтенную деятельность, удовлетворяющую существенной потребности иметь достойного среди иноверцев представителя Православной Церкви»¹¹, пастыря благодарил сам император. Далее следует сказать, что за вышедшую в Берлине на русском «Книгу молебных пений — Bitt-Dank und Weih Gottesdienste» в октябре 1897 г. получил положительный отзыв от монарха. За немецкий перевод «Чинов погребения» в 1899-м отец Алексей заслужил похвалу императрицы Марии Фёдоровны, а за выпуск 1-й части

⁹Талин В. Протоиерей А. П. Мальцев. К пятидесятилетию со дня кончины // ЖМП. 1965. №12. С. 67.

¹⁰Коляда А., прот. История Русской Православной Церкви в Потсдаме (XVIII–XXI века). Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2008. С. 97–98.

¹¹АВПРИ. Ф. 159. Оп. 749/І. Д. 1381. Л. 8 об.

Месяцеслова удостоился благодарности от греческой королевы Ольги Константиновны¹².

Подводя итог многоплановой деятельности заслуженного протоиерея, направленной на распространение Православия за границей, необходимо обратить внимание на два специальных архивных документа, касающихся его личности. В одном из них упоминается о переводе на немецкий язык Литургии святителя Иоанна Златоуста, а другой представляет собой проект по управлению западноевропейскими церковными округами и благочиниями. Материал, связанный с данными источниками, в определённой степени отразит нам плодотворность трудов русских пастырей Германии XIX столетия, которые несли там свет Евангелия в его восточно-кафолическом понимании, а также хранили родную культуру, столь дорогую для памяти наших соотечественников. Остановившись подробнее на первом документе, отметим, что некоторые сведения, касающиеся переводческой деятельности отца Алексия, можно подтвердить датируемым 14 января 1894 г. письменным обращением обер-прокурора К. П. Победоносцева к высшему священноначалию под №567. В нём сообщалось, что «настоятель Русской Православной церкви в Берлине Протоиерей А. Мальцев, признав полезным для потребностей местного православного населения вновь издать Божественную Литургию Св. Иоанна Златоуста на немецком языке и напечатать таковую в одной из Берлинских типографий, представил в Хозяйственное управление при Синоде счет издержек по сему предмету, составляющих 1407 германских марок и 75 пфениг., с просьбою отпустить ему эту сумму для уплаты по принадлежности...»¹³. Далее в тексте указано, что в числе средств, находившихся в распоряжении высшего священноначалия, был и капитал в 4682 рубля, благодаря которому осуществлялась поддержка жизни и деятельности подведомственных ему храмов и учебных заведений за рубежом. Отметим, что приведённый источник действительно свидетельствует об осуществлённых трудах по подготовке и выпуску перевода вышеупомянутой Литургии, в значительной степени повлиявшего на распространение восточно-кафолической веры в Германии не только в XIX веке, но и в последующее время. Таким образом, архивный документ говорит об осознании всей важности этого благого дела Синодом, выделившим пастырю указанную ранее материальную компенсацию.

Вершиной плодотворных трудов заграничных священнослужителей Германии XIX века является проект по управлению православными русскими церквями и духовенством в Западной Европе, составленный протоиереем Алексием Мальцевым по поручению митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского). В письме, отправленном владыке 3/15 декабря 1899 г., пастырь обосновал необходимость создания им плана. Отец Алексей желал, чтобы этот проект после выхода из печати оставался без его личного автографа, что выражает определённую скромность священнослужителя и некую осторожность, потому что данное руководство было составлено впер-

¹²Там же. Л. 12 об., 13 об.

¹³РГИА. Ф. 796. Оп. 175. Д. 3074. Л. 1.

вые. Протоиерей Алексей писал, что подобный институт является предметом давнего ожидания православных христиан на чужбине, и они испытывают не меньшую нужду также в создании эмеритальной кассы для зарубежного духовенства. Целью её открытия в 1901 г. являлось равномерное распределение средств между вдовыми и сиротствующими членами семейств заграничных священников. В представленном митрополиту Антонию письме отец Алексей ставит несколько задач, в которых выражает надежду на дальнейшее командирование духовными академиями кандидатов на настоятельские должности для русских храмов Германии. Определённый акцент он делает на изучении будущими пастырями иностранных языков, в частности, немецкого, который мог способствовать их диалогам и контактам с представителями других конфессий — католиками и протестантами. Там же говорилось, что высокой цели распространения восточно-кафолической веры в Германии должен послужить свой печатный орган, который был организован немного позднее под названием «Западноевропейский православный вестник». Для выполнения перечисленных задач было недостаточно выделяемых Санкт-Петербургской епархией средств, поэтому заведующий придворным клиром, уже упомянутый нами протопресвитер И. Л. Янышев, в устной беседе с отцом Алексеем, которая состоялась в Берлине 2/14 ноября 1899 г., выразил желание оказывать осуществлению созданного плана ежегодную материальную поддержку в размере 5000 рублей. Параграфы проекта смогут показать его как организованный институт по руководству православными приходами немецких земель. Таким образом, согласно плану, должен быть учреждён «особый институт молодых богомольцев»¹⁴, т.е. кандидатов на священнические места за рубежом. Предполагалось, чтобы они по представлению духовных академий командировались Синодом за границу на срок от двух до трёх лет, с ежегодным обеспечением каждого в 750 рублей, для практического знакомства с местным языком, существующими здесь общинами других конфессий и жизнью православных приходов, с целью дальнейшего служения на благо своего Отечества и богословской науки. Данный проект представляет собой начальный этап организованной деятельности русского духовенства за рубежом в XIX веке.

Во время Первой мировой войны по постановлению германского правительства А. П. Мальцев вынужден был отправиться в Россию, за границей он с тех пор так и не появлялся. По возвращении на Родину пастырь вместе с детьми поселяется на съёмной квартире в Москве, после этого едет в Ярославль для отдыха. Как известно, священнослужитель состоял в личной переписке с профессором Казанской духовной академии Керенским Владимиром Александровичем, которому писал об ухудшении своего здоровья (диабет и болезнь ног). Затем протоиерей переехал в Kisловодск для лечения, где и скончался в ночь с 15 на 16 апреля 1915 г. Тело его перевезли в Петербург. Родная академия с благодарностью почтила память заслуженного протоиерея. Погребение пастыря прошло не особо примечательно и торжественно, но после смерти священника многие поняли и оценили его полную энергию, неутомимую и необычайно плодотворную деятельность на благо Пра-

¹⁴РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 270. Л. 20.

вославия¹⁵. На основании архивных исследований отметим, что протоиерей Алексей Петрович Мальцев был женат на Марии Апполинариевне (†1889 г., в 28 лет) и имел детей: Наталью, Екатерину, Анну (скончавшуюся в младенчестве) и Владимира.

В заключении доклада необходимо сказать, что в настоящее время среди православных верующих Германии всё чаще поднимается вопрос о канонизации выдающегося пастыря, отдавшего много сил и энергии для блага Русской Церкви за рубежом. Для подготовки этого события можно высказать мысль о проведении совместных чтений в память протоиерея Алексея Мальцева в Берлине и Москве. В 2015 году к 100-летию юбилею со дня кончины священнослужителя планируется осуществить данное мероприятие и создать фонд по уходу за его могилой на Никольском кладбище Александровской Лавры в г. Санкт-Петербурге.

Источники и литература

1. Дело по предложению об уплате денег Настоятелю Русской Православной церкви в Берлине, протоиерею Мальцеву за издание им Литургии Св. Иоанна Златоустаго на немецком языке. 1894 г. (РГИА. Ф. 796 «Канцелярия Синода». Оп. 175. Д. 3074. Л. 4).
2. Коляда А., прот. История Русской Православной Церкви в Потсдаме (XVIII–XXI века). Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2008. С. 226.
3. Письмо настоятеля посольской церкви в Берлине А. Мальцева, с приложением проекта управления православными русскими церквами и духовенством в Западной Европе. 1899 г. (РГИА. Ф. 799 «Хозяйственное управление при Синоде». Оп. 31. Д. 270. Л. 30).
4. Рогинец А. Протоиерей А. П. Мальцев, его жизнь и литургические труды: Курсовое сочинение /Машинопись/. Загорск, 1973–1974. С. 125.
5. Талин В. Протоиерей А. П. Мальцев. К пятидесятилетию со дня кончины // ЖМП. 1965. №12. С. 67.
6. Формулярный список о службе Настоятеля Князь-Владимирской Посольской церкви в Берлине Протоиерея А. П. Мальцева за 1900 год. 1900 г. (АВПРИ. Ф. 159 «Департамент Личного Состава и Хозяйственных Дел». Оп. 749/1. Д. 1381. Л. 152).
7. Формулярный список о службе настоятеля Князь-Владимирской Посольской церкви в Берлине, протоиерея Алексея Мальцева, за 1895 год. 1895 г. (АВПРИ. Ф. 159 «Департамент Личного Состава и Хозяйственных Дел». Оп. 749/1. Д. 1106. Л. 318).

¹⁵Рогинец А. Протоиерей А. П. Мальцев, его жизнь и литургические труды: Курсовое сочинение /Машинопись/. Загорск, 1973–1974. С. 32–33.

Константин Джусоев

ДИНАСТИЯ КОМНИНОВ — «ЯРКИЙ ЛУЧ НА ЗАКАТЕ ИМПЕРИИ»

История Византийской империи, преемницей которой, в определенной мере является Россия, весьма актуальна для изучения, в особенности интересен период и причины, вызвавшие падения великой империи. Изучив механизмы крушения наследницы Рима, можно извлечь для себя чрезвычайно важный урок.

В данной работе, мы попытаемся оценить роль и значение династии Комнинов (а именно выдающихся ее представителей), в тяжелые времена заката империи.

Византия во второй половине XI в. перелистывала одну из самых темных страниц своей истории. Страшное поражение в битве при Манцикрете позволило туркам распространить свое влияние, вплоть до берегов Мраморного моря. Взирая из окон императорского дворца на восток, в туманной дымке, виднелся горный кряж, не принадлежавший василевсу¹. С севера и северо-запада угрожали варвары, в Болгарии периодически происходили бунты, усиливалась агрессивная политика Венгрии, стремилась к независимости Сербия, была потерянна Далмация, с юга Италии доходили тревожные вести о новом враге империи — грозных норманнах. Власть в империи переходила из рук в руки путем интриг и заговоров, обострившиеся классовые противоречия выражались в народных возмущениях. Все это усиливало предсмертную агонию империи ромеев, казалось, наступает закат великой Византии, некогда сиявшей в зените цивилизации...²

И вот, в эти грозные времена, очередной государственный переворот 1081 года, возводит на престол василевса Алексея Комнина, близкий родственник которого Исаак, в течение недолгого периода восседал на византийском троне в конце пятидесятых годов (1057–1059)³.

Греческая фамилия Комнинов, впервые упоминаемая в источниках при Василии II, происходила из деревни в окрестностях Адрианополя. Позднее, приобретя большие имения в Малой Азии, Комнины стали владельцами крупных малоазиатских землевладений. Будущий император Исаак, и его племянник Алексей выдвинулись благодаря своим незаурядным военным талантам. В лице последнего в империи восторжествовали военная пар-

Константин Джусоев — студент магистратуры Церковно-исторического отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Цит. по: Anna Comnena, ed. cit., pp. 177, 178.

² Соколов Н.П. Образование Венецианской колониальной империи. URL: http://annals.xlegio.ru/evrope/sokolov/sokolov.htm#vki_sod.

³ Васильев А.А. Византия и крестоносцы. Пг.: «ACADEMIA», 1923. С. 9.

тия и провинциальное крупное землевладение, и, вместе с тем, прекратилось, столь долго терзавшее изнутри, смутное время империи⁴.

Стоит отметить, что династию Комнинов, без преувеличения, смело можно назвать одной из самых ярких династий Византийской империи, не взирая, что период их правление, лишь на время отдалил падение империи. Здесь уместно сказать, что последнюю вечернюю зарю дала эта поистине геройская династия ромейского народа, и в печальном сумраке последующего краха империи, потомки с тоской и глубоким уважением вспоминали об этой сильной династии, спасителей империи и хранителей ее единства⁵. Первые три императора из династии Комнинов, сумели сохранить мир в империи передовая ее от отца к сыну.

Весьма нелегкая задача ждала с восшествием на императорский престол великого Алексея I Комнина (1081–1118 гг.): можно сказать, он царствовал над одними развалинами, как мы уже упомянули выше⁶. Всю свою жизнь, жизнь полную самоотречения и трудов, с римским чувством долга, которое так благоприятно отличает лучших среди ромейских самодержцев⁷.

Политику василевса, ярко выражает и воспекает его дочь, автор знаменитой «Алексиады», Анна Комнина, проявившая незаурядный поэтический талант. Формулируя цели политики Византии на Ближнем Востоке, Анна отдает должную роль Алексею в восстановление империи, в границах, бывших до 1071 г. «Западной границей он сделал Адриатическое море, восточной — Ефрат и Тигр»⁸.

И действительно, границы империи при Алексее Комнине, как в Азии, так и Европе расширились, враги Византии вынуждены были отступить, исходя из этого — в своей территориальной политике, василевс достиг триумфа. Возглавив государство в состоянии смуты и слабости, давший надлежащий отпор врагам империи, остановив на долгое время процесс разложения Византии, освятив ее закат ярким лучом.

Подвести итоги правления Алексея Комнина, этого яркого представителя знаменитой византийской государственности, сочетавшего в себе качества не только талантливого монарха, но и тонкого дипломата, можно словами выдающегося русского византолога, родоначальника византологии в США, Васильева А.А.: «Энергичное и умелое правление Александра I (1081–1118) с честью вывело государство из целого ряда суровых внешних опасностей, грозивших иногда самому существованию империи»⁹.

Сын и наследник Алексея I, Иоанн II — император воин продолжил политику отца, проводит большую часть своего правления в военных походах, задаваясь целью идти дальше по уготовленному отцом, политическому пути. Алесей I остановил нападавших на Византию врагов, Иоанн II решил

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Очерки по Истории Византии. Под. ред. В.Н. Бенешевича. СПб., 1912. С. 128.

⁶ Там же. С. 142.

⁷ Васильев А.А. Византия и крестоносцы. С. 42. Цит. По.: F. Chalandon: Essai sur le regne d'Alexis I Comonene. Paris: 1900. А. 94.

⁸ Там же. С. 196.

⁹ Васильев А.А. Византия и крестоносцы. С. 9.

«отнять у соседей захваченные от греков провинции и мечтал о восстановлении Византийской империи в ее прежнем блеске».

Осознавая положение вещей, Иоанн в своей внешней политике, мало интересовался европейскими делами. Однако, как мы увидим дальше, ему приходилось временами вести борьбу и в Европе, где его войны имели ярко выраженный оборонительный характер. Лишь к концу своего правления, в связи с усилением норманнов, выразившемся в образовании Сицилийского королевства, Иоанн II принял деятельное участие в европейской политике. Основной же интерес внешней политики василевса был сосредоточен на Востоке, а именно, в Малой Азии¹⁰.

Император Алексей и его сын Иоанн Комнин, ставили на Востоке определенные цели — очистить Малую Азию от турок и вернуть империи занятые крестоносцами области в Сирии и Палестине¹¹.

Совершая в Малую Азию, почти ежегодные походы, Иоанн смог к тридцатым годам XII века вернуть империи давно потерянные земли.

Неукротимый нрав василева, строил дальнейшие планы. Судя по некоторым указаниям источников, он мечтал о восстановлении византийского владычества в долине Евфрата и, кажется, хотел вмешаться в дела Иерусалимского королевства¹².

Однако, этим планам не суждено было осуществиться. Во время похода против турок, на охоте в горах Киликии, Иоанн ранил себя в руку отравленной стрелой, вследствие чего и умер в 1143 году вдали от столицы, успев перед смертью назначить наследником своего младшего сына Мануила. С его смертью латинские государства на Востоке избавились от грозившей им опасности. Посвятив все свое царствование войне против врагов империи, Иоанн передал в руки наследника государство еще более сильным и обширным, чем то, которое он сам получил от своего энергичного и талантливого отца. Панегирист Иоанна, в пылу восхваления, считая его выше Александра Македонского и Ганнибала, восклицает: «Крепок был кельтский дуб, но ты вырвал его с корнями. Киликийский кедр поднялся, а ты, перед нами, его поднял и обратил в пыль»¹³.

Читая эти возвышенные строки, нельзя с ними не согласиться...

Наследнику Иоанна Великого (не побоимся этого слова), новому императору Мануилу, было не более 20 лет от роду, но имя его было уже популярно в войске. Участвуя в походах со своим отцом, он приобретает известность храбростью и мужеством.

В общении с людьми, Мануил умел привлекать к себе симпатии со всех сторон. Выразительными чертами молодого василевса, были его рыцарский обычай, веселый нрав и физическая сила. Как и все Комнины, он был не чужд литературного образования, считая себя большим знатоком в богословии и Священном Писании, любя принимать участие в богословских

¹⁰ Васильев А.А. Византия и крестоносцы. С. 38–39.

¹¹ Успенский Ф.И. История Византийской империи. Т. 4. М.: Изд-во Астрель, 2005. С. 226.

¹² Васильев А.А. Византия и крестоносцы. С. 42.

¹³ Там же. С. 42–43.

спорах. Но в политике, Мануил отличался от своего отца и деда, по словам Ф.И. Успенского: «В политике это был западник чистой воды»¹⁴, а по свидетельству В.Н. Бенешевича: «для него было характерно пристрастие к латинянам»¹⁵.

Мануил был идеальным рыцарем по франкским взглядам. Обладая чисто рыцарской фантазией, в противоположность рассудочной политике отца и деда. От деда он унаследовал теологическую жилку, ведя переговоры с Римом и армянами о соединении Церквей.

И если император Иоанн во внешней политике сосредотачивал главное внимание на Востоке, то наследник его Мануил, отличаясь личными симпатиями к Европе, был вовлечен главным образом в западную политику, что впоследствии для империи явило печальные последствия. Сельджукская гроза, не встретившая в лице Мануила надлежащего отпора, вновь стала грозой на восточных границах¹⁶.

По словам Ф.И. Успенского, «константинопольская империя всегда проигрывала, если мало обращала внимания на восточные провинции, откуда получала главнейшие материальные средства для своей жизни. Комнины в этом отношении поставили ставку и проиграли ее»¹⁷.

Здесь мы осмелимся возразить Ф.И. Успенскому, учитывая тот факт, что политика выше приписываемая Комнинам, принадлежит лишь Мануилу.

Характеризуя политику нового василевса, можно отметить тот факт, что она не походила на мудрую и тонкую политику отца и деда. Мануил оставляет без должного внимания, столь важный для империи восток, последствия чего приводят к страшному разгрому при Мириокефале, явившего собой темную тучу на закате величия Византии.

С другой стороны, по мнению Васильева А.А. вернее будет сказать, что крушение империи началось задолго до этого, а именно в эпоху Македонской династии, с 1025 г., т.е. смерти Василия Болгаробойцы.

Алексей и Иоанн Комнины, смогли задержать процесс крушения, в свою очередь ошибочная политика Мануила, вновь дала трещину в истории Византии, которая на этот раз разрушило мощное здание государства ромеев. Именно с этим императором, по словам немецкого ученого, профессора университета в Галле: «навек погрузился в могилу древний блеск и древнее величие Византии»¹⁸. С этим мнением профессора XIX века можно сопоставить мысли яркого и известного писателя конца XII века, Евстафия Солунского, современника Комнинов и Ангелов, который писал слова, подтверждающие правильность названия нашей темы, а так же верной характеристики династии василевсов Комнинов: «По Божьему определению, со смертью

¹⁴ Успенский Ф.И. История Византийской империи. С. 242.

¹⁵ Очерки по истории Византии. С. 139.

¹⁶ Васильев А.А. История Византийской империи. С. 43.

¹⁷ Успенский Ф.И. История Византийской империи. С. 243.

¹⁸ Васильев А.А. Византия и крестоносцы. С. 42. Цит. по: Herzberg. Gesch. Der Byzantiner, 318 (русс. пер., 311).

василевса Мануила Комнина погубило все, что еще оставалось целым у ромеев, и всю нашу землю окутал мрак, как при затмении солнца»¹⁹.

Список используемой литературы:

Электронные ресурсы:

1. Соколов Н.П. Образование Венецианской колониальной империи. URL: http://annals.xlegio.ru/evrope/sokolov/sokolov.htm#vki_sod.

Исследования:

1. Васильев А.А. Византия и крестоносцы. Пг.: «ACADEMIA», 1923. 120 с.
2. Очерки по истории Византии. Под. ред. В.Н. Бенешевича. СПб., 1912.
3. Успенский Ф.И. История Византийской империи. Т. 4. М.: Изд-во Астрель, 2005. 495 с.

¹⁹ Там же: Цит. по: Eustathii De Thessalonika a Latinis capta, 380 (ed. Bonn.).

Людмила Игнатовец

РЕАКЦИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ ГУБЕРНИЙ НА КАТОЛИЧЕСКИЙ ПРОЗЕЛИТИЗМ ПОСЛЕ ИЗДАНИЯ УКАЗА 17 АПРЕЛЯ 1905 Г. О ВЕРОТЕРПИМОСТИ

После обнародования Указа о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. из православия в Римско-Католическую Церковь в период с 17 апреля 1905 г., по 1 января 1911 г. перешли по белорусско-литовским губерниям 55 786 человек [1, с. 479]. По сведениям управляющего Виленской римско-католической епархией, из православия в католицизм с 1905 г. по 1909 г. перешли около 62 000 человек [2, с. 113].

Среди причин перехода из православия в католичество, как отмечалось в письме Обер-Прокурора Святейшего Синода В. Саблера Витебскому губернатору, были следующие:

«1) в 60-х годах прошлого столетия многие униаты и католики были записаны в православие без их ведома, в действительности оставаясь католиками. Эти лица и их семейства, воспитанные в католичестве, с обнародованием Высочайшего Указа об укреплении начал веротерпимости от 17 апреля 1905 г. не замедлили объявить себя католиками официально и дали наибольшее число отпадений;

2) бессознательное тяготение к католичеству бывших униатов ради громозвучного органа, легких постов и возможности вступать в брак в близких степенях родства, возбраняемых православными канонами;

3) подавляющее и господствующее материально большинство католического населения и многочисленность католических приходов с благолепными костелами, а с другой стороны, малочисленность православных приходов, удаленность от приходских деревень православных храмов и отсутствие хорошо поставленных церковно-приходских школ;

3) кровное и близкое родство православных с католиками, и вследствие сего, постоянное участие в религиозных католических обрядах, коими сопровождаются семейные события (крестины, свадьбы, похороны);

4) распространение еще до Высочайшего Указа 17 апреля осведомленными ксендзами нелепых слухов для смущения невежественного православного населения, в роде, например того, что Государь император с Августейшею семьею и о. Иоанном Кронштадтским перешли в католичество, что всех, держащихся «русской веры», выгоняют в Сибирь и т.д.» [3, л. 28].

Людмила Игнатовец — аспирантка кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета.

В сложившейся ситуации православное духовенство начало предпринимать определенные действия для ослабления массового отпадения от православия. Так, например, в ноябре 1905 г. в Витебске с этой целью был созван чрезвычайный съезд виднейших представителей духовенства и мирян Полоцкой епархии, а затем в 1908 г. и г. Двинске созван Миссионерский съезд деятелей в окатоличенных приходах под руководством председателя Витебского миссионерского комитета протоиерея Алексея Матюшенского и епархиального противостарообрядческого миссионера священника П. Лепиня. На последнем съезде были выработаны и предписаны к исполнению духовенства следующие меры к ослаблению католической и лютеранской пропаганды: распространение миссионерских листов, молитвословов, псалтири и евангелия; по возможности бесплатное совершение треб; торжественное совершение крестных ходов; открытие приходских братств, кружков ревнителей православия; организация материальной помощи слабым в вере; совершение анафематствования отпавших — частное поименное и общее — в неделю Православия [3, л. 30–31].

Ввиду того, что в католичество переходили главным образом состоявшие или вступавшие в смешанный брак, такие браки признавались вредными для православия, и епархиальным начальством Полоцкой епархии были предложены особые меры к ослаблению вреда от них:

«а) до совершения смешанного брака уговаривать православную половину отказаться от брака с католиком; если же такой брак неминуемо должен состояться, то в церкви при свидетелях увещевать православное лицо перед св. крестом и евангелием по вступлении в брак с католиком твердо держаться православной веры и соблюдать все установления Православной Церкви, причем требовать в подтверждение неизменности обетов целования св. креста и евангелия;

б) требовать от инославной половины смешанного брака письменное обязательство в том, что православная половина этого брака не будет терпеть стеснения, а тем более насилия в своем вероисповедном укладе, и что дети от этого брака будут воспитываться в православии;

в) облегчить и упростить получение предбрачных документов, для чего ходатайствовать о вменении чинам полиции, земским начальникам и волостным правлениям в обязанность составлять и выдавать в потребных случаях предбрачные удостоверения лицам православного вероисповедания без излишних формальностей и замедления» [3, л. 31].

Несмотря на все принятые меры, переход в католичество в городах и селах Полоцкой епархии, как отмечало епархиальное начальство, совершался почти безостановочно. С массовым отпадением в 1905–1906 гг. тайных приверженцев католичества и устранением усилиями духовенства некоторых случайных и временных причин и способов к соврашению православных, массовые отпадения уже не наблюдались, но отдельные случаи перехода все же регулярно имели место из-за трудноустраняемых причин. Первое место в числе этих причин занимала «свойственная только католическим христианам страсть к умножению последователей своего исповедания». Для приумножения католической паствы за счет православия «оказывались пригод-

ными самые недобросовестные средства». Так, например, в большом употреблении у ревностных католиков были кощунство и насмешки над православием, что «православие — вера холопская, хуже жидовской и даже собачья». В смешанных семьях католики «с благословения ксендзов чинили истязания над православным членом семьи, принуждая его таким образом принять католичество». Православные семьи в католических поселках подвергались различного рода гонениям: побоям, судебной волоките и др. [3, л. 32–33].

Значительное содействие в обращении православных в католичество оказывали помещики-поляки, используя для этого экономические рычаги давления, так как все необходимое для существования крестьянина (земля, леса, вода, пастбище) находилось в собственности помещика, который мог лишить ненавистного «схизматика» всех средств к жизни. В Дриссенском уезде целые деревни Сарианского и Росицкого приходов под влиянием помещика перешли в католичество. Поляки-помещики являлись деятельными помощниками ксендзов и в устройстве тайных польских школ с обучением исключительно на польском языке; школы эти посещали и православные дети, завлекаемые разными гостинцами [3, л. 32–33].

Оправдание безуспешных попыток остановить отпадение от православия, как следствие неэффективной работы православных священников со своей паствой, виделось епархиальному начальству в тяжелом материальном положении православного духовенства: будучи людьми семейными и в большинстве случаев многодетными, обремененными заботой о воспитании и образовании детей, священники «отвлекались иногда от пастырского руководства. Конечно, если бы духовенство имело достаточные материальные средства существования, то это обстоятельство, избавляя духовенство от гнетущей нужды, ослабляло бы степень ущерба для пастырского делания, пристокающего от указанной причины» [3, л. 33].

Действительно, материальное обеспечение православных священников в белорусско-литовских губерниях было очень скудное. При равных земельных наделах они получали одинаковое с католическим безбрачным ксендзом жалованье в пределах от 400 до 800 руб. в год. Добровольных пожертвований за совершение треб священники получали в бедных приходах, которых было большинство, не более 200 руб., в немногих богатых — не более 500 руб. Католические ксендзы получали в одинаковых по численности с православными приходах втрое-вчетверо больше. Ввиду изложенного, по мнению Полоцкого епископа, не было иного, лучшего способа поднять энергию и пастырскую деловитость православного духовенства, как уравнивать его с ксендзами в материальной обеспеченности, т. е. увеличить вдвое его наличное жалованье [3, л. 34–35].

На сложное материальное положение духовенства указывал и благочинный первого округа Борисовского уезда. В бедных приходах население отказывалось оплачивать требы, заявляя, что священник обязан все делать даром. В приходах с большой численностью католического населения православное духовенство в сравнении с католическим выглядело еще более ущербно, так как ксендзы не только ничего не брали за совершение треб,

но даже материально помогали своим прихожанам, что также являлось одним из способов привлечения в католичество лиц, состоявших в смешанных браках. Причиной перехода в католичество, как отмечал благочинный, была «упорная открытая пропаганда католического духовенства, не останавливающегося ни перед какими средствами, хотя бы самыми низкими для совершения православных в католичество». Но коренное православное население, как отметил благочинный, отнеслось к Указу 17 апреля 1905 г. совершенно безразлично [4, л. 360].

Обострившиеся после обнародования Указа о веротерпимости отношения между православными и католиками наблюдались во многих уездах белорусско-литовских губерний. Благочинный третьего Новогрудского округа так описывал ситуацию в своем округе: «Вследствие неправильно-го понимания Манифеста о веротерпимости католическое духовенство — ксендзы сильно злоупотребляли и злоупотребляют манифестом о веротерпимости, всеми мерами и способами ведут католическую пропаганду и во имя положения «цель оправдывает средства» не стесняются ровно ничем. Католичеству и ксендзам много помогает то, что идея усиления католичества находится в тесной связи с идеею восстановления самостоятельности Польши и отсюда враждебно ко всему русскому и Православной Церкви. Но напрасно, во многих приходах округа католическая пропаганда ничего не успела, православные настолько окрепли в православной вере, что ни какая враждебная пропаганда не может иметь успеха. Тем не менее, случаи перехода наблюдаются там, где есть активные ксендзы. Они врываются в дома смешанных браков, где внушают православным, что православная вера поганая и поповская, а католическая вера панская». Для защиты православия от католической пропаганды в округе, по словам благочинного, принимались те охранительные меры, которые были предложены миссионерским съездом в г. Двинске. Благочинный отмечал, что православное духовенство работает в этом направлении самоотверженно, усердно и не бесполезно [4, л. 337 об.–339].

Схожая ситуация сложилась и в Бобруйском уезде, где католики после Указа 17 апреля стали отличаться «своей фанатичной ненавистью к православным». Как писал в своем отчете за 1905 г. благочинный Бобруйского уезда, для них не было «ничего святого и достойного в православии и между православными. ... Католики всегда и всюду поносят и религию, и храмы, и духовенство, не говоря уже о простонародии, стараясь вытравить всякое уважение и доверие к духовенству из сердец простодушных поселяне» [5, л. 28]. В случае малоуспешности таких приемов, а также неэффективности миссионерской деятельности, католики, по словам благочинного, прибегали к запугиванию и стеснениям экономического характера, или же, наоборот, к обещанию материальных выгод в случае перехода в католичество, что имело воздействие на не твердых в вере православных. Так, например, ксендз Даревского костела Новогрудского уезда предлагал по 5 руб. тому из православных, кто будет у него исповедоваться [4, л. 339].

Но в отличие от духовенства Новогрудской епархии православные священники Бобруйского округа не находили эффективных способов борь-

бы с католическим прозелитизмом. Православное духовенство оправдывало себя тем, что религиозный уклад жизни не позволял им прибегать к тем «низкими живым средствам, к каким способны только ксендзы» [5, л. 28].

Но причинами безуспешной борьбы православного духовенства с католическим прозелитизмом были не только «религиозный уклад жизни», но в ряде случаев — неумение и нежелание веста эту борьбу. Некоторые из православных священников, оставшись почти с вдвое сократившейся численностью прихожан, упустив момент, чтобы удержать их в православии, проявляли свою активную деятельность на страницах местной периодической печати, где почти ежедневно описывали случаи отпадения от православия вследствие пропагандистской деятельности ксендзов. Такие нелепные отзывы о деятельности некоторых православных священников содержались в отчете минского уездного исправника за 1911 год: «Стыдятся сознаться в своей оплошности и своем бессилии, они всю вину взваливают на чинов полиции, которые, по мнению священников, виноваты в успехах римско-католических ксендзов и чуть ли не помогают в совращении православных в католичество». В подтверждение своих слов уездный исправник привел статью под заглавием «Нет сил молчать», которая была помещена в №1491 в газете «Минское слово» за 17 февраля 1911 года. Автор статьи (священник), по словам исправника, смело и даже дерзко позволил себе критиковать полицию, которая действовала будто бы заодно с ксендзами и помещиками-католиками и приносила, по мнению автора, один лишь вред православию. Такие обвинения в адрес полиции вызвали, естественно, негодования у уездного исправника, который обрушился на православных священников со взаимными обвинениями, упрекая их в том, что они своим образом жизни вредно влияли на прихожан и не сумели удержать их в православии. Уездный исправник в подтверждение своих слов ссылался на «выдающийся случай» столкновения настоятеля Рудицкой церкви священника Стуканова с народным учителем Шахевичем. Сводя личные счеты с учителем, священник довел его до того, что последний при помощи двух прихожан Рудицкой церкви уничтожил пожаром усадьбу священника, за что был заключен в тюрьму, а священник переведен в другой уезд. Уездный исправник заключал поэтому, что неудивительным является в таком приходе факт перехода в католичество даже коренных православных [6, л. 24–26].

Из этого следует, что между православным духовенством и представителями государственной власти на местах не было единодушия в методах борьбы с католическим прозелитизмом. Взаимные обвинения были только на руку Католической Церкви, которая к тому времени создала себе имидж сплоченной и хорошо организованной конфессии, заботящейся о благе своей паствы.

Таким образом, после издания Указа о веротерпимости 17 апреля 1905 г. религиозная ситуация в белорусско-литовских губерниях не только не стабилизировалась, но еще более обострилась вследствие активной прозелитической деятельности католического духовенства, направленной не только к возвращению в католичество «упорствующих» и колеблющихся, но и к обращению исконно православных жителей этих территорий. Методы, приме-

няемые отдельными католическими священнослужителями и католиками-мирянами, во многих случаях далеко выходили за рамки дозволенной деятельности, что ставило в дискриминируемое положение представителей православного вероисповедания. В сложившейся ситуации православное духовенство белорусско-литовских епархий начало предпринимать определенные меры противодействия католическому прозелитизму, хотя вместе с тем отмечалась некоторая пассивность православного духовенства, которую оно оправдывало тяжелым материальным положением.

Источники и литература

1. Бендин А.Ю. Указ о веротерпимости 17 апреля и его последствия для православно-католических отношений в Северо-Западном крае / А.Ю. Бендин // Власть, общество и реформы в России: история, источники, историография: материалы Всероссийской науч. конф., 6–7 дек. 2006 г. — СПб.: Олеариус Пресс, 2007. — С. 475–483.
2. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / В.В. Грыгор’ева [і інш.]; навук. рэд. У.І. Навіцкі. — Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. — 340 с.
3. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). — Ф. 1430. — Оп. 1. — Д. 54191.
4. НИАБ. — Ф. 136. — Оп. 1. — Д. 37177.
5. НИАБ. — Ф. 136. — Оп. 1. — Д. 37366.
6. НИАБ. — Ф. 295. — Оп. 1. — Д. 7885.

Анна Калинина

НЕНАСИЛЬСТВЕННЫЕ МЕТОДЫ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ВЕРУЮЩИХ ХРИСТИАН ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКЕ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В 1936–1938 ГГ. (НА МАТЕРИАЛАХ БЕЛАРУСИ)

На рубеже 1928–1929 гг. в СССР происходит существенное изменение всего курса государственной политики по отношению к религиозным организациям, когда «период относительно спокойных контактов с ними [религиозными организациями] сменился длительной полосой крайне воинственного, нетерпимого отношения к Церкви» [1, с.87]. Известно, что кардинальные изменения в религиозной политике советского государства связаны с общими экономическими и политическими изменениями в стране, а именно, с процессами ускоренной индустриализации и всеобщей коллективизации, а также идеологией «обострения классовой борьбы». Верующее население Советской Белоруссии, равно как и других районов СССР, не могло не реагировать на административно-репрессивное давление со стороны государства. Власти на местах, строго следуя политике «усиления классовой борьбы», рассматривали любые формы сопротивления верующих как «контрреволюционную деятельность» и «антисоветскую пропаганду», что находит свое отражение в документах архива, и поступали с «антисоветскими элементами» соответствующим образом. Однако не все «мероприятия советской власти» имели под собой антирелигиозную основу, о чем речь пойдет далее. Цель данного доклада — на основании партийных документов Национального архива Республики Беларусь (НАРБ) рассмотреть различные формы и методы, а также мотивы сопротивления верующих христианских конфессий БССР тем государственным мероприятиям, которые либо не имели никакого отношения к политике государства в области религии (паспортизация, выдача пособий по многосемейности, выборы в Верховный Совет СССР), либо были связаны с нею косвенно (всесоюзная перепись населения), в 1936–1938 гг. Именно в связи с *религиозным* восприятием частью верующих вышеперечисленных событий целесообразно рассмотреть и осмыслить их и реакцию на них верующих в данном докладе.

Сначала хотелось бы проанализировать поведение верующих в связи с проведением всесоюзной переписи населения, как имевшей некоторое отношение к религиозной политике государства. Ряд исследователей, занимав-

Анна Калинина — аспирантка кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени и лаборант кафедры религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета.

шихся историей переписи 1937 г., утверждают, что пункт № 5 [2] «о религии» в ряд вопросов переписного листа был добавлен лично И. В. Сталиным в ходе редактирования списка. Однако, насколько это известно, официально выяснение позиции населения по отношению к Богу и религии не было представлено в качестве основной цели переписи. Тем не менее, главный вопрос, который волновал население, и это неоднократно фиксировали авторы спецсводок и спецсообщений «Об отрицательных настроениях населения в связи с переписью», был «главным образом, о пункте — верующий или неверующий» [3, л.7]. Реакция населения на этот пункт была, в основном, настороженная, однако причины этой настороженности были различны.

Так, часть верующих была настроена апокалиптически: советская власть воспринималась ими как «власть антихристова», а перепись населения представлялась процессом наложения «печати антихриста». «Перепись — это дьявольское дело, кто будет подвергаться переписи, того будут клеймить, а поэтому когда начнется перепись, нужно всем на это время спрятаться, где кто может», «Переучет населения — это перед концом света, смущают верующих. Переписи населения во что бы то ни стало нужно избежать» [4, л. 9], «кто даст о себе сведения, того пропечатают» [3, л.11] — таковы наиболее типичные ответы этого контингента верующих. Страхи подогревались тем, что перепись была назначена на канун Рождества Христова — 6 января, и столь откровенный вопрос о вере со стороны «безбожной» власти представлялся многим верующим окончательным выбором между Богом и дьяволом в «конце времен». Причем даже само участие в переписи оказывалось отступлением от веры. Отсюда и демонстративные отказы давать о себе любые сведения практически в каждом районе БССР. Наиболее показательным примером в данном случае является секта «молчальников» из Лепельского района Витебской области, о которой в информационной сводке от 5 января 1937 г. сообщалось следующее: «В Лепельском районе, особенно в Стайковском, Тышнянском сельсоветах 200–250 человек отказались давать о себе сведения. ... Имеется решение (обещание) среди евангелистов молчать с 1 по 7 января и, когда к этим лицам обращаются переписчики, они молчат, поворачиваются к ним спиной, а некоторые демонстративно, чтобы не разговаривать, закладывают в рот платок» [3, л.3]. Аргументация «молчальников» была такова: ««Вашей власти нам не нужно, мы признаем только власть Христа». «Нужно держаться Христа, не страшиться никаких репрессий, так как скоро останется мало людей и из них будут отсеяны имеющие родственников в колхозах и останутся чистые верующие» [5, л.73–74]. Именно «молчальники» по схожим причинам также отказывались от получения паспортов и пособий по многосемейности («Не хочу предаваться сатане, как сделали колхозники, пусть меня высылают, но царства небесного я терять не хочу») [5, л.74].

Страхи другой группы верующих имели куда более приземленный характер: люди боялись репрессий. Характерный пример: «В Толочинском районе бывший работник НГУ сообщает, что ей пришлось иметь беседу о переписи с приходящей к ней на дом работницей и еще некоторыми гражданами. Всех их беспокоит вопрос о религии. Спрашивают, зачем то надо знать.

Одна из них говорит, «всех верующих переписут, а потом вышлют в одно место, живите, мол, там себе». Другая говорит, что она верующая, «а разве можно в том признаться, нет, страшно» [3, л.22]. В такой ситуации верующему человеку также легче было отказаться от переписи, чем переступить через свою совесть и “записываться неверующим”.

Была и третья группа верующих, участники которой не только не сопротивлялись переписи, но с готовностью давали о себе сведения как о верующих или агитировали не скрывать своей религиозной принадлежности. Верующие в этой группе, участвуя в переписи, руководствовались двумя совершенно различными мотивами: одни из них, видимо, не теряли надежды, подкрепленной Конституцией 1936 г., что “если запишешься верующим, отдадут церкви или дадут построить новые” [3, л.5]; другие были уверены в скором падении советской власти, наступлении войны и приходе поляков, которые расправятся с неверующими, поэтому меркантильно считали, что «нужно организовать и во время переписи записываться верующими» [4, л.9].

Строго говоря, только верующих, которые руководствовались последним упомянутым мотивом, имевшим политическую окраску, можно было обвинить в антисоветских настроениях. Тем не менее, все без исключения «отрицательные настроения в связи с переписью населения» были восприняты властями как «антисоветская агитация» и «подрывная работа, чтобы не давать счетчикам сведения» [3, л.13]. Власти не стремились разобраться в особенностях мотивации отдельных групп верующих, и мерой пресечения для подобных «контрреволюционеров», что общеизвестно, являлись аресты, высылки и расстрелы.

Подобная ситуация происходила и во время выборов в депутаты Верховного Совета в декабре 1937 г. Верующие отказывались голосовать за коммунистов, потому что «это не разрешается нашими религиозными чувствами», «во время голосования будут клеймить людей цифрой 666», «мы бога избрали и больше избирать никого не будем», «надо молиться богу, а не ходить на выборы, на их агитацию поддаваться не надо, т. к. Советская власть существует временно» [6, л.99–103]. В сознании верующих выборы стали продолжением переписи населения, участие в которой представлялось покусением на религиозные чувства: «Раньше проводилась перепись населения, а теперь выборы. Они нас приведут к гибели, так как заставляют нас отказаться от своей веры» [6, л.30]. Религиозные мотивы также переплетались с политическими, когда верующие стремились голосовать за «заграничных правителей» или за «попов», которые, по их мнению, гораздо лучше защищали бы их, верующих, интересы. А поскольку это был самый разгар «большого террора», то всех, бойкотирующих выборы или распространяющих «контрреволюционные слухи», активно арестовывали.

В заключение можно сказать, что те формы сопротивления верующих политике государства в области религии, которые были рассмотрены в данном докладе, не представляли серьезной опасности для существовавшего советского строя, не ставили, в большинстве своем, цели “свержения советской власти”. Тем не менее официальной советской пропагандой им приписыва-

лось обратное, что нашло соответствующее отражение в документах НАРБ. Конечно, в поведении ряда верующих проявлялось некое отрицание советской действительности, нежелание или неспособность к ней адаптироваться, и формально у власти были поводы обвинять их в нарушении порядка и законности. Однако наказание было абсолютно несоразмерно «преступлениям». Попытки верующих защитить свою религиозную идентичность обернулись, в конечном итоге, массовыми арестами, высылками и расстрелами в 1937–1938 гг., что, на наш взгляд, не может быть оправдано ни со светской, ни тем более, с религиозной точки зрения.

Список использованных источников

1. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. — М.: Изд-во Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2005. 424 с.
2. Волков А.Г. Перепись населения 1937 г.: вымыслы и правда // Сайт «Демоскоп weekly». URL: http://demoscope.ru/weekly/knigi/polka/gold_fund08.html.
3. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). — Фонд 4п. — Оп. 1. — Д. 12036.
4. НАРБ. — Фонд 4п. — Оп. 1. — Д. 12035.
5. НАРБ. — Фонд 4п. — Оп. 1. — Д. 13219.
6. НАРБ. — Фонд 4п. — Оп. 1. — Д. 12059.

Максим Кивелев

РЕФОРМАТОРСКАЯ ПОЛИТИКА ДВИЖЕНИЯ БОГОЛЮБЦЕВ В СЕРЕДИНЕ XVII В.

Образование кружка боголюбцев, в состав которого входил сам Российский самодержец, было реакцией на глубокий кризис Церкви, на тягостные и застарелые болезни русского общества, которые требовали немедленного и радикального лечения.

После гибели Византии в России произошли важные духовные изменения. Россия почувствовала себя одинокой, оторванной от погибшей матери. Это духовное одиночество порождало представление об исключительности России и православия вообще. В умах русских людей зародилась мысль, что их стране теперь самим Богом предназначается стать преемницей византийских императоров в деле сохранения и защиты православия.

После восстановления разрушенного Смутой хозяйства в России стал быстро набирать темпы экономический рост, также делались некоторые внешнеполитические успехи. Самым ярким внешнеполитическим событием XVII в. стало присоединение левобережной Украины. Победа в войне с Польшей 1654–1655 года, в результате которой к России сразу была присоединена вся Белоруссия, Литва и Смоленщина, просто вскружили голову еще недостаточно окрепшему Российскому государству.

К чувству гордости за успехи во внешней политике примешивалось и удовлетворение за твердость в делах веры. Константинополь находился под властью турков-мусульман, тем более греки приняли решение Ферраро-Флорентийского, что сильно подорвало их авторитет в глазах русского народа. В противоположность Константинополю Россия сохранила верность правой вере. У русских не было сомнения, что теперь именно Москва станет наследницей уже более не существовавшей Византии, «Третьим Римом».

Но, тем не менее, Русское государство находилась в состоянии духовного и интеллектуального кризиса. В результате взоры лучших людей рассматриваемого периода обратились на Запад — носителя, как им казалось, так недостающих в России атрибутов комфорта, технических новинок, бурно развивающейся мощной экономики, а самое главное более передовых взглядов и просвещения. Стала все острее ощущаться потребность так или иначе познакомиться и приобщиться к передовой Западной культуре. В конце концов, было принято решение, что нельзя достичь величия Российского государства пренебрегая западной ученостью, проводником которой для Велюкороссии стала Киево-Могилянская академия.

В то же время в церковной жизни русских людей изобиловала недостатками, главными из которых были распушенность нравов, отсутствие

Максим Кивелев — студент магистратуры Церковно-исторического отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

единства в богослужебной практике, упадок нравов духовенства. Службу старались как можно больше сократить за счет так называемого многоголосия. Одновременно священник читал молитву, чтец — псалом, дьякон — послание и т.д. Читали в три — четыре и даже пять — шесть голосов сразу. В результате служба убыстрялась, но понять в ней что-нибудь было невозможно, поэтому присутствующие в храме не обращали внимания на чтение и позволяли себе в это время шутить и разговаривать. Церковная проповедь в это время совершенно умолкла, в результате чего народ остался совершенно без наставления.

Реакцией на эти недостатки стало возникновение движения ревнителей благочестия, вообравшее в себя ревностных священнослужителей, борющихся с таким порядком вещей. Самым ярким представителем из таких ревнителей стал протопоп Иван Неронов. Он был настоятелем небольшой церкви Воскресения Христова в Нижнем Новгороде, где стал совершать необычное для русского священника того времени служение. Он самым неукоснительным образом стал совершать все положенные богослужения, чем привлек к себе богомольцев. Читал прихожанам поучения. Но его проповедь не ограничивалась только стенами храма, он ходил по городским улицам и площадям, «нося с собою книгу великого святильника Иоанна Златоустаго, именуемую Маргарит, возвещающая всем путь спасения. И мнози послушаху божественнаго писания и сладкаго Иоаннова учения»¹. Такая деятельность не могла не обратить на отца Иоанна всеобщего внимания. Отовсюду к нему стали стекаться богомольцы, многие родители отдавали ему своих детей «в книжное научение». Однако отец Иоанн, был и ревностным обличителем народных недостатков, а также стремился понять нравственный уровень самого духовенства, распущенность нравов которого также была вопиющей. За свои непрестанные обличения отцу Иоанну приходилось много претерпевать, однако он не останавливался перед трудностями. В 1636 году он возглавил группу из девяти нижегородских протопопов, которые составили и подали челобитную на имя патриарха Иоасафа (1634–1641), в которой излагалась удручающая картина русских церковных нравов и предлагалось принять срочные меры для поднятия благочестия².

Примерно по такому сценарию проходило служение провинциальных ревнителей, которые действовали в разных городах России. Иван Неронов был наиболее выдающимся представителем этого набиравшего обороты реформаторского движения в среде русского духовенства.

Со вступлением на престол Алексея Михайловича особое влияние на молодого правителя получил царский духовник Стефан Вонифатьев. С другим влиятельным при дворе лицом Федором Ртищевым они организовали кружок боголюбцев, в который, кроме московских, вошли также провинциальные священнослужители, разделявшие взгляды на необходимость лечения духовных болезней российского общества. В этот кружок вошел также

¹ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. — Изд. М.С. Елова, 1913. С. 79.

² Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В двух томах / Сост. Прохоров Г.М. Общ. ред. Нехотина В.В. — М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. — С. 90.

и молодой российский самодержец. Пользуясь его покровительством члены кружка стали проводить в жизнь свои взгляды, которые во многом носили реформаторский характер, по отношению к господствовавшему порядку.

Кружок ревнителей вооружился на борьбу с общественными пороками и недостатками, на борьбу с леностью и распушенностью духовенства, поставив своей задачей водворить в народе истинное христианское благочестие, уничтожить разные церковные беспорядки, вызвать к жизни церковную проповедь.

Взгляды боголюбцев нашли свое отражение в таких источниках, как житие протопопа Ивана Неронова, житие протопопа Аввакума им самим написанное, челобитные боголюбцев, царские указы, появившиеся под влиянием кружка боголюбцев, Деяния соборов 1649 г. и 1651 г., на которых была достигнута одна из главных побед боголюбцев — официальное введение единогласия.

Об общем характере деятельности кружка Неронов в своей челобитной к царю из Спасокаменного монастыря от 6 ноября 1653 года говорит так: «Они (т.е. приверженцы боголюбцев) в те лета безпрестанно к вам, государем, на всякия безчинныя извещали, и святейшим патриархом блаженныя памяти и прочим влаstem о утверждении святых церквей, что вам, государем, вестно было. И вы, государи, ко утверждению церкви, вышняго Бога помощи, десницею своею помощь подавали»³.

Примечательны события, развернувшиеся на соборе 1649 года. Этот собор был созван по инициативе самого царя Алексея Михайловича для обязательного введения единогласия в русскую богослужебную практику. Хотя такое постановление и было принято еще на Стоглавом соборе, предписывавшем совершать службу Божию «чинно и немятежно, а вкупе псалмов и псалтыри не говорить и канонов вдруг не канонархать и не говорить по два вместе»⁴, но на практике продолжало повсеместно существовать одновременное чтение и пение молитвословий за богослужением, что делало службу абсолютно непонятной и присутствие за таким богослужением превращалось в чистую формальность. Боголюбцы давно добивались введения единогласия и протопопы на своих приходах уже ввели практику совершения богослужения в один голос. Это, конечно, очень удлиняло богослужение, но, по их мнению, должно было благоприятно отразиться на нравах соотечественников, так как дало бы возможность понимать, что происходит в церкви.

Но так или иначе собор был созван 11 февраля 1649 года, но его состав был подобран таким образом, что присутствующие на нем иерархи не разделяли ревности боголюбцев о исправлении нравов, господствовавших в России и общим голосованием единогласие не было принято. Но Стефан Воинифатьев сам решил явиться на заседание. Его визит не нашел отражения в сохранившейся челобитной патриарха Иосифа и всего освященного собора на протопопа, где говорится, что царский духовник всех бранил и бесчестил, говорил «будто в Московском государстве нет церкви Божией, патриарха

³ Материалы для истории раскола за первое время его существования / Ред. Н.И. Субботин. Т. 1. — М., 1875. — С. 158.

⁴ Стоглав. — Казань, 1862. С. 19–20.

называл волком, а не пастырем, равно как митрополитов и архиепископов и епископа и весь освященный собор называл бранными словами и волками и губителями»⁵. И, что больше всего удивительно, результатом такого поступка протопopa Стефана стало не последовавшее немедленное наказание последнего, а пересмотр соборного решения по инициативе самого царя.

В результате собором 1651 года, в котором принимал участие сам Алексей Михайлович и даже сохранились его черновые записи со списком вопросов для соборного обсуждения⁶, единогласие все-таки было официально установлено как обязательная норма.

Это решение было принято вопреки воли патриарха Иосифа, который, конечно, в некоторой степени разделял взгляды боголюбцев и сам ясно видел все застарелые духовные болезни русского общества, однако не был склонен к решительным мерам. Это обстоятельство, принятие такого серьезного решения вопреки воли патриарха, создавало необычный и, пожалуй, доселе невиданный для Русской Церкви прецедент, когда представители белого духовенства принимали решение, касавшееся всего внутрецерковного устройства, в обход Предстоятеля-Главы. Получалось, что соборный протопоп, пускай даже царский духовник, мог пойти вопреки целого собора епископов, «пошуметь» и добиться своего. Конечно, это обстоятельство сильно вдохновило ревнителей благочестия к дальнейшим действиям. Такой порядок вещей просуществовал некоторое время, и возможно, со временем привел бы к устранению не только недостатков распушенности нравов в народной среде, но и к изменению порядка самого церковного управления. Однако этому не суждено было произойти. С избранием на патриарший престол Никона, тоже свое время активного участника кружка, деятельность боголюбцев была прекращена. Новый патриарх понял, что его предшественник был фактически лишен власти из-за чрезмерной активности протопопов-ревнителей и не хотел для себя такой же судьбы. Самые активные представители движения ревнителей благочестия стали жертвами притеснений со стороны патриарха и навсегда потеряли былое влияние. Их пути с этого момента разошлись и бывшие «боголюбцы» были вынуждены продолжать подпольное существование. Однако ревностный реформаторский дух в их сердцах не погас, а вдохновил продолжить борьбу за чистоту русского обряда уже вопреки официальной политике церковного руководства, которое не хотело считаться с взглядами протопопов.

Таким образом, можно сказать, что волна реформации, столетием ранее прокатившаяся по странам Западной Европы, нашла своеобразное отражение и в событиях середины XVII века, которые в конечном итоге привели к расколу русского общества, последствия которого не изглажены до сих пор, а зияют кровоточащей раной на теле Русской Церкви. Члены кружка боголюбцев, ревнители благочестия, были лучшими людьми своего времени, они видели застарелые болезни русского общества и принимали меры к их излечению.

⁵ Платонов С.Ф. Московские волнения 1648 // Журнал Министерства народного просвещения. Часть CCLVII, июнь 1888. — СПб.: Типография В.С. Балашева, 1888. — С. 284.

⁶ Там же. С. 285–286.

Источники и литература

1. Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. Изд. 2-е дополненное и исправленное. — СПб., 1900. — 175 с.
2. Гиббенет Н. Историческое исследование дела патриарха Никона. — СПб., 1882. — 270 с.
3. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В двух томах / Сост. Прохоров Г.М. Общ. ред. Нехотина В.В. — М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. — 688 с.
4. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Изд. 1-е. 1887; Изд. 2-е. — М., 1913.
5. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I–II. — Сергиев Посад, 1909–1912.
6. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. — Изд. М.С. Елова, 1913.
7. Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Книга 2. — М., 1995.
8. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Ред. Н.И. Субботин. Т. I. — М., 1875.
9. Платонов С.Ф. Московские волнения 1648 // Журнал Министерства народного просвещения. Часть ССLVI, июнь 1888. — СПб.: Типография В.С. Балашева, 1888. — с. 279–290.
10. Смирнов П.С. Взгляд раскола на переживаемое время в XVII веке // Христианское чтение. — 1897 — Вып. 1–6.
11. Стоглав. — Казань, 1862. — 437 с.

Священник Илия Косых

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА И ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ АРХИЕРЕЙСКОГО СИНОДА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ ИЗ ЕВРОПЫ В США

Революция и Гражданская война в России вынудили более двух миллионов ее жителей покинуть пределы своей Родины. 19 ноября 1920 года 150 тысяч беженцев из Крыма высадилось в порту Константинополя. В тот же день на борту парохода «Великий князь Александр Михайлович» было проведено первое заседание Высшего церковного управления на юге России, которое постановило продолжить свою деятельность за рубежом. В результате переговоров с Константинопольской Патриархией, Местоблюстителем ее Патриаршего Престола митрополитом Досифеем был издан указ об учреждении Эпитропии — Временного высшего русского церковного управления за границей под председательством митрополита Киевского и Галицкого Антония (Храповицкого)¹.

Таким образом, Константинополь стал первым местом пребывания церковного управления Зарубежной Церкви. Однако вскоре Высшее церковное управление приняло приглашение сербского Патриарха Димитрия переселиться в пределы Королевства сербов, хорватов и словенцев (Королевство СХС). 21 ноября 1921 года в резиденции Сербского Патриарха в Сремских Карловцах состоялся Русский Всеагранный Церковный Собор на котором был учрежден Архиерейский Синод².

Город Сремские Карловцы более чем на два десятилетия стал центром всего российского православного зарубежья.

Русские люди, разбросанные волей судьбы по разным уголкам света, еще долгое время сохраняли надежду, и даже уверенность в том, что большевики вскоре потеряют узурпированную власть в России, и многочисленные русские беженцы смогут вернуться в пределы отнятой у них революцией и Гражданской войной Родины. Но реальность не оправдала ожиданий, и с первых же дней пришлось налаживать церковную и общественную жизнь на месте. В Королевстве СХС к 1920-м годам оказалось до 85 тысяч вынужденных переселенцев из России. В то же время в Сербии началось строительство

Священник Илия Косых — студент магистратуры Церковно-исторического отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Косик В.И. Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века). М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. С. 27.

² Там же. С. 27–28.

русских церквей, часовен и даже монастырей, были образованы несколько братств и сестричеств³.

Архиерейский Синод, управлявший Зарубежной Церковью в периоды между Соборами, пользовался гостеприимством и покровительством Сербской Патриархии

(на основании постановления Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви от 31 августа 1921 года о принятии под свою защиту Высшего церковного управления Русской Православной Церкви с сохранением ее самостоятельной юрисдикции)⁴.

С течением времени возросли и окрепли епархии Северной Америки и Австралии. В Европе был создан Западно-Европейский митрополичий округ и вскоре упразднен, а на его территории возникла Германская епархия, значение которой возросло с усилением Германского государства в 30-е годы.

6 апреля 1941 года германская авиация совершила налет на Белград, а 8 апреля танковые дивизии фон Клейста вторглись в Югославию. К 22 апреля Югославия прекратила свое существование, а ее территория была поделена между Германией, Италией, Венгрией, Албанией и Болгарией. Также был образован ряд мелких государств, среди которых — Сербия, подчинявшаяся немецкой военной администрации.

К 1942 году число вывезенных на принудительные работы в Германию из СССР людей — так называемых оstarбайтеров, достигло 1,2 млн. человек. Поддержку и духовное окормление этих людей взяло на себя духовенство Германской епархии во главе с митрополитом Серафимом (Ляде). Несмотря на препятствия, создаваемые со стороны германских ведомств, число приходов, где постоянно совершались богослужения, и только на территории довоенной Германии, достигало 80⁵.

Отношения Архиерейского Синода с Германской администрацией были очень сложными, и более походили на игру «кошки с мышкой». Связь Синода со своими епархиями оказалась практически невозможной. Более того, как отмечает профессор М.В. Шкаровский, в отношении Архиерейского Синода РПЦЗ германскими ведомствами велась целенаправленная политика изоляции⁶.

Лишь в сентябре 1944 года, за три недели до вступления советских войск в Белград, Синод во главе с митрополитом Анастасием (Грибановским) смог переехать в Вену, а 10 ноября служащие и члены Синода поселились в Карлсбаде. При наступлении советских войск митрополит Анастасий с Синодом переехал в Мюнхен, где и встретил окончание войны⁷.

После войны Германия, как и Австрия, были поделены на зоны оккупации. Берлин и Вена, в свою очередь, также были разделены на секторы оккупации между СССР, Великобританией, США и Францией. С 1952 года

³ Шкаровский М.В. История русской церковной эмиграции. СПб.: Алетей, 2009. С. 26.

⁴ Косик В.И. Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века)... С. 27.

⁵ Шкаровский М.В. История русской церковной эмиграции. СПб.: Алетей, 2009. С. 208–209.

⁶ Там же. С. 35–36.

⁷ Там же. С. 51.

жителям западных секторов был воспрещен вход на территорию советской зоны оккупации. Все это осложняло связь Архиерейского Синода со своими епархиями и приходами не меньше чем во времена германской оккупации Сербии.

Кроме того, последовал стремительный отток за океан бывших оstarбайтеров и других русских эмигрантов из пределов Германии и Австрии, спасавшихся от расправы большевиков при наступлении советских войск. От расправы Тито многие бежали из Сербии.

Таким образом, массовое переселение, достигшее своей кульминации к 1949 году, перенесло центр тяжести русской эмиграции из Европы за океан. Европа утратила свое значение центра эмиграции.

Такое развитие событий предопределило переезд Архиерейского Синода. Еще одним поводом к переезду именно в Соединенные Штаты стало положение церковных дел в Северной Америке. В 1946 году на Соборе в Кливленде было принято решение о выходе Американской Митрополии из административного подчинения Архиерейскому Синоду РПЦЗ (ранее, в 1935 году глава Митрополии преосвященный Феофил (Пашковский) вошел в подчинение Синоду с сохранением автономии). Переводом Архиерейского Синода в США митрополит Анастасий надеялся удержать митрополита Феофила.

Решение о переезде Архиерейского Синода в США было принято. К середине XX века в Нью-Йорке насчитывалось до двухсот тысяч жителей русского происхождения. Здесь же находились важнейшие русские культурные учреждения. Очевидно, что Нью-Йорк стал самым благоприятным местом для переселения Синода.

Для резиденции Синода свое загородное имение около города Магопак, в 40 километрах от Нью-Йорка, предоставил известный меценат, основатель и председатель Российского комитета освобождения, организатор Славянского института, председатель Конногвардейского объединения, князь Сергей Сергеевич Белосельский-Белозерский.

Настоятелем и строителем был назначен архиепископ Серафим (Иванов), прибывший из Джорданвилля к месту назначения 10 января 1950 года. Дом в Магопаке был после пожара и находился в непригодном для жизни виде. Требовался капитальный ремонт, на который князь Сергей Сергеевич пожертвовал 3 тысячи долларов. Менее чем за две недели ремонт был закончен, а 29 января архиепископ Серафим отслужил там первую литургию. Новая резиденция Синода получила название Новой Коренной Пустыни, и в ней был помещен список Курской иконы Божией Матери, ранее находившийся в Троицком монастыре в Джорданвилле⁸.

Поддержку владыке Серафиму оказывал архиепископ Флоридский Никон (Рклицкий), он же помогал совершать сборы пожертвований на дальнейший ремонт.

⁸ Ново-Коренной приходской листок. 2011. №2. С. 16.

Через месяц удалось собрать еще тысячу долларов, что позволило приступить к постройке храма⁹.

Еще одной задачей архиепископа Серафима было собрать братию для новообразованной пустыни. Новая Коренная Пустынь выдала до двух десятков ашурансов (официальное гарантийное письмо, выдаваемое для получения визы на въезд в США). Однако заканчивалось действие закона о внеквотных визах, и нужного количества человек не набралось¹⁰.

Так или иначе, строительство храма было закончено, и 19 ноября 1950 года, за 5 дней до прибытия митрополита Анастасия, храм был освящен. Малое освящение совершили архиепископ Чикагский и Детройтский Серафим (Иванов), архиепископ Венский и Австрийский Нафанаил (Львов) и архиепископ Вашингтонский и Флоридский Никон (Рклицкий)¹¹.

С освящением храма пришлось поспешить, поскольку планировалось провести торжественное открытие Архиерейского Собора уже через неделю 26 ноября в воскресенье в Троицком монастыре, а в понедельник провести первое заседание Собора в Новой Коренной пустыни, куда и должны были съехаться все участники Собора, продолжавшегося около двух недель.

Еще в июне специальная комиссия осмотрела помещения Подворья и на Предсоборном совещании было постановлено: «Было выяснено, что для занятий имеются удобные залы, а для жизни архиереев может быть предоставлено десять комнат. Сообщение с Нью-Йорком удобное, немного более 40 миль расстояния и наличие автомобиля. Постановили: признать, что «Новая Коренная пустынь» вполне удобна для деловых заседаний Архиерейского Собора и для размещения архиереев»¹².

Позже благотворителем Сергеем Семененко Синоду был подарен дом на 75 East 93rd Street на углу Park Avenue, где был устроен синодальный собор в честь иконы Божией Матери «Знамение». Этот дом поныне остается официальной резиденцией Архиерейского Синода Зарубежной Церкви. Сюда Синод переехал из-за неудобства связи Новой Коренной пустыни с городом, поскольку зимой было практически невозможно добраться из пустыни в Нью-Йорк. Новая Коренная пустынь осталась летней резиденцией председателя Синода.

Итак, перемещение Архиерейского Синода в США не помогло удержать митрополита Феофила (Пашковского) в подчинении Синода, но оно значительно укрепило позиции самого Синода и позиции Североамериканских епархий РПЦЗ.

Соединенные Штаты, ставшие к этому времени мировой державой, вполне соответствовали статусу метрополии, что было значимым для церковного управления Зарубежной Церкви, епархии которой находились на разных континентах. Из Нью-Йорка Синод мог поддерживать нормальную

⁹ Там же. С. 17.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же С. 18.

¹² Синодальный Архив Русской Православной Церкви за границей в Нью-Йорке (СА), д. 6/50. Собор 1950 года.

связь со своими епархиями по всему миру, что было очень важным для осуществления управления и очень ощутимым после фактической изоляции Синода в оккупированной Сербии, а затем и в Германии.

Укрепление Синода произошло и в финансовом отношении, поскольку епархии Северной Америки на тот момент были самыми обеспеченными. Если прежде Синод содержался за счет 7 и 10 процентных отчислений всех церквей Синода, тарелочных сборов, различного рода «благословенных грамот» и негарантированных отчислений от доходов церквей Старого и Нового Света¹³, то теперь церкви Нового Света находились в ведении самого Синода.

Также произошли изменения и в составе Синода. Теперь в него, равно как и в разного рода комиссии, входили, преимущественно, епископы Североамериканских епархий. Так, уже летом 1950 года, т.е. еще до прибытия митрополита Анастасия в США, в Магопаке уже действовала Предсоборная комиссия в составе архиепископа Иоанна Шанхайского, архиепископа Серафима Троицкого и архиепископа Никона Флоридского¹⁴.

Соединенные Штаты были основным идеологом борьбы против коммунизма, что также соответствовало идеологической линии РПЦЗ, окончательно оформившейся во время Второй мировой войны. Об этом свидетельствует документ, составленный в канцелярии архиепископа Североамериканского и Канадского на следующий день после прибытия митрополита Анастасия в США: «The Metropolitan Anastasius, Head of the Russian Synod of Bishops Outside of the USSR, arrived by plane yesterday from Munich, formerly the seat of the Primate of Russian Orthodoxy abroad. He is the oldest hierarch of the Russian Orthodox Church and is the Head of the Russian Orthodox Church outside the borders of the USSR, which never recognized the authority of Moscow Patriarchy, due to the dependency of the latter from the Communist Government»¹⁵.

В конечном счете, переезд Архиерейского Синода Зарубежной Церкви из Европы в США был, с одной стороны, мерой вынужденной, в силу сложившихся в послевоенной европейской действительности обстоятельств, однако с другой стороны, этот шаг был четко продуманным действием. Перемещением Синода был решен ряд проблем: трудности связи между епархиями и Синодом; финансовые затруднения; в некоторой степени, обновление кадров (все силы русской эмиграции к 50-м годам оказались на Американском континенте). В ведении Синода оказалась основанная в 1948 году Свято-Троицкая семинария, мощное издательство, основанное в 1946 году, и печатавшее журнал «Православная Русь».

Если после войны церковная жизнь в Европе претерпела большой удар, то церковная жизнь в Соединенных Штатах, напротив, испытала расцвет. Только на такой основе можно было рассчитывать на дальнейшее развитие Зарубежной Церкви. От своевременности перевода центра Православ-

¹³ Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ), ф. Р.-6343, оп. 1, д. 18, л. 25.

¹⁴ СА, д. 6/50.

¹⁵ Там же.

ного Зарубежья зависела судьба РПЦЗ. Подобные обстоятельства не оставляли иного выбора, кроме как перенести центр Зарубежного Православия в США, что и было осуществлено в 1950 году проницательным митрополитом Анастасием (Грибановским).

Источники и литература

Источники

1. Архив Русской Православной Церкви за границей в Нью-Йорке (СА).
2. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ).
3. Ново-Коренной приходской листок. 2011. №2.

Пособия

1. Косик В.И. Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века). М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. — 287 с.
2. Шкаровский М.В. История русской церковной эмиграции. СПб.: Алетейя, 2009. — 359 с.

Виктор Норкин

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ СВТ. ГЕННАДИЯ II СХОЛАРИЯ С МИТР. ВИССАРИОНОМ НИКЕЙСКИМ

В настоящее время период Поздней Византии, или палеологовский период все более и более занимает внимание ученых из разных стран мира и различных вероисповеданий. Не меньшее внимание и историко-богословский интерес вызывает полемика между двумя Церквями — Восточной и Западной, Православной и Католической. Активная и, более того, ожесточенная полемика началась после Великого Раскола 1054 года, после которого Западная и Восточная Церкви предпринимали ряд попыток восстановить утраченное единство посредством унии между церквями. Первая попытка была предпринята в 1274 году на II Лионском Соборе¹. Другая попытка заключения Унии случилась в 1438–39 годах на Ферраро-Флорентийском Соборе². Полемика между Церквями, которая предшествовала Ферраро-Флорентийскому Собору (и продолжилась после), привлекает многих ученых вот уже несколько столетий. Именно в этот сложный и насыщенный событиями период истории Византийской империи проходила жизнь двух непосредственных участников этой полемики — свт. Геннадия II Схолария и митр. Виссариона Никейского. Оба были выдающимися богословами и гуманистами, образованнейшими людьми своего времени.

До сегодняшнего дня вопрос личных взаимоотношений внутри греческой делегации на Соборе рассматривался сравнительно мало в научной литературе. Тем более вопрос о взаимоотношениях свт. Геннадия Схолария и митр. Виссариона Никейского не рассматривался, хотя, нам представляется, что решение этого вопроса не лишено интереса, поскольку оба представителя греческой делегации имеют непосредственное отношение к полемике и дискуссиям, проходившим на Соборе, а также к полемике, развернувшейся после Собора и заключения Унии. Изучение их взаимоотношений позволит нам увидеть то, как относились друг к другу представители греческой стороны, каковы были их отношения до, во время и после Собора. Взгляды на западную культуру и Церковь у Виссариона и Схолария до и во время Собора были во многом схожи, однако к концу Собора и после него они значительно разошлись. Именно в этом ключе рассмотрение динамики развития их взаимоотношений и представляют особый интерес.

Виктор Норкин — студент Екатеринбургской православной духовной семинарии.

¹ См.: Успенский Ф.И. История Византийской империи XI–XV вв. Отдел VIII Ласкари и Палеологи. М.: Астрель, 2002.

² См.: Gill J. The Council of Florence. Cambridge, 1961.

В докладе мы будем рассматривать как личную, так и церковную, сторону их взаимоотношений. На основании того небольшого количества источников, которыми мы располагаем, попытаемся реконструировать основные вехи их отношений в хронологическом порядке. Поскольку этот вопрос, кажется, не был специально рассмотрен в научной литературе, то эта попытка будет первой в «своем роде».

Взаимоотношения между свт. Геннадием II Схоларием и митр. Виссарионом Никейским реконструируются на основании четырех источников: 1. Двух писем озаглавленных «К Отцу Киру Виссариону»³; 2. Слове свт. Геннадия Схолария «Против Догматической речи Виссариона»⁴; 3. «Записки о греках, подписавших декрет об Унии», написанной свт. Геннадием Схоларием спустя несколько лет после Собора⁵; 4. «Воспоминаний о Ферраро-Флорентийском Соборе» Сильвестра Сиропула⁶. Помимо главных источников существует ряд косвенных свидетельств, упоминаний, которые мы также учитывали в рассмотрении данного вопроса.

«Для истории византийского образования и образованности в высшей степени характерна преемственность», — пишет крупнейший исследователь поздней Византии М.А. Поляковская⁷. Свт. Геннадий Схоларий и митр. Виссарион Никейский в 20-е годы XV-го в. вместе посещали двух знаменитых учителей — Георгия Гемиста Плифона (посещение его школы относится к началу 30-х гг.)⁸ и Иоанна Хортасмена⁹ (посещение его школы относится к началу 20-х гг.). Возможно, что в этот период происходит их первое знакомство и общение. Можно сказать, что учителя давали им одинаковому философскую и богословскую базу, но каждый воспринял ее по-своему. В период с 1420 по 1427 гг. Геннадий Схоларий имел тесное отношение с другом Виссариона Никейского Франческо Филельфо¹⁰. Без сомнения, в частной беседе, Филельфо мог упоминать о таком талантливом человеке, каким был Виссарион Никейский в то время.

³ Gennade Scholarios. Au prêtre Bessarion // Ouevres Complètes. Paris, 1935. Т. IV. P. 419–422; Gennade Scholarios. Au prêtre Bessarion // Ouevres Complètes. Paris, 1935. Т. IV. P. 431–432.

⁴ См.: Gennade Scholarios. Contre le discours de Bessarion. Extrait // Ouevres Complètes. Paris, 1930. Т. III. P. 100–116; См. анализ слова «Против Догматической речи Виссариона»: Blanchet M.-H. Georges Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472): Un intellectuel face à la disparition de l'empire byzantin. P., 2008. (Archives de l'Orient chrétien; 20). P. 493–496; О «Догматической речи Виссариона» и сам текст речи см.: Bessarion Nicaenus. Oratio Dogmatica de Unione / ed. Emmanuel Candal. Roma, 1958. P. 1–76; Садов А.И. Виссарион Никейский. Его деятельность на Ферраро-Флорентийском Соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма. СПб., 1883. С. 88–93;

⁵ Gennade Scholarios. Note sur les signataires grecs du décret de l'union de Florence // Ouevres Complètes. Paris, 1930. Т. III. P. 194–195.

⁶ Сильвестр Сиропул. Воспоминания о Ферраро-флорентийском соборе (1438–1439) в 12-ти частях / под ред. диак. А. Занемонца. СПб., 2010.

⁷ Поляковская М.А. Византия, византийцы, византилисты. Екатеринбург, 2003. С. 48.

⁸ Там же. С. 48.

⁹ Talbot A. - M. Chortasmenos John. The Oxford Dictionary of Byzantium. 1991. P. 431.

¹⁰ Жаворонков П.И. Геннадий II Схоларий // Православная энциклопедия. 2004. Т. VIII. С. 612; Talbot A.-M. Filelfo Francesco. The Oxford Dictionary of Byzantium. 1991. P. 785

К 1430/32 гг. (по датировке М.-Э. Бланше) относится письмо Геннадия Схолярия к Виссариону Никейскому «Отцу Киру Виссариону»¹¹. К этому времени Виссарион Никейский уже был иеромонахом¹². В письме Геннадий Схолярий выражает свои теплые чувства по отношению к своему другу Виссариону Никейскому. Исходя из текста письма, можно понять, что их общение продолжалось достаточно долгое время.

Другое письмо Геннадия Схолярия к «Отцу Киру Виссариону» не имеет точной датировки. В этом письме Геннадий Схолярий выражает свои теплые дружеские чувства, беспокоится о здоровье Виссариона, а также говорит о «многих» письмах, которые он посылал (и получал) от Виссариона¹³. Вероятнее всего это письмо было написано до Собора поскольку в слове «Против Догматической речи Виссариона» Геннадий Схолярий выражает свое сожаление о том, что их общение прекратилось по причине перехода Виссариона в Католическую Церковь, их совместные идеи не могут быть реализованы¹⁴.

Осенью 1436 г. или весной 1437 г. во время Предсоборных дискуссий во дворце императора Геннадий Схолярий выступил с речью относительно объединения с латинянами, после которой участники заседания решили подробно изучить творения Нила Кавасилы. Виссарион Никейский после выступления Геннадия Схолярия стал изучать эти же творения¹⁵. Также такой труд на себя взяли Схолярий и Марк Евгеник. Можно сказать, что перед Собором Виссарион Никейский и Геннадий Схолярий стремились иметь общую богословскую базу. По мнению А.И. Садова, Виссарион был знаком с переводами Геннадия Схолярия с латинского на греческий язык¹⁶.

В 1438 году на Соборе в Ферраре, когда зашел вопрос об учении Filioque и о допустимости — не допустимости вставки в Символ Веры, Геннадий Схолярий и Виссарион Никейский высказались в поддержку рассмотрения догмата Filioque, а не допустимости или не допустимости вставки в Символ Веры. На 7-м заседании Собора Виссарион Никейский выступил с речью, которую составил для него Геннадий Схолярий¹⁷. Когда полемика о Filioque затянулась, то Геннадий Схолярий составил эктесис — подборка цитат из святых Отцов, подтверждающих учение о Filioque. После того, как он прочитал эктесис Виссарион и Исидор Киевский «похвалили и одобрили» его сочинение¹⁸. Убеждения Геннадия Схолярия и митр. Виссариона Никей-

¹¹ Gennade Scholarios. Au prêtre Bessarion. P. 431–432.

¹² Жаворонков П.И., Куш Т.В. Виссарион митрополит Никейский // Православная Энциклопедия, 2004. Т. VIII. С. 542.

¹³ Gennade Scholarios. Au prêtre Bessarion. P. 431–432.

¹⁴ Blanchet M.-H. Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472): Un intellectuel face à la disparition de l'empire byzantin. P. 493–494.

¹⁵ Садов А.И. Виссарион Никейский. Его деятельность на Ферраро-Флорентийском Соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма. С. 11.

¹⁶ Там же. С. 12.

¹⁷ Сильвестр Сиропул. Воспоминания о Ферраро-флорентийском соборе (1438–1439). Часть VI. С. 161.

¹⁸ Там же. С. 232

ского в этот период были во многом схожи. По-видимому, они продолжали тесно общаться и обсуждать свои взгляды.

24 марта 1439 года во Флоренции на Соборе закончились публичные сессии. Виссарион Никейский и Геннадий Схоларий обратились к греческому Синоду с тезисом о единстве Отцов Восточной и Западной Церкви, о том, что Отцы были движимы одним Духом¹⁹. Это выступление было подготовлено ими заранее. Можно сказать, что ими двигали общие идеи и взгляды в этих вопросах. Их выступление перед греческим Синодом было плодом длительной подготовки и обсуждения богословских вопросов.

Геннадий Схоларий вместе с небольшой группой греков уезжает с Собора, не заключив Унию. По-видимому, на это решение повлияли, как внутренние проблемы, так и влияние его учителя — Марка Эфесского²⁰. Для остальной делегации отъезд Геннадия Схолария и небольшой группы греков воспринимался как «дезертирство». С другой стороны, по-видимому, как Геннадий Схоларий, так и те, кто решил уехать вместе с ним, поняли, что полноценный и равноправный диалог на Соборе не может состояться. Виссарион Никейский, с другой стороны, заключает Унию, а затем переходит в Католическую Церковь, в которой ему вскоре было дано кардинальское достоинство. В первой половине 40-х гг. Геннадий Схоларий изменяется и становится защитником Православной группы, сторонником Марка Эфесского, антагонистом Унии.

К этому периоду относится его Слово «Против Догматической речи Виссариона», которую он написал по просьбе своего друга (возможно, это был Алексей Ласкарис Филантропин), который хотел узнать отношение Геннадия Схолария к этой речи²¹. М. Жюжи и М.-Э. Бланшэ относят эту речь к 1441/43 (М.-Э. Бланшэ) и 1442/43 (М. Жюжи)²². В этом слове Геннадий Схоларий критикует тот нечестный способ, с помощью которого митр. Виссарион пытался заключить Унию. Он высказывает неодобрение, что митр. Виссарион перестал слушать своих друзей и учителей, а общается только с «необразованными глупцами»²³. С другой стороны, Геннадий Схоларий сожалеет о том, что его дорогой друг перешел в Католичество. Ведь у них было много планов и идей. Он считает, что митр. Виссарион страдает на Западе из-за нехватки друзей, хотя на публике и осуждает византийцев. Геннадий Схоларий восклицает: «Кто мог бы служить Константинополю лучше, чем он как судья, советник, учитель и интеллигент, будучи культурным и достойным человеком?»²⁴. Таким образом, мы видим, что несмотря на то, что митр. Виссарион изменил свои убеждения и перешел в Католичество, Генна-

¹⁹ Gill J. George Gennadius Scholarius // *Personalities of the Council of the Florence*. Oxford, 1964. P. 82.

²⁰ О причинах обращения Геннадия Схолария в лагерь противников Унии см.: Turner G. *George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence*. Oxford, 1986. P. 92–95.

²¹ Blanchet M.-H. *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472): Un intellectuel face à la disparition de l'empire byzantin*. P. 493–494.

²² *Ibid.* P. 493.

²³ *Ibid.* P. 495.

²⁴ *Ibid.* P. 496.

дий Схоларий продолжает относиться к нему как к близкому другу, хотя и потерявшему ориентир²⁵.

Наконец, в «Записке о греках, подписавших декрет об Унии» Схоларий перечисляет греков, участвовавших на Соборе и подписавших (не подписавших) Унию²⁶. Это записка никем не датирована. С уверенностью можно сказать, что она написана после окончания Ферраро-Флорентийского Собора. Скорее всего, *terminus post quem* для этой записки будет январь 1440 года, поскольку в записки упоминается о том, что митр. Виссарион Никейский и митр. Исидор Киевский были почтены кардинальским саном, Геннадий Схоларий знает об этом как о уже свершившемся факте. Митр. Виссарион Никейский и митр. Исидор Киевский стали кардиналами 18 декабря 1439 года²⁷.

Геннадий Схоларий, описывая двух митрополитов, перешедших в Католическую Церковь — Виссариона Никейского и Исидора Киевского, дает им различные характеристики. Об Исидоре Киевском Геннадий Схоларий пишет: «Русский Исидор. Сей был впоследствии почтен кардинальским достоинством от латинян». С Исидором Киевским Геннадий Схоларий был меньше знаком, а про своего друга Виссариона Никейского Геннадий Схоларий пишет следующее: «Никейский Виссарион <...> этот был почтен от латинян кардинальским саном, и к обычаям тех весь обратился, принося в евхаристическую жертву опресноки и вкушая мясо»²⁸. Таким образом, в отношении двух митрополитов можно выделить: 1. Исторический факт перехода в Католическую Церковь «был впоследствии почтен кардинальским саном», «был почтен от латинян кардинальским саном», но по отношению к своему другу митр. Виссариону Геннадий Схоларий добавляет еще ряд аспектов обращения. 2. Внутренний аспект: «и к обычаям тех весь обратился». 3. Литургический аспект: «принося в евхаристическую жертву опресноки». 4. Обрядовый аспект: «вкушая мясо».

Поскольку митр. Виссарион был близким другом Геннадия Схолария, то он в своей «Записке» дает ему более широкую характеристику, нежели он дал митр. Исидору Киевскому. Это соотносится с критикой Латинской позиции Виссариона Никейского в Слове Геннадия Схолария «Против Догматической речи Виссариона».

В заключение нашего доклада мы хотим сделать ряд выводов:

1. Дружеские отношения между свт. Геннадием II Схоларием и митр. Виссарионом Никейским продолжались достаточно долгий период с начала 20-х гг. до конца 30-х гг. XV-го в. В 40-е гг. их отношения омрачились тем,

²⁵ Ibid. P. 496.

²⁶ Gennade Scholarios. Note sur les signataires grecs du decret de'union de Florence // Oeuvres Complètes. Paris, 1930. T. III. P. 194–195.

²⁷ Isidore of Kiev // Сайт «The Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary». URL: <http://www2.fiu.edu/mirandas/bios1439.htm> (дата обращения: 10.04.2012); BESSARION // Сайт «The Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary». URL: <http://www2.fiu.edu/mirandas/bios1439.htm> (дата обращения: 10.04.2012).

²⁸ Gennade Scholarios. Note sur les signataires grecs du decret de'union de Florence // Oeuvres Complètes. Paris, 1930. T. III. P. 194.

что они оказались по разную сторону баррикад: Геннадий Схолярый стал антагонистом Унии, а Виссарион Никейский ее защитником. Отношения между ними были достаточно динамичны, насыщены, проникнуты духом дружбы, братской любви и взаимоуважения.

2. Достаточно долгое время, вплоть до Ферраро-Флорентийского Собора (и в продолжение Собора), их волновали общие богословские вопросы — о единстве Восточных и Западных Отцов в едином Духе; вопрос об истинности догмата *Filioque* и т.д. Круг богословских интересов во многом у них был общий. Во многом тому способствовала общая философская и богословская база.

3. У них был общий философский и богословский багаж, который они получили от тех учителей (Иоанна Хортасмена, Георгия Гемиста Плифона), у которых они обучались в 20-е г.г., а также они имели общий круг чтения при подготовке к Ферраро-Флорентийскому Собору.

4. После того, как они оказались в разных Церквях, отношение Геннадия Схолярия к митр. Виссариону Никейскому как к другу не изменилось. Он лишь сожалел о том, что их дружба была нарушена тем, что митр. Виссариона Никейского стал членом Католической Церкви; что их общие идеи и мысли теперь не смогут воплотиться. Однако эта дружба не заслоняла ему богословскую позицию митр. Виссариона Никейского, которую он не боялся критиковать.

Источники и литература

1. BESSARION // Сайт «The Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary». URL: <http://www2.fiu.edu/mirandas/bios1439.htm> (дата обращения: 10.04.2012).
2. Bessarion Nicaenus. *Oratio Dogmatica de Unione* / ed. Emmanuel Candal. Roma : Pontificum Institutum Orientalum Studiorum, 1958. P. 1–76.
3. Blanchet M.-H. *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472): Un intellectuel face à la disparition de l’empire byzantin* / M.-H. Blanchet. P.: Institut français d’études byzantines, 2008. (Archives de l’Orient chrétien; 20). P. 493–496.
4. Gennade Scholarios. *Au prêtre Bessarion* / ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie // *Oeuvres Complètes*. T. IV. Paris: Maison de la bonne Presse, 1935. P. 419–422.
5. Gennade Scholarios. *Au prêtre Bessarion* / ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie // *Oeuvres Complètes*. T. IV. Paris: Maison de la bonne Presse, 1935. P. 431–432.
6. Gennade Scholarios. *Contre le discours de Bessarion. Extrait* / ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie // *Oeuvres Complètes*. T. III. Paris: Maison de la bonne Presse, 1930. P. 100–116.
7. Gennade Scholarios. *Note sur les signataires grecs du décret de l’union de Florence* / ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie // *Oeuvres Complètes*. T.III. Paris: Maison de la bonne Presse, 1930. P. 194–195.

8. Gill J. Personalities of the Council of Florence and Other Essays / J. Gill. Oxford: Basil Blackwell, 1964. — p. 44–94.
9. Gill J. The council of Florence / J. Gill. Cambridge: at the university press, 1961. — 450 p.
10. Isidore of Kiev // Сайт «The Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary». URL: <http://www2.fiu.edu/mirandas/bios1439.htm> (дата обращения: 10.04.2012).
11. Talbot A.-M. Chortasmenos John / A.-M. Talbot // The Oxford Dictionary of Byzantium. 1991. P. 431–432.
12. Talbot A.-M. Filelfo Francesco / A.-M. Talbot // The Oxford Dictionary of Byzantium. 1991. P. 785.
13. Turner G. George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence / G.J. Turner. Oxford: University press, 1986. P. 83–103.
14. Жаворонков П.И. Геннадий II Схоларий / П.И. Жаворонков // ПЭ. 2005. Т. X. С. 612–616.
15. Жаворонков П.И., Куш Т.В. Виссарион митрополит Никейский / П.И. Жаворонков, Т.В. Куш // ПЭ. 2004. Т. VIII. С. 542–544.
16. Поляковская М.А. Византия, византийцы, византилисты / М. А. Поляковская. Екатеринбург: изд-во Уральского университета, 2003. — 432 с.
17. Садов А.И. Виссарион Никейский. Его деятельность на Ферраро-Флорентийском Соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма / А. И. Садов. СПб.: типография Ф. Елеонского и К, 1883. — 283 с.
18. Сильвестр Сиропул. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439) в 12-ти частях / под ред. диак. А. Занемонца. СПб.: изд-во Олега Абышко, 2010. — 346 с.
19. Успенский Ф.И. История Византийской империи XI–XV вв. Отдел VIII Ласкари и Палеологи / Ф.И. Успенский. М.: Астрель, 2002. — 830 с.

Станислав Савицкий

ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ МОСКОВСКОЙ РУСИ XVI ВЕКА В ПОСТАНОВЛЕНИЯХ СТОГЛАВОГО СОБОРА

Стоглавый собор явился важным событием русской жизни, государственного и церковного строительства середины XVI в. Он и его акты по праву стоят в одном ряду с такими событиями, как венчание на царство Ивана Грозного (1547), собор 1549 года с канонизацией десятков русских святых, среди них таких значимых, как св. благоверный великий князь Александр Невский, св. равноапостольная княгиня Ольга и т.д., принятие Судебника (1550), создание Великих Миней Четий митр. Макария. Сам его характер связан с систематизацией, упорядочиванием, обновлением Церкви сообразно новым задачам, возникшим перед ней в силу становления Московского Царства, нового царского сана его правителя и нового понимания своей жизни. Концепция «Третьего Рима», полуофициально признававшаяся государством и Церковью, требовала от царя заботы о Церкви, правоты и благонаправленного поведения подданных, которая выражалась в том числе и в созыве соборов, и в законодательно-канонической деятельности. И тогда, и позднее, Иван Грозный стремился подражать Константину Великому и Юстиниану.

Однако, помимо соображений престижа существовали реальные причины созыва собора, коренившиеся в недостатках и пороках русской жизни. Эти пороки в особенности требовали исправления, поскольку они резко диссонировали с представлением о Руси как о некоем священном царстве.

В истории изучения Стоглавого собора выделяют три этапа¹.

— Работа церковных историков (до 60-х годов XIX в.). Для этого этапа характерно внимание, главным образом, к чисто церковным проблемам, что было вызвано полемикой со старообрядцами.

— Собственно научное изучение (с 60-х годов XIX в.). В это время появляются издания «Стоглава», т. е. памятник получает широкое распространение. Выходят монографические исследования, в которых предпринимаются попытки полностью осветить ход и решения Собора.

Знакомство с историографией Стоглавого собора, убеждает в том, что эта проблема исследована явно недостаточно. Монографических работ за последние десятилетия опубликовано чрезвычайно мало, а многочисленные упоминания в трудах историков Собора 1551 г. создают, по словам со-

Станислав Савицкий — студент кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

¹ Шапошник В.В. Церковно-государственные отношения в России в 30-80-е годы XVI века / Отв. ред. Ю.В. Кривошеев. СПб., 2002. С. 107.

временного крупного исследователя, лишь иллюзию того, что вопросы истории Стоглава изучены².

В общем и целом, практически все авторы послереволюционной эпохи рассматривают Стоглавый собор и его постановления с точки зрения церковно-государственных отношений. Более того, по целому ряду вопросов, связанных со Стоглавым собором среди исследователей нет не то что единой точки зрения, но и существуют диаметрально противоположные мнения. Это касается вопросов о том, кто выступал инициатором созыва Собора, кто его готовил, кто участвовал в составлении «царских вопросов», об отношениях «иосифлян» и «нестяжателей».

Стоглав представляет особый интерес, как «энциклопедия религиозной жизни» Московской Руси XVI в., т.к. предоставляет сведения о повседневной религиозной практике Московской Руси, народных обычаях, литургической жизни Церкви, семейной нравственности.

Разумеется, к этой энциклопедии стоит относиться с известной осторожностью, учитывая ее специфический, законодательный характер. К тому же, вопросы и ответы Стоглава чаще всего рисуют не норму, а отклонения от нее, и зачастую у нас нет возможности проверить: насколько часты и распространены были те уклоняющиеся от нормы случаи и порочные практики, которые рисует Стоглав. Поэтому, анализируя Стоглав, надо понимать, что подобно тому, как на материалах одной уголовной хроники мы никогда не восстановим подлинную жизнь Петербурга или Москвы, точно также мы не сможем восстановить в полноте религиозную жизнь Московской Руси, руководясь лишь указаниями Стоглава.

Деятельность отцов Стоглава особенно интересна, когда они сопоставляют должное и аномальное и свидетельствуют о присутствии должного в русской церковной жизни (так, например, Иван Грозный в качестве положительного примера церковно-певческой традиции указывает Новгород и Псков). Используя другие памятники, употребляя корректные формы анализа, мы можем с известной степенью условности, отчасти восстановить религиозную жизнь Московской Руси.

Нужно заметить, что то общество, которое описано в деяниях Стоглава, довольно далеко отстоит от идеала Святой Руси.

Стоглавый собор дает многочисленные сведения о суевериях, гаданиях, ворожбе.

Особенно была распространена астрология, которой был специально посвящен 22 вопрос: «Злая ереси кто знает их и держится: рафли, шестокрыл, вороноград, остромай, зодей, алманах, звездочеты, аристотель аристотелевы врата и иные составы и мудрости еретическия и коби бесовские, которые прелести от Бога отлучают...».

В данном случае имеются в виду «Аристотелевы врата», известные под названием «Тайная тайных», а «рафли, шестокрыл, вороноград, остромай, зодей, алманах, звездочеты», являются разделами этого сочинения. Прежде всего, следует отметить, что «Аристотелевы врата», или «Тайная тайных» — продукт не славянского мира. Это русская редакция переводно-

² Там же. С. 117.

го памятника получившего широкое распространение в средневековой Европе и известного там под названием «Secretum Secretorum». Сочинение это восходит в конечном счете к арабскому оригиналу VIII–IX вв. и представляет собой собрание житейских наставлений по различным вопросам — от политики до алхимии, которые будто бы были преподаны Аристотелем его ученику Александру Македонскому.

Хотя содержание «Аристотелевых врат» связано не только с астрологией, мантикой или физиогномикой, она привлекала своих читателей именно этими своими сторонами. Многие читали «Рафли» и «Зодеи» для того, чтобы узнать будущее.

С точки зрения Церкви на нарушителей налагают самое тяжелое церковное наказание — пожизненное отлучение от Церкви. Однако светское наказание звучит несколько неопределенно — «быть в великой от царя опале». Точная санкция не прописана, в то время как на Западе за колдовство полагалась бы смертная казнь. Может быть, это не случайно. Дело в том, что отношение к «Аристотелевым вратам» было далеко не однозначно: за исключением указания Стоглава, не сохранилось каких-либо запретов на их чтение. В 1721 г. настоятелю Николаевской Пищеговской пустыни Симону инкриминировалось держание «гадательных тетрадок», одна из которых называлась «Врата Аристотель премудрый Александра, царя македонскаго».

Возможно, в силу увлеченности многих светских лиц «Аристотелевыми вратами» светские санкции и звучат столь неопределенно.

Однако, конечно же, существовали гадания и суеверия, имеющие языческий и русский след.

Нельзя не отметить и упоминание о заупокойной обрядности «двоеверного происхождения». Этому посвящены вопросы 23–24:

«В троицкую субботу по селом и по погостом сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробом с великим кричаньем. И егда начнут играти скоморохи гудци и прегудницы, они же, от плача преставше, начнут скакати и плясати и в долони бити и песни сотонинские пети, на тех же жальниках обманщики и мошенники. И о том ответ. Всем священником по всем градом и по селом, чтобы детей своих духовных наказывали и поучали: в кое время родителей своих поминают, и они бы нищих поили и кормили по своей силе, а скоморохом и гудцом и всяким глумцом запрещали и возбраняли, чтобы в те времена, коли родителей поминают, православных хрестьян не смущали и не прельщали теми бесовскими своими играми».

Прежде всего отметим, что свидетельства о заупокойной службе перед Троицей присутствуют еще в Эвергетидском уставе (XI–XII в.)³ и считать, что у Троицкой родительской субботы есть какие-то языческие корни — нет никаких оснований. И, тем не менее, христианское по происхождению поминовение совершается здесь по языческому обряду, не имеющим ничего общего с христианством⁴, с одной стороны, с громким оплакиванием⁵, го-

³ Скабалланович М. Христианские праздники. Пятидесятница. М. 1916. С. 33.

⁴ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 122.

⁵ Барсов Е.В. Причитания Северного края. М., 1872–1886. Ч. I. С. 89; Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1941. С. 43–49.

лошением, типичным для язычества с другой — с пиршеством, с народными играми и плясками. Для христианской церкви оно связано с обрядами в храме и благотворительностью.

Интересно решение, которое предлагается в Стоглаве. Оно возлагает на священников обязанность поучать мирян, т. е. ничего нового не предлагается — священники и до собора обязаны были это делать.

С погребальной квази-языческой обрядностью связан и вопрос 26: «А в великий четверток порану солому палат и кличут мертвых».

В X в. кремация, как погребальный обряд исчезает, но, как ее реликт остается жжение ритуальных костров. Сохранилось поучение в. против язычества, в более поздней редакции которого (XVI в.) по мнению Н.М. Гальковского есть прямое свидетельство о кострах: «И воду к кутье закупокойней оставляють на столци. И сметье (мусор) у ворот жгутъ в великой четверг, молвяще тако: «У того огня души приходяще огреваются».⁶ И так, мы видим здесь вполне логичную мотивацию: грешные души, чувствующие холод ада могут согреться у четверговых костров. Вероятно, в формировании этого концепта также сыграли свою роль более ранние представления о загробном мире, как холодном, неудобном пространстве, где присутствуют призраки-нави⁷.

На соборе был поставлен еще один вопрос — о четверговой соли: «А в великия четверток порану солому палат и кличут мертвых; некоторый же невеликаясы попы в великий четверг соль под престол кладут и до седмаго четверга по велице дни там держат и ту соль дают на врачевание людем и скотом. И о том ответ. Заповедати в великий бы четверток порану соломы не палили и мертвых не кликали, и соли бы попы под престол в великий четверг не клали и до седмаго бы четверга по велице дни не держали, понеже такова прелесть еллинская и хула еретическая. И который поп таковая сотворит, и тому быти по священным правилом во отлучении и в конечном извержении».

Обычай «четверговой соли» возможно связан с богословием жертвы. Вспомним слова из Евангелия от Марка: «Ибо всякий огнем осолится, и всякая жертва солью осолится» (Марк, 9, 49).

Великий Четверг — воспоминание Тайной Вечери, установления Евхаристии, которая осмысливается прежде всего, как Голгофская жертва.

Следовательно, это день благословения Жертвы, которая осоливается огнем и солью. Соответственно, он приличествует для благословения соли, которая полагается под престол, где совершается Евхаристическая жертва.

С престолом связаны и другие суеверия, отмеченные собором, в частности второй и третий царские вопросы: «Иная убо творится в простой чади в миру: дети рождаются в сорочках, и те сорочки приносят к попом и велят их класти на престол до шести недель. И о том ответ. Впредь такового нечистоты и мерзости во святых церкви не приносить и на престоле до шести недель не класти, понеже и родившая жена до чотыредесяти дней, дондеже очистится,

⁶ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. II, С. 34. О датировке см. С. 30.

⁷ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. СПб., 1991.

во святую церковь не входит. Аще ли который священник таковая дерзнет сотворити, и тому быти под запрещением священных правил».

Существует языческое поверье, что ребенок, родившийся в сорочке (т. е. в оболочке плодного пузыря) считается счастливым и удачливым (поскольку не захлебнулся, проходя родовые пути). Однако, «естественная» удачливость, по мнению русского средневекового человека, нуждается в подкреплении, в санкции свыше и прежде всего — от самого святого места в храме, от престола. С точки зрения церковного христианского сознания подобный поступок является диким, поскольку женщина в течение сорока дней после родов не имеет права входить в храм в силу нечистоты, а должна стоять в притворе⁸. А входить в алтарь и тем более прикасаться к престолу она вообще не имеет права, между тем на престол возлагается один из продуктов ее родовой деятельности — вещь по определению нечистая. Естественно, подобное бесчиние подлежало каноническим санкциям.

Другой, несколько более безобидный с точки зрения канонического права сюжет, отражен в вопросе третьем: «Да на освящение церкви миряне приносят мыло и велят священником на престоле держати до шести недель. И о том ответ. Впредь священником на освящение церкви от мирян мыло не приемати и на престоле до шести недель не держати. Аще ли которой священник дерзнет таковая сотворити, и тому быти во отлучении по священным правилом».

Этот случай может быть связан с религиозной полу-грамотностью мирян, которые могли что-то слышать об омовении престола во время освящения церкви. Однако, он омовается не мылом, а вином и розовой водой и, разумеется, это не повод для освящения мыла. С мылом, как и баней, связан целый ряд поверий, и русский человек желал застраховать себя особо освященным мылом в бане как месте нечистом, где могут присутствовать демоны. Однако, естественно, пребывание мыла на престоле недопустимо хотя бы в силу того, что оно идет на омовение человеческой нечистоты.

Соответственно, мы видим, как языческие концепты переплетаются с архаическими раннехристианскими и создают те явления, против которых вооружается Собор.

Необходимо упомянуть и о языческих бесчинствах в христианские праздники.

Для понимания соотношения христианского и языческого, нравственного и безнравственного важен 24 вопрос: «Русали о Иванове дни и в навечерии Рождества Христова и крещения сходятся мужи и жены и девицы на nocturne плещевание, и на безчинный говор, и на бесовские песни, и на плясанье, и на скаканье, и на богомерзкие дела. И бывает отроком осквернение и девам растление...»

Итак, в вопросе говорится о языческих празднествах, распространенных среди христиан, и о необходимости борьбы с языческими обрядами. Стоглав называет эти праздники еллинскими бесованиями, сравнивая их с древнегреческими праздниками в честь Диониса.

⁸ Второе правило Дионисия Александрийского. Правила Православной Церкви. Т. 2. М., 1995. С. 326–327.

Древнеславянские моления русалкам (Вилам) — духам дождя, растительности и плодородия, изображавшимся в виде крылатых девушек — «сиринов». Русалии праздновались 4 раза в году. Два зимних срока (25 декабря и 6 января) были связаны с новогодней заклинательной магией; летние («русальная неделя» с 4 июня и «купала» 24 июня) — с молениями о дожде. В русальских обрядах и маскарадах участвовали мужчины и женщины, они сопровождались музыкой, пением и ритуальными плясками, вызывавшими резкие нападки церкви. Русалии можно приравнять к западноевропейским карнавалам. Подобные обряды были известны у древних римлян («*gosalia*») и ряда других народов. В Болгарии русалии этнографически засвидетельствованы в начале 20 века⁹.

Древние славяне имели свои праздники, и после введения христианства на Руси начался длительный процесс приспособления языческих праздников к христианскому культу. В 23-м вопросе говорилось о поминании умерших, в настоящем же вопросе затронуты два важнейших языческих праздника, борьбу с которыми церковь вела давно, но безуспешно.

Центральным праздником лета был праздник Ивана-Купалы — день летнего солнцестояния, отмечавшийся 24 июня. Дню Ивана-Купалы (характерное соединение праздника христианского святого Иоанна Крестителя с языческим Купалом) предшествовала Русальная неделя. Купала и русалии связаны с обрядами моления о дожде. В день Ивана-Купалы поклонялись воде и огню, бросали в воду венки и жгли костры. В этот же день по старинному обычаю заключались браки — у воды без церковного венчания. Это также беспокоило духовенство.

Важнейшим зимним праздником у славян были святки. Они длились 12 дней и захватывали конец старого и начало Нового года, который у древних славян начинался 1 января. С введением христианства святки стали отмечать с Рождества и до Крещения. И хотя им была придана видимость христианского торжества, святки сохранили такие языческие атрибуты, как ночные гадания, ряженые, пиры.

Наступление на языческие обряды, стремление укрепить христианство заставляло духовенство привлекать к решению задачи государственную власть, ссылаясь на царские заповеди. Это было связано с известной социальной опасностью данных празднеств: достойно внимания, что на них растлевались не только девицы, но и отроки. Не исключено, что после таких ночных непотребств, те, кто держался на ногах, шли в храм и стояли в нем без всякого стеснения.

На свадьбах так же имели места бесчинства языческого характера.

На соборе была выражена обеспокоенность разгульным характером мирских свадеб и присутствием на них скomoroxов, зачастую перед самым венчанием: «В мирских свадьбах играют глумотворцы и аржанники, и смехотворцы, и гусельники и бесовские песни поют. И как к церкви венчатися проедут, священник со крестом едет, а перед ним со всеми теми играми бесовскими рыщут, а священники им о том не възбраняют. И священником о

⁹ Рыбаков Б.А. Русалии и бог Симаргл-Перепплут // Советская археология». 1967. № 2. С. 53–73.

том достоин запрещати. И о том ответ. К венчанию ко святым церквам скоморохом и глумцом пред свадьбою не ходити, и о том священником таким запрещати с великим запрещением, чтобы таковое безчиние никогда не именовалось»¹⁰.

Вероятно, в языческой традиции скоморохи являлись необходимой частью свадебного ритуала. Их непристойные шутки должны были, согласно языческим представлениям, обеспечить плодородие будущей чете. Естественно, таинство христианского венчания построено на иных представлениях, на ином мировидении и на иных чувствах — на тишине, благоговении, целомудрии. И в момент отправления брачного поезда, возглавляемого священником с крестом, когда новобрачным надлежит сосредоточиться на молитве и грядущем таинстве, скоморохи с их шумом, гамом, шутками и непотребствами с церковной точки зрения были явно неуместны. Однако, священнослужители не пресекали их непотребств. Почему? Отчасти, ответ можно найти в 19 вопросе: «а по дальним странам ходят скоморохи совокупяся ватагами многими до шестидесяти и до семидесяти и до ста человек и по деревням у крестьян сильно ядят и пьют и из клетей живогты грабят, а по дорогам разбивают. И о том ответ. Благодетелю царю своя царская заповедь учинити, якоже сам вестъ, чтобы от них впередь такова насильства и безчиния не было нигдеже никогда».

Иными словами, сопротивление скоморохам в ряде случаев было небезопасно, а в ряде случаев и невозможно: собираясь в ватаги часто они мало чем отличались от разбойников, временами насильно предлагая свои увеселительные услуги. С другой стороны, зачастую сама паства и родственники новобрачных могли приглашать скоморохов. В связи с этим собор принимает меры против их непотребств. Неизвестно, однако, насколько эффективными они были.

Все же надо признать, что несмотря на недостатки указанные в Стоглаве, отражаемое в нем общество по преимуществу христианское, в значительной мере живущее религиозными интересами, впрочем, понимаемыми временами весьма своеобразно. Ряд общественных пороков при их кажущейся чудовищности на фоне того, что в эту эпоху происходило в Западной Европе, не представляет ничего чрезвычайного.

Исследования Стоглава как и исследования других канонических памятников Допетровской Руси, могут быть вполне востребованы для изучения отечественной религиозной мысли и народной религиозности.

¹⁰ Стоглав. СПб., 2002. С. 127.

Владимир Тарасов

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ВЕНИАМИНА (КАЗАНСКОГО) В СВЯЗИ С ДЕКРЕТОМ ВЦИК РСФСР «ОБ ИЗЪЯТИИ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ»

Летом 1921 года, русский народ, после перенесенных ужасов и лишения Гражданской войны постигла еще одна беда, не менее страшная: голод. Засуха выжигает посевы в Поволжье и Предуралье. Запасы хлеба у крестьян истощены полностью политикой военного коммунизма и продразверсткой. В общей сложности голодало около 40 миллионов человек. Бедствие принимает огромные масштабы, обезумевшие толпы голодающих разбредались куда глаза глядят, пытаясь выбраться из умирающего края. Случаи людоедства и трупоедства стали не единичными.

Государственные органы власти не могли в полной мере справиться с ситуацией. Тогда на вести, приходящие из бедствующих регионов, откликнулись общественные организации и движения, в том числе зарубежные и церковные. Одной из первых была Русская Церковь. 22 августа 1921 Святейший Патриарх пишет воззвание «О помощи голодающим», в котором призывает верующих и духовенство к добровольным пожертвованиям в помощь голодающим. По инициативе Патриарха Тихона и под его председательством возникает «Всероссийский общественный комитет помощи голодающим». 27 августа 1921 года ВОК Помгол был распущен и на его месте создан «Центральная комиссия помощи голодающим». Несмотря на это, Церковь до определенного момента была свободна в своих действиях, а власть не чинила никаких препятствий сбору средств.

Легальному участию Церкви в сборе средств вскоре пришел конец. 23 февраля 1922, ВЦИК принимает декрет «Об изъятии церковных ценностей». Этот декрет кардинально переносил центр тяжести с добровольного участия Церкви в помощи голодающим на насильственное изъятие властью церковного имущества. На самом деле, приоритет неизбежно становился не спасение жизни голодающих, а скорую ликвидацию Церкви, для того, чтобы заменить ее «обновленной» церковью, которая будет во всем беспрекословно подчиняться властям.

Декрет ВЦИК не только лишил Церковь возможность самостоятельной помощи голодающим и подрывал ее материальное состояние, но и ставил ее в такое положение, в котором неизбежно бы произошло противостояние с советской властью. Этим декретом большевики развязывали себе руки для скорейшего уничтожения Русской Церкви как организации.

Владимир Тарасов — студент магистратуры Церковно-исторического отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

В Петрограде 5 марта митрополит Петроградский Вениамин (Казанский) написал заявление в Петроградскую губернскую комиссию помощи голодающим об условиях изъятия из храмов святынь. Делал он это, как следует из заявления, по причине неоднократных обращений и запросов лично к нему по вопросу об отношении Церкви к помощи голодающим. Чтобы предупредить разные несправильные и ничем необоснованные обвинения, в адрес духовенства и верующего народа, он написал буквально следующее:

«...» Вся Православная Российская Церковь по призыву и благословению своего Отца, Святейшего Патриарха, еще в августе месяце прошлого 1921 г. со всем усердием отозвалась на дело помощи голодающим «...»

Однако недавно опубликованный в московских "Известиях" декрет (от 23 февраля) об изъятии на помощь голодающим церковных ценностей по-видимому свидетельствует о том, что приносимые Церковью жертвы на голодающих признаются недостаточными.

Останавливаясь вниманием на таком предположении, я, как архипастырь, почитаю священным заявить, что Церковь Православная, следуя заветам Христа Спасителя и примеру великих святителей, в годину бедствий для спасения от смерти погибающих всегда являла образ высокой христианской любви, жертвуя все свое церковное достояние вплоть до священных сосудов.

Но отдавая на спасение голодающих самые священные и дорогие для себя по их духовному, а не материальному значению сокровища, Церковь должна иметь уверенность:

- 1) что все другие средства и способы помощи голодающим исчерпаны,
- 2) что пожертвованные святыни будут употреблены исключительно на помощь голодающим и
- 3) что на пожертвование их будет дано благословение и разрешение Высшей Церковной Власти.

Только при этих главнейших условиях, выполненных в форме, не оставляющей никакого сомнения для верующего народа в достаточности необходимых гарантий, и может быть мною призван Православный народ к жертвам Церковными Святынями, а самые сокровища, согласно святоотеческим указаниям и примерам древних архипастырей, будут обращены, при моем непосредственном участии, в слитки»¹.

Кампания по изъятию церковных ценностей началась переговорами Петроградского совета с Правлением Общества православных приходов, председателем которого являлся Юрий Петрович Новицкий, профессор кафедры уголовного права в Петроградском университете. Обе стороны, которые вели переговоры, были заинтересованы в избегании кровавых беспорядков, оскорблениях религиозных чувств верующих. Митрополит Вениамин также принимал участие в переговорах². По воспоминаниям непосредственного очевидца тех событий, протоиерея Николая Чукова (в последующем митрополита Ленинградского Григория), переговоры поначалу шли по поло-

¹ ЦГА СПб. Ф. 1000, Оп. 81, Д. 6, Л. 42–43.

² «Дело» митрополита Вениамина. М.: Студия "ТРИТЭ"-"Российский Архив", 1991.

жительному для Церкви сценарию. Было оговорено, что церковные ценности принудительно отбираться не будут, верующим представится возможность лишь добровольных пожертвований, в этой области Церкви предоставляется самостоятельность, т.е. ей дана возможность открывать пункты выдачи продовольствия, приобретения хлеба и т.п. Складывалось ощущение, что жизнь Церкви приобретает мирное течение, как и раньше. Казалось, что это блестящая победа³. Комиссия Помгола приняла обращение митрополита Вениамина, а 7 и 8 марта в «Известиях» даже была опубликована статья о желании петроградского духовенства выполнить свой гражданский долг, повинаясь декрету ВЦИК от 23 февраля.

Но уже 10 марта представители митрополита, Новицкий и Н.М. Егоров, были вызваны на заседание Комиссии по изъятию ценностей, проходившей в помещении Государственного банка. На представителей было оказано давление в обсуждении способов изъятия, их обвинили в саботаже и т.п.⁴

12 марта митрополит отправил повторное заявление в Губисполком, отражавшее его позицию в процессе по изъятию ценностей, где выразил сомнение в том, что пожертвованные святыни будут употреблены только лишь на помощь голодающим. В заявлении он сделал ряд подробных пояснений к своему письменному заявлению от 5 марта⁵.

В последующие мартовские дни обстановка в Петрограде накалялась. Большой президиум Петрогубисполкома в своем постановлении от 14 марта обязал комиссию по изъятию приступить к исполнению своих обязанностей не позднее недели. Начались столкновения верующих с членами комиссии по изъятию ценностей⁶.

Обстановку накаляло, написанное 24 марта в газетах «Правда» и «Красная газета», а в 29 марта и в московских «Известиях», письмо 12-ти петроградских священников, т.н. «Петроградской группы прогрессивного духовенства». Это был своего рода программный документ, в котором говорилось о двух взглядах среди церковных людей на помощь голодающим. На одной стороне верующие, не желающие ни по каким-либо причинам жертвовать некоторые ценности, но так же есть и другая часть верующих и духовенства, готовая, ради спасения умирающих, пойти на всевозможные жертвы, «вплоть до превращения в хлеб для голодного Христа и церковных ценностей»⁷.

6 апреля в Смольном прошло заседание Петрогубкома Помгола. На заседании рассматривался протокол особого совещания с участием будущих лидеров обновленчества, а тогда полномочных представителей митрополита

³ Чуков Н., прот. Дневник 1921–22 гг. Фрагменты. URL: <http://pstgu.ru/news/smi/2010/11/05/25441/>

⁴ Там же.

⁵ ЦГА СПб. Ф.1000, Оп. 81, Д. 6. Л. 44–47.

⁶ ЦГА СПб. Ф.1000, Оп. 81, Д. 6. Л. 1.

⁷ Чуков Н., прот. Дневник 1921–22 гг. Фрагменты. URL: <http://pstgu.ru/news/smi/2010/11/05/25441/>

Вениамина — А. Введенского и Боярского. На заседании было заключено новое компромиссное соглашение⁸. Оно состояло из следующих пунктов:

«1) допустить представителя верующих к участию в изъятии и учете церковных ценностей, упаковки их для отправки в Гохран для ЦК Помгола.

2) Считать необходимым установить гласную отчетность о движении ценностей.

3) Допустить представителя верующих к участию в делегациях. сопровождающих предметы довольствия голодающим.

4) Разъяснить верующим, что они имеют право индивидуально принимать непосредственное участие в деле помощи голодающим, как личным трудом, так и работой на общих основаниях.

5) Комплекты священных сосудов и дарохранительницы, необходимые для совершения таинств, при невозможности заменить их немедленно теми же предметами из малоценных металлов оставить верующим по количеству престолов вплоть до замены⁹.

Так же было принято несколько решений, относящихся к частным моментам в изъятии ценностей на местах.

10 апреля с воззванием к пастве, опубликованном в прессе, обратился митрополит Вениамин, в котором призывал избегать всяких проявлений насилия и политических волнений во время изъятия ценностей. В нем говорилось следующее: «...» если гражданская власть, ввиду огромных размеров народного бедствия, сочтет необходимым приступить к изъятию и прочим церковных ценностей, в том числе и святынь, я и тогда убедительно призываю пастырей и паству отнестись по-христиански к происходящему в наших храмах изъятию <...> Со стороны верующих совершенно недопустимо проявление насилия в той или другой форме. Ни в храме, ни около него неуместны резкие выражения, раздраженные злобные выкрики против отдельных лиц или национальностей и т.п., так как все это оскорбляет святость храма и почитает церковных людей, от которых, по апостолу, должны быть удалены всякое раздражение, и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою (Еф. 4, 31)»¹⁰. Это воззвание было согласовано с Патриархом, который, в свою очередь, направил подобное послание председателю ВЦИК Калинину, но его в печати так и не опубликовали. Митрополит делал все возможное, чтобы избежать столкновений и кровопролития при изъятии ценностей. И, действительно, кровавых событий, подобных волнениям в Смоленске и Шуйском инциденту, в Петрограде не произошло. За 2 месяца прошедших с выхода «декрета» случилось 13 незначительных инцидентов, инициированных, как правило, не священнослужителями¹¹.

В результате действий митрополита Вениамина изъятие в Петрограде было проведено намного спокойнее, чем в Москве и в некоторых провинциальных регионах. Но комиссия Помгола не соблюдала соглашения, достиг-

⁸ Шкаровский М.В. Обновленческое движение в РПЦ XX в. СПб., 1999. С.16.

⁹ ЦГА СПб. Ф. 578, оп.1, д.73, л.1.; Оpubл. Санкт-Петербургская епархия в XX веке в свете архивных материалов 1917–1941. Сборник. С. 83.

¹⁰ ЦГА СПб., ф. 1000, оп. 81, л. 56.

¹¹ Шкаровский М.В. Указ.соч. С.16

нутого с митрополитом Вениамином, и изъятие ценностей из церквей Петрограда шло в полном разгаре. Вскоре Преосвященному Вениамину предстояло пострадать за свои убеждения и стойкое радение за церковное имущество.

Необходимо отметить, что 12 мая 1922 г. в Москве протоиерей Александр Введенский и другие священники из обновленческих кругов Петрограда и Москвы посетили Святейшего Патриарха Тихона, содержащегося под домашним арестом. Они заявили о том, что необходимо немедленно созвать новый Поместный Собор для устройства церковных дел, и что разрешение на проведение гражданской власти уже получено. В то же время, они предложили патриарху отказаться от своей власти в силу сложившихся обстоятельств¹² и не возможности исполнения своих обязанностей. 18 мая эта же самая группа снова побывала у Патриарха в котором спрашивалось благословение на открытие канцелярии. Патриарх благословил открыть канцелярию во главе с епископом Клинским Иннокентием, а до прибытия последнего канцелярию возглавить епископу Верненскому Леониду. Епископам было поручено принять, а по прибытии митрополита Агафангела¹³, передать ему патриаршие и синодские дела. В случае невозможности митрополита Агафангела прибыть в Москву, вторым кандидатом на местоблюстительство назначался митрополит Петроградский Вениамин. Канцелярии Высшего Церковного Управления (как назвала себя новая незаконная церковная структура) фактически было разрешено действовать лишь до прибытия Ярославского митрополита, но лидеры обновленцев данный документ превратили в акт передачи власти в их руки из рук Патриарха.

25 мая Введенский прибыл в Петроград для переговоров с митрополитом Вениамином, вторым кандидатом на должность Местоблюстителя Патриаршего престола. Целью его было любыми способами не допустить митрополита Вениамина в Москву.

Владыка принял Введенского и сразу же возникли сомнения по поводу компетенции о. Александра и правомочности его действий. Митрополит отказался принимать какие-либо решения, а 28 мая с церковного амвона зачитал обращение к пастве, в котором говорилось о запрещении в священнослужении Введенского и группы петроградских священников, связанных с ВЦУ.

Такой ход митрополита для обновленцев был совершенно неприемлем, потому что члены ВЦУ ставились в положение лишенных, каких бы то ни было, церковных полномочий. Требовалось изолировать митрополита, как и Святейшего. Но это было уже делом властей. Еще 18 мая владыка Вениамин был допрошен следователем Петроградского ревтрибунала, который нашел в действиях митрополита преступный умысел (агитация против изъятия церковных ценностей). Трибунал постановил привлечь Казанского Василия Павловича к следствию, с мерой пресечения — подпиской о невыезде из Петрограда. Теперь власти продолжили это дело. В Петроградское отделение ГПУ из Москвы пришла срочная телеграмма от начальника Осо-

¹² Введенский А., прот. Церковь и государство. М., 1922. С. 248–249.

¹³

бого отдела ГПУ В.Р. Менжинского, которая предписывала арест митрополита Вениамина. 29 мая в резиденции митрополита был произведен обыск. Во главе обыскивающих был «представитель ВЦУ» Введенский. Он явился, чтобы принять канцелярию. Когда митрополит был оповещен о случившемся и пришел, чтобы во всем разобраться, он был арестован находящимися в это время в канцелярии сотрудниками ГПУ. Когда арестанта выводили, к нему под благословение подбежал Введенский, но владыка отказал ему со словами: «Мы с вами не в Гефсиманском саду, отец Александр»¹⁴. Как только митрополит Вениамин был арестован, его викарий, епископ Ямбургский Алексей (Симанский), был вызван в ГПУ, где ему предъявляют ультиматум: либо он, став управляющим делами Петроградской епархии, снимет прещение с обновленческих священников, либо митрополит Вениамин будет расстрелян. Ему дали на размышление несколько дней.

4 июня, после оказанного со стороны ГПУ давления, епископ Ямбургский Алексей, в Троицком соборе Александро-Невской Лавры, произносит «Обращение к Петроградской православной пастве», в котором снимает с обновленческих лидеров прещения, наложенные митрополитом Вениамином и восстанавливает их священнослужению.

Сделав шаг навстречу советской власти, епископ Алексей хотел этим самым освободить из-под стражи заключенного митрополита. Вместе с духовенством города 6 июня 1922 г. Владыка Алексей пишет ходатайство в Петроградский губисполком с просьбой освобождения митрополита Вениамина: «Ввиду сего считаю своим долгом ходатайствовать пред Губисполкомом об освобождении митрополита Петроградского Вениамина (Казанского) на поруки тех представителей духовенства, которые будут указаны гражданской властью в случае принципиального согласия ее на удовлетворение изложенной просьбы»¹⁵.

От властей последовал отказ. Верующие также пытались защитить владыку-митрополита. В Петрограде состоялось несколько демонстраций протеста, но их разогнали силой¹⁶.

Слушания по делу митрополита Вениамина начались 10 июня в помещении здания бывшего дворянского собрания. Митрополита обвиняли в том, что он вел переговоры с советской властью в целях отмены или смягчения постановлений декрета об изъятии церковных ценностей. Также в вину Владыке вменялось участие в споре с всемирной буржуазией и русской эмиграцией, подстрекание на сопротивление властям в распространенной копии своего заявления в Помгол 6 марта 1922 г., в которой говорилось о том, что Церковь готова жертвовать голодающим, но верующие должны жертвовать добровольно. Большое впечатление на публику произвел бывший присяжный поверенный Я.С. Гурович, прибывший из Швейцарии по приглашению Красного Креста и др. общественных организаций для защиты митрополита

¹⁴ Щелкачев А.В. Новая и новейшая история Русской Православной Церкви. Ч. 2. М.: Издательство ПСТБИ, 1997. С. 80

¹⁵ ЦГА СПб., ф. 1000, оп. 8, д. 41, л. 135–135об.

¹⁶ Голикова Е.И., Надпорожня О.С. Небесные покровители Санкт-Петербурга. Olma media group, 2003. С. 264.

Вениамина на процессе. В своей речи он предостерегал суд от физического уничтожения Преосвященного Вениамина, заявив, что «на крови мучеников растет, крепнет и возвеличивается вера»¹⁷. Гурович полностью доказал невиновность митрополита Вениамина, в том числе и в участии в карловацком монархическом заговоре¹⁸.

На суде также присутствовал и Введенский, который заявил, что берет митрополита под свою защиту. Однако выступить ему не дали, «он упал с окровавленной головой, потому что в него был брошен какой-то женщиной огромный булыжник; «пострадавшего» увезли в карете скорой помощи, а женщина кричала ему вдогонку, что он дьявол»¹⁹.

Митрополит, как и Святейший, брал всю вину на себя. Через три недели прений, в котором принимали активное участие и обновленцы (много кричал Красницкий, причем его никто не прерывал — еще один аргумент, что он работал на ГПУ), обвинители, наконец, «доказали» вину подсудимых. 4 июля суд удалился на совещание, а 5 июля десяти человекам (митрополит Вениамин, епископ Венедикт, архимандрит Сергей, протоиереи: Чуков, Чельцов, Богоявленский, Бычков, профессора Новицкий, Огнев и Ковшаров) был вынесен смертный приговор, правда шестерых из них позже помиловали, остальные из числа подсудимых были или оправданы или приговорены к различным срокам заключения.

Вскоре после решения Петроградского ревтрибунала по приговору митрополиту Вениамину и др. обвиняемым в этом деле, ВЦУ постановило лишить сана бывшего Петроградского Преосвященного и некоторых священников, проходящих с ним по одному уголовному делу. В постановлении говорилось о том, что митрополит изменил своему архипастырскому долгу участием во враждебных действиях по отношению к голодающему народу, своими воззваниями волновал пасомых, отчего в среде верных ему мирян создавались мятежи и уличные столкновения. Он также обвинялся в антиканонических действиях против правил Церкви, нарушая христианский долг помощи голодающему народу, тем самым привел ряд подчиненных ему людей на скамью подсудимых. В связи с этим митрополит Вениамин лишился сана и монашества.

«В ночь с 12 на 13 июля (с 25 на 26 по н. стилю — прим. авт.), видимо, где-то в районе Ржевки, был произведен расстрел. Их расстреливали тайно, предварительно побрив, чтобы в них не узнали священнослужителей»²⁰. Приговор своей жестокостью шокировал многих, даже адвокат митрополита Гурович после процесса потребовал, чтобы ему разрешили уехать из Совет-

¹⁷ Голикова Е.И., Надпорожня О.С. Указ. соч. С.266.

¹⁸ Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 246.

¹⁹ Левитин-Краснов А., Шавров. В. Очерки по истории русской церковной смуты. М. 1996. С. 89

²⁰ Митрофанов Г., прот. История Русской Православной Церкви 1900–1927. СПб., 2002. С. 258

ской России, и конец жизни он провел во Франции, где зарабатывал чтением лекций о деле митрополита Вениамина²¹.

Расстрел митрополита Вениамина избавлял от одного из кандидатов на местоблюстительство патриаршего престола, тем самым давая власти больше шансов помочь обновленцам в дальнейшем захвате власти в Российской Церкви.

²¹ Коняев Н.М. Священномученик Вениамин митрополит Петроградский. М., 2005. С. 259

Денис Хмыров

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ В ГЕРМАНИИ В 1930–40-Е ГОДЫ

За последнее время произошли значительные изменения во взаимоотношениях Русской Православной Церкви (РПЦ) и Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). Этим продиктован повышенный интерес исследователей к деятельности РПЦЗ в различных регионах мира, и в различные временные периоды протекания этой деятельности. Необходимо отметить также, что в последние двадцать лет произошел существенный сдвиг исторической мысли в отношении РПЦЗ. Большинство исследователей перешло от крайних политизированных оценок к выработке общих научно-обоснованных позиций.

В своем докладе мы постараемся кратко осветить особенности существования РПЦЗ в Германии в тяжелые для русской эмиграции периоды 1920–1930-х годов и в период II Мировой войны.

В 1920–1930-е годы Русская Церковь находилась в полной изоляции от РПЦЗ. Митрополит Елевферий (Богоявленский) писал: «Казалось, что между Патриархией и РПЦЗ лежит такая непроходимая пропасть, что о каком-то личном общении нельзя и думать. Нам, зарубежным, оставалось довольствоваться только случайными разнообразными вестями»¹.

Тем не менее, православные общины в Германии в 1930-годы были многочисленны, хотя и принадлежали к трем юрисдикциям Русской Церкви: Московской Патриархии, РПЦЗ и Экзархату Вселенского Патриарха во главе с митрополитом Евлогием (Георгиевским). В 1926 году на территории Германии была выделена самостоятельная епархия и главой ее назначен епископ Берлинский и Германский Тихон (Лященко). В 1930-е годы на территории Германии русские эмигранты составляли большую часть всех православных. В русские приходы зачастую входили греки, болгары, сербы и румыны. В связи с этим, Германия определенное время вела политику покровительства РПЦЗ, желая достичь влияния на Православные Церкви Балканского полуострова.

До осени 1935 года нацистские ведомства не интересовались проблемами Русской Церкви. Однако после создания Рейхсминистерства церковных дел (РКМ), положение епархии усложнилось. Началось проведение политики унификации православных общин, что являлось частью общей по-

Денис Хмыров — студент магистратуры Церковно-исторического отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Материалы Архиерейского Собора 2004 года // Миссионерское обозрение. № 10. 2004. С.

литики, преследовавшей цель подчинить политическому и идеологическому контролю нацистов все сферы государственной и общественной жизни Германии. В ходе унификации нацистские ведомства отдали предпочтение епархии РПЦЗ, так как считали эту Церковь консервативной в церковном и политическом плане, бескомпромиссной в отношении коммунизма и самой многочисленной по количеству прихожан за пределами СССР.

В 1938–1939 годах в связи с расширением территории Третьего рейха чиновники РКМ начали реализовывать идею распространения Германской православной епархии на все контролируемые области.

С началом II Мировой войны существенно изменилось положение Германской епархии РПЦЗ. Все большую роль стали играть принципиально враждебные Русскому Православию нацистские ведомства. 1941 год явился рубежом изменения германской политики по отношению к Русской Церкви в целом, что также проявилось и на Балканах. Внешнеполитические ведомства считали, что РПЦЗ является активным проводником чуждой националистической и монархической идеологии и, к тому же, тесно связана с врагом Третьего рейха, Сербским Патриархом Гавриилом. Еще более жесткую позицию по отношению к РПЦЗ заняли руководство НСДАП (Национал-социалистической рабочей партии Германии), Главное управление имперской безопасности и Рейхсминистерство занятых восточных территорий. После начала войны с СССР их мнение полностью возобладало. Во всех директивах первой половины 1941 года о церковной политике на Востоке говорилось о категорическом недопущении священников из других стран на территорию СССР. Вся русская диаспора разделилась на две части: первые считали, что нацистская Германия стремится уничтожить Россию как государство, а вторые — лишь большевизм в стране. На основании данных взглядов одни утверждали, что следует помогать СССР в войне, другие — желали ему поражения.

Следует отметить, что в это время активизировалась деятельность русского духовенства по окормлению нескольких миллионов соотечественников, не по своей воле оказавшихся на территории Германии. Православные священнослужители героически содействовали им в деле как физического, так и духовного спасения.

Необходимо подчеркнуть, что нацистским ведомствам не удалось полностью подчинить и сделать своим послушным орудием православную епархию на территории Германии. Особенно сильное сопротивление оказали евогианское духовенство и прихожане. Под руководством митрополита Евлогия (Георгиевского) развернулась активная деятельность по организации приходской жизни. Значительная часть русских священников-эмигрантов считала, что религиозное обновление и возрождение должны проходить под духовным водительством РПЦЗ. Несмотря на сложности, вызванные церковной политикой германских властей, церковно-приходская жизнь европейских приходов РПЦЗ стала развиваться достаточно стабильно даже в годы войны. Когда в концентрационные лагеря стало пребывать значительное число советских военнопленных, священнослужители Зарубежной Церкви попытались откликнуться на их многочисленные духовные и материальные

нужды. Русские эмигранты стремились быть полезными России, помогая находившимся в бедственной ситуации соотечественникам. Для последних эта помощь была единственным утешением и поддержкой, помогавшей выжить в нечеловеческих условиях. Вместе с духовенством РПЦЗ стремились помогать военнопленным и священнослужителям Западноευропейского Экзархата митрополита Евлогия. Эти эмигранты находились в юрисдикции Константинопольского Патриархата и пользовались особым недоверием у нацистских властей. На протяжении всего периода II Мировой войны РПЦЗ являлась единственным общественным институтом, пытавшимся последовательно и бескорыстно оказывать моральную и материальную помощь каждому советскому военнопленному, независимо от его религиозных убеждений, действуя в тех жестких рамках, в которые она была поставлена нацистским режимом. Все три православные юрисдикции: РПЦЗ, Московский Патриархат и Западноευропейский Экзархат Константинопольского Патриархата стремились оказывать помощь советским военнопленным. Поскольку подавляющее большинство узников находилось в лагерях на территориях, где оказывали свою деятельность приходы РПЦЗ, именно этому духовенству удалось внести большой вклад для оказавшихся в плену советских людей как в духовном кормлении, так и в гуманитарной помощи. Представители РПЦЗ осуществили первый уникальный опыт преодоления церковно-политических разногласий в совместном служении в сострадании и молитве по отношению к своим единокровным соотечественникам военнопленным.

В заключение следует отметить, что РПЦЗ, в частности, в Германии сыграла значительную роль в деле спасения Православия как на той территории, где она вынужденно оказалась, так и значительно влияла на Русскую Церковь на Родине, показав пример достойного несения Креста Господня.

Источники и литература

1. *Шкаровский М.В.* История русской церковной эмиграции. СПб.:Алетейя, 2009. — 359 с.
2. *Гордиенко Н.С., Комаров П.М., Курочкин П.К.* «Политиканы от религии. Правда о «русской зарубежной церкви». М.:Мысль, 1975.
3. *Гордиенко Н.С., Комаров П.М.* Обреченные: О русской эмигрантской псевдоцеркви. Л.:Лениздат, 1988.
4. *Маковецкий А., прот.* Белая Церковь: Вдали от атеистического террора. СПб.:Питер, 2009. — 320 с.
5. *Цытин В., прот.* История Русской Церкви 1917–1997. Т. 9. Издательство Валаамского Монастыря, 1997.
6. *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.:Республика, 1995.
7. *Григорий (Граббе), еп.* Завет святого Патриарха. М., 1996.

Денис Адамия

ТЕОЛОГИЯ СМЕРТИ БОГА В МИРОВОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

Данная научная статья посвящена анализу практической реализации в кинематографе теоретических положений теологии смерти Бога как фундаментальной метафоры постмодернистской философии и эстетики.

Эмпирический материал исследования составили следующие фильмы: «Мушкет» (Робер Брессон; Франция, 1967), «Карманник» (Робер Брессон; Франция, 1959), «Антихрист» (Ларс фон Триер; Германия, 2009), «Меланхолия» (Ларс фон Триер; Германия, 2011), «Возвращение» (Андрей Звягинцев; Россия, 2003), «Изгнание» (Андрей Звягинцев; Россия, 2007).

В наше время широкое распространение получило так называемое внеконфессиональное христианство, признающее догматические, канонические, экклезиологические, сотериологические и иные отличия условными и искусственными. Такое отрицание является неотъемлемой характеристикой постмодернистского религиозного сознания со свойственным ему постулированием кризиса холистического мышления и практическим осуществлением попытки мыслить Бога парадигмально: сквозь призму теологии освобождения, гендерного богословия, «черной теологии», квир-богословия и других ультрасовременных направлений.

Особое место в этом ряду занимает теология смерти Бога, традиционно связываемая в истории европейской философии с Ф. Ницше. Однако еще Г.В.Ф. Гегель писал о прохождении Бога через собственную смерть в Иисусе Христе: «Эта смерть есть скорбное чувство несчастного сознания, что сам Бог умер»¹. В другом сочинении немецкого философа также можно обнаружить размышления на эту тему: «Бог умер, Бог мертв – это самая страшная мысль: все вечное, все истинное не существует, само отрицание заключено в Боге; с этим связана высшая боль, чувство совершеннейшей безнадежности, утрата всего высшего»².

Немецкий философ М. Хайдеггер в своей работе «Слова Ницше „Бог мертв“» ссылается на высказывания Г.В.Ф. Гегеля о смерти Бога. Хайдеггер также обращается к известной античной истории о смерти бога Пана³.

У Ф. Ницше выражение «Бог умер» впервые появляется в сочинении «Веселая наука»: «Я ищу Бога! Я ищу Бога! <...> Где Бог? <...> Я хочу сказать вам это! Мы его убили – вы и я. Мы все его убийцы! <...> Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребающих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? – и Боги истлевают! Бог умер! Бог не вос-

Денис Адамия — студент 2 курса Санкт-Петербургской православной духовной семинарии и Факультета журналистики Санкт-Петербургского государственного университета.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 396.

² Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т.2. М., 1977. С. 288.

³ Об этом см.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143-176.

креснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц? Самое святое и могущественное существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами – кто смое с нас эту кровь? <...> Чем же еще являются эти церкви, если не могилами и надгробиями Бога?»⁴

Тезис о смерти Бога разрабатывался не только в рамках оппозиционных теистическому мировоззрению философской и богословской школ. Мыслители, которых трудно упрекнуть в радикализме, также размышляли о позитивном значении ситуации безбожия.

Русский религиозный философ и представитель экзистенциализма Н.А. Бердяев в своем автобиографическом сочинении «Самопознание» признавался: «Меня, употребляя выражение Достоевского, всю жизнь Бог мучил. Я пришел к тому заключению, что безбожие, не легкомысленное или злобное, а серьезное и глубокое, полезно и может иметь очищающее значение. Необходимо радикальное очищение человеческих идей о Боге, которые и привели к безбожию»⁵.

Безбожие может быть освобождено от исключительно негативной коннотации еще и потому, что оно освящено Самим Богом, подкреплено авторитетом Его личного опыта, имеющего сотериологическое значение для всего человечества.

Митрополит Антоний по этому поводу пишет: «Христос взял на Себя единственный, конечный ужас человеческого существования и бытия: потерю Бога, обезбоженность, которая есть единственная сила, способная убить человека. Он взял на Себя судьбу грешника, то есть человека, который без Бога, и от этого, как всякий грешник, как всякий человек, – умер; умер от потери Бога; умер, потому что захотел испытать и пережить то, что является ужасающей судьбой всякого человека: ужас ограниченности временем и пространством, потерю вечности, потерю Бога»⁶.

В другом месте той же книги содержатся ценные мысли владыки Антония, относящиеся к предмету настоящего исследования: «Христос должен был приобщиться к единственной причине смерти – к отрыву от Бога. Нельзя умереть, не потеряв Бога, и крик Спасителя: Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил? – это крик совершенного Человека, Который свободно, по любви приобщился к основной трагедии человека: к его оторванности от Бога, к тому, что он потерял Бога. Но если это принять, то, думаю, можно сказать, что Христос испытал безбожие (я говорю не об идеологическом безбожии, а о реальности его), обезбоженность, как ни один атеист на свете его не испытал, и что нет ни одного человека – ни атеиста, ни верующего, – который в этом смысле вне опыта Христа, что Христос объемлет и верующего, и безбожника. <...> Он потерял Бога ради того, чтобы быть с нами единым в единственной, последней трагедии человечества»⁷.

⁴Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1996. С. 592-593.

⁵Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 326.

⁶Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. М., 1995. С. 42.

⁷Там же. С. 56.

В этом же ключе высказывается другой христианский мыслитель Г.К. Честертон: «В каком-то сверхчеловеческом смысле Он прошел через наш человеческий ужас пессимизма. Мир содрогнулся, и солнце затмилось не тогда, когда Бога распяли, а когда с креста раздался крик, что Бог оставлен Богом. Пусть мятежники ищут себе веру среди всех вер, выбирают Бога среди возрождающихся и всемогущих богов – они не найдут другого Бога-мятежника. Пусть атеисты выберут себе бога по вкусу – они найдут только одного, кто был покинут, как они; только одну веру, где Бог хоть на мгновение стал безбожником»⁸.

Несмотря на то, что смерть Бога была впервые провозглашена в философских сочинениях Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше, тем не менее, основателем радикальной концепции мертвого Бога считается один из наиболее известных американских теологов XX века Т. Альтицер (родился в 1927 году).

В его понимании, «полностью чуждом официальному христианскому представлению о священном»⁹, самым фактом Воплощения Бог подверг отрицанию свой прежний способ существования. Революционность идей Т. Альтицера проявилась в самом содержании учения о Боге, изложенном в книге с громким названием «Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма», исполненной полемического звучания и ставшей настоящим манифестом нового течения. Ее автор провозглашает: «В условиях заката христианского мира, мы уже давно умерли для ортодоксальной христианской веры и должны смотреть на Новый Завет и на раннее христианство как на экзотические и чуждые формы религии»¹⁰. Для такого типа религиозного мышления, исходящего из признания бесповоротной и необратимой смерти Бога, характерен акцент на кенотическом движении Слова и новом осмыслении эсхатологической перспективы: «Современная вера, которая открыта для действительности смерти Бога в нашей истории как исторического осуществления наступления Царства Божия, может взглянуть на духовную пустоту нашего времени как следствие проявления в человеческом опыте самоуничтожения Бога во Христе...»¹¹

Теоретический тезис о смерти Бога не остался лишь интеллектуальным достоянием небольшой группы философов и теологов, но нашел свое практическое применение в культуре постмодерна, в том числе в кинематографе, оказавшемся в ситуации эстетического нигилизма и кризиса традиционных представлений о Боге, мире и человеке.

Если ранее ценностное пространство кино определяли нравственные императивы, обязанные своим генезисом христианству, то в настоящее время этот вид искусства переживает состояние радикального релятивизма, ставшее следствием трансформации доминирующей в массовом сознании картины мира – от теистического мировоззрения к парадигме атеизма.

⁸Честертон Г.К. Ортодоксия // Вечный человек. М., 1991. С. 459.

⁹Альтицер Т. Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма. М., 2010. С. 84.

¹⁰Там же. С. 86.

¹¹Там же. С. 89.

Пожалуй, самым беспросветным фильмом, в котором воссоздается характерное для нашей эпохи ощущение одиночества человека в богооставленном мире, является черно-белая драма французского режиссера Робера Брессона (1901-1999) «Мушетт», снятая по мотивам повести католического писателя Жоржа Бернаноса «Новая история Мушетт» (1937).

Режиссер вводит зрителя в христианский дискурс с соответствующими для такого типа религиозного сознания категориями: «предопределение», «грех», «падение», «преступление», «наказание», «страдание», «благодать», «искупление».

В фильме нет указания на место действия, что приближает его к жанру кинопритчи.

В фокусе зрительского внимания внутренние переживания маленького озлобленного изгоя Мушетт. Беспросветная нищета и безысходный тяжелый труд доводят забитого и замкнутого, униженного и оскорбленного ребенка до самоубийства.

Эмоциональное напряжение в фильме достигается, в том числе с помощью использования пространственной метафоры мира-коробки, обитатели которого напоминают обреченных смертников. Человек понимается как узник, изолированный в своем беспросветном одиночестве и брошенный на умирание в этом богооставленном мире.

Тема узничества человека в творчестве классика авторского кино, пожалуй, более подробно разработана в черно-белой криминальной драме «Карманник», снятой по мотивам романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание». В творчестве русского писателя и мыслителя, для которого тема совести является магистральной, обнаруживается целая панорама героев (их можно условно разделить на два типа – «богоносец» и «богоборец»), чьи мучительные колебания находятся на грани христианства и атеизма.

Главный персонаж фильма, не способный освободиться от преступного наваждения, соответствует типу героя-богоборца. Virtuозный карманник Мишель (Мартин ЛаСалль) исповедует идею нищенской безнаказанности, нарушает закон из стремления доказать покинувшему его Богу свою самодостаточность. Он – преступник, убежденный в том, что нашел способ самовыражения в воровстве, вызванном не столько материальной нуждой, сколько потребностью в контакте с окружающим миром, пусть и искаженно понятом. Он одновременно и жертва, плененная своей страстью, лишенная подлинных радостей жизни.

Внутренний мир этого «человека в футляре», враждебно и агрессивно защищающего свое интимное пространство, становится уходом вглубь себя, вынужденным заточением в одиночную камеру и в то же время замкнутым кругом добровольного узничества. В этом контексте уместно вспомнить высказывание одного из персонажей пьесы американского драматурга Т. Уильямса «Орфей спускается во ад», написанной в 1957 году, двумя годами ранее производства фильма «Карманник»: «Все мы приговорены к пожизненному одиночному заключению в собственной шкуре! <...> Каждый из нас осужден отбывать пожизненный срок в этой одиночке: в собственной шкуре. Пожизненный!»

В центре фильма датского кинорежиссера Ларса фон Триера (родился в 1956 году) «Антихрист» гностическое представление о мире, сотворенном не благим Богом, а злым демиургом. Персонажи неоднократно озвучивают идеи о том, что материальный мир пребывает во зле: «Природа – церковь сатаны», «Если человеческая природа зла, то это распространяется и на природу». В одной из самых страшных сцен фильма мужчина обнаруживает мертвого выпотрошенного лиса, который произносит фразу: «Хаос правит».

Герои оказываются в мире, лишенном смысла и Бога, проникнутом странными символами, страхом, безумием, насилием, болью, отчаянием и скорбью.

Название отсылает нас к произведению немецкого философа Ф. Ницше (Ларс фон Триер нередко признавался в симпатиях к его творчеству), в котором мыслитель провозглашает смерть Бога и крах традиционной системы христианских ценностей: «Уже слово “христианство” есть недоразумение, – в сущности был только один христианин, и он умер на кресте. “Евангелие” умерло на кресте»¹².

Психологический фильм-катастрофа «Меланхолия», также снятый Ларсом фон Триером, проникнут эсхатологическим настроением, ощущением наступающего конца истории, мира, человечества, постулирует глубинный кризис религиозности. Режиссерское высказывание можно прочесть как утрату традиционными институциональными формами религии своей легитимности.

В прологе изображается гибель Земли в результате столкновения с планетой Меланхолия. Вероятно, творческая интенция режиссера состояла в том, чтобы подчеркнуть тесную связь между миром космическим и миром человеческим. В контексте приближающейся глобальной катастрофы в отношениях персонажей происходит охлаждение и утрата любви.

Режиссер обращается к свадьбе как сюжетному обстоятельству фильма, так как это, пожалуй, наиболее ритуализированный из всех обрядов, жизненных сценариев, общественных и культурных стереотипов. Поведение невесты Жюстин (Кирстен Данст) – это попытка убежать от навязываемых трафаретов, шаблонов, регламентов. Фильм постулирует кризис брака, института семьи, являющегося неотъемлемым компонентом традиционной системы христианских ценностей.

В ответ на попытку Клэр (Шарлотта Генсбур) вернуть интерес сестры к торжеству, Жюстин говорит: «Я как будто тащусь сквозь эту серую шерстяную пряжу. Она цепляется к ногам. Ее так тяжело тянуть за собой». Эта метафора раскрывает состояние внутреннего мира Жюстин, испытывающей клиническую депрессию и панический страх и переживающей глубинные разочарования. В одну ночь она бросает супруга, работу, теряет уверенность и ощущение безопасности.

Творческое видение Ларса фон Триера пронизано эсхатологической тоской, манифестом утраты любви как необходимого фундамента межлич-

¹²Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 663.

ностных отношений, отрицанием идеи космического (природного) порядка и одновременным утверждением идеи хаоса.

Сюжет фильма А. Звягинцева (родился в 1964 году) «Возвращение» завязан на обстоятельстве появления отца (Константин Лавроненко) в семье матери (Наталья Вдовина) и двух сыновей Андрея (Владимир Гарин) и Ивана (Иван Добронравов). За скобками остается то, где пребывал и чем занимался отец до возвращения в семью. Это персонаж ниоткуда, что роднит его с ветхозаветным Мельхиседеком, царем Салимским, или даже с Самим Христом: «...без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию...» (Евр. 7: 3).

Андрей и Иван хотят удостовериться в том, что спящий в комнате мужчина – их отец, и находят подтверждение в семейной фотографии, которую обнаруживают в альбоме гравюр на странице, иллюстрирующей жертвоприношение Авраама. Поза, в которой спит отец, с предельной точностью воспроизводит положение Христа на картине Андреа Мантенья «Мертвый Христос» (ок. 1500 г.).

Два брата символизируют разные типы отношений человека с Богом: богоискательство (Андрей) и богоборчество (Иван).

Пожалуй, самой драматичной сценой является эпизод, когда отец высаживает ноющего Ивана из машины и оставляет одного. Действия отца могут казаться зрителю жестокими, равно как и действия Бога, не принуждающего человека к любви и позволяющего ему самоопределиваться. Иван в полной мере ощущает на себе весь ужас самоопределившейся твари, но делает неправильные выводы и предъявляет вернувшемуся за ним отцу претензию: «Скажи, зачем ты приехал? Зачем? Зачем взял нас с собой? Мы тебе не нужны! Нам было хорошо без тебя, с мамой, с бабушкой! Зачем ты приехал? Зачем ты взял нас с собой? Зачем мы тебе нужны?! Отвечай! Ну!» Ответ прост и глубок: «Я тоже хочу побыть с вами». В нем угадывается тайна Божественной любви: Бог предпочел неподвижному бесконечному всеблаженству в Себе Самом разделить с человеком тайну Своего бытия, сделать его причастником Своей радости.

В другой сцене реакция отца на вызов Ивана («Я бы мог любить тебя, если бы ты был другим. Но ты хуже всех! Я ненавижу тебя! Не смей мучить нас! Ты никто, понял?! Ты никто!») снова отличается сдержанностью и простотой: «Ошибаешься, сынок». В претензии младшего сына распознается богоотрицание на почве ложных ожиданий человека от Бога. Отрицание Бога, таким образом, есть не столько отрицание Его бытия, сколько противопоставление своей суверенности воле Божией. Иван взбирается на вышку и закрывает люк на ее вершине, угрожая тем, что спрыгнет. Хотя Бог и бежит за человеком, чтобы спасти его, даже Он бессилен, если человек наглухо закрывает дверь своей души: «Уходи, уходи, я ненавижу тебя!» – бескомпромиссно отталкивает Иван отца. В ответ на мольбу отца «Сынок, открой,пусти меня!» (ср. Откр. 3: 20: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною») сын не преклонен в своем отказе от отчей любви: «Слышишь, я могу! Слышишь, я все могу! Я могу! Слышишь, гад, я могу!» Здесь отчетливо

проявляется иллюзия самодостаточного бытия – основной корень богоборчества.

В этом фильме А. Звягинцева утверждается вполне каноничное христианское переживание смерти Бога, хотя и с характерным для радикальной теологии смещением акцента с Воскресения на Распятие, с пасхальной радости – на погребальную скорбь.

Обращаясь к другому фильму мастера отечественного кино, следует отметить что в «Изгнании» еще более откровенно заявлены христианские метафоры. В этом смысле показательно уже само название: изгнание означает активное отрицание чего-либо (кого-либо), агрессивное выталкивание, дезавуирование, табуирование. Если учесть, что имя главной героини – Вера, а ключевым действием событийного ряда является устранение, изгнание, убийство Веры, название фильма может пониматься как ключ ко всей картине.

Главный персонаж Александр (Константин Лавроненко), его супруга Вера (Мария Бонневи) и их дети на какое-то время поселяются в старом загородном доме покойного отца. Здесь Вера сообщает Александру о том, что ждет ребенка – и притом не от него. Супруг настаивает на аборте, после которого отчаявшаяся Вера кончает жизнь самоубийством.

Сцена аборта является стержневой с точки зрения осмысления христианских аллюзий. Пока главной героине делают аборт, дети Александра и Веры собирают пазл «Благовещения» Леонардо да Винчи, после чего читают отрывок из 13-й главы 1-го Послания апостола Павла к коринфянам. Чтение отрывка прерывается на 7-м стихе, 8-й стих уже не озвучивается: «Любовь никогда не перестает» (1 Кор. 13: 8). Потому что сомнению подвергается сама жизнеспособность любви в этом мире, а ведь любовь является одним из имен Божиих (1 Ин. 4: 16). На закладке в Библии, которую читают дети, изображен фрагмент фрески Т. Мазаччо «Изгнание из рая». В смысловом отношении этому эпизоду созвучен другой: Александр пробует зайти в кладбищенскую церковь, но дверь заперта.

Реплика Веры в адрес мужа, настоявшего на аборте, «Делай скорее, что ты задумал», является своеобразной апелляцией к словам Христа, обращенным к Иуде: «Что делаешь, делай скорее» (Ин. 13: 27).

Пожалуй, самым страшным диалогом в фильме, обнаруживающим всю уродливость принципа радикального релятивизма, является беседа Александра с Марком (Александр Балуев), в ходе которого один брат дает совет другому: «Что ты ни сделаешь, все будет правильно. Хочешь убить – убей, пистолет в комод наверху... и это правильно. Хочешь простить – прости... и это правильно».

Фильм завершается сценой уборки урожая – традиционным христианским символом, представляющим собой перифрастическое изображение Царства Небесного, что придает картине А. Звягинцева эсхатологическое звучание.

Общим для тех режиссеров, чьи картины были проанализированы в данной статье, является стремление изобразить мир после «смерти Бога».

Такая установка обнаруживает близость постмодернистской идеи конца истории.

Ситуация смерти Бога, активно постулируемая идеологами и апологетами постмодерна, на современном этапе выступает той культурной парадигмой, которая формирует содержание художественной реальности.

Источники и литература

1. Альтицер Т. Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма / пер. с англ. Ю. Селиванова. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2010.
2. Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. М.: Центр по изучению религий, 1995.
3. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1977.
6. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
7. Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1996.
8. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143-176.
9. Честертон Г.К. Ортодоксия // Вечный человек / пер. с англ. Н.Л. Трауберг, комментарии Л.Б. Сумм. М.: Политиздат, 1991.

Михаил Величкин

СТАНОВЛЕНИЕ МОДЕРНИСТИЧЕСКОЙ НЕОРУССКОЙ ХРАМОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ. КАК ОТОБРАЖЕНИЕ ДУХОВНОГО ПОИСКА РУССКОГО ОБЩЕСТВА

Мы живем в период возрождения духовной жизни в нашей стране. После долгих лет процветавшего атеизма, государство ведет политику возрождения духовно-нравственных ценностей.

Главным духовным ориентиром государства является Православная Церковь, как хранительница незабываемых традиций нашего народа.

Мы живем, без преувеличения, в счастливое время, когда идет активное возрождение духовных школ, строительство храмов, ведется миссионерская деятельность в школах, вузах.

Сотрудничество Церкви с разными государственными структурами – ни для кого не удивительное явление. Церковь своей деятельностью несет в общество нравственные идеалы, которые помогают сохранить культурный колорит народа.

Центром духовной жизни человека является храм: издревле русский человек испытывал особо трепетное отношение к нему. Во все времена храм старались выделить из общего архитектурного ансамбля села или города. Но, несмотря на выделение из общего фона архитектурных сооружений, внешний вид храмов, так или иначе, подвергался изменению. Внешний вид предмета всегда отражает его внутреннее состояние: архитектура здесь не является исключением. Духовный поиск русского народа находит свое отражение в храмовой архитектуре.

В наши дни активно строятся храмы: в одной только Москве планируется построить около 200 храмов. Перед проектировщиками встает резонный вопрос: какой традиции придерживаться при возведении нового храма? Как показывает практика, предпочтение отдается русскому и неорусскому стилю. Этот выбор вполне обоснован: идет активная борьба за возрождение национальных традиций и внешний вид храма является наглядным символом стремления сохранить культуру русского народа.

Именно стремление русских архитекторов найти национальный стиль помогло открыть русский стиль в архитектуре. Появление нового стиля было следствием роста национального самосознания в народе. Желание государства подчеркнуть культурно-исторический тип русского народа, тем са-

Михаил Величкин — студент Нижегородской православной духовной семинарии.

мым выделить себя из стран запада, было осуществлено именно в русской архитектуре.

Влияние классицизма на русскую архитектуру.

Существенный вклад в формирование русской архитектуры внёс классический стиль. В основе этого направления лежит культ разума и идеального порядка, а в качестве источника используется античное наследие. Здания, построенные в стиле классицизма, отличаются чётким и спокойным ритмом.

Как и всякий другой архитектурный стиль, классицизм характеризуется определенной системой средств художественной выразительности, присущим ему языком архитектурных форм, специфическими композиционными приемами и мотивами архитектурного декора.

Архитектура стала отражать систему идейно-эстетических воззрений эпохи: провозглашенный рационалистической философией Просвещения культ разума, призывы к простоте и естественности.

Художественные воззрения второй половины XVIII века и первых десятилетий XIX века были проникнуты восторженным отношением к искусству и архитектуре античной эпохи. Увлечение античностью сыграло очень важную роль в становлении классицизма, в выработке его идейно-художественной программы и его стилистических закономерностей.

Художники и скульпторы, архитекторы и теоретики искусства тех лет видели в античности целостную систему эстетических идеалов. Изучение и использование античного художественного наследия, с его соответствующим переосмыслением применительно к потребностям и задачам своего времени, определило основные художественные особенности классицизма.

Ранний этап классицизма в России связан с именем архитектора К.И. Росси. Под его руководством в Петербурге общими усилиями целых коллективов специалистов в области строительства были созданы блестящие ансамбли городских площадей.

«Дворцовая площадь с грандиозным зданием Главного штаба, площадь Александринского театра с Театральной улицей ставят архитектора Росси в один ряд с самыми выдающимися архитекторами Западной Европы¹».

Постройкой здания Главного штаба он завершил ансамбль Дворцовой площади. Здание Главного штаба и перепланировка Дворцовой площади стали самыми значительными среди множества работ Росси. Он превращает центральную арку в триумфальный въезд на главную площадь города.

Классицизму свойственно строгость и выдержанность художественного оформления зданий. Внешняя форма центральных городских зданий несла в себе идею могущества Российской империи. «Укрупняются формы и растут масштабы архитектурных композиций²».

Характерными чертами русской классической архитектуры является:

¹ Забалуева Т.Р. История архитектуры и строительной техники. М.: Эксмо, 2007. – С. 647.

² Бирюкова Н.В. История архитектуры. М., 2005., С. 249.

- классическая ясность и простота планов зданий и сооружений.
- чувство художественной меры в применении декора.
- экономичность и разумность в использовании строительных материалов и конструкций.

Причина упадка классицизма.

В начале XIX века наблюдается общий упадок архитектуры в России. «Это выразилось в отступлении от установившихся традиций и строгих правил стиля, в сухости и измельченном форм и деталей, иногда в перегрузке декоративными элементами, в утрате масштабности³». Распад стиля классицизма сопровождается поисками национального русского стиля.

В развитии классицизма наступает кризис. Его художественные идеалы, казавшиеся еще недавно незыблемыми, подвергаются сомнению, а затем начинают вызывать все более скептическое отношение. Отказываясь от композиционных приемов и декоративных мотивов, выработанных классицизмом, архитекторы начинают искать иные пути развития архитектуры.

Одной из главных причин переоценки классицизма явился свойственный XIX веку «дух практицизма», выразившийся применительно к архитектуре в целом комплексе новых функциональных задач, поставленных перед ней в результате социального и культурного развития общества. Эти новые задачи стали вступать в конфликт с той системой архитектурно-художественных приемов, которая была выработана классицизмом.

В архитектуре позднего классицизма фасады все более явно превращались в архитектурную декорацию: она придавала выразительность и цельность ансамблю площади или улицы, но скрывала за собой конгломерат дворов и внутренних помещений, структура которого порой абсолютно не соответствовала композиции фасада.

Однако эти события ускорили процесс изучения русской архитектуры и создали благоприятные предпосылки для развития национальной русской идеи.

Процесс расцвета эклектики на фоне упадка классицизма.

На смену классицизма появилось направление эклектики. «В какой-то мере эклектика всегда существовала как неизбежное следствие диалога различных культур, однако основополагающим принципом искусства стала именно в XIX веке»⁴. На западе это явление получило название романтизм или историцизм. Характерным признаком эклектики является антинормативность, то есть разрушение устоявшихся традиций и норм. Человек начинает воспринимать себя как часть истории. Отсюда присущий эклектике интерес к прошлому человечества вообще.

³ Архитектурные направления. Русский классицизм – упадок стиля. (Режим электронного доступа <http://www.interiorinfo.ru/articles/art478.htm>)

⁴ Павел Рябинин. Эклектика. (Режим электронного доступа <http://devushkino.ru/design/style-11/>)

Развитие эклектики в России было естественным процессом. Особенно сильно стало проявляться после Отечественной войны. Западная культура того времени оказала сильное влияние на сознание высших слоев Русского общества. Этот процесс отразился не только в архитектуре, но и в искусстве, литературе. Недаром в России это время получило название серебряного века.

Сегодня стало традицией рассматривать эпоху эклектики в России как время зарождения и развития новых методов в архитектуре, предопределивших стилистику всего XIX века. Но при этом становится все очевиднее, что это было не только начало нового стилевого этапа русской архитектуры, получившего в нашей литературе условное наименование периода эклектики, а в западноевропейской – историцизма, но и некое самостоятельное явление в русской архитектуре, тесно связанное с более общими процессами в художественной культуре периода эклектики.

Влияние культурного и политического изменения в России на формирование национальных идей в архитектуре XIX века.

XIX век стал для культуры России периодом ее небывалого подъема. Культурные и экономические изменения в государстве ускорили процесс формирования национального самосознания. Изменения, с одной стороны, в очередной раз сблизили Россию с западом, а с другой – ускорили формирование русской культуры как одной из европейских культур, тесно связанной с западноевропейскими течениями общественной мысли и художественной культуры, и оказывающей на нее собственное влияние.

В русском народе растет дух национального самосознания, который находит свое отображение во многих сферах человеческой деятельности. Культура, искусство, музыка, литература, архитектура находятся в наивысшей степени своего исторического развития в России.

К середине XIX века в архитектуре русских городов появляются признаки ослабления единого дисциплинирующего начала: заметно утрачивается чистота стиля, в застройке усиливается элемент хаотичности.

Быстрое развитие строительной техники еще не получило должного отражения в развитии архитектурных форм. Традиционные формы вступили в противоречие с новой функциональной и конструктивной структурой сооружений. Архитекторы, не имея общих принципиальных взглядов на пути дальнейшего развития зодчества, все чаще механически воспроизводят формы различных исторических стилей.

Русский архитектурный стиль как отражение роста национального самосознания середины XIX века.

В высших правительственных кругах официальным признанием пользовалась архитектура *«русско-византийского»* стиля, что еще больше усугубляло стилевую раздробленность. В частности, в последней трети XIX века был создан ряд крупных общественных зданий, архитектурное решение которых построено на механическом соединении приемов композиции того

времени с деталями древнерусской и византийской архитектуры. «Основоположником «русско-византийского» стиля является Константин Тон⁵».

Именно по проекту этого архитектора был построен знаменитый Храм Христа Спасителя, который принадлежит к числу замечательнейших не только в России, но и во всем мире зданий и кроме высокого архитектурного достоинства имеет для России важное историческое значение: он сооружен в память событий 1812 года в честь спасения России от завоевателей.

В том же стиле построен кафедральный собор в Ростове-на-Дону, и Владимирский собор в Киеве. «В русском стиле Храмы, как правило, являлись градостроительными акцентами, поэтому легко вписывались в окружающую застройку⁶». Для русского стиля вообще характерно обращение к древнерусской архитектуре, но через приемы модерна. Именно распространение модерна повлияло на остановку в развитии русского стиля в архитектуре. Подводя итог, стоит сказать, что отрицательная сторона русского стиля заключается в том, что архитекторы в качестве источников своего творчества стали использовать зарубежные образцы. Это отразилось на упадке русского стиля в архитектуре.

Распространение модерна как упадка русского искусства.

Стиль модерн возник в европейской архитектуре в последнем десятилетии 19 века как протест против использования в искусстве приемов и форм стилей прошлого. Зародился этот стиль в сфере художественной промышленности и был связан с попыткой создания новых художественных форм, осушествляемых промышленным способом.

Ярким представителем модерна является архитектор Ф. Шехтель. «Архитектура модерна возникла в России на подготовленной почве, при этом немаловажное значение имели изменения, происходившие в русской архитектуре на протяжении всего XIX века. В основе их лежали социально-общественные процессы, связанные с развитием капитализма⁷».

Архитектура в России рассматриваемого периода испытывала воздействие сложной и напряженной атмосферы рубежа столетий. Перемены в государстве повлияли на культуру. «Резко возросло число различных художественных направлений и стилей в искусстве, в том числе и в архитектуре⁸».

В России модерн появился во второй половине 1890-х годов. Новый стиль, в котором стали работать русские зодчие, хотя и пришел из Европы, но и там к этому времени еще не получил окончательного оформления. Поэтому русский модерн развивался в большой степени самостоятельно, на-

⁵ Бубнов Ю.Н. Архитектура Нижнего Новгорода середины XIX – начала XX века. Н. Новгород., 1991. С. 59.

⁶ Бубнов Ю.Н. Архитектура Нижнего Новгорода середины XIX – начала XX века. Н. Новгород., 1991. С. 70.

⁷ Кириллов В.В. Архитектура русского модерна. М., 1979. С.45.

⁸ Орельская О.В. Архитектура в Нижнем Новгороде эпохи модерна. Н.Новгород., 2000. С. 6.

ложив отпечаток на многие произведения архитектуры, изобразительного и прикладного искусства.

В период начала XX века социальные перемены в обществе существенно повлияли на национальное самосознание. Под влиянием националистических идей отношение к модерну стало резко отрицательным. «Его стали рассматривать как результат воздействия враждебной России стороны, поскольку многие архитекторы источником своего творчества сделали зарубежные образцы»⁹.

Неорусский стиль как духовный поиск русского общества на рубеже веков.

«Неорусский стиль — направление в русской архитектуре конца XIX в. - 1910-х гг., широко использовавшее мотивы древнерусского зодчества в целях возрождения национального своеобразия русской культуры. В отличие от предшествующего (и отчасти параллельного) ему "русского стиля"¹⁰».

Неорусский стиль характеризуется неточным копированием отдельных деталей, декоративных форм или объёмов, а обобщённостью мотивов, тонкой и творческой стилизацией стиля-прототипа. «Неорусский стиль стремился выразить дух древнерусской архитектуры, свободно варьируя и переосмысляя ее формы».

Общие принципы формообразования, пластичность, яркая декоративность построек неорусского стиля позволяют рассматривать его в качестве национально-романтического течения в рамках стиля модерн. В арсенал стилизуемых форм включались мотивы основных школ древнерусского зодчества.

С середины 1900-х гг. неорусский стиль претерпел существенную внутреннюю эволюцию: свободная, импровизационная стилизация сменяется более жёстким ретроспективизмом. Представители позднего неорусского стиля почти буквально воспроизводят формы древнерусских построек. Примером может быть Марфо-Мариинская обитель (архитектор А.В. Щусев).

Направление модерна в русской архитектуре, как это ни парадоксально, представляет собой явление и более простое и более сложное, чем аналогичные течения в других видах искусства. Более простое потому, что как область, связанная с материальной стороной жизни, архитектура модерна наглядно продемонстрировала новое направление, иногда не столь явно ощутимые в других сферах искусства.

Мы видим, что историко-архитектурный процесс в конце XIX и начале XX века современной архитектуры, воплощает в себе как рационалистические, так и художественные начала, давая предпосылки для будущего развития.

Развитие церковной архитектуры – это многогранный процесс, в нем немалую роль играют культурные и политические изменения в государстве,

⁹ Бирюкова Н.В. История архитектуры. М., 2005., С 488.

¹⁰ Карина Красильникова. Неорусский стиль. (Режим электронного доступа http://www.liveinternet.ru/users/la_belle_epoque/post88535615) 11 Алленов М.М. Русское искусство X – начала XX века. М., 1989., С 462.

которые непосредственно влияют на формирование архитектурных предпочтений.

Русский стиль не получил широкого распространения. Это объясняется традицией, которая сложилась в архитектуре. Для русского стиля вообще характерно обращение к древнерусской архитектуре, но через приемы модерна. Именно распространение модерна повлияло на остановку в развитии русского стиля в архитектуре.

Стиль модерн, возникший в Европе и изначально ничем не отличавшийся от русского модерна, со временем стал развиваться на русской почве и стал приобретать национальные формы. Вышедший из модерна неорусский стиль стал возвращаться к традиции древнерусских архитектурных форм, но через призму модерна.

Подводя итоги, можно сказать, что появление модерна в русской архитектуре можно охарактеризовать как упадок в развитии национальной архитектуры. Положительным моментом модерна является становление неорусского стиля, как одна из удачных попыток придать каноничный образ идее русского стиля.

Анатолий Найденов

СОВРЕМЕННЫЕ ЯРОСЛАВСКИЕ ИКОНОПИСНЫЕ МАСТЕРСКИЕ: ПРОДОЛЖЕНИЕ ТРАДИЦИЙ

Ярославль - русский город с тысячелетней историей, основанный в XI веке князем Ярославом Мудрым и ставший вскоре значительным политическим и культурным центром Северо-Восточной Руси. Ни одно из крупных исторических событий в жизни Русского государства не обошло стороной Ярославль. Также город внес весомый вклад и в историю древнерусского искусства.

Памятники XI-XII веков в Ярославле не сохранились, но сведения о наличии церквей свидетельствуют, что в них были иконы, книги и предметы церковно-прикладного искусства. Самые ранние художественные произведения Ярославля относятся к началу XIII века, домонгольской эпохи. Даже среди выдающихся домонгольских икон ярославские образы отличаются глубиной содержания и высоким художественным мастерством. Памятников XIV и XV веков также сохранилось немного. Но уже искусство XVI века отличается своей самобытностью и ярко выраженным демократизмом эстетических вкусов.

XVII век - это золотой век в культуре Ярославля. Это время становления самобытности. Если этот, не очень удаленный от Москвы, город в XV веке испытывал сильнейшее влияние столицы, то уже в следующем веке ярославские иконы носят явные черты местного художественного вкуса. Ярославцы усложняли традиционные изображения на иконах, создавали новые композиции канонических сюжетов, обогащали их бытовыми подробностями. К этому времени ярославская школа иконописания вполне оформилась. Её произведения стали ценить в Москве, Новгороде, Пскове, во Владимире и Суздале - во всех древних центрах русского иконописания. Многие шедевры русского искусства этого столетия были созданы именно в Ярославле. Третий город по объему торгового оборота, Ярославль в XVII веке оказался первым в области искусства.

Почему же произошла такая перемена в иконописи? XVI - XVII века, это время бурного строительства. Особой вехой для этих перемен стал чудовищный пожар 1658 года, когда огонь уничтожил, практически, все деревянные постройки. В связи с этим, необходимо было создавать каменные строения, и в первую очередь строить храмы. А для новых церквей необходимо писать и новые иконы, и без оглядки на Москву. Возможно по тому, что Ярославль всегда претендовал на столичность и свое лидерство. Таким

Анатолий Найденов — студент Ярославской православной духовной семинарии.

образом, беда стала причиной рождения Ярославской школы иконописи. Вот тогда и появляются характерные особенности местного письма.

XX век – самый тяжелый и драматичный в истории религиозного искусства. Начало XX века было ознаменовано успехами реставрации, в связи с чем, многие древние иконы обрели свой первоначальный облик. Это вызвало большой интерес к иконописи, как в среде ученых, так и у широких масс любителей искусства. История древнерусского искусства стала преподаваться в школах и университетах. Однако с конца 20-х и до конца 80-х годов XX века и сама религия и искусство, с ней связанное, были официально объявлены идеологическими врагами нового строя. Но все же многие древние памятники были сохранены в музеях, где они изучались и реставрировались.

Традиции ярославской иконописной школы были утрачены, но успешно возрождены уже в наши дни. В городе до сих пор существуют мастерские, возродившие технику и технологию ярославской иконописной школы. Их работы представлены на многочисленных выставках, проводимых в России и за рубежом, которые пользуются заслуженной славой.

Впервые современная ярославская икона была показана на выставке 1993 года «Дорога к храму» в Ярославском историко-архитектурном музее-заповеднике. Тогда молодые ярославские художники еще не входили в какие-либо объединения. Но уже вскоре образуются несколько ярославских мастерских. А спустя пять лет, в 1998 году, состоялась первая специализированная выставка современной иконы в Ярославле.

Состояние религиозного искусства художников Ярославля на сегодняшний день динамично развивается. На рубеже XX-XXI веков в Ярославской епархии работает около десяти мастерских и ряда отдельно работающих мастеров. В некоторых артелях даже восстановлена традиция разделенного труда: для создания икон работают знаменщики, которые разрабатывают общую композицию, художники доличники, специализирующиеся на написании пейзажей, архитектуры и прочего стаффажа, и личники - мастера личного письма.

Почти все художники края испытывают сильное влияние ярославской иконописи XVII- XIX веков. Однако характер заказов и личные пристрастия побуждают мастеров работать и в других стилях: традициях Палеха, Мстеры, сербской иконописи, «академической живописи», работах мастеров Царской Оружейной палаты, Строгановского письма и др. Но, не смотря на использование традиций, не связанных с древним искусством Ярославля, влияние последнего остается достаточно сильным. Оно проявляется и в тяготении к развитому сюжету (изображение бытовых сцен), характерных особенностях декоративного строя произведений, активному использованию золота, в склонности к миниатюрному «мелочному» письму, особой любви к деталям в трактовке пейзажа, архитектуры, одежды, в организации тонких «травных» орнаментов и исполненных классической вязью надписей.

Современную ярославскую иконопись можно определить как самую новую область отечественного искусства с древними традициями. Иконописцам рубежа XX-XXI веков пришлось начинать свою деятельность с «чистого листа», пытаясь реконструировать и технику, и стилистику иконы.

Очень большое значение для возрождения современного религиозного искусства послужили музейные коллекции, ставшие неисчерпаемой «базой данных» для ярославских художников.

Однако основная сложность в возрождении иконописных образов и технологий заключается в неправильном суждении понятия «традиция». От современной иконы требуют, прежде всего, ее соответствия канону, под которым подразумеваются художественные формы и иконография греческой иконописи IX-XIV веков и русской иконописи XI - начала XVI века. Если принять такую точку зрения, большинство произведений ярославских иконописцев изначально не каноничны, поскольку в их основе лежит местная традиция XVII века, которая, по мнению пуристов, находится за рамками канона. И уже тем более не каноничны любые попытки обновления иконографии и стилистики.

XVII век называют временем упадка древнерусской живописи, искусство этого времени при сопоставлении со временем Андрея Рублёва и Феофана Грека рассматривается как более низкое по силе и средствам художественной выразительности. Действительно в живописи XVII века нет произведений, которые были бы отмечены таким совершенством композиции, живописного мастерства и глубокой одухотворённости, как произведения великих мастеров конца XIV- XV веков. И, тем не менее, неправильно представлять XVII век как время упадка древнерусской живописи. XVII век - это переломное время в её истории, как и в истории всей русской культуры.

Современная практика ярославских мастеров подтверждает, что религиозная живопись необычно чувствительна к веяниям времени. Иконописцы Ярославской Епархии принимают участие в создании икон новопрославленных святых как собственно ярославской земли, так и чтимых православной Россией в целом. Также, многие иконы были написаны для Московской Патриархии и получили ее одобрение и благословение на использование этих композиций в качестве образцов.

Характерными для современных иконописцев Ярославля являются поиски новых композиционных решений не только образов новопрославленных святых, но и давно почитаемых. Примечательным становится факт рождения икон, посвященных событиям современной отечественной истории.

И все же, что такое канон? Так называются все постановления Церкви, касающиеся вероучения, церковного устройства и религиозной жизни. О церковной живописи, о языке иконы и норме иконографии, как и многое в православии, практически не зафиксировано в постановлениях Соборов – оно не обсуждалось на них, так как не было темой богословских споров. Художественные приемы отбиралась Церковью в «рабочем порядке». Некоторые значимые особенности иконы сформировались после эпохи гонений, а что-то и после иконоборчества, но новое развивало традицию, а не создавала другие принципы. Во многом именно по этому, ярославская иконопись находится в постоянном и активном поиске художественного языка, которая касается не только иконографии, развития сюжетов, но и новых технологий и материалов.

Также, вопреки широко распространенному ныне мнению, ни в каких нормативных документах вплоть до XX века не говорится о том, что икона отображает горний мир и потому нуждается в особой художественной форме. Более того, отцы церкви подчеркнули, что икона может изображать только земную реальность: «Если мы делаем иконы Бога, то есть Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, то мы изображаем Его так, как Он был видим на земле и обращался между людьми, а не так, как мы представляем Его в Божественном естестве» (Деяния вселенских соборов)¹. Главное, каноническое, назначение иконы есть «возведение ума к первообразу». И если икона исполняет эту функцию для верующего, то она и является предметом молитвы.

«Оставаясь в догматике незыблемой, в искусстве Церковь всегда сознательно поддерживала самые свежие идеи. Она неустанно адаптировала, синтезировала, перерабатывала и принимала все новое. Поэтому и была по-настоящему сильной. Икона в России была фундаментом для остального массива изобразительного искусства. Она давала для каждой эпохи актуальное отражение мира идей. Все, что происходило в стране, в умах, в настроениях, попадало в икону. Каждая эпоха, таким образом, находила свое место в вечности...» (Виктор Бондаренко, коллекционер, меценат).

Икона, роль которой в православии и литургии особая, имеет еще и церковно-археологическое значение. Вместе со всей церковью она переживает новый этап жизни. Икона нашего времени как явление может рассказать нам о духовном состоянии общества; являясь окном в Божий мир, икона в то же время - лицо христианства, его проповедь и исповедь.

Искусство не может не развиваться. И поиск языка, адекватного эпохе, естественен для художника, работающего для храма. Многосторонность существующих сегодня связей, хорошая осведомленность о достижениях предшествующего времени, богатство выбора новых технологий и материалов создает для современного иконописца уникальную ситуацию, в чем его основное отличие от иконописцев предыдущих эпох. Это открывает новые возможности для развития религиозного искусства в XXI веке.

На сегодняшний день количество мастерских и имен в Ярославле растет. Вероятно, еще не время говорить о самостоятельности и профессионализме всех существующих мастеров и мастерских. Но, несомненно, уже сейчас создаются произведения высокого художественного уровня, хотя и не всегда бесспорные.

Источники и литература

1. Болотцева И.П. Ярославская иконопись второй половины XVI – XVII вв. — Ярославль, 2004.
2. Мухина Н.Н.. Религиозная живопись ярославских художников рубежа XX - XXI вв. (Вопросы формирования региональной школы.) Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. - М., 2005.

¹См.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4:6. VII Собор. – СПб., 1996. – С. 493.

3. Мухина Н.Н. Новая реальность. Современное храмовое искусство Ярославля. - М., 2006.
4. Иконы Ярославля. Древнерусская живопись в музеях России. Ярославский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Ярославский художественный музей. – М., 2002.
5. Каталог выставки «Иконы Ярославля XVI – XIX вв. Ярославского художественного музея». – М., 2002.

Ольга Сорокина

ОСМЫСЛЕНИЕ ТОТАЛИТАРИЗМА В КУЛЬТУРЕ ГЕРМАНИИ И ИТАЛИИ КАК ОСОБОЙ КУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В ТОТАЛИТАРНОМ ОБЩЕСТВЕ

Германия и Италия – два европейских государства с большим историческим багажом и культурным наследием, имеющие на первый взгляд совершенно разную судьбу, непохожие культурные основания. Однако XX век сблизил две столь непохожие друг на друга культуры, направив их на несколько лет на одинаковый путь развития. Безусловно, речь идет о тоталитарных режимах, просуществовавших в Италии с 1922 года по 1943 год, в Германии – с 1933 по 1945 год.

Более полувека прошло со времени падения тоталитарных режимов в Италии и Германии, но интерес к ним не уменьшается, споры относительно их сущности, роли в истории и культуре не утихают. В этом нет ничего удивительного, так как на первый взгляд тот факт, что в европейских странах со славной историей, уникальными культурными традициями и достижениями, возникло такое явление как тоталитаризм, кажется невероятным, необъяснимым и непостижимым. Всё же объяснения могут и должны быть найдены, и исследования феномена тоталитаризма на сегодняшний день способны их предложить. Важность исследований явлений тоталитаризм чрезвычайно велика: они дадут более полное понимание опыта прошлого, без которого невозможно движение человечества вперед, более четкое понимание логики исторического и культурного развития не только Италии и Германии, но и других европейских государств. «Преодоление» тоталитаристского прошлого — это задача, которая теоретически стоит перед всеми народами с подобным опытом¹, это проблема, которая важна и интересна народам, не имевшим данного опыта.

Явление тоталитаризма чрезвычайно многогранно, его можно рассматривать в исторической, культурной, психологической, экономической плоскостях. Его изучением занимались ученые самых разных стран и направлений: от психолога и социолога Эриха Фромма, философа и социолога Хосе Ортеги-и-Гассета до исследователей более позднего периода - Ханны Аредт, Хуана Линца, Карла Фридриха, российского политолога К.С. Гаджи-

Ольга Сорокина — ассистент кафедры культурологии и межкультурных коммуникаций Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики.

¹ *Аверинцев С.С.* Тоталитаризм: ложный ответ на реальные вопросы.// Родина, 2002, № 9, С. 121.

ева. Также большую ценность для современных исследований представляют собой документы, статьи и книги, написанные в Италии и Германии в период господства там тоталитарного режима, - такие, как «Миф XX века» А. Розенберга – одного из наиболее влиятельных членов и идеологов НСДАП. Ежегодно в России, Германии, Италии и других странах выходят в свет все новые и новые исследования тоталитаризма.

Прежде чем приступить к рассмотрению обозначенной нами проблемы, необходимо дать четкое понятие тоталитаризма. Что лежит в основании феномена тоталитаризма? Базовой характеристикой тоталитаризма как политического феномена является тотальное единство всех без исключения сфер жизни общества и доминирование государства над обществом. При тоталитарном режиме существует единая массовая партия со множеством ячеек в разных структурах общества, которая осуществляет власть. Власть в этом гипетрофирована, проникает во все сферы жизни общества, выстроена в жесткую иерархию и замыкается на лидере режима: в нацистской Германии это называлось «фюрер-принципом», который формулировался так: «Приказы сверху вниз, отчет об исполнении – снизу вверх». Тоталитарный режим только формально сплачивает субъектов общества вокруг определенной идеологии, цели, на деле же он стремится к максимальной атомизации социальных связей людей, стремится оставить человека одного перед лицом всесильного государства, чтобы превратить его фактически в раба. Человек начинает ощущать себя слабым, полностью зависимым от государства. Наиболее полным образом тоталитарность режима раскрывается в законе двойной связи: вождь и господствующая партия устанавливают всеохватывающий контроль над всеми сферами жизни, подавляющая масса населения, лишенная какой-либо опоры и уверенности в своих силах, в свою очередь свято верит в постулируемые цели, ориентации, установки.

Тоталитарный режим – обязательно идеологический режим: идеология в этом случае навязывает единственно приемлемое видение мира и приобретает в связи с этим сакральные черты², а выражение мнений, не согласующихся с ней, категорически запрещается и жестоко наказывается. Тоталитарная идеология строится на некотором идеале, которого необходимо достигнуть, и который является полной противоположностью существующей действительности, то есть тоталитарный режим устремлен в будущее, настоящее же воспринимается как несчастье, испытание на пути великой, но иллюзорной искусственно сконструированной цели.

С течением времени тоталитарная идеология не становится более развитой. Напротив, суть ее, как правило, сводится к некоему единственному тезису. Подтверждением этому служило то, что тоталитарные движения в Германии, Италии и СССР со временем отбросили свои первоначальные партийные программы, содержащие те или иные конкретные требования. А. Гитлер сделал в этом направлении наиболее радикальный шаг: он отбросил первоначальную программу, не изменив или отменив ее, а просто отказавшись говорить о ней. В Германии, кроме упрощения идеологии, отмечалась

² Фридрих К., Бжезинский З. Тоталитарная диктатура и автократия. // Тоталитаризм: Что это такое? (Исследования зарубежных политиков). М., 1993, С. 75.

тенденция к превращению ее в некоторое подобие государственной религии со своими догматами, священными книгами («Миф двадцатого века» А. Розенберга, «Mein Kampf» А. Гитлера), со своими святыми. В Германии краеугольным камнем стала идея создания тысячелетнего рейха и утверждения его господства в остальном мире. В Германии, таким образом, произошло слияние понятий нации и национального государства, в результате чего государство стало рассматриваться как юридическое воплощение нации, ответственное за ее цели и интересы. Однако слияние этим не исчерпывалось. Государству стало приписываться значение высшей нравственной основы. Ценность отдельной человеческой жизни и судьбы исчезала, уступив место всеохватывающей важности государства, которое оставляло за собой право манипулировать судьбами людей, изменять их по своему желанию.

В Италии все складывалось похожим образом, однако были и существенные отличия. Фашисты также говорили о величии нации и о необходимости возрождения Римской империи, но идея сильного итальянского государства как такового оказывалась выше идеи нации, слияния нации и национального государства не произошло. Первоначально фашисты позиционировали себя как иррациональное движение, не входящее в какую бы то ни было политическую партию. Они считали политику неким жизненным опытом, а не воплощение в жизнь теоретических моделей. В начале они представляли себя вооруженным сообществом, дающим жизнь новому обществу во славу Государства³. Долгое время фашисты боролись за власть, не имея какой-либо политической программы, и лишь после провала на выборах 1919 года была разработана идеология, которая делала фашистскую партию наиболее привлекательной для основной массы населения: идеология абсолютно искусственной, она оперировала громкими призывами и обещаниями, совершенно не вдаваясь в подробности их реализации, красочно говорила только о том, что хотела слышать масса.

Исторически тоталитарные режимы в Италии и Германии зарождались и развивались в весьма сходных условиях и с небольшой временной разницей. Во второй половине XIX - начале XX веков в истории Германии и Италии можно отметить ряд сходных событий. Объединение Италии, которая долгое время была разделена на большое количество мелких государств, в единое государство произошло достаточно поздно – лишь в 1870 году, объединение Германии – в 1871. Первые годы после объединения оказались для обеих стран очень непростыми: перестраивались экономика, политика, образование. Первое время оба молодых государства находились в трудных условиях, однако, спустя несколько лет различия в развитии Германии и Италии стали очевидными. Благодаря реформам Отто фон Бисмарка к Первой мировой войне Германия подошла сильной политической и военной державой, Италии была более слабой, однако обе страны возлагали на войну большие надежды: она могла укрепить их политическое влияние, увеличить территории, подарить новые источники экономического развития. Поражение в Первой мировой войне привело Германию и Италию к жестокому кризису: экономический упадок, контрибуции, голод, безработица, усиление сепара-

³ *Alessandra Tarquini. Storia della cultura fascista. Bologna, 2011, p. 54*

тистских настроений. Именно в это время начали свою активную деятельность фашистская партия в Италии и НСДАП в Германии. Они говорили о новых перспективах развития, о далеком будущем, однако предпринимали шаги для нормализации ситуации в своих странах. Италии и Германии как после объединения и до Первой мировой войны, так и в особенности после нее приходилось, напрягая все силы, догонять ведущие мировые державы. Такая модель догоняющего развития является одним из объяснений возникновения тоталитарного режима⁴.

Экономические изменения в Германии и Италии были тесно переплетены с социальными. Новым социальным явлением в Германии и Италии стало повышение роста неоднородности общества в связи с быстрым увеличением доли новых социальных слоев – рабочих и представителей интеллектуального сообщества, что привело к уменьшению значимости бывшей аристократии, а в более широком смысле – к стиранию границ между классами, что позволило впоследствии тоталитарному строю увеличить атомизацию общества. Они сделали ставку на то, что человек, появившийся вместе с развивающимся капитализмом, потерял связь со своим классом и ориентирован исключительно на себя, на свой успех, что предполагает отсутствие прежних строгих предписаний, определяющих нормы социального поведения. Человек стал сам отвечать за свою судьбу: ни какой-либо класс, сословие, ни общество в целом более не давали ему готового сценария. Человек стал предельно атомизированным. Частично этому положению способствовало специфическое развитие науки того времени. Объем накопленных знаний стал чрезвычайно большим. Как справедливо отметил испанский философ, социолог и журналист Хосе Ортега-и-Гассет, «прежде люди делились на сведущих и невежественных, ... но специалиста нельзя причислить ни к тем, ни к другим. Нельзя считать его знающим, поскольку вне своей специальности он полный невежда; нельзя считать и невеждой, поскольку он – «человек науки» и свою порцию мироздания знает назубок. Приходится признать его сведущим невеждой, ... он к любому делу, в котором не смыслит, подойдет не как невежда, но с дерзкой самонадеянностью»⁵. Человек оказался предельно изолированным в мире, до краев наполненном информацией, знаниями, событиями, открытиями, идеями. Он перестал самостоятельно мыслить, зная, что всегда сможет найти подходящий ответ, перестал отстаивать свое мировоззрение, перестал быть благодарным за достижения науки и техники, которые значительно облегчили жизнь и сделали ее более комфортной.

Мы подошли к понятию массового человека, который стал опорой тоталитарному обществу. Это понятие близко тому, каким его описывал Хосе Ортега-и-Гассет, однако имеет и свои особенности. Массового человека отличают, по мнению Х. Ортеги-и-Гассета, ощущение легкости, обильности жизни, отсутствия тяжких запретов, чувство превосходства и всеисия, врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь, желание господствовать, вмешиваться во все происходящее, навязывать свою

⁴ Работяжев Н.В., Соловьев Э.Г. Феномен тоталитаризма. М., Наука, 2005., С. 123.

⁵ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. // Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М., 2008, С.101.

волю⁶. Такой человек потерял связь с моделями поведения, предписанными ему своим классом, он не способен самостоятельно мыслить, принимать серьезные решения. Он нуждается в авторитетном ориентиру, уверенному лидеру, который укажет ему путь.

Однако возможности воспользоваться свободой выбора собственного пути у граждан Германии и Италии после тяжелейшего поражения в Первой мировой войне были чрезвычайно ограничены: людям приходилось бороться с непростыми условиями, выживать в новых жестоких условиях. Ими владели страх, отчаяние, неверие в собственные силы, чувство потерянности. Растерянность, нехватка яркого ориентира, примера, которому можно было бы следовать, были особенно страшными в силу того, что развитие капитализма сделало мир информационно открытым, изобилующим изобретениями и новостями, средствами связи, возможностями, скоростями. Потеряться в таком мире – страшно и опасно. Человек становился одиноким, неуверенным в себе, озлобленным, фрустрированным.

Согласно мнению известного психолога и философа Эрика Фромма, необходимость взаимодействия с другими людьми, поиск «товарища по судьбе» - того, кто имел бы такие же цели, ценности, интересы в жизни, что и сам человек, - это вопрос жизни и смерти для любого. Эта необходимость заложена в самой человеческой способности мыслить и влечет за собой потребность быть включенным в некоторую общность. Эрих Фромм в книге «Бегство от свободы» выделяет два аспекта свободы. Первый аспект – это, так называемая, «свобода от» - от инстинктивной предопределенности, свойственной животным, осознание возможности поступать, руководствуясь самостоятельным решением, преобразовывать мир вокруг себя, покорять его, - это свобода проявления индивидуальности и свобода от каких-либо связей. Она необходима человеку, так как изначально заложена в нем, в его способности к мышлению. Второй аспект свободы, который выделяет Э. Фромм, - позитивная свобода, которая направлена на укрепление человеческой солидарности, это некая новая включенность в мир, при которой индивидуальность человека не пропадает, но находится в гармонии с индивидуальностями других людей. Оба аспекта свободы одинаково важны, однако цель человека состоит в том, чтобы найти ту грань, где обе стороны свободы сливаются, где растущая индивидуальность влекла бы за собой и рост солидарности. Именно это необходимо как современному человеку, так и было необходимо тем людям, которые жили в Германии и Италии в конце XIX – начале XX веков. Как уже говорилось выше, близкость, анонимность, незначительность ощущали в Италии и Германии «потерянные» люди: они потеряли близких на фронтах войны, работу, дом, привычные занятия, жизненные ценности и стремления, а иногда и привязанность к определенной стране - гражданство. Многие из них были вынуждены поселиться на чужих территориях. Ярким примером может послужить значительно увеличившееся после Первой мировой войны число *Volksdeutsche* – немцев, оказавшихся жителями территорий, отошедших к странам-победительницам, и их потомков.

⁶ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. // Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М., 2008, С.56.

Люди оказались в некотором замкнутом круге и бежали от свободы. Здесь произошло разделение на две группы. Первая группа – и ее составили средний класс, рабочие, мелкая и средняя буржуазия, причем те люди из них, которые полностью соответствовали характеристикам массового человека. Их было значительное большинство. Их способом бегства от свободы, а также от одиночества и страха, стало полное подчинение сильному субъекту, которому они безоговорочно передали свою свободу. Они осуществили две свои цели: во-первых, они стремились избавиться от мучительного чувства одиночества, бессмысленности своего существования. Субъект мог диктовать им цели, которые они в силу неспособности критически мыслить и вступать в диалог, усваивали как свои собственные и впоследствии не жалели сил, чтобы их отстаивать. Вторая их цель, также осуществленная, состояла в том, чтобы преодолеть изоляцию, вызванную разрушением прежней классовой системы, и стать частью некоего большого целого, раствориться во внешней силе. Они избавились от необходимости принимать решения и нести за них ответственность, страдания от бессилия были окончены: теперь эти люди оказались полностью подчинены сильным, поглощены их волей, они растворились в новом единстве с миллионами таких же людей, как они. Э. Фромм назвал такой механизм бегства мазохизмом.

Второй группой стали те немногие, кто взял на себя роль сильного субъекта, о котором говорилось выше, который принимал решения, ставил цели перед миллионами других людей и сам же давал им указания, как достичь этих целей. Однако это не говорит о том, что такой субъект – уникальный избранный человек в понимании Х. Ортеги-и-Гассета, который стремится стать лучше, раскрыть все внутренние возможности, который является смелым в принятии решений и отвечает за них. Этот субъект тоже бежит от свободы. Такое бегство было названо Э. Фроммом садизмом, его цель – стать повелителем бессильного объекта⁷. Он причиняет страдания, может заставить миллионы людей поступать так, как желает он, он может наказать и лишить их жизни по собственному желанию. Он так же, как и те, кто ему подчиняется, не может реализовать свои возможности на основе свободы, не способен к самостоятельной жизни. Власть для него – способ приобрести заменитель свободы. «Властелин» в такой степени зависит от своих подчиненных, в какой они зависимы от него. Без сомнения, А. Гитлер, Б. Муссолини и их ближайшие соратники соответствовали именно этому типу.

Единственный творец культуры – это человек. Особенности характеристик культуры определенного исторического периода всегда тесно связаны с особенностями человека, живущего в рассматриваемое время. Мы рассмотрели предпосылки появления новых социальных типов, на которые опирался тоталитарный режим в Германии и Италии, а также их наиболее значимые характеристики. Теперь же необходимо дать обзорную характеристику самой культурной ситуации, возникшей во время господства тоталитарных режимов. Тоталитаризм в Германии и Италии стремился прежде всего построить новую реальность, полностью разрушив старую, порвав связи с ней: есть только эти люди здесь и сейчас, в том непростом положении, в котором

⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 2008, С.131.

они находятся, они и должны искать выход. Эта атомизация культуры вслед за атомизацией человека стала тяжелым потрясением для культуры рассматриваемых нами стран. В течение многих веков для культур Италии и Германии важна была преемственность. Италия сохраняла ценности, которые были созданы римской культурой. Германия хранила ценности Нибелунгов, Священной Римской империи Германской нации, Реформации. Многие философы: Г.В.Ф Гегель, О. Шпенглер, глубоко изучившие проблему культуры, ее существования и развития, писали о необходимости преемственности для поддержания жизни культуры. Он говорили, что особенностью западного типа культуры является индивидуализм, а также стремление подняться вверх, превзойти себя. Х. Ортега-и-Гассет писал, что будущее культуры возможно только тогда, когда оно вмещает в себя все прошлое целиком, иначе произойдет отход назад, возврат к варварству, к той простоте, которая не знала прошлого или забыла его. Фашизм и нацизм же представляют собой движение вспять: и не столько по смыслу своих учений – в любой доктрине есть доля истины, – сколько по тому, насколько допотопно, антиисторически используют они свою долю истины⁸. Фашизм и нацизм желали воздвигнуть новые основания культуры без фундамента, становление нового должно было произойти после разрушения ставшего. Британский историк и культуролог А. Дж. Тойнби в своей книге «Постижение истории» называет такие действия архаизмами, характерной чертой которых является возрождение с патологическими извращениями⁹. Ярким примером архаизма в культуре является культ примитивного тевтонства, который стал идейной опорой в Германии. Нацистскими идеологами был выхвачен из истории один момент, один сюжет (величие Римской империи – в Италии, мужество и слава немецких рыцарей – в Германии) и, направив свои усилия на разрушение остального, они стремились искусственно создать новые ценности и основание новой культуры. Италия и Германия искали вдохновение для нового развития лишь в этом маленьком фрагменте их историй. Архаизм в культуре Италии и Германии, который был привнесен тоталитарным режимом, распространился на многие области культуры. Ярким примером архаизма в языке стала языковая политика фашизма, которая заключалась в том, чтобы на всей территории Италии – даже в областях, смежных с Австрией и Францией – и имеющих свою уникальную культурную историю – объявить единственным официальным языком итальянский. Фашистское правительство дало новые названия латинского происхождения тем городам, названия которых имели немецкое, французское или иное происхождение. Кроме того, фашистское правительство приветствовало и стремилось укоренить в общественной жизни (при произнесении речей, написании обращений и т.д.), а также в личном общении чрезмерно пышный язык, с использованием устаревших слов, это явление получило название «даннунцианство» - по имени поэта Габриэле Д' Аннунцио, поддерживавшего фашистский режим.

⁸ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. // Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М., 2008, С. 84.

⁹ *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. М., 2006, С. 431.

Кроме архаизмов, случайно вырванных из общего контекста истории, разрыв с прошлым в культуре тоталитарный режим устанавливал с помощью явлений футуризма. Это противоположное архаизму явление, направленное на разрыв связи с настоящим через обращение к будущему. Футуризм отрицает настоящее, вместо того, чтобы жить им, а не предаваться напрасным мечтаньям в ожидании будущего¹⁰. В светской культуре и религии такой разрыв с настоящим лучше всего виден в процедуре сожжения книг в нацистской Германии: с марта по октябрь 1933 года во многих городах Германии на центральных площадях проходило публичное сожжение книг, не соответствовавших духу нацистской идеологии и таящих угрозу проекту нового социального порядка.

Вторжение фашизма и нацизма в различные сферы культуры, было велико, характеризовалось полным разрывом с прошлыми культурными традициями и созданием абсолютно новой реальности с заменой базовых ценностей культуры и, без сомнения, являлось ярким примером культурной травмы. Тоталитарный режим предписывал школьную программу и программы работы юношеских организаций, способы проведения досуга и праздников, нормы поведения, контролировал моду и многое другое. Тоталитаризм создал и идеального человека – творца новой культуры. Он должен был стать абсолютно не связанным с историей своей культуры, быть устремлен в будущее, полностью подчинен власти, уверен в ее действиях и согласен с любым ее решением, он должен был полностью отождествлять себя с тоталитарным движением и быть всецело ему преданным.

Невозможно обойти вниманием такую важную характеристику культуры, как уровень толерантности в обществе и ее характерные особенности. Толерантность представляет собой моральным качеством, характеризующим отношение к интересам, убеждениям, верованиям, привычкам и поведению других людей. Толерантность является культурной универсалией: в любом обществе любого исторического периода и культурного типа можно дать ей развернутую характеристику. Наиболее интересна в контексте нашего исследования толерантность к неопределенности. Неуверенность в завтрашнем дне, резкая смена культурных сценариев, перелом культурной традиции, имевшие место в Германии и Италии, безусловно, характеризуют ситуацию неопределенности. Неопределенность всегда труднопереносима, однако же ее можно преодолеть. Толерантность к неопределенности лежит в основе всей культуротворческой активности человека. Высокий уровень толерантности к неопределенности может быть достигнут благодаря активной мыслительной и творческой работе человека, при помощи интерпретации человеком его положения, напряженного осмысления, критической оценки реальности и поясками собственного пути ее преодоления. Мы рассмотрели основные группы социальных субъектов, на которые опирались тоталитарные режимы в Германии и Италии. Но кто же из них мог бы бороться за сохранение своего мировоззрения, истинных культурных оснований? Только особый тип человека: пользуясь терминологией Х. Ортеги-и-Гассета, его можно назвать избранным человеком. К числу таких людей, которые были также и

¹⁰ Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 2006, С. 447.

устойчивы к неопределенности, относятся творческие личности – писатели, музыканты, художники, предприниматели, ученые. Многие из них после установления тоталитарного режима вынуждены были покинуть свою родину: они понимали, что не смогут больше творить, делать открытия и жить так, как им было необходимо, не скрывая свое мнение относительно происходящего, что не смогут ставить все более и более высокие цели и достигать их, - то есть потеряют смысл жизни. Однако, некоторые такие люди остались на родине и выбрали путь сопротивления режиму и сохранения своих убеждений – такова и была именно их роль в культуре. Избранный человек, решивший остаться в своей стране, вынужден был преодолевать ситуацию неопределенности, стойко придерживаться своей позиции в условиях кризиса социума¹¹. Массовому человеку тоталитаризм прививает поведение зависимого ребенка, подавлял его индивидуальность, разрушал его способность к предвидению. Избранный человек в тоталитарном обществе, решивший бороться, внутренне должен был занять позицию наблюдателя, строго определить для себя черту, которую ни в коем случае нельзя переступить: те убеждения, которым нельзя изменить, те поступки, которые нельзя совершить, иначе жизнь потеряет всякое значение. Он должен отдавать себе отчет в каждом поступке, обдумывать и определять свое отношение к происходящему, даже к незначительному событию. Избранный человек в условиях тоталитарного общества должен был оставаться собой, ставить все более высокие цели, совершенствоваться, отстаивать свою точку зрения, становиться примером для других. Он не должен был сдаваться, терять мужества и присутствия духа, прекращать интеллектуальную и творческую деятельность, он должен был анализировать происходящее, сопротивляться, не изменять своим принципам, искать выходы из ситуации. Тоталитарный режим не желал мириться с избранным человеком и стремился от него избавиться, вынуждая его уехать из страны, или убивая, так как перевоспитать такого человека согласно своим целям, режим не мог. Это показывает, что найденный путь действительно ведет к выработке высокого коэффициента толерантности к неопределенности.

Тоталитаризм представляет собой чрезвычайно сложное историческое, политическое, культурное, психологическое явление. Мы рассмотрели лишь некоторые его аспекты.

¹¹ Круглова Н.В. Актуализация толерантности к неопределенности в эпоху кризиса.// «Известия РГПУ им. А.И. Герцена», 2009, № 110, С.300.

Источники и литература

1. *Аверинцев С.С.* Тоталитаризм: ложный ответ на реальные вопросы. // Родина, 2002.
2. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996.
3. *Гаджиев К.С.* Масса, миф, государство. // Вопросы философии. М., 2006, №6.
4. *Круглова Н.В.* Актуализация толерантности к неопределенности в эпоху кризиса. // «Известия РГПУ им. А.И. Герцена», 2009.
5. *Круглова Н.В.* Становление толерантности как социокультурной нормы. СПб, 2011.
6. *Московичи С.* Век толп. М., 1998.
7. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. // Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М., 2008.
8. *Работяжев Н.В., Соловьев Э.Г.* Феномен тоталитаризма. М., Наука, 2005.
9. *Розенберг А.* Миф XX века. Таллинн, 1998.
10. *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 2006.
11. *Фридрих К., Бжезинский З.* Тоталитарная диктатура и автократия. // Тоталитаризм: Что это такое? (Исследования зарубежных политиков). М., 1993.
12. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 2008.
13. *Gentile Emilio.* Fascismo. Storia e interpretazione. Editori Laterza, 2005.
14. *Tarquini Alessandra.* Storia della cultura fascista. Bologna, 2011.

Анна Волкова

КОНДАК НА БЛАГОВЕЩЕНИЕ ПРП. РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА: БОГОСЛОВИЕ И ПОЭТИКА

Доклад посвящен анализу одной из поэм (кондаков) преподобного Романа Сладкопевца: кондака на Благовещение Пресвятой Богородицы. Текст поэмы еще не был переведен на русский язык, поэтому анализ выполнялся по греческому и параллельному ему французскому тексту в издании Sources Chretiennes, и при этом была предпринята попытка перевести текст прп. Романа на русский язык¹, поэтому цитаты в тексте статьи даются на русском языке.

Кондак на Благовещение прп. Романа состоит из 18 строф, не считая проимнона. Характерной особенностью текста является его структура: текст построен как диалог, сначала между архангелом Гавриилом и Марией, затем между Марией и Иосифом.

Текст анализируется с двух взаимосвязанных позиций: богословской и филологической. Филологический анализ включает в себя прежде всего анализ лексики, метафорики и скрытых и явных цитат в тексте, а также анализ композиции текста, имеющего особую, диалогическую структуру.

В тексте действуют и взаимодействуют три персонажа: архангел Гавриил, Богородица и Иосиф Обручник. Диалог между архангелом и Марией происходит в 3–11 строфах, диалог Марии и Иосифа — в 12–18 строфах. Таким образом, текст распадается на две почти равные части, две сцены.

Структура диалогов такова:

Мария и ангел:

2. Внутренняя речь архангела (обращается сам к себе)
3. Разговор Гавриила и Марии
4. Слова Гавриила
5. Внутренняя речь Марии («сказала самой себе»)
6. Слова Марии
7. Внутренняя речь Гавриила («сказал сам себе»)
8. Внутренняя речь Гавриила; слова Гавриила
9. Слова Марии
10. Слова Гавриила
11. Слова Марии (узнавание)

Мария и Иосиф:

12. Слова Марии
13. Внутренняя речь Иосифа («размышлял сам в себе»)
14. Слова Иосифа
15. Слова Иосифа

Анна Волкова — аспирант кафедры церковно-практических наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

16. Слова Марии (с цитированием ангельского приветствия)

17. Слова Марии и ответ Иосифа

18. Слова Иосифа

По сути, диалог между архангелом и Богородицей начинается только с третьей строфы. Проиомин представляет собой краткое вступление, где обозначается сюжет, на котором строится поэма:

Никто не милосерд так, как Ты: это мы узнали после того, как Ты воочеловечился и назвался Сыном женщины, которую Ты сотворил. Мы же Ей воспевает, говоря каждое мгновение: Радуйся, Невеста невестная.

Первая строфа не содержит диалога или прямой речи персонажей, она является зачином, как бы приглашающим читателя (слушателя) присоединиться к тем похвалам Богородице, которые произносятся и будут произноситься в поэме:

Пойдем вместе с архангелом Гавриилом к Деве Марии и поприветствуем Ее как Мать и Питательницу нашей жизни. Потому что теперь не только можно приветствовать Царицу, но смиренные могут Ее еще и лицезреть и к Ней обращать свои молитвы, к Ней, которой все роды блаженно поют, потому что Она Матерь Господа, и говорят: «Радуйся, Дева нетронутая; радуйся, Невеста, призванная Богом; радуйся, Чистая; радуйся, Приятная и Благая; радуйся, Благодать для очей; радуйся, не знавшая семени [греч. — бессеменная; франц. — земля без семени]; радуйся, Пречистая; радуйся, Матерь, не познавшая мужа; радуйся, Невеста невестная».

Вторая строфа содержит внутреннюю речь архангела, посланного к Марии с Благой вестью, однако эта речь специфического характера: в ней есть скрытый диалог:

Архистратиг небесных воинств, получив повеление о милосердии, поспешил явиться перед Девой, как сказано в Писании. Придя в Назарет, к дому Иосифа, спросил сам себя в изумлении, как может Всевышний поселиться с земными? Небо всё, — сказал он, — и огненный престол Твой не могут вынести Твоего величия: эта бедная Дева, как может Она Тебя принять? Он Всевышний, наводящий трепет, а здесь Он станет видимым? Но да будет всё, как Он хочет. Здесь остаюсь я, чтобы сказать Деве: Радуйся, Невеста невестная.

Наличие в этой строфе скрытого диалога выводится прежде всего из субъектной организации, а именно — из замены местоимений: в речи Гавриила, когда он говорит о Господе, пославшем его к Деве, сначала используется третье лицо (как может Всевышний поселиться с земными), затем первое (Небо всё, — сказал он, — и огненный престол Твой не могут вынести Твоего величия: эта бедная Дева, как может Она Тебя принять?), а затем вновь третье (Он станет видимым?; будет всё, как Он хочет). Таким образом, во внутренний краткий монолог архангела вклинивается его обращение к Господу, на которое в тексте поэмы преп. Романа нет ответа. Если говорить о литературно-церковных Зпараллелях этого сюжета (разговор Гавриила с Богом), то необходимо вспомнить проповеди Псевдо-Златоуста

на Благовещение. Одна из них строится как диалог, происходящий между архангелом и Богом перед тем, как Гавриил явится перед Марией с вестью о Воплощении Сына Божьего. Этот диалог интересен тем, что в нем архангел словно спорит с Господом, сопротивляется, говорит, что не понимает, как может произойти такое чудо, как Дева может зачать и родить Младенца. Но если в проповеди Псевдо-Златоуста такой разговор является сюжетной основой, то в кондаке прп. Романа это — всего лишь один из моментов драматического действия.

Далее, с 3 по 11 строфу, следует разговор между архангелом и Марией, главный мотив которого — недоверие Марии и старания архангела убедить Деву в том, что именно Ей надлежит стать Матерью Спасителя.

Только в 11 строфе происходит принятие Марией ангельских слов:

Ты дорогой гость с небес. Прости, теперь узнаю тебя: боялась красоты твоей, божественного вида твоего, голоса твоего, принесших Мне много страха. Если бы не был ты с небес, не мог бы возвещать и толковать слова Писания, но, так как ты пришел от света, то ты разъяснил всё непонятное [дословно: расправил всё непрямоe]. Пусть сбудется для Меня то, о чем ты пришел сказать, потому что ты обладаешь истиной: твои слова, ангел, твои слова исполняются для меня. Я раба, к которой ты был послан. Скажи Мне, что Он хочет, и Он поселится во Мне, и чрево Мое будет для Него, чтобы каждый Мне говорил: Радуйся, Невеста невестная.

В связи с диалогической композицией кондака уместно ввести понятие «поэтика театральности», которое может быть применено к данному тексту. Термин «театральность» чаще всего используется в качестве оценочного определения, своеобразного эпитета (внешняя театральная патетика, театральная напыщенность, театральный штамп и др.). Однако его следует рассматривать в широком смысле слова: так обозначаются не только некие специфические черты, присущие одному только театру как виду искусства, но и общая категория эстетики, художественного творчества, представляющая собой определенный культурный код, необходимый для понимания различных явлений в искусстве. В данном случае речь идет о понимании и интерпретации сюжета Благовещения как действия мистериального характера. Диалогическая форма как раз является одним из элементов поэтики театральности, так как подразумевает «исполнителей» ролей и общение между ними, регламентированное этими ролями.

Среди характерных особенностей поэтики в узком значении этого слова (поэтики как системы художественных языковых средств, использующихся для выражения необходимых смыслов) нужно отметить по крайней мере две:

1) кумулятивный принцип.

Кумуляция как филологический термин используется прежде всего в литературоведении, а именно — в исторической поэтике, занимающейся историей развития сюжетов, средств художественной выразительности. Кумуляция в дословном переводе понимается как «нарастание», «нанизывание». В церковных текстах подобную модель отчетливо можно видеть на приме-

ре Акафиста, в котором определения Божьей Матери как бы нанизываются одно за другим без видимой (логической) связи между ними: *Радуйся, цвете нетления; радуйся, венче воздержания. Радуйся, воскресения образ облистаящая; радуйся, ангельское житие являющая. Радуйся, древо светлоплодовитое, от него же питаются вернии; радуйся, древо благосеннолиственное, имже покрываются мнози. Радуйся, во чреве носящая Избавителя пленным; радуйся, рождшая Наставника заблудшим. Радуйся, Невесто невестная (икос 7).*

В кондаке Романа видны кумулятивные черты архаической поэтики, однако при этом в тексте поэмы присутствует сюжет, хотя и ослабленный: имеется движение во времени (архангел приходит к Марии, затем улетает от Нее, а затем происходит встреча Марии и Иосифа).

2) дихотомический принцип. Этот принцип имеет несколько других названий, отражающих его сущность с различных сторон: антиномический принцип, принцип *concordia discors*, принцип бинарной оппозиции.

Дихотомия как поэтическое средство христианских церковных текстов не самоценна: она основывается на христианском же принципе двоемрия. Библия и христианство, в свою очередь, строятся именно на противопоставлении и одновременно соединении земного и небесного. Уже в иудаизме (и в Ветхом Завете) отношения Бога и человека осмысливаются как отношения двух миров. Все Священное Писание строится на принципе двоемрия. Двоемрие является принципом христианства как религии спасения, и этот принцип порождает христианскую поэтику и символику. Поэтому появление оппозиций, противопоставлений в религиозной поэзии вообще и, в частности, в гимнографическом творчестве, закономерно и оправдано. Дихотомическая поэтика, поэтика оксюморона и противопоставления — это одна из форм функционирования библейского текста в тексте поэтическом.

Евангельская история насквозь парадоксальна: она состоит из антиномий, которые отмечались уже в первые века христианства: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно»². Евангельские антиномии подразумевают «одновременную истинность противостоящих идей: страдания Христа — «...» наше исцеление; Его смерть — наша жизнь; Его унижение вместе с тем — Его слава; терновый венец — та же корона и т.п.»³. Здесь мы видим оппозиции догматического или богословского характера: Жертва Христа интерпретируется с двух противоположных позиций — как страдание и как спасение, как боль и как радость.

В «Истории византийской литературы» Каждан говорит об этических оппозициях, которые встречаются, в частности, в творчестве Андрея Критского: «Бинарная оппозиция понятий смерти и воскресения онтологична, и то и другое касается бытия, как его понимали византийцы; в творчестве Андрея у этого противопоставления есть этическая параллель — грех и покаяние — грех понимается как нравственная смерть, а покаяние как нравственное воскресение»⁴.

Одна из основных антиномий — это Богочеловечеству Христа. При этом в дихотомической поэтике христианства необходимо проводить разделение между такими «неслиянно-нераздельными» оппозициями, как «Бог Единый в Трех Лицах» или «Христос — истинный Бог и человек», и такими «этическими» дихотомическими концептами, как жизнь — смерть, покаяние — грех и т.д.

В первом случае обе части оппозиции одинаково важны и, что самое главное, абсолютно равны: они не обладают никакими коннотациями — в догмате о Пресвятой Троице Один приравнивается к Трем и наоборот, без оценки того, «что лучше — один или три». В догмате о единстве двух природ во Христе так же не может быть и речи о том, что какая-то природа в Нем — Божественная или человеческая — лучше и выше.

Во втором случае, когда речь идет о неких нравственных противопоставлениях, имеющих непосредственное отношение к внутренней жизни христианина, приближающей его к познанию, например, обозначенных выше догматов, можно заметить некоторые коннотации, или дополнительные значения, сопутствующие этим оппозициям. Так, в оппозиции «жизнь (воскресение) — смерть» совершенно очевидно, что одно не может существовать без другого: если бы не было смерти, не было бы и воскресения. Однако в свете христианской догматики такая связь предстает невечной, так как картина Второго Пришествия упраздняет смерть, умирание как процесс, как данность, через которую надо пройти каждому человеку. «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть победою»» (1 Кор.15:51–54). Через смерть и Воскресение Христа упразднился грех и смерть как порабощение греху; в «конце времен», по христианской эсхатологии, не будет ни смерти, ни рождения, а будет только два «пути»: в блаженство или в муку вечную. Тем самым второй компонент подобных нравственных оппозиций (смерть, грех, зло и т.п.) оказывается все же подчиненным первому компоненту, и оба они являются оценочно маркированными: концепт «жизнь» несет в себе положительную оценку, «смерть» — отрицательную. При отсутствии таких коннотаций необходимо было бы признать равноправие и равносущие добра и зла, что приводит к заблуждениям манихейского толка. Христианское же мировидение хотя и утверждает одинаковую важность указанных концептов, однако не уравнивает их, не показывает их абсолютного равенства.

Такой довольно подробный для статьи экскурс необходим с двух точек зрения. Во-первых, он дает возможность увидеть и интерпретировать подобные «антиномичные» метафоры в поэме преп. Романа. Во-вторых, это позволяет вписать творчество преп. Романа в контекст христианской литературы и культуры. Помимо известнейшей антиномии *Невеста невестная*, включенной в хайретизм богородичного Акафиста, в поэме преп. Романа содержатся и другие номинации, выражения, основанные на принци-

пе concordia discors. Например, Роман разрабатывает мотив кеносиса, или добровольного Божественного самоуменьшения: *Как может Всевышний поселиться с земными?* (строфа 2). Кроме того, в тексте постоянно звучит богородичный мотив, который можно обозначить как *Дева рождающая* и в котором акцентируется антимомическая природа образа Богородицы: Она и Дева, и Матерь. В кондаке Романа это выражается, например, такими образами: *Как народ видел море расступившимся, а потом вновь ставшим морем? Так будет и в Твоем чреве* (строфа 8); *Как принесу Я плод без воздвизания, если нет у Меня ни семени, ни сеятеля?* (строфа 9); *Ты, Которая великая и смиренная, Владычица и Служанка* (строфа 14).

Богословский аспект подразумевает рассмотрение кондака как экзегетического опыта, рассмотрение того, каким образом в этом поэтическом тексте интерпретируется канонический, новозаветный текст.

Для удобства анализа из известного евангельского текста можно выделить сам разговор архангела с Марией:

— Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами.

[Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие]

— Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и царству Его не будет конца.

— Как будет это, когда Я мужа не знаю?

— Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим. Вот и Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц, ибо у Бога не останется бессильным никакое слово.

— Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему (Лк.1:26–38).

Видно, что евангельский диалог минимизирован, то есть лаконичен, сведен к тому минимуму реплик, который необходим для передачи нужных смыслов. В задачи священного текста не входит описание эмоций, хотя краткое указание на них есть (*Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие*); основная цель — это описание события, знакового в истории спасения человеческого рода.

Кондак преп. Романа в этом смысле психологичен: автор стремится показать чувства и переживания не только Марии, которая сомневается и сначала не доверяет небесному гостю, но и архангела Гавриила, который рассуждает сам с собой о Божественном замысле (строфа 2). В поэме Романа не столько описывается событие, которое уже должно быть известно читателю или слушателю, знакомому с евангельской историей, сколько выражаются переживания героев этой истории по поводу произошедшего.

Разговор между Марией и Иосифом, который есть в поэме преп. Романа, а также в других песнопениях, посвященных Благовещению, отсутствует в канонических евангельских текстах. В 1 главе Евангелия от Матфея есть упоминание о том, что произошло с Иосифом: «Иосиф же муж Ее, будучи

праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее. Но когда он помыслил это, — се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого; родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус ибо Он спасет людей Своих от грехов их... Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою» (Мф.1:19–21, 24). За пределами священного текста остаются слова, которые, скорее всего были произнесены Иосифом и Марией.

Таким образом, интерпретация священного текста идет по пути «разворачивания», расширения известного текста, причем это кардинально не меняет смысла, но привносит некоторые смысловые оттенки и психологизирует евангельский текст. Такая психологизация также является чертой поэтики театральности.

В заключение необходимо еще раз отметить, что текст прп. Романа является частью некой литературно-богословской традиции, причем скорее именно литературной. В данном случае речь идет о специфической форме диалога, в которую облекается интерпретация евангельского текста. Помимо благовещенских песнопений (прежде всего, конечно, канонов, которые звучат в богослужении до сих пор) в корпус диалогических текстов входит достаточно большое число произведений различных жанров (кондаки, каноны, проповеди, слова). Параллели диалогической форме в произведениях преп. Романа, возможно, надо искать в сирийской духовной литературе, в частности, в произведениях прп. Ефрема Сирина, оказавшего на Романа большое влияние. Интересно также рассмотрение функционирования произведений, написанных в диалогической форме, их «место в жизни», в связи с чем и ввелось понятие поэтики театральности: возможно, что подобные драматизированные произведения на евангельские сюжеты представлялись как мистериальные действия.

Александр Хорошилов

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРАЗДНИКА ЕПИФАНИИ В ИЕРУСАЛИМСКОЙ ЦЕРКВИ IV–V ВВ.

Основными литургическими источниками описания праздника Епифании в Иерусалимской Церкви IV–V вв. являются «Паломничество Эгерии»¹ и Армянский лекционарий². В данных источниках рассматриваемый праздник назван Теофанией или Епифанией, что в переводе на русский язык означает «Богоявление». В памятнике «Паломничество Эгерии» данный праздник называется Епифанией при описании богослужения Сретения Господня: «Sane quadragesimae de eiphanian valde cum summo honore hic celebrantur» (сороковой день от Богоявления здесь празднуется благообразно, с большой честью) (PE XXVI, 1). Согласно данным источникам (памятнику «Паломничество Эгерии» и Армянскому лекционарию) рассматриваемый праздник в нашем исследовании будет называться Епифанией.

Начало описания праздника в путевых заметках паломницы Эгерии³ не сохранилось из-за утраты одного листа рукописи⁴. В уцелевшем тексте «Паломничество Эгерии», где описывается богослужение Епифании, не выявлено название интересующего нас праздника. Контекст Дневника Эгерии, косвенные свидетельства текста об Епифании дают сведения о названии исследуемого праздника. Закончив, вероятно, рассказ о Пятидесятнице, Эгерия приступила к описанию праздника Епифании, продолжение которого находится на 32 листе рукописи. Начало этого листа следующее: «Benedictus qui venit in nomine Domini et cetera, quae secuntur»⁵ (Благословен Тот, Который грядет во имя Господа» и прочее, что следует далее⁶) (PE XXV, 6). Фрагмент текста, принадлежащий 117 псалму пророка Давида⁷, вероятнее

Александр Хорошилов — студент магистратуры Церковно-практического отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Сочинение конца IV века, приписываемое Эгерии родом из Галлии, найденное в кон. 19 в. в составе Codex Aretinus. Далее сокращенно – PE. О памятнике «Паломничество Эгерии» подробно см.: Федоров В. Иерусалимский месяцеслов по лекционариям V века. Л., 1977. С. 13–18.

² Армянский лекционарий или Чашоц (арм.) — сборник литургических библейских чтений из ВЗ и НЗ. Армянский лекционарий восходит к кафедральному иерусалимскому богослужению V века. Далее сокращенно — ArM. Подробно об Армянском лекционарии см.: Желтов М.С., Никитин С.И. Армянский обряд // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. Т. III. М., 2001. С. 357, 366–368.

³ В работе будут использоваться альтернативные названия памятника «Паломничество Эгерии»: «Дневник Эгерии», «путевые заметки Эгерии», «письмо Эгерии».

⁴ Утраченный лист находился между 31-м и 32-м листами рукописи PE.

⁵ Первоначальная форма слова «secuntur» — sequor (depon.).

⁶ Дословно фразу «cetera, quae secuntur» следует перевести во мн. ч.: «прочие, что следуют».

⁷ Пс. 117, 26 (первая половина стиха).

всего, являлся припевом к этому псалму⁸. Судя по содержанию фрагмента текста, Эгерия описывает здесь праздник, похожий на Вход Господень. Но рассматривая дальнейший контекст Дневника паломницы, нами будет отмечено описание другого церковного торжества. «Et quoniam pro monazontes, qui pedibus vadent, necesse est lenius iri: ac sic peruenitur in Ierusalima ea hora, qua incipit homo hominem posse cognoscere, id est prope luce, ante tamen quam lux fiat» (и так как ради монашествующих, которые идут пешком, необходимо идти медленно, поэтому приходят в Иерусалим в такое время, когда человек начинает распознавать другого человека, то есть перед рассветом, однако до того времени, когда рассветает⁹) (PE XXV, 6). Из этих слов становится понятным, что община верующих уже перед самым рассветом возвращалась с пением священных гимнов в Иерусалим. Возникает вопрос: откуда могли идти участники богослужения? Изображая внешнее и внутренне убранство церкви, паломница упоминает город Вифлеем: «Qui autem ornatus sit illa die ecclesiae vel Anastasis aut Crucis aut in Bethleem, superfluum fuit scribe» (PE XXV, 8). Фигурирующими церквями в описании являются Анастасис¹⁰, церковь у Креста (церковь Обретения Креста) и церковь, находящаяся в Вифлееме. Можно сделать вывод о том, что Иерусалимская община возвращалась с молитвами и песнопениями перед рассветом из Вифлеемской церкви, очевидно проведя там Всенощное бдение.

В описании Эгерией праздника Епифании невозможно найти последование праздничного Всенощного бдения в Вифлееме, но в другом источнике — Армянском лекционарии, описывающем литургическую традицию Иерусалимской Церкви начала V века, находим некоторые сведения. Согласно данному памятнику, Всенощное бдение начиналось Вечерней¹¹ и заканчивалось Евхаристией. Чинопоследование Всенощного бдения включало в себя десять частей, каждая из которых состояла из нескольких псалмов, возможно, являющимися гобалами¹², одной паремии и одной молитвы. Бдение в Вифлееме заканчивалось гимном, песней трех халдейских отроков с библейскими стихами¹³.

Интерес представляет вопрос о совершении ночью в Вифлееме литургии, то есть Евхаристии. Армянский лекционарий, описывающий литургиче-

⁸Возможно, данный стих являлся припевом к другому псалму. По мнению П. Маравала, рассматриваемый стих пелся с антифонами. См. об этом: Maraval P. Egerie journal de voyage. Paris, 1982. С. 250.

⁹Дословно «ante tamen quam lux fiat» означает: однако до того времени, как возникает (происходит) свет.

¹⁰В нашем исследовании словом «Воскресение» нами будет называться весь храмовый комплекс Гроба Господня, словом «Анастасис» — ротонда храма Гроба Господня (круглая церковь). Подробно о строении храма Гроба Господня см.: Беляев Л.А. Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме // Православная энциклопедия / под редакцией Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. Т. 13. М., 2006. С. 124–129.

¹¹Очевидно, что богослужение Вечерни начиналось значительно позже по сравнению с будничной Вечерней, которая, согласно Эгерии, совершалась в 10-м часу (PE XXIV, 4).

¹²Гобала представляет собой трехпсалмие, состоит из трех псалмов. Об этом см.: Успенский Д.Н. Православная вечерня: историко-литургический очерк. Чин Всенощного бдения на православном Востоке и в Русской Церкви. М., 2004. С. 91–92.

¹³Wilkinson J. Egeria's travels. London, 1999. P. 71. См.: ArmR, P. 177–178 и 181–191.

скую традицию примерно на 50 лет позже памятника «Паломничество Эгерии», указывает на совершение таинства Евхаристии за Всенощным бдением¹⁴. Однозначного ответа относительно этого не имеется. Так, А. Блудай отмечает: «Мы не знаем ответа на этот вопрос»¹⁵. По мнению М. Кунцлера, по примеру Иерусалимской Церкви IV–V вв., где 6 января совершалась литания в Вифлеемскую церковь, в Риме, вероятно, в VI в. в Святую ночь служилась Евхаристия в церкви Santa Maria Maggiore¹⁶.

По завершении ночного бдения из Вифлеема участники церковного торжества направлялись в Иерусалим¹⁷: «Ubi cum peruentum fuerit¹⁸, statim sic in Anastase¹⁹ ingreditur episcopus et omnes cum eo, ubi luminaria iam supra modo lucent. Dicitur ergo ibi unus psalmus, fit oratio, benedicuntur ab episcopo primum cathecumini, item fideles» (Как только он²⁰ придет вместе со всеми, тогда епископ тотчас входит с теми, с кем вместе шел в Анастасис, где уже горят бесчисленные²¹ лампы. Там поется один псалом, произносится молитва, получают благословение от епископа сначала оглашенные, а затем верные) (PE XXV, 7). Как видно из вышеприведенного текста, после Всенощного бдения в Вифлееме богослужение продолжалось в Анастасисе.

Чинопоследование праздника сходно с последованием Воскресного богослужения Иерусалимской Церкви IV–V вв.²² Всенощное бдение можно сравнить с первой частью утреннего Воскресного богослужения, а последование в Анастасисе — со второй его частью, совершаемой при участии епископа. Последний вывод нами делается на основе сходной схемы в богослужениях: пение псалма — чтение молитвы — благословение епископом оглашенных — благословение верных. Именно эта схема присуща второй части утреннего богослужения воскресного дня, которое ранее описывается в тексте «Паломничество Эгерии»²³. Отсюда следует, что чинопоследование праздничных богослужений имело примитивный характер, и, скорее всего, описываемый праздник, его структура базировалась на строе богослужения воскресного дня.

¹⁴ ArmR, P. 177–178.

¹⁵ Bludau A. Die Pilgerreise der Aetheria. Paderborn, 1923. P. 68.

¹⁶ Кунцлер М. Рождество Христово (25 декабря) // Круг рождественских праздников. Литургия Церкви. Т. III. URL: http://www.agruz.info/tl_files/library/books/liturgiya_1/ (дата обращения: 19.04.2012).

¹⁷ Но, видимо, не все участники церковного торжества уходили в Иерусалим из Вифлеема. Скорее всего, община Вифлеемской церкви, в т.ч. монашествующие оставались в храме и продолжали совершать праздничное богослужение.

¹⁸ Дословно «peruentum fuerit»: будет приходимым. Здесь имеется ввиду приход участников праздничного богослужения из Вифлеема в Иерусалим.

¹⁹ В рукописи — astase, по-видимому, это описка со стороны автора.

²⁰ Т. е. епископ.

²¹ Дословно: без числа, без меры.

²² См.: Красносельцев Н.Ф. Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века. Казань, 1888. С. 17–20.

²³ PE XXIV,8–XXV, 3.

Описание утреннего богослужения Эгерия заканчивает словами: «*Recipit se episcopus, et vadent se unusquisque ad ospitium*²⁴ suum, ut se resumant» (епископ возвращается обратно²⁵, и каждый уходит в свое жилище, чтобы восстановить²⁶ свои силы) (PE XXV, 7). Верующим необходимо было отдохнуть, подкрепить свои силы для участия в дневном богослужении, хотя монашествующие, как это принято и в воскресный день, продолжали оставаться в Анастасисе, воспевая гимны и антифоны²⁷. В памятнике «Паломничество Эгерии» далее рассматривается дневное богослужение: «...*hora incipiente secunda colligent se omnes in ecclesia maiore*» (...в начале второго часа все собираются в Большой церкви) (PE XXV, 8). По нашему современному времяисчислению это примерно утро — восьмой час²⁸, то есть верующие сравнительно недолго отдыхали — полтора, два часа, и снова направлялись в храм Воскресения. Эгерия замечает, что в конце утреннего богослужения совершался отпуст: «*Fit ergo prima die missa in ecclesia maiore*» (в первый день отпуст совершается в Большой церкви) (PE XXV, 10). Здесь речь идет о роспуске верующих после утреннего богослужения. Выражение «*prima die*» указывает на то, что Епифания праздновалась не один, а два или несколько дней, о чем Эгерия пишет ниже в своем Дневнике.

Сделав пояснение об отпусе, паломница непосредственно возвращается к описанию первого дня праздника: «...*praedican, vel legent singulas lectiones, vel dicunt ymnos*²⁹, *omnia tamen apta ipsi diei, et inde postmodum cum missa ecclesiae facta fuerit, hitur*³⁰ *cum ymnis ad Anastasim iuxta consuetudinem: ac sic fit missa forsitan sexta hora*» (... проповедают и читают отдельные чтения, и поют гимны — все приспособлено к самому дню. И далее, когда в церкви будет совершена литургия³¹, оттуда идут³² по обыновению с хвалебными песнями в Анастасис, и, таким образом, отпуст делается, может быть, около шестого часа) (PE XXV, 10). Данное богослужение совершалось уже после утренней службы в Большой церкви, при этом по своей структуре оно было также сходным с богослужением воскресного дня. Схема рассматриваемой службы следующая: проповедь³³ — чтение

²⁴В клас. латыни: *ospitium*.

²⁵Т. е. возвращается к себе домой.

²⁶Дословно: где восстанавливает.

²⁷Ср.: PE XXV, 7.

²⁸Об этом см.: Арранц М. История Византийского Типикона «Око церковное» // Счет времени в древнехристианскую эпоху. Ч. I. Предвизантийская эпоха. СПб.: Журнал «Нева», 2003. С. 37–40.

²⁹Более ранняя форма слова — *hymnus*, от греч. ὕμνος, - хвалебная песнь. Как показывает AL, под гимнами Эгерия часто имеет ввиду псалмы ВЗ. К примеру, ср.: PE 39, 4 и AL. № 52.

³⁰Альтернативный вариант слова «*hitur*» — *itur*.

³¹В данном контексте термин «*missa*» означает литургию, или Евхаристию, так как нет намеков об отпусе богослужения.

³²Гл. «*hitur*» стоит в *m.-pass.* форме, поэтому дословно можно перевести: идется.

³³Некоторые проповеди (поучения), употреблявшиеся на празднике в Иерусалимском храме в ту пору и в более позднее время, дошли до нас. Прежде всего, это беседы и поучения преп. Исихия Иерусалимского, поучения свт. Кирилла Иерусалимского. Об этих сочинениях подробно см.: Aubineau M. *Les Homélie Festeioies d'Hésychius de Jérusalem*, Vol. I: *Les Homélie I–XV*.

молитв — пение гимнов. Содержание всех богослужебных молитв и гимнов определялось празднуемым событием: «...omnia tamen apta ipsi diei...» (PE XXV, 10).

Рассмотрев дневное богослужение, Эгерия описывает торжественную процессию после этой службы: «...hitur cum ymnis ad Anastasim iuxta consuetudinem» (PE XXV, 10). Из Базилики Константина в Анастасис епископ в сопровождении прихожан шествовал с пением праздничных гимнов. Такие шествия в Иерусалимской и в других Церквях назывались литаниями³⁴. В Анастасисе после литании служилась литургия, которая отпustom оканчивалась примерно в 6-м часу, что значит по-современному времени — в 12-м, 13-м часу дня: «Ac sic fit missa forsitan sexta hora» (PE XXV, 10). Относительно времени совершения литургии можно провести параллель с воскресным днем, где служба заканчивалась, по описанию Эгерии, в 5-м или 6-м часу³⁵. Возможно, в праздник Епифании литургия совершалась несколько раз. Это предположение основывается на следующий посыл. На празднике присутствовало большое количество паломников, и, естественно, многие желали причаститься Святых Тайн. Для того чтобы в этот день могли причаститься все желающие, духовенством совершалось несколько евхаристий. По мнению К. Баумштарка, известного литургиста, таких литургий могло быть три: одна — ночью в Вифлееме, другая — в Базилике Константина, и третья — на месте Крещения Господня³⁶.

Эгерией далее описываются последующие дни празднования Епифании. «Alia denuo die similiter in ipsa ecclesia proceditur in Golgotha, hoc idem et tertia die. Per triduo ergo haec omnis laetitia in ecclesia, quam fecit Constantinus, celebratur usque ad sextam. Quarta die in Eleona...similiter omnia ita ornantur et ita celebrantur ibi, quinta die in Lazariu..., sexta die in Syon, septima die in Anastase³⁷, octava die ad Crucem³⁸ (На другой день снова подобным образом богослужение совершается в самой церкви на Голгофе. То же и в третий день. Итак, в течение всех этих трех дней — ликование в церкви, которую соорудил Константин; празднуется здесь непрестанно до шестого часа. На четвертый день на Елеоне <...> все так украшается подобным образом и празднуется там. На пятый день — в церкви Лазаря <...> на шестой день — на Сионе. На седьмой день — в Воскресении. На восьмой день — у Креста) (PE XXV, 11). Как видно из текста, праздник Епифании отмечался в течение семи дней: три дня проводились в Большой церкви, 4-й день — на Елеоне, 5-й — в

Bruxelles, 1978. P. 1–75; Garitte G. L'Homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hyrapante, Le Muséon 84, 1971. P. 353–372.

³⁴С греч. λιτανεία — моления; торжественные процессии, крестные ходы из одного храма в другой, или на городскую площадь, или за город. Имели двойственный характер: с одной стороны приурочивались определенным церковным праздникам, с другой стороны являлись покаянной молитвой при общественных бедствиях. Более подробно об этом см.: Скабалланович М.Н. Толковый типикон. М., 2004. С. 152–153.

³⁵PE XXV, 4.

³⁶Мнение К. Баумштарка приводится по книге А. Блудая, см.: Bludau A. Die Pilgerreise der Aethéria. Paderborn, 1923. P. 70.

³⁷В рукописи — «astase».

³⁸«Ad Crucem» — церковь Обретения Креста.

церкви Лазаря³⁹, 6-й — на Сионе, 7-й — в Анастасисе и 8-й — в церкви Обретения Креста. Праздник Епифании имел, таким образом, восьмидневный цикл, который, исходя из Армянского лекционария, завершался празднованием Обрезания Господня⁴⁰. По описанию путешественницы, в каждый день церковного торжества богослужение совершалось приблизительно таким же образом, как и богослужение первого дня праздника: «*Alia denuo die similiter in ipsa ecclesia proceditur in Golgotha*» (PE XXV, 11). Паломница не пишет, что чинопоследование службы второго или третьего дня являлось точной копией последования первого дня, а указывает, что было подобным. Это означает, что каждый день праздника имел основные элементы богослужения Епифании первого дня.

Рассмотрев дни празднования Епифании, автор текста «Паломничество Эгерии» дает важную информацию, помогающую выстроить общую картину службы Епифании, а затем идентифицировать исследуемый праздник с Рождеством Христовым: «*In Bethleem autem per totos octo dies cotidie is ornatus est...*» (В Вифлееме же оно (воспоминаемое праздничное событие) прославлялось ежедневно в течение всех восьми дней) (PE XXV, 12). По-видимому, богослужения Вифлеемской церкви совпадали с церковными службами храма Воскресения, как по своей продолжительности, так и по своему чинопоследованию (это становится очевидным из последующего контекста), кроме единственного момента — богослужения в Вифлееме совершались без епископа: «*Episcopum necesse est hos dies semper in Ierusalima tenere*» (епископу в эти дни постоянно нужно находиться в Иерусалиме) (PE XXV, 12). Возникает вопрос относительно причин отсутствия епископа на протяжении 7 дней в Вифлеемской церкви. Нами выдвигается две причины. Первая заключается в том, что если бы на протяжении семи дней епископ находился в Вифлееме, то Вифлеемская церковь в силу своих небольших размеров физически не смогла бы вместить всех верующих, желавших посетить исторические места события Епифании. Во-вторых, так как праздник продолжался 8 дней, то, вероятно, паломникам могло не хватить мест в гостиницах. Это обстоятельство согласуется со следующими словами Эгерии: «*Pro sollemnitate autem et laetitia ipsius diei infinite*⁴¹ *turbae se undique colligent in Ierusalima...*» (ради торжества и празднования самого дня бесчисленное множество собирается отовсюду в Иерусалим) (PE XXV, 12). Видимо, по этим двум причинам епископ оставался в Иерусалиме.

Изобразим порядок праздничных богослужений в виде таблицы согласно тексту «Паломничество Эгерии».

³⁹Н.Ф. Красносельцев пишет о том, что богослужение в 5-й день совершалось в Гефсимании. Но это противоречит PE XXV, 11. Ср.: Красносельцев Н.Ф. Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века. Казань, 1888. С. 21.

⁴⁰См.: ArmR. X-XI.

⁴¹Слово «infinite» должно иметь окончание «ae», поскольку между этим словом и словом «turbae» имеется прямое согласование.

	Место совершения службы	
Время совершения богослужения	храм Гроба Господня в Иерусалиме	храм над пещерой Рождества Христова в Вифлееме
1-й день, ночь ⁴²	Всенощное бдение в Вифлееме, возможно, совершалась Евхаристия	
1-й день, перед рассветом ⁴³	Утреннее богослужение ⁴⁴	
1-й день, с 1-го по 2-й часы	Утреннее монашеское богослужение (пение антифонов и гимнов)	
1-й день, со 2-го по 6 часы ⁴⁵	1-й день, со 2-го по 6 часы ⁴⁶	
1-й день, 10-й час	Будничная вечерня	
2-й и 3-й дни, с 4-го по 8-й дни	Богослужения, аналогичные 1-му дню праздника, кроме Всенощного бдения, вместо которого — раннее утреннее богослужение ⁴⁷	

Как видим из вышеприведенной таблицы, текст «Паломничество Эгерии» имеет много неразрешенных вопросов, пробелов относительно чинопоследования праздника. И было бы трудно воссоздать полную литургическую картину Епифании, если бы не источник начала V века — Армянский лекционарий. Изобразить в виде таблицы порядок богослужений праздника согласно этому источнику⁴⁸.

	Указания богослужебных текстов			
Время и место совершения богослужения	Псалмы + антифоны	Апостол	Аллилуарий ⁴⁹ или псалом	Евангелие

⁴² Служба могла начинаться с позднего вечера.

⁴³ Продолжалось, примерно, до первого часа, по современному времени — до 6-го часа утра.

⁴⁴ Порядок данной службы: поочередное пение псалмов и чтение молитв, благословение епископом оглашенных и верных.

⁴⁵ По современному времени — с 8-го часа по 12-й час.

⁴⁶ По современному времени — с 8-го часа по 12-й час.

⁴⁷ Строй богослужения, наиболее вероятно, был одинаковым со структурой воскресных служб храма Воскресения (PE XXIV,8–XXV,6), но содержание молитвословий посвящался празднику Епифании. Также необходимо заметить, что там, где служил епископ, могли иметься особенности, связанные с архиерейским богослужением.

⁴⁸ Системные сведения Армянского лекционария приведены по книге Джона Вилкинсона: Wilkinson J. Egeria's travels. 1999. P. 175–181. Ср.: ArmR. I–IX.

⁴⁹ Определенный стих из псалма.

6 янв.: 5 янв. (вечером) @ ⁵⁰ на Месте Пастухов	23(a1) ⁵¹		80	Лк. 2.8–119(120)
Ночь в Вифлеемской церкви	2(a7)	Тит. 2.11–15	110.1	Мф. 2.1–12
Синаксис ⁵² в Мартириуме (в Иерусалиме)	2(a7)	Тит. 2.11–15	110.1	Мф. 1.18–25
2-й день в Мартириуме, память св. Стефана	5(a13)	Деян. 6.8–8.2; Тит. 2.11–15	21.1	Ин. 12.24–26
3-й день в Мартириуме	12(a7)	Евр. 1.1–12	110.1	Мф. 2.13–23
4-й день @ на Сионе	110(a3)	Гал. 4.1–7	132.1	Лк. 1.26–38
5-й день @ на Елеоне	99 (a5)	Евр. 12.18–27	15.1	Лк. 1.39–56
6-й день @ в церкви св. Лазаря	30(a3)	1Фес. 4.13–18	40.1	Ин.11.1–46
7-й день @ на Голгофе ⁵³	96(a2)	Рим.1.11	72.1	Лк. 2.1–7
8-й день, пр. Обрезания Господня, в Анастасисе	98(a3)	Кол.2.8–15	85.1	Лк.2.21

Сравнивая две таблицы, нами может быть отмечена сходность уставов Иерусалимской и Вифлеемской церквей относительно праздника Епифании. Важным церковным событием, празднуемым 5 января, является богослужение на Месте Пастухов. В тексте «Паломничество Эгерии» указывается особенность службы в Вифлееме: «...illa hora, qua omnes nocte in Ierusalima revertuntur cum episcopo, tunc loci ipsius monachi, quicumque sunt, usque ad lucem in ecclesia in Bethleem pervigilant ymnos seu antiphonas dicentes» (в тот час, когда все вместе с епископом возвращаются ночью в Иерусалим, тогда собственно все местные монахи непрерывно бодрствуют в Вифлееме в церкви до рассвета, воспевая песни или (и) антифоны) (РЕ XXV, 12). В данном отрывке можно отметить, что монашествующие Вифлеемской церкви, как и в Анастасисе, после Всенощного бдения совершали особое богослужение

⁵⁰ Знак «@» означает собрание общины на том или ином месте.

⁵¹ Данная надпись означает: первая цифра — номер псалма, цифра в скобках — номер стиха этого псалма, буква «а» в скобках означает, что данный стих исполнялся в качестве антифона.

⁵² Синаксис (от слова σύναγω — собираю, схожусь) — так назывались собрания христиан, посвященные благочестивому чтению и псалмопению. Они, как правило, проходили в храмах во внебогослужбное время.

⁵³ В церкви Обретения Креста.

после рассвета. Также из этого отрывка следует, что базой для чинопоследования службы Епифании в Вифлиемской церкви, видимо, являлся устав Иерусалимского храма Воскресения.

Рассмотрев структуру праздничного богослужения, перейдем к вопросу об именовании праздника. Какое церковное торжество Эгерия имела в виду в своем письме? Во-первых, ранее нами было указано, что начало Господского праздника проходило в Вифлееме, и первая праздничная служба совершалась самим предстоятелем Иерусалимской Церкви. Во-вторых, как и в Иерусалиме, в Вифлееме праздник отмечался 8 дней. Мы отмечали, что Вифлеемский храм был посвящен Рождеству Христову. Из евангельской истории известно, что в Вифлееме произошло Рождество Христово⁵⁴. На основе этих доводов можно заключить, что Эгерия описывала в своем Дневнике праздник Рождества Христова. Именно Вифлеем стал тем историческим городом, в котором появилась традиция празднования Рождества Христова.

Название праздника Епифании как «Рождество Христово» нигде не фигурирует в Дневнике Эгерии. Во времена Эгерии праздник Рождества Христова еще не имел такого названия, а именовался Епифанией. В богословском смысле данный праздник представлял собой, прежде всего, память о тайне Боговоплощения, явления Бога в мир или память о Богоявлении. Понимание Епифании как воспоминания события Крещения Господня сформировалось в Иерусалимской Церкви в более поздний период. В описываемый Эгерией период, как ранее нами выяснено, 6-го января отмечалось событие Рождества Христова⁵⁵. Обратим внимание на дату празднования. По Армянскому лекционарию этой датой является 6 января⁵⁶. Относительно времени празднования Епифании в IV веке велись переговоры между святителем Кириллом Иерусалимским (348–386) и папой Юлием I (337–352)⁵⁷. Римская Церковь настаивала на том, чтобы в Иерусалиме праздник Рождества Христова совершался 25 декабря, отдельно от праздника Епифании или Крещения Господня. И, действительно, такая практика на некоторое время установилась при жизни папы Юлия I. Но с течением времени Иерусалимская Церковь снова стала отмечать праздник Рождества Христова 6 января вместе с Епифанией под влиянием авторитета святителя Кирилла Иерусалимского⁵⁸. Ювеналий, патриарх Иерусалимский середины V в., пытался изменить дату празднования Рождества Христова с 6 января на 25 декабря, при силовой поддержке военного гарнизона ему это удалось на некоторое время. Попытки патриарха во многом оказались тщетными⁵⁹. Блаженный Иероним, прие-

⁵⁴ Мф. 2, 1–18; Лк. 2, 4–21.

⁵⁵ Такого же мнения придерживается А. Блудай: «Der Epiphantag wurde in Jerusalem als Geburtstag des Herrn gefeiert». См.: Bludau A. Die Pilgereise der Aetheria. Paderborn, 1923. P. 70.

⁵⁶ См.: ArmR. I–IX.

⁵⁷ См.: Christmas // Catholic Encyclopedia. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03724b.htm> (дата обращения: 19.04.2012).

⁵⁸ См. там же.

⁵⁹ Дионисий (Шленов), игум. Празднование Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полемической письменности середины XI века // Богослов. ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/373000.html> (дата обращения: 19.04.2012).

хав в 411 г. в Иерусалим, осуждал Палестину за поддержание прежней традиции празднования Рождества Христова 6 января⁶⁰. Несомненно, что основой полемики о дате празднования Рождества Христова являлись христологические споры⁶¹. Как известно, пятый век был ознаменован распространением ереси монофизитства. Ее последователи не были заинтересованы в праздновании Рождества Христова 25 декабря как воспоминания евангельского события из жизни Спасителя, акцент ими ставился, прежде всего, на праздновании Епифании, явления в мир Бога Слова. Козма Индикоплов, купец 6 века, пишет, что в его время на Востоке Рождество Христово праздновалось повсюду 25 декабря, и только в Иерусалиме этот праздник совершался 6 января вместе с Богоявлением.⁶²

Примечательно, что не только Западная Церковь, но и практически вся Восточная Церковь в кон. V–VI веках отмечала по отдельности праздники Крещения Господня и Рождества Христова, понимая, что оба церковных события являются актуальными в церковной жизни. К этому осознанию в это время стала приходить и Иерусалимская Церковь. Согласно М. Кунцлеру, в конце V в. Иерусалимская Церковь стала отмечать Рождество Христово 25-го декабря, главной темой праздника 6-го января уже было Крещение Господне⁶³. Однако вплоть до императора Юстиниана Великого Иерусалимская Церковь отмечала праздник Епифании 6 января, не разграничивая и не разделяя его на праздники Рождества Христова и Крещения Господня. Стоит отметить, что Армянская Церковь, на которую в значительной степени повлияли богослужебные традиции Иерусалимской Церкви эпохи IV–V вв., продолжает отмечать праздник Рождества Христова 6 января⁶⁴.

Источники и литература

1. Арранц М. История Византийского Типикона «Око церковное». Ч. I: Предвизантийская эпоха. СПб.: Журнал «Нева», 2003. — 78 с.
2. Беляев Л.А. Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. Т. 13. М., 2006. С. 124–129.
3. Дионисий (Шленов), игум. Празднование Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полеми-

⁶⁰См.: Christmas // Catholic Encyclopedia. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03724b.htm>

⁶¹Дионисий (Шленов), игум. Празднование Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полемической письменности середины XI века // Богослов.ру. [Электронный ресурс]. <http://www.bogoslov.ru/text/373000.html>

⁶²Книга глаголемая Козмы Индикоплова. Из рукописи Московского главного архива Министерства иностранных дел // Общество любителей древней письменности. СПб., 1886. № 86. С. 218.

⁶³Кунцлер М. Литургия Церкви / Пер. с немецкого — Е. Верещагин. Кн. 3. М.: Христианская Россия, 2001. С. 187–188. Также об этом см.: Roll S.K. Toward the origins of Christmas. Kampen: Kok Pharos, 1995. P. 199–200.

⁶⁴Roll S.K. Toward the origins of Christmas. Kampen: Kok Pharos, 1995. P. 199–200.

- ческой письменности середины XI века // Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/373000.html> (дата обращения: 19.04.2012).
4. Козма Индикоплов. Книга глаголемая Козмы Индикоплова. Из рукописи Московского главного архива Министерства иностранных дел // Общество любителей древней письменности. СПб., 1886. № 86.
 5. Красносельцев Н.Ф. Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века. Казань, 1888. — 46 с.
 6. Кунцлер М. Литургия Церкви / Пер. с немецкого — Е. Верещагин. Кн. 3. М.: Христианская Россия, 2003. — 304 с.
 7. Скабалланович М.Н. Толковый типикон. Объяснительное изложение типикона с историческим введением. М.: Паломник, 1995. — 491 с.
 8. Успенский Д.Н. Православная вечерня: историко-литургический очерк. Чин Всенощного бдения на православном Востоке и в Русской Церкви. М.: Издательский совет РПЦ, 2004. — 220 с.
 9. Aubineau M. Les Homélie Festoies d'Hésychius de Jérusalem, Vol. I. Les Homélie I–XV. Bruxelles, 1978. P. 1–75.
 10. Bludau A. Die Pilgereise der Aetheria. Paderborn, 1923. — 294 p.
 11. Christmas // Catholic Encyclopedia. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03724b.htm> (дата обращения: 19.04.2012).
 12. Garitte G. L'Homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Нурапante. Le Muséon 84, 1971. P. 353–372.
 13. Maraval P. Egerie journal de voyage. Paris, 1982. — 383 p.
 14. Prinz O. Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae). Heidelberg, 1960. — 62 p.
 15. Roll S.K. Toward the origins of Christmas. Kampen: Kok Pharos, 1995. — 275 p.
 16. Renoux A. Le codex armenien Jerusalem 121 // Patrologia orientalis. T. LXXIV. Turnhout/Belgique, 1961. — 369 p.
 17. Wilkinson J. Egeria's travels. London, 1999. — 205 p.

Алексей Артюхов

ПАСТЫРСКОЕ СОПРОВОЖДЕНИЕ ПОДРОСТКА В ЦЕРКВИ

Подростковый возраст в жизни человека является очень сложным. В это время происходит изменение в физиологии и психологии человека. Те дети, которые до переходного возраста ходили в храм, слушали родителей, старались жить церковной жизнью, в подростковом возрасте меняют взгляд на это, иногда уходят из Церкви. Большую роль в преодолении кризиса этого жизненного периода играет пастырь.

Священник в церковном воспитании подростков не должен указывать им, что делать и как поступать, потому что подросток не примет его «нравочений» из-за своей психологической особенности считать себя взрослым и способным самостоятельно решать, что ему делать. Священник должен сопровождать подростка на пути его развития.

Что означает слово «сопровождать», «сопровождение»? «Сопровождение» — это то, что сопровождает какое-нибудь явление, действие¹. Сопровождать — значит идти рядом, не вмешиваться в дела другого человека, но быть готовым всегда помочь ему, не нарушая его свободу и самостоятельность. В сопровождении наблюдается синергия, соработничество, то есть человек сам делает что-то, но ему другой человек помогает делать это, подсказывает, когда нужно.

Сам термин «сопровождение» очень хорошо известен в настоящее время, активно используется, но точного определения в гуманитарной науке нет. Этот термин в России появился недавно, в 1990-х годах. «Сопровождение» очень часто используется в сочетании с прилагательным «психолого-педагогическое». Так как пастырское сопровождение соприкасается с психологией и педагогикой, то возможно провести параллели и в понятиях «пастырское сопровождение» и «психолого-педагогическое сопровождение». Например, Н. Осухова отмечает, что сопровождение понимается как «поддержка психически здоровых людей, у которых на определенном этапе развития возникают личностные трудности»². Е.И. Казакова одним из определений психолого-педагогического сопровождения видит «оказание помощи ребенку, его семье и педагогам, в основе которой лежит сохранение максимума свободы и ответственности субъекта развития за выбор решения

Алексей Артюхов — студент магистратуры Церковно-практического отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Ожегов С.И. *Словарь русского языка*: Ок. 57000 слов / Под ред. докт. филол. наук, проф. Н. Ю. Шведовой. 16-е изд., испр. М.: Рус. Яз., 1984. С. 650.

² Чекунова Е.А. Психолого-педагогическое сопровождение развития личности в образовательном пространстве школы // *Гуманитарные и социальные науки*. Электронный журнал. Основан в 2006 году / Архив выпусков. 2010. № 6 (декабрь). С. 241. (Электронный ресурс). URL: http://www.hsес-online.ru/2010_06.html (дата обращения: 13.04.2012).

актуальной проблемы»³. На этих примерах мы показали, как неоднородны определения «сопровождения».

На наш взгляд пастырь для сопровождения подростка в Церкви должен использовать педагогические методы. Во-первых, педагогика как наука о воспитании разрабатывала в течение продолжительного времени методы воспитания детей, основываясь на их психологических особенностях. Во-вторых, педагогика помогает грамотно руководить развитием личности, воспитанием детей и юношества⁴.

Педагогические методы делятся на 4 группы:

- 1) методы формирования сознания;
- 2) методы организации деятельности и формирования опыта поведения;
- 3) методы стимулирования поведения;
- 4) методы контроля, самоконтроля и самооценки⁵.

Метод воспитания — позиция воспитателя в выборе способов воспитательного взаимодействия.

К методам формирования сознания относятся рассказ, лекция, диспут, беседа, дискуссия, метод примера. Все это достаточно хорошо можно применить в православной педагогике. Эти методы можно назвать церковной проповедью, формы которой бывают самые разные, в том числе и вышеречисленные. Для сопровождения подростка в Церкви очень важным является проведение дискуссий и диспутов, которые могут быть посвящены нравственным проблемам, противоречиям современной жизни. Особенно необходимо подчеркнуть значимость роли примера. Пример родителей, старших братьев и сестер, самого священника и прихожан данного прихода может оказаться самым действенным методом для сопровождения подростка в Церкви.

Методы организации деятельности и формирования опыта поведения содержат такие формы, как упражнение, требование, поручение, приучение, создание воспитывающих ситуаций. Для церковного воспитания характерным является организация послушаний для подростков, что требует от пастыря объяснения их смысла, значимости.

Метод воспитывающих ситуаций может быть применен двояко: ситуация может быть заимствована из жития святого или из Священного Писания и проинтерпретирована применительно к какой-либо проблеме современного подростка. Но может быть и специально моделируемая или стихийно возникающая ситуация (например, выбор между выполнением традиционной для подростка церковной обязанности или развлечения).

К методам стимулирования поведения относятся игра, поощрение, наказание. В современной миссионерской, церковно-воспитательной деятельности широко используются механизмы конкурса, соревнования, игры,

³Там же.

⁴Педагогика и смежные науки // Педагогика (Электронный ресурс). URL: <http://paidagogos.com/?p=3> (дата обращения: 13.04.2012).

⁵Педагогика: учеб. / Л.П. Крившенко и др.; под ред. Л.П. Крившенко. М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. С. 131.

но педагогу необходимо помнить и давать себе отчет в том, что в соревновании у человека пробуждаются не лучшие чувства: нетерпеливость, гордость, желание проявить собственное превосходство, стремление возвыситься над другим. На наш взгляд, в процессе пастырского сопровождения подростка лучше выбирать методы, направленные на взаимопомощь, взаимную поддержку, терпимость, прощение, стремление взять на себя тяготы ближнего своего. Осторожно нужно относиться и к игровым методам, хотя без них обойтись в работе с детьми (даже и с подростками) трудно. Поощрение ни в коем случае не должно иметь характер подкупа, прямой платы за хорошие дела: такой подход может разрушить все нравственно-созидательное начало в подростках. Наказание не должно ассоциироваться с агрессией, вымещением злости. Самым большим наказанием для подростка является огорчение близкого и дорогого ему человека (отца, матери, духовного отца) по поводу его отступления от пути заповедей Божиих.

Методы контроля являются, скорее, сопутствующими по отношению к трем предыдущим. Сами по себе они обладают воспитательной силой, если подросток сам способен оценить результаты, скажем, анкеты или беседы. Это возможно при развитом чувстве рефлексии, которому эти методы помогают, систематизируя результаты воспитания в том или ином направлении. Функцию контроля в процессе воцерковления подростка выполняет, прежде всего, общение с духовником.

Сопровождение подростка в Церкви возможно только в синтезе пастыря, педагога и психолога. Это нужно для того, чтобы работа с человеком велась всесторонне, в полноте. Пастырь может и должен обладать педагогическим и психологическим знаниями и опытом, но квалифицированные специалисты в этих областях помогут священнику намного лучше и эффективнее работать с подростками. По определению Архиерейского Собора РПЦ необходимо активизировать «работы по введению на приходах Русской Православной Церкви штатных оплачиваемых должностей педагога, социального работника и ответственного за работу с молодежью»⁶. Это церковное постановление говорит о тех сотрудниках приходов, которые должны помогать пастырю в его работе с молодежью, в том числе и с подростками. Также в документе РПЦ «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви» постановляется настоятельно приходам заботиться о повышении уровня педагогических знаний преподавателей, воспитателей и руководителей церковно-приходских школ⁷, что должно сказываться на улучшении работы с подростками.

Пастырь должен научить подростка основным вероучительным истинам, привить любовь к храму и богослужениям, помочь в осознании правильного отношения к Богу и людям. Это самое главное, что подрастающая

⁶О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 3 (март). Специальный выпуск. С. 66.

⁷О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата / П.2. Духовное просвещение крещеных людей. 2011. 28 декабря (Электронный ресурс). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения: 22.04.2012).

личность должна впитать в себя, освоить и положить в основу своего мировоззрения. Согласно документу РПЦ «Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви» молодых людей стоит привлекать к вероучительным, катехизаторским занятиям; следует сформировывать группы по изучению Священного Писания⁸.

Для правильного построения контакта с подростком пастырю необходимо освоить основные психологические особенности этого возраста. В педагогике очень важным является подход к воспитанию ребенка. Каждому возрасту применяются свои методы воспитания и обучения. Так для пастыря очень важным, на наш взгляд, иметь хорошее понимание чувства взрослости подростка⁹, которое может принять только сопровождение со стороны священника, а не подавление воли личности и безразличие.

⁸Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата / Приходской уровень. 2011. 6 октября (Электронный ресурс). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/1399341/> (дата обращения: 22.04.2012).

⁹Склярова Т.В., Янушкявичене О.Л. Возрастная педагогика и психология: Учебное пособие для студентов педагогических и гуманитарных вузов, преподавателей школ. М.: ИЭОПКО, 2006. 2-е изд., доп. С. 79.

Игорь Котляров

ДЕПРЕССИЯ — ГРЕХ УНЫНИЯ ИЛИ БОЛЕЗНЬ?

Для своей научной курсовой работы я хотел выбрать тему, связанную с каким либо психологическим процессом, состоянием организма. Хотелось выбрать наиболее актуальную и проблемную на сегодняшнее время человеческую страсть, разобраться в ней и сравнить светскую и христианскую точку зрения на изучаемый вопрос. Выбор пал на депрессию. Действительно, если вдуматься, в депрессии на настоящий момент живет большинство человечества. По крайней мере нельзя, наверное, сейчас найти ни одного человека, которого не коснулось бы хоть однажды в жизни это состояние. По словам православного психолога и священника протоиерея Бориса Ничипорова, «уныние сейчас — не клиническое состояние. Напротив! В этом состоянии находятся многие наши современники. Они в нем женятся, защищают диссертации, разводятся, пытаются воспитывать своих детей». Хотя об этом особо и не принято говорить. Напротив, нам постоянно навязывается сознание постоянного улучшения жизни, постоянного прогресса. И не говорится, что прогресс этот направлен не на удовлетворение наших потребностей, а лишь на увеличение их....

Кратко скажу статистические данные, которые приводит Всемирная Организация Здравоохранения:

— депрессия уже вышла на первое место в мире среди причин неявки на работу;

— на второе — среди болезней, приводящих к потере трудоспособности;

— только клинической депрессией страдает примерно 121 миллион человек на планете;

— от 45 до 60% всех самоубийств на планете, то есть в среднем 850 000 в год совершают больные депрессией;

Почему это происходит? Я бы выделил 3 основных причины: во первых — это полное разрушение всех традиционных укладов жизни. Вглядитесь — сколько сейчас на улицах одиноких людей. А ведь одинокие люди — это уже потенциальные больные, потому что человек не предназначен Господом жить в одиночку. Этот кризис семьи как института стал очевиден к концу 70-х годов 20 столетия. Семья в обществе обеспечивает передачу будущему поколению основных моральных норм, простейших навыков взаимодействия между людьми, помогают адаптироваться к возникающим проблемам общества. Естественно, с ростом неблагополучных семей в геометрической прогрессии растет количество людей, которые не имеют ни малейшего воспитания, не имеют хорошего образования, не имеют нравственного стержня.

Игорь Котляров — студент Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью).

А такие люди это либо люди озлобленные, тираны в душе, то есть потенциальные преступники, скинхеды, провокаторы и так далее, либо потенциальные больные депрессией. Многие священники говорят, что большинство проблем, с которыми обращаются приходящие люди — это проблемы именно возникающие внутри семьи. Что нам, как будущим пастырям нужно отвечать на эти вопросы? Где нужно черпать силы и знания для преодоления духовного оскудения в наше время? Как призвать человека увидеть свою душу и понять, во имя чего он живет, как должен готовиться к жизни в семье, обществе, как строить ее; как разъяснить человеку, что его заслуга не в том только, чтобы жить, а в том, во имя чего он должен жить?

Понятно, что ответы нужно искать не в настроениях сего мира, где господствуют порой грубые инстинкты, пошлый цинизм, потребительский взгляд на жизнь. Лишь один источник ответов может быть — это родившийся на земле Христос, Который есть Путь, Истина и Жизнь. К этому Источнику именно мы, как Его апостолы должны направить взгляды семьи, общества, государства.

Отцы Церкви всегда огромное внимание уделяли вопросам семьи. «Многие не думают о том, какое громадное влияние в добром и худом направлении может производить семейство на отдельного человека. Семья производит святых, но она же может воспитать и сатану в образе человека» — говорит митрополит Владимир (Богоявленский). Иоанн Кронштадтский называл родителей «наместниками Божией благодати на земле», а в одном месте своих дневниковых записей высказался даже так: «Родители, некоторым образом — боги наши». Не подлежит сомнению, что в том кризисе, который сейчас испытывает семья, повинны в первую очередь, родители. «Небрежность, беспомощность, безответственность родителей начинают возрастать от поколения к поколению». «Родители теперь совсем не умеют уже делать родительский дом лучшим, наиболее приятным местом пребывания детей своих, — пишет митрополит Владимир (Богоявленский). — Вот почему эти последние ищут себе удовольствий вне его и там легко потом развращаются, не имея за собою никакого надзора».

Так вот, я считаю кризис в семье главной на сегодняшний день причиной стремительного роста депрессивных расстройств у людей.

Второй причиной я хотел бы выделить большое количество стрессовых ситуаций, которые неизменно сопровождают сегодня среднестатистического человека в течение дня. Их можно сгруппировать в две категории. К первым отнести т.н. естественные психологические травмы: потеря близкого человека, развод родителей, переезд в другой город, несбывшиеся надежды и т.д. Обычно такого рода депрессии являются временными и проходят через месяц или два и человеку требуется в этот период лишь внимание и забота.

Ко вторым отнесем стрессы иного характера. Ссора с начальством на работе, давка в общественном транспорте, недостаток общения с друзьями, все это естественно может накапливаться в душе и однажды чаша психического равновесия может поколебаться.

Что делать в таком случае, если все эти ситуации являются нашей реальностью и от них мы совершенно не имеем возможности избавиться?

Велико значение святоотеческого наследия в уврачевании многих человеческих пороков, которые оказывают негативное воздействие на общество. Науке, конечно, многое известно о возникновении и лечении депрессивных расстройств, но в среде ученых не принято говорить о грехе, тогда как причиной многих форм депрессии является именно грех, о чем свидетельствуют святые отцы и весь аскетический опыт православия. Кроме того, нельзя не принимать во внимание тот факт, что целое столетие всякие научные исследования души были не возможны. Сейчас же, спустя многие столетия светские психологи приходят к тому, что было известно подвижникам первых веков христианства. Например, один современный психолог, работающий в области экспериментальной психологии и психологии восприятия образа, с удивлением обнаружил, что в святоотеческом опыте борьбы с помыслами более 1500 лет назад сделано открытие, которое психология осознала только в конце XX века. Речь идет об осознании и ощущении помыслов. Школа борьбы с помыслами известна Церкви с IV века. В то же время работы по изучению восприятия и внимания в советской экспериментальной психологии вышли на этот уровень осмысления в 70-х годах XX века.

Выходит что только сознание своей греховности, а главное нужда, необходимость в Том, Кто Един может дать силы переломить себя дарует гарантию психического, и теперь уже духовного здоровья. Бог промыслительно попускает человеку такие испытания для того, чтоб тот почувствовал в себе немощность: «Сила Моя в немощи совершается...». Не имея духовного корня, человек не распознает в трудной ситуации предоставленного ему урока жизни и начинает унывать.

Наконец, третьей и очень укоренившейся в России причиной увеличения депрессивных состояний нельзя не назвать употребление психотропных веществ алкоголя, табачных изделий и наркотиков. «Пьянство — мать порока, противление добродетели; оно делает мужественного робким, целомудренного — похотливым, не знает правды, отнимает благоразумие» — писал святитель Василий Великий. С большим успехом нам привилось сознание, что алкоголь, например, является лекарством от печали. Может быть в алкогольной эйфории человек и забывает, что катится в бездну, но через некоторое время эйфория проходит и человек остается один на один со своими проблемами. Я пытался найти в интернете действенные, без каких либо побочных эффектов и дающие стопроцентное излечение от алкоголизма светские методики лечения, но найти ничего не смог. Почти все они направлены на закрепление у больного чувства страха или отвращения перед спиртным, но, во-первых, далеко не всегда эта доминанта страха или отвращения становится сильнее пристрастия к алкоголю, а, во-вторых, эти методики не избавляют от больного от душевного пристрастия и не дают стимула к возвращению к нормальной жизни.

Что же делать? Православие снова предлагает свою «инструкцию», в центре которой снова является Исповедь и Причастие.

Прежде всего, больному алкоголизмом необходимо четко осознать свою зависимость от спиртного, т.е. признать, что он является алкоголиком. Это очень нелегкий шаг и задача будь то нарколога, врача психотерапевта

либо пастыря — помочь больному преодолеть этот барьер, так как без этого шага дальнейшее лечение невозможно. Фактически, больной, признав себя алкоголиком, преодолевает проявления такой греховной страсти, как гордыня.

В Основах Социальной Концепции РПЦ о проблеме наркомании говорится: «Основная причина бегства многих наших современников в царство алкогольных или наркотических иллюзий — это духовная опустошенность, потеря смысла жизни, размытость нравственных ориентиров. Наркомания и алкоголизм становятся проявлениями духовной болезни не только отдельного человека, но и всего общества. Церковь предлагает им духовную поддержку в преодолении порока. Не отрицая необходимости медицинской помощи на острых стадиях наркомании, Церковь уделяет особое внимание профилактике и реабилитации, наиболее эффективных при сознательном вовлечении страждущих в евхаристическую и общинную жизнь»

Как мы видим, разбирая разные причины возникновения уныния у человека, мы приходим к одному и тому же лекарству — Таинству Исповеди. И эффективность этого лекарства во многом может зависеть уже именно от священника. Мы, как будущие пастыри должны знать, что не имеем права сылаться на недостаток сил и времени, так как от нашего невнимания могут зависеть человеческие судьбы. Бывает, что у священника нет сил и времени объяснить человеку, что тот сам себе жлет. Он приходит на исповедь и говорит то, что не соответствует правде. А я вижу, что он сам себя обманывает. И, стало быть, жлет и Богу. Я хотел бы, чтобы ему психолог помог себя понять, найти свою правду, увидеть, кто он есть на самом деле. Потому что на исповеди очень часто люди уклоняются от правды. Уклоняются не потому, что они хотят обмануть, а потому, что они не обладают нужным механизмом самоанализа.

Этот механизм дается человеку через чрезвычайно трудную работу над собой. Вот святые, подвижники благочестия — это люди, которые чрезвычайным, невероятным трудом пробились к своему внутреннему миру, вывели его на «чистую воду», на свет, освятили все подвалы души. Они стали прозрачны. Когда святоотеческий опыт говорит нам о покаянии — подразумевается прежде всего не просто прийти и сказать: «Господи, прости меня — согрешил, солгал...» А предполагается проникновение вглубь души, нахождение там корней грехов. А это дается чрезвычайной самоаналитической работой.

Не так давно внимание священноначалия было направленно на формирование института приходских психологов.

Итак, наше общество — есть один живой организм, скрепленный духовными связями, и разрывание этих связей или игнорирование их не может не сказаться пагубно на отдельных его членах.

Церковь обладает богатейшей сокровищницей духовной мудрости, уникальным по своей значимости святоотеческим наследием. Она веками накапливает опыт многих и многих поколений людей, совершенно различных судеб, разных по характеру, разного образования и воспитания, разной, наконец, национальности. Но все эти люди объединились в одном — они отклик-

нулись на Божий призыв и стяжали святость. Голос Церкви, согласующийся с базовыми ценностями христианской цивилизации, должен быть хорошо слышен в обществе. Наставления святых отцов древней Церкви и отечественных святых мужей — всех одухотворенных носителей Божественной мудрости — должны быть востребованы в наше время.

Денис Лёвин

КАК ПРЕДОТВРАТИТЬ КОНФЛИКТ В СЕМЬЕ

Вместо введения

В современном мире, и в частности в России, одной из наиболее актуальных проблем является проблема переоценки семейных ценностей. Кто-то с прискорбием констатирует, что семья в России переживает глубочайший кризис. Кто-то с энтузиазмом объявляет, что мы движемся в сторону цивилизованного западного общества. Несомненно, одно: семья меняется, и эти изменения настолько значительны, что не заметить их нельзя.

России до сих пор чужда европейская и американская модель семейного психолога, к которому супруги идут за решением своих проблем и конфликтов. В нашей стране эту роль, только на более глубоком уровне всегда выполнял приходской священник. К нему шли супруги и вдвоём, и по отдельности, причём, зачастую это были даже не воцерковлённые люди. Шли даже те, кто в материальном плане был прекрасно обеспечен, но понимал, что, почему-то, семья рушится, и сделать ничего не получается. И священники старались найти те подводные камни, натываясь на которые, начинали разбиваться супружеские отношения. И мы должны честно говорить, что не всегда и не всем священникам удаётся помирить супругов, спасти их семью от развода. Дело в том, что в этой ситуации священники имеют дело с последствиями какого-либо конфликта между супругами, и часто случается так, что корни этой ссоры проросли уже так глубоко, что никакие советы, рекомендации и увещевания уже не помогают, а спасти семью может только чудо¹. И здесь возникает вопрос, если устранять последствия конфликта так сложно, не лучше ли было бы его предотвратить? Однозначно лучше, но как? Именно это мы и постараемся показать. В своём докладе мы рассмотрим два основных направления в работе священника по предотвращению возможных конфликтов между супругами.

Как предотвратить конфликт в семье

В своём знаменитом романе «Братья Карамазовы» Фёдор Михайлович Достоевский сказал замечательную фразу: «красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»². А в Священном Писании мы читаем следующее: «Кто не

Денис Лёвин — студент Самарской православной духовной семинарии.

¹ Здесь нами употреблён термин «чудо», так как мы искренне убеждены в том, что когда супруги ссорятся так, что дело идёт к разводу, но вдруг по молитве священника или кого-то из близких удаётся сохранить семью — это чудо.

² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Часть 1. Книга 3. URL: <http://ilibrary.ru/text/1199/p.17/index.html>

любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1Ин. 4:8). Проецируя эти фразы на область супружеских отношений, мы делаем вывод, что та жертвенность и та любовь, которую муж и жена стараются воспитать в себе — это дар Божий для познания Его и противостоянию силам зла. А те искушения, которые приводят к конфликтам и разводам — это борьба дьявола, стремящегося лишить человека любви ко всему, кроме самого себя. И в таком случае получается, что работа священников по предотвращению конфликтов — это борьба за любовь.

Лучшее лечение болезни — это её профилактика. Причём профилактика должна проводиться тогда, когда в том месте, где вы живёте появился вирус, а не тогда, когда у вас уже заметны первые признаки болезни. Своевременное использование профилактических средств в период эпидемии способно сохранить ваше здоровье и избавить от необходимости лечить заболевание. Точно так же и супружеские отношения в семье: конфликт — это болезнь, которую лучше предотвратить, чем потом пытаться вылечить её последствия. Причём очень важно отметить, что эффективно предотвратить конфликт может именно священник, а не психолог и не сами супруги.

Дело в том, что к психологу супруги идут за помощью, когда конфликт уже есть и достаточно серьёзный. Самостоятельно жена и муж также могут предотвратить конфликт, но только тогда, когда понимают, что к нему может привести, или, когда повод к ссоре уже есть, но они своим благоразумием не дают ей разрастись. Священник же может увидеть возможность ссоры задолго до возникновения конфликтной ситуации. Эта возможность появляется у пастыря благодаря таинству Исповеди. Именно в ходе этого таинства священник, выслушивая исповедника, может увидеть те грехи, которые впоследствии, как правило, приводят к ссорам между супругами, а увидев, расставить правильные акценты и постараться вразумить человека, предупредить его о грядущей опасности. Предупредить о возможности не только не приобрести любовь, но за серией конфликтов растерять и все те чувства, что испытывались к человеку. Однако для того, что бы распознать грядущую конфликтную ситуацию, священник должен не только внимательно слушать исповедующегося, анализировать его слова, но и знать, какие проблемы являются типичными во взаимоотношениях между супругами, и что чаще всего приводит семьи к разводу. Поэтому дальше в своём докладе мы сочли уместным выделить ряд проблем, которые приводят современные российские семьи к разводу.

Интернет служба мировой статистики sta-t даёт нам следующие цифры за 2009 год³,

Развод по причине алкогольной, наркотической зависимости одного из супругов — 51

Отсутствие собственного отдельного жилья для семьи — 41

Желание самих супругов вследствие каких-либо ошибок, измены или осознания того, что вместе они жить не хотят и не могут — 31

Материальное неблагополучие, невозможность прокормить семью —

29

³URL:http://www.sta-t.ru/obshestvo/statistika_razvodov_i_brakov/

Развод, спровоцированный вмешательством родителей, родственников в дела семьи — 18

Отсутствие детей, невозможность иметь детей, нежелание одного из супругов иметь детей — 10

Долгая разлука мужа и жены вследствие работы, тюремного заключения или исчезновения одного из супругов — 8

Физические недуги одного из супругов, как хронические, так и возникшие после брака — 2

К перечисленным выше факторам, способным развязать конфликт между супругами и привести семью к разводу, мы считаем нужным, добавить также одну очень актуальную на сегодняшний день проблему, с которой приходится сталкиваться в частности молодым супружеским парам. Эта проблема — компьютерная зависимость. Нами не было найдено достаточное количество информации по данному пункту, но в силу собственного опыта и общения с рядом молодых семей мы решили провести опрос в социальной сети Вконтакте⁴. Было опрошено 126 человек имеющих семью и 164 не имеющих, из них для 80.2% и 81.1% соответственно компьютерная зависимость противоположной половины стала бы причиной для конфликтов.

Каждая из проблем, перечисленных выше, не возникает не из ничего. К большинству, как правило, приводит какая-либо греховная привычка одного из супругов, которой сначала никто не предаёт значение, и которая, развиваясь, порождает конфликт. Так, например, на исповеди священникам часто приходится слышать слова: «Согрешал, батюшка, пьянством», но здесь речь идёт ещё не о том пьянстве, когда человек уже не может справиться с собой, выносит из дома вещи, впадает в долгий запой и, как правило, не имеет уже никакой семьи. Нет, здесь люди каются в том, что позволили себе выпить больше, чем следовало, прийти домой в нетрезвом виде. Ни о каком конфликте с женой речи ещё не идёт, так как большинство из них понимают, что муж иногда может «расслабиться», и для них главное, что бы это не перерастало в привычку. Большинство священников в данной ситуации делают акцент именно на самом факте чрезмерного употребления алкоголя, вспоминая две знаменитые фразы из Писания, что вино веселит сердце человека (Пс. 103:15), но «не упивайтесь вином в нем же есть блуд» (Еф. 5:18). Безусловно, это верно, но можно также попробовать сделать акцент на другом: спросить, есть ли у человека жена, дети, как они относятся к тому, что он иногда позволяет себе выпивать. Можно предупредить, что если сейчас ещё конфликтов на этой почве между супругами нет, то они обязательно возникнут, и не лучше ли просто не доводить до них? В подтверждение своих слов священник может привести статистику разводов и примеры из жизни, с которыми ему приходилось сталкиваться.

Или может случиться так, что жена придёт на исповедь и расскажет, что муж начал выпивать, ей это не нравится, но на конфликт она пока не идёт. Священник может сказать, что помолится, и посоветовать ей, терпеть и не начинать ссоры, помянуть её и мужа несколько раз за Литургией и этим ограничиться. Конечно, это может помочь, но в этом будет заслуга не свя-

⁴ Приложение №1

щенника, а Господа, а может случится так, что через несколько месяцев эта же женщина вернётся к батюшке и расскажет, что они с мужем разводятся. Так вот что бы ни допустить конфликт, священник может встретиться отдельно с мужем или поговорить с обоими супругами, главное, что бы предметом разговора стало желание избежать конфликта, предупредить его.

Наряду с алкогольной зависимостью на первом месте среди причин, приводящих к разводу, с 2011 года стоит измена (52%)⁵. А ведь «прелюбодейя начинается не с факта физической измены, а гораздо раньше, когда человек даёт себе разрешение на грязные мысли, нескромные взгляды»⁶. Ведь и в Евангелии сказано, что «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5:28). Поэтому, когда к священнику приходит муж или жена и исповедуется в том, что с вожделением смотрят на противоположный пол, нужно сделать акцент не только на том, что это грех. Необходимо показать, что такие мысли могут привести к ссорам в семье, и к измене, и к разводу. Вовремя сделанный упор на необходимости оградить себя от таких мыслей, дельный совет, как избежать искушения может сохранить супругов от долгих ссор и мучительного осознания измены и предательства.

Профессор, протоиерей Зеньковский пишет: «Верность есть великая сила, скрепляющая семейные отношения, но она не может питаться одним только чувством долга, одной идеей верности, она должна иметь опору в живой любви»⁷. То есть мы видим, что должны делать супруги для того, что бы сохранить свои семейные отношения — возвращать, воспитывать и возгревать в себе настоящую любовь.

Другой совет даёт священник Павел Гумеров, клирик храма святителя Николая Мирликийского на Рогожском кладбище г. Москвы⁸. Он пишет что «для женатого мужчины должна существовать только одна женщина — его собственная жена, другие для него как бы ни имеют пола. Вот тогда он будет не смотреть по сторонам, и мучиться сомнениями по поводу правильности своего выбора, а строить свою семейную жизнь, которая для него является абсолютной ценностью. Если этого нет, значит, воля человека расслаблена, и он оставляет себе, хоть маленькую, но лазейку для нескромных мыслей и поведения, а потом и измены»⁹. Всё это должен знать пастырь и уметь вовремя сказать супругам, когда ещё нет конфликта, когда ещё не случилось непоправимое.

Одним из самых серьёзных возражений на подобный метод, метод общения с супругами, может стать загруженность современного священника своей семьёй, приходскими делами, службами и строительством. В таких условиях для каждой семейной пары времени не найти. Однако мы готовы

⁵ Из-за чего разводятся российские семьи // ВЦИОМ. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111740>.

⁶ Гумеров П., свящ. Он и Она. URL: http://pavel-gumerov.ru/book/on_ona/part4/sub6/.

⁷ Зеньковский В., прот. На пороге зрелости. С. 38.

⁸ URL: <http://pavel-gumerov.ru/biography/>.

⁹ Гумеров П., свящ. Семейные конфликты. URL: <http://pavel-gumerov.ru/book/konflikty/part3/glava5/>.

привести несколько примеров, которые могли бы стать положительным опытом в работе подобного рода. Так, например, самое простое — это организовать соответствующие курсы, на которых священник мог бы рассказывать супругам о тех конфликтах, которые могут привести к разводу и о том, как их избежать. Такой опыт описывает священник Павел Гумеров, он пишет о том, как «Центр духовного развития молодежи при Свято-Даниловском монастыре в Москве организовал курсы для тех, кто хочет создать семью или разобраться в своей семейной жизни¹⁰. В определённые дни в отведённом помещении собирались супружеские пары и те, кто только собирался создать семью, к ним приходили священники и психологи, читали лекции и отвечали на вопросы.

Здесь мы подошли в своих рассуждениях к очень важному моменту — работе с молодыми людьми, которые только ещё хотят создать семью. И это второе направление в деятельности, которую может осуществлять православный пастырь для того, что бы уберечь семьи от возможных конфликтов. Делать это необходимо для того, что бы молодые пары подходили к супружеской жизни с правильным пониманием не только ответственности принимаемого решения, но и последствий этого шага. Так многие влюблённые, решившие создать семью, не задумываются о тех трудностях, с которыми им обязательно придётся столкнуться.

Начинать строить свою семью — это все равно, что начинать новое дело, осваивать новую профессию. Но, в отличие от профессии, на супругов нигде не учат, приходится осваивать все самим, опытным путем. Так священник Павел Гумеров пишет о своём личном опыте: «Пришлось пройти через немалые трудности, очень многому научиться, прежде чем мы (с матушкой — прим. Л.Д.) поняли, что такое семейная жизнь и как овладеть этой непростой специальностью. И этим путем идут практически все — набивают шишки, учатся на ошибках. А все почему? Мы все думаем по молодости, по неопытности, что быть настоящим семьянином, супругом или супругой очень несложно, и задумываться о своей семейной жизни начинаем, как правило, только тогда, когда в семье уже наступают серьезные проблемы»¹¹. То есть мы видим, что отец Павел опираясь не только на знания, но и на свой собственный опыт говорит о необходимости рассказывать вступающим в брак о семейных трудностях, поскольку это может помочь им в дальнейшем избежать конфликтов.

Например, для многих молодых семей сложным бывает переход в новый статус. «Как часто можно увидеть девушку, которая, выйдя замуж, категорически не хочет взять на себя роль жены. Она хочет, чтобы всё было по-старому, без всякой ответственности. Или юношу, который после рождения ребёнка, вместо того, чтобы взять на себя роль отца, пытается уйти в прошлое беззаботное время вечеринок и развлечений с друзьями»¹². Именно поэтому беседа со священником бывает так важна именно до принятия окон-

¹⁰ Гумеров П., свящ. Правила семейной жизни. URL:<http://pavel-gumerov.ru/text/604/>.

¹¹ Гумеров П., свящ. Правила семейной жизни. URL:<http://www.pravoslavie.ru/jurnal/45645.htm>.

¹² Архипова Е. Кризисы семейной жизни. Киев, 2007. С. 22.

чательного решения о создании семьи. Ведь если человек не готов к семейной жизни вообще, или с конкретным спутником, то лучше и не жениться, что бы потом двое не мучились всю свою жизнь. По словам священника, протоиерея Андрея Овчинникова, проблемы семейной жизни закладываются ещё на этапе выбора своего спутника или спутницы: «В семейной жизни человек начинает пожинать те плоды, которые он добровольно посеял в свою жизнь через выбор. И, конечно, со скорбью мы сейчас говорим о какой-то безумной халатности при выборе спутника жизни. Человек, когда покупает обувь или новый автомобиль, изучает товар очень тщательно и никогда не спешит с покупкой. Но этого не наблюдается при выборе, который необходимо сделать на всю жизнь. Ведь, согласно Евангелию, второй попытки христианину уже не дано. И если человек здравомыслящий, то он должен понимать, на какой ответственный шаг он решается».¹³

Все эти моменты священник должен стараться донести до тех прихожан, которые хотят вступить в брак. Но опять встаёт вопрос о способах. Так священник Павел Гумеров предлагает в каждом ЗАГСе, за каждым свечным ящиком в церкви, где оформляется венчание, написать большими буквами памятку молодожёнам: «Вступая в брак, я принимаю твёрдое и бесповоротное решение: прожить с моим супругом (или супругой) всю свою жизнь. С момента заключения брака, я не буду рассматривать никого другого, как потенциального супруга (или супругу)»¹⁴. Только положив себе такое железное правило, человек действительно не будет терзаться пустыми сомнениями, неудовлетворёнными желаниями, а начнёт жить настоящим, строить крепкие семейные отношения и избежит многих ошибок.

А в одном из дворцов бракосочетания Воронежа несколько лет назад был запущен беспрецедентный эксперимент: священник Покровского кафедрального собора отец Иннокентий беседует с подающими заявление парами и готовит их к будущей совместной жизни. Администрация выделила ему кабинет и всем, кто приходит подавать заявление, предлагается пройти собеседование со священником. Сам игумен Иннокентий в одном из интервью кратко рассказал о методике своих бесед: «Я стараюсь не читать мораль, лишь по-дружески говорю: семья — это очень сложный путь. Сейчас у вас перед глазами лишь красивая картинка, но она будет постепенно меняться, когда после свадьбы начнутся будни, стирки, готовки, халаты, растрепанные волосы у жены, перегарчик у мужа. И вот тут нужно проявить терпение. Если муж пропадает с друзьями, жена должна не скандалить, а изменить ситуацию любовью, хорошим отношением, ведь он уходит из дома потому, что скучно. Потому что брак — это великий труд. Легко встать в позу и дать конфликту разрастись, гораздо сложнее терпеть и исправлять друг друга»¹⁵.

Председатель Синодального отдела по благотворительности и социальному служению епископ Смоленский и Вяземский Пантелеимон считает, что работа священника с людьми по предотвращению конфликтов и разводов

¹³ Овчинников А, прот. Главенство в семье. URL:http://vmeste-front.ru/glavenstvo_v_seme.

¹⁴ Гумеров П., свящ. Он и Она. URL:http://pavel-gumerov.ru/book/on_ona/part4/sub6/.

¹⁵ Иннокентий, игум. Браки, заключённые по любви, распадаются чаще // Русский репортёр. 2007. № 11(11), 16 августа. URL:http://expert.ru/russian_reporter/2007/11/otec_innokentiy/.

в семье должна начинаться гораздо раньше: «Очень хорошо, что такие вещи (беседы с супругами и молодыми парами — прим. Л.Д.) на некоторых приходах появляются. Я и сам задумываюсь о том, чтобы в нашей Смоленской епархии заняться этим вопросом <...> Другое дело, что я не стал бы переоценивать эффект от работы с новобрачными или предбрачных консультаций. Все-таки человека не изменит ни одна беседа со священником, ни даже курс лекций. К моменту вступления в брак он, как правило, уже сформирован, и его отношение к жизни скорректировать сложно. Чтобы разводов стало действительно меньше, я вижу только один путь. Нужно во всех епархиях тщательно разыскивать священников, способных к работе с детьми. Давать им всяческие преференции, поддерживать их, как можно. Договариваться с местными отделами образования, чтобы таких священников пускали в школы на постоянной основе. И тогда, если с семи лет детей будет «вести» такой священник, то, может быть, став взрослыми, они будут иметь христианские представления о жизни и станут серьезнее относиться к браку»¹⁶.

В завершение своего доклада нам хочется только сказать, что наличие в семейной жизни трудностей не даёт никакого основания для избегания брака, так же как наличие проблем и борьбы в жизни не даёт нам оснований скорее завершить свой земной путь. Наоборот, лишь преодолевая трудности и испытания, жертвуя чем-то ради другого человека, мы сможем научиться по настоящему любить, а научившись, приблизиться к Богу и его Небесному Царству.

Источники и литература

1. Священное Писание Нового Завета.

Пособие

1. Архипова Е. Кризисы семейной жизни. Киев, 2007.
2. Зеньковский В., прот. На пороге зрелости. Клин, 2004.
3. Иннокентий, игум. Браки, заключенные по любви, распадаются чаще // Русский репортер. 2007. № 11(11), 16 августа.

¹⁶ Пантелеимон (Шатов), еп. Неумение любить. URL:<http://www.pravmir.ru/neumenie-lyubit/>.

Интернет ресурсы:

1. URL:http://www.sta-t.ru/obshestvo/statistika_razvodov_i_brakov/
2. URL:<http://pavel-gumerov.ru/biography/>
3. Гумеров П., священник. Он и Она. URL:http://pavel-gumerov.ru/book/on_ona/.
4. Гумеров П., священник. Правила семейной жизни. URL:<http://pavel-gumerov.ru/text/604/>.
5. Гумеров П., священник. Семейные конфликты. URL:<http://pavel-gumerov.ru/book/konflikt/>.
6. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. URL:<http://ilibrary.ru/text/1199/p.17/index.html>.
7. Из-за чего разводятся российские семьи // ВЦИОМ. URL:<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111740>.
8. Овчинников А. Главенство в семье. URL:http://vmeste-front.ru/glavenstvo_v_seme.
9. Пантелеимон (Шатов), епископ. Неумение любить. URL:<http://www.pravmir.ru/neumenie-lyubit/>.

Владимир Леонович

ЛЮБОВЬ КАК ВЫСШАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ В «ГЛАВАХ О ЛЮБВИ» ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Введение

В выбранной мной теме определяется наличие проблем в современном мире. Проблем нравственности и первоисточника этих проблем. В любое время и даже в наш век перемен, несмотря на всё, необходимо обращаться к духовно-интеллектуальным авторитетам для решения насущных вопросов современной жизни. Главной, которой является состояние и понимание любви. В христианской культуре принято обращаться к авторитетам святоотеческого наследия их трудам. Наибольшее внимание этой проблеме уделяет преп. Максим Исповедник. К его творениям обращались и обращаются многие исследователи¹. Цель данной работы раскрыть правильное понимание любви в его труде: «Главы о любви». Но прежде я хотел бы кратко изложить про творчество прп. Максима Исповедника из которого выделил «Главы о любви».

Творчество

Особую группу творений преподобного составляет так называемые «главы», обычно распределяемые по сотницам («центуриям»). Этот особый жанр христианской письменности возник из слияния 2х традиций. С одной стороны, его возникновение обусловили сборники изречения первых отцов-пустынников. Передававшиеся первоначально в устной традиции, а затем получившие письменное закрепление. С другой философские интенции, приобретшие популярность в позднеантичной философской прозе (Марк Аврелий, Парфилий). В христианскую литературу жанр «Главы» первый ввел Евагрий Понтийский, которого следует считать основателем этого жанра, ибо он придал ему законченную форму, в том числе форму «сотниц». В последствии этот жанр стал жанром аскетической письменности: в рамках его создавали свои творения преп. Марк Подвижник, прп. Фалассий (и другие сподвижники прп. Максима Исповедника), прп. Иоанн Дамаскин, прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама и др. Преподобный Максим написал много сочинений и не в одном роде. Лучшие из них те, которые изображают жизнь духовную, и особенно выделяю «Главы о любви». Произведение «Главы о любви» также принадлежат к жанру «сотниц» (или просто «О любви»). Оно подразделяется на четыре «сотницы», и каждое из этих чисел имеет символическое значение: четыре указывает на число Евангелий, а сто еще со времен

Владимир Леонович — студент Ярославской православной духовной семинарии.

¹См.: С.Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996; С.Л. Сидоров. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993; Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Оригена считалось священным числом, поскольку единица (Монада) соотносилась с Богом. Как и в других творениях преп. Максима Исповедника, в данном произведении наиболее ощутимо влияние александрийской традиции, особенно Евагрия Понтийского. Но здесь вновь проявляются особенности преп. Максима к созданию Богословского синтеза: усваивая многое влияния, он творит, опираясь прежде всего на особенный духовный опыт и на опыт многих поколений подвижников. По типу своему «Главы о любви» принадлежат к нравственно-аскетическим сочинениям, и аскетическое богословия преподобного здесь находит полное выражение. Из всех творений его это самое популярное. Фотий говорит: «В нем образ выражения — чистый более, чем в прочих сочинениях, и здесь ничего нет, за что можно бы было упрекнуть; только не везде — выражения аттически»². Существенное достоинство его состоит в соединении опытной простоты с глубиной мысли³. Признательность читателей, оно снискало себе уже в Средние века: «Главы о любви» активно читались и переписывались в самой Византии, став классическим трудом аскетической письменности, а также на Западе, где они стали известны благодаря переводу на латинский язык монаха Цербана (первая половина 12 в.). Переведено оно и на все основные современные западные языки. В Древней Руси имя прп. Максима было известно благодаря в первую очередь этому произведению⁴. Существует и несколько переводов «Глав о любви» на русский язык, один из которых сделан свт. Феофаном Затворником в «Добротолубии».

Любовь к Богу

И, 4. Любящий Бога предпочитает ведение Бога всему сотворённому Им и непрестанно в любовном томлении устремляется к этому ведению.

Апостол говорит: «Кто любит Бога, тот познан от Него» (1 Кор.8:3). И, конечно, мы, любящие Господа, познаёмся Им по Его желанию. А будучи познаны, мы и научаемся, как говорит великий по добродетели и богословию Григорий. Этот смысл и имеет данная глава. Ведь бесстрастие порождает любовь, а любовь рождает просвещённость ведением.

И, 6. Кто имеет ум, пригвождённый любовью к Богу, тот призирает зримые [твари] и само тело, как [нечто] чуждое ему.

Прп. Максим выражает здесь идеал созерцательной жизни, характерный для многих представителей православной мистики. Любовь к Богу здесь аналогична любви жениха и невесты, когда «их мысли заняты исключительно друг другом, не имея желаний, ни сил отдаваться ещё чему-нибудь другому». Поэтому «отречение от мира, внешнее и внутреннее удаление от всего чувственного представляет собою не что иное, как отрицательное выражение того же идеала. Если необходимо находиться в постоянном мысленном об-

²Цит. по: Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. М., 1996. С. 172.

³Там же.

⁴См.: С.Л. Сидоров. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993. С. 64.

щении с Богом, то ум должен быть свободен от размышления о чём-нибудь другом»⁵.

I, 81. Двойок страх Божий: один рождается в нас от угрозы наказания, и благодаря ему появляются в нас, по порядку, воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрашие, из которого [возникает] любовь; другой спряжён с самой любовью, производя в душе благоговение, дабы она, воспользовавшись доверчивым отношением любви, не впала бы в пренебрежение к Богу.

В этой главе прп. Максим подчёркивает, что чувство любви (в первую очередь к Богу, но так же и к ближним) должно удерживаться страхом, чтобы доверительные отношения, сложившиеся между любящими, не переступали должных пределов и не переросли в дерзкое презрение. В «Вопросах к Фалассию», где прп. Максим также говорит о «двойкости» страха он замечает: «Ибо любви самой по себе, без страха, присуще становится презрением, как то что бывает, если близость, естественно рождаемая ею, не сдерживается уздой страха». О двух «страхах» говорит также и авва Дорофей, который подчёркивает, что один страх свойственен только ещё начинающим путь духовного преуспеяния и вытекает из угрозы наказания, а другой страх — «совершенный», и он присущ святым, боящимся отпасть от Богообщения.

Любовь и чистота ума

I, 87. Когда ум чист, он воспринимает идеи вещей и побуждается к духовному созерцанию их. Став же не чистым по своей нерадивости, ум начинает представлять в воображении простые идеи прочих вещей, и, воспринимая человеческие [мысли], он обращается к постыдным и лукавым помыслам.

Здесь прп. Максим проводит различия между умозрением как интеллектуальным актом, приводящим к постижению идей тварных вещей, и «духовным созерцанием». Это «духовное созерцание» есть более высшая ступень, чем интеллектуальное познание, и вводит ум уже в область собственно богословия. Характерен акцент на чистоте ума (подразумевается, естественно, нравственная чистота), как необходимом условии всякого подлинного познания. Подобный акцент встречается у большинства отцов Церкви, и, в частоте, он присущ свт. Григорию Богослову. А предложение «Став же нечистым по своей нерадивости, ум начинает представлять в воображении простые идеи прочих вещей, и, воспринимая человеческие [мысли], он обращается к постыдным и лукавым помыслам», вероятно, следует понимать в том смысле, что «духовное созерцание» требует от человека постоянного усилия, немислимого без напряжённого молитвенного подвига. Ослабление этого усилия (т.е. лень) приводит к тому, что ум впадает в мечтательность, начинает фантазировать и представлять некие идеи несуществующих вещей. Подобное фантазирование низводит ум в область «человеческого», и он подпадает под власть аналогичных мечтаний и представлений прочих людей (невидимо излучаемых ими), что приводит уже к греховным помыслам.

⁵Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. Сергиев Посад, 1905. С. 67–75.

Ум преображённый

III, 97. Уму, воспринимающему мысли о вещах, присуще изменяться соответственно каждой мысли. Созерцая их духовно, он многообразным образом преображается, применяясь к каждому предмету созерцания. Но оказавшись в Боге, он становится совершенно безобразным и без видным, ибо, созерцая Простого, [ум и сам] становится и сам простым и целиком световидным.

В этой главе намечаются контуры учения о преображении ума в процессе познания, высшей точкой которого является Богопознание. Именно в богопознании преображение ума достигает своего апогея: ум лишается всякого вида и формы, он уподобляется Божественной простоте и сам делается «простым», «единовидным».

Премудрость

III, 22. Бог видит Себя из блаженной сущности Своей, а создания Свои — из Премудрости Своей, через которую и в которой Он всё сотворил.

Явная ссылка на (Ин. 1:3) «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть». Соответственно можно предполагать, что прп. Максим, и многие другие отцы Церкви, отождествляет Премудрость и Слово. Через Свою Премудрость (Логос) Бог познаёт сотворённый Им мир, но это позволяет также установить и «обратную связь» — делает возможным богопознание для разумных тварей. Данная мысль прослеживается ясно, например, у свт. Афанасия Александрийского, который замечает, что Бог снизошёл Своей Премудростью к тварям. Поэтому мир есть как бы «образ» Её, что позволяет человеку, через созерцание его, восходить к богопознанию.

Совесь

III, 80. Не пренебрегай совестью, всегда советующей тебе лучшее. Ибо она подсказывает тебе божественную мысль, освобождает от тайных осквернений сердца и дарует тебе общение с Богом при исходе.

В святоотеческой письменности совесть вообще поставляется «в числе сил и способностей человека наиболее важных, возвышенных, царственных». Поэтому «наряду с другими богоподобными сторонами человеческой личности «совесть» ставится органом богообщения, «престолом Господа». Вот почему «совесть» служит также и органом богопознания». Не совсем ясно, какой смысл вкладывает прп. Максим в слово «исход». Подразумевается ли здесь исход из мира (тела), т.е. кончина (смерть), или «исход из сущих», в смысле «экстаза», молитвенного «из-ступания» из себя. Оба эти значения вполне возможны.

Зло и страсти как противники совершенной любви

Зло

II, 34. Ум, обращается к зримым вещам, естественным образом мыслит их посредством чувств. Ни ум, ни естественное мышление, ни вещи и ни чувства не суть зло, ибо они – создания Божии. Что же тогда зло? Ясно, что оно есть страсть естественного мышления, которая не может существовать при [правильном] пользовании умозрениями, когда ум бодрствует.

Зло в данном случае прп. Максим передаёт как болезненное и страдательное состояние нашего естественного умозрения. Проблеме зла он делает особый курс в «Вопросах к Фалассию», где отрицает субстанциональность зла. Из предшественников преп. Максима в подобном решении проблемы зла можно указать на свт. Григория Нисского, который указывает, что зло не берёт свой исток в воле Божией, но возникает в нас, когда мы удаляемся от Бога. Зло, согласно свт. Григорию, есть этическая, а не антологическая категория (поэтому зло равно пороку), вследствие чего определяется как «отсутствие добродетели» и состоит «в лишённости благ». Поэтому в аксиологическом и антологическом плане зло-порок и добродетель несравнимы. Евагрий выражает это очень чётко: «Было [время], когда зла не было, и будет [время], когда его не будет. Но не было [времени], когда не было добродетели, и не будет [времени], когда её не будет». И в целом для отцов Церкви «зло действительно есть не-достаток, порок, не-совершенство. Не какая-то природа, а то, что природе не достаёт, чтобы быть совершенной. В аспекте сущностном отцы считают, что зла не существует, что оно есть только лишние бытия». Но, не имея места среди сущностей, зло «не только “недостаточность”, в нём есть активность. Зло не есть природа, но состояние природы, и в этом высказывании отцов заключается большая глубина. Таким образом, оно есть как бы болезнь, как бы паразит, существующий только за счёт природы, на которой паразитирует»⁶. Об этом паразитическом характере зла и высказывается в данной главе прп. Максим.

III, 3. Пороки приключаются с нами вследствие злоупотребления силами души: желательной, яростной и разумной. Злоупотребление разумной силой есть невежество и безрассудность, яростной и желательной — ненависть и распущенность. [Правильное же] употребление их есть ведение и благоразумие, любовь и целомудрие. А если дело обстоит так, то ничто из сотворённого и приведённого в бытие Богом не является злом.

Исходя из общесвятоотеческого понимания зла как онтологического «не-существования» прп. Максим считал, что оно обнаруживается «лишь в свободной воле разумных существ, когда они по ложному суждению движутся помимо истинной своей Цели — Бога, в Котором только и можно найти истинную опору бытия и отделение от Которого приближает к небытию. В таком неправильном движении сил души и заключается грех первого человека. Вместо Источника жизни и обожения он обратился как к чему-то более

⁶См.: С.Л. Сидоров. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993. С. 277.

реальному, к чувственным благам, и в видимом мире стал искать для себя точек опоры. Вместе с этим все силы души его получили неподобающее направление, наклонились ко злу, страстям»⁷.

Страсти

I, 75. Не презревший славы, наслаждения и сребролюбия, взращивающий их образовавшийся благодаря им не может пресечь мотивы гнева. А не отсекающий их не может достичь и совершенной любви.

В аскетической письменности «сребролюбие» обычно поставляется на первое место среди «душевных» страстей. Центр тяжести этой страсти лежит в душе человека, «в его ложном практическом отношении своего истинного, верховного, самоценного блага, а также в его превратном практическом отношении к материальным благам». Сущность сребролюбия состоит «в порабощении воли и всего строя душевной жизни материальным благом. Эта страсть является результатом расслабленности души, развращённости воли злым порождением пожелания»⁸. Прп. Макарий Египетский говорит, что много есть твердынь зла, но среди них первое место занимает похоть плоти и сребролюбие. Связь славы, наслаждения и сребролюбия, которую приводит здесь прп. Максим, можно обнаружить, например у аввы Дорофея (от него, вероятно, и зависит в данном случае прп. Максим): «Ибо всякий грех происходит либо через любовь к наслаждениям, либо через сребролюбие, либо через славолубие».

Заключение

Прп. Максим раскрывает содержание добродетели любви так: «Дела любви суть: сердечное благодетельствование ближнему, великодушие, терпение и благоразумное пользование вещами».

I, 40. Почему эта добродетель так важна для христианина? На этот вопрос прп. Максим отвечает, что именно эта добродетель сроднит человека с Богом. «Бог есть любовь» (1Ин. 4:8), «...и прибывающий в любви прибывает в Боге, и Бог в нём» (1Ин.4:16). Свт. Игнатий (Брянчанинов) отмечал, что, как и вера, любовь к Богу «есть дар Божий: она изливается в души истинных рабов Божиих действием Святого Духа»⁹. В своей побеждающей силе она превосходит все другие этические добродетели.

Через эту добродетель ум человека приобретает Божественное просвещение. Безусловно, что сама эта добродетель требует от человека также необходимых усилий и самопринуждения. И для укоренения этой добродетели, как и всякой иной требуется значительное время жизни в подвиге.

Только через исполнения заповедей Божиих человек достигает бесстрастия. Под бесстрастием необходимо понимать не безразличие человека к жизни как таковой, а неподвижность человека ко греху и злу, а также она есть совокупность многих добродетелей. Любовь же, согласно самому апостолу Павлу является вершиной добродетелей.

⁷Там же. С. 284.

⁸Там же. С. 270.

⁹Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. М., 2005. Т. 2. С. 59. Ср.: Рим.5:5.

Источники и литература

1. Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
2. С.Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
3. С.Л. Сидоров. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993.
4. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. М., 1996.

Павел Михалицын

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕНТОНЫ КАК СРЕДСТВО ТРАНСЛЯЦИИ БОГОСЛОВСКИХ ИДЕЙ В РАННЕВИЗАНТИЙСКИЙ ПЕРИОД НА ПРИМЕРЕ ТРАГЕДИИ «ΧΡΙΣΤὸς ΠΑΣΧΩΝ» («CHRISTUS PATIENS»), «СТРАЖДУЩИЙ ХРИСТОС»)

После завершения эпохи гонений на христианство и окончательного изменения религиозной политики римского государства, противостояние уже умирающей, но все еще реально существующей языческой партии и христианства перешло из чисто политической сферы в сферу культурно-идеологическую. Теперь язычество, лишенное политической поддержки, пыталось доказать всю серьезность своих мировоззренческих установок и противопоставить христианству всю мощь своего научно-культурного потенциала¹. Вот в таких непростых условиях «тесной конкуренции» и возникает совершенно особый жанр литературы — христианские центоны. Цель данной статьи — показать роль и значение центонной поэзии в культурной жизни Византии IV–V вв. на примере христианской трагедии «Страждущий Христос».

Однако вначале обратимся к этимологии. Вообще слово «центон» (греч. κέντρον, κεντώνη, κεντώνιον, κεντών; лат. cento) буквально означает ткань, составленную из разнообразных лоскутов, сшитое из разных кусков одеяла, покрывало из лоскутьев, плащ, матрас, лохмотья и т.п.² Для

Павел Михалицын — студент Харьковской православной духовной семинарии, соискатель кафедры истории Древнего мира и Средних веков Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

¹ О культурно-идеологическом противостоянии язычества и христианства подробно излагается в статье В.И. Уколовой. См.: Уколова В.И. Особенности культурной жизни Запада (IV–первая половина VII в.) // Культура Византии: IV–пер. пол. VII в. М.: Наука, 1989. С. 78–97, обширное исследование А. Момильяно: Momigliano A. The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Oxford, 1963, а также монографию З.В. Удальцовой, где автор отмечает недостаточную изученность в византиноведческой литературе сложных перипетий и, особенно, социальных аспектов идейно-политической борьбы, имевшей место в первые столетия истории Византии. См.: Удальцова З.В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков IV–VII вв.). М.: Наука, 1974. С. 5.

² См.: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь [2-е изд., переработ. и доп.]. М.: Русский язык, 1976. С. 171; A Latin Dictionary founded on Andrews' edition of Freund's Latin Dictionary / by C. T. Lewis and C. Short. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 316; A Patristic Greek Lexicon / edited by G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 744; Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B.C. 146 to A.D. 1100) / by E. A. Sophocles. Cambridge, U.S.A.: Harvard University Press; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1914. P. 659; Lexicon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts / erstellt von E. Trapp unter Mitarbeit von W. Hörandner, J. Diethart und ect. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der wissenschaften, 2001.

всех значений этого слова господствующей является идея сложносоставного единства и разнообразия, поэтому в литературе оно приобрело значение стихотворения, составленного из стихов или частей стихов уже существующих произведений одного или разных авторов для выражения темы, отличной от первоначальной³. Для составления центонов требовалась огромная эрудиция и прекрасная память, которыми в полной степени обладали лишь немногие интеллектуалы своего времени⁴. Мастера указанного жанра были уважаемы не только в среде подобных им интеллектуалов: их произведения изучали в школах, им подражало молодое поколение. Расцвет центонной поэзии приходится на III–V вв. — период оживления интереса к античному наследию. Помимо этого именно в IV–V вв. разворачивается острая полемика между представителями языческой интеллигенции и образованными христианами, которая, по нашему мнению, явилась основным фактором, катализирующим появление христианских центонов. Угасание жанра центонной поэзии берет свое начало с VI в., когда язычество окончательно уходит с культурно-политической арены Византии, давая возможность для бурного развития христианской литературы, уже без преобладания полемической направленности.

Необходимо также отметить, что в традиционной теории литературы центон рассматривается исключительно как поэтическая забава или курьез⁵. В новоевропейской литературе центоны практически не встречаются, а редкие их представители носят шуточный характер. Это объясняется отсутствием в этих произведениях примеров проявления индивидуальных чувств поэта и особым упором их авторов на передачу чужих слов и выражений, что совершенно неприемлемо в поэзии нового времени⁶.

Однако, как говорилось ранее, во времена поздней античности техника центонов была наиболее распространена. Ее использовали уже такие раннехристианские авторы греческого Востока, как Мелитон Сардский (II в.) в гомилии «О Пасхе» (160–170 гг.)⁷ и неизвестный автор «Мученичества

1. Bd. A-K. S. 821. (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik; Bd. VI / 1–4); Suda On Line: Byzantine Lexicography [Электронный ресурс]. URL: http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl?db=REAL&search_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&user_list=LIST&page_num=1&sssearchst=1337&field=adlerhw_gr&num_per_page=100.

³Patrology / ed. by A. di Berardino with an introd. by J. Quasten. Westminster, Maryland: Christian classics, inc., 1986. Vol. 4. P. 269.

⁴Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. Bd. 2. 1978. S. 99.

⁵Гаспаров М.Л. Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций) / М.Л. Гаспаров, Е. Г. Рузина // Памятники книжного эпоса. М.: Наука, 1978. С. 197.

⁶Гаспаров М.Л. Вергилий и вергилианские... С. 197.

⁷Как отмечает А.Г. Дунаев, «гомилия «О Пасхе» — наверное, первая в истории христианской литературы, где так широко и масштабно «претворен в жизнь» этот метод, которому суждена была долгая и плодотворная жизнь в самых разных областях византийской культуры». См.: Дунаев А.Г. Наследие Мелитона Сардского в контексте раннехристианской и византийской культуры: автореф. дисс. на соискание науч. степени канд. истор. наук: спец. 07.00.03 «Всеобщая история (средние века)». М., 2000. С. 12.

Поликарпа Смирнского» (155–156 гг.)⁸, а также позднее свт. Григорий Нисский (IV в.) в «Послании о жизни св. Макрины»⁹. Примерами завершенных греко-язычных центонов этого периода являются небольшой центон о спуске Геракла в подземное царство, возможно написанный сщмч. Иринеем Лионским (II–III вв.)¹⁰, и «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос»)¹¹, который считался идеальным представителем этого жанра литературы¹². Это произведение представляет собой единственный пример в истории византийской литературы собственно христианской драмы, составленной по всем канонам античной драматургии. Проблема идентификации этого произведения с творчеством свт. Григория Богослова (330–390 гг.) стала причиной многовековой полемики по этому вопросу. В процессе ее преодоления научное сообщество разделилось на два лагеря: одни исследователи признают традиционное авторство трагедии, то есть приписывают ее перу свт. Григория и относят время появления к концу IV в., другие — отсылают произведение в XI–XII вв. и затрудняются назвать точное имя создателя, скрывая его за безликим «анонимом»¹³.

Помимо разбираемой нами трагедии, в IV в. Аполлинарий Лаодикийский, как сообщает в своей церковной истории Созомен, «по образу Гомеровых поэм переложил в героические стихи еврейское бытописание и, доведя его до царя Саула, разделил все творение на двадцать четыре части, из которых каждую обозначил одной из букв греческого алфавита ... Писал он

⁸Так называемая «Молитва Поликарпа» представляет собой пример раннехристианского центона в указанном произведении.

⁹См.: Писания мужей апостольских / переизд. пер. прот. П. Преображенского с дополнениями под общ. ред. А. Г. Дунаева]. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 400. Интересно, что в другом своем труде «Против Евномия», свт. Григорий Нисский критикует своего оппонента за умышленное выдергивание цитат из различных произведений для обоснования своей концепции: «Как нищие по недостатку платья из разной ветоши шивают себе лоскутные одежды, так и он (Евномий) из разных мест натаскивая для себя фразы, шивает из них лоскутную речь (τὸ ῥῆμα τὸν κέντρονα), жалким образом склеивая и прилаживая набор слов». В приведенном фрагменте свт. Григорий критикует не центонную технику как таковую, а скорее ее неуместное употребление Евномием. См.: Григорий Нисский, свт. Опровержение второй книги Евномия. Книга двенадцатая, часть вторая // Творения: в 8 ч. М., 1864. Т. 42, ч. 6. С. 316. (Творений Св. Отцов в русском переводе, издаваемая при Московской Духовной Академии). Ср.: Gregorii, episcopi Nysseni. Contra Eunomii secundam orationem. Libri duodecimi // PG: in 162 t. / accurate J.-P. Migne. Parisiis: Pres la Barriere D'enfer, ou Petit-Montrouge, 1857. T. 45. 1863. Col. 953 A.

¹⁰Г. Хунгер считает что этот самый ранний представитель греческой центонной поэзии (последняя четверть II в.) анонимен. См.: Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. Bd. 2. 1978. S. 98.

¹¹Гаспаров М.Л. Вергилий и вергилианские... С. 198; Weyman C. Zum Cento De ecclesia // Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Cologne, 1925. № 45. S. 75–76.

¹²Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. Bd. 2. 1978. S. 102.

¹³По данной проблеме см.: Trisoglio F. Il Christus patiens. Rassegna delle attribuzioni // Rivista di Studi Classici. Torino, 1974. № 22. P. 351–423; Михалицын П.Е. Об историографии атрибуции византийской трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос») // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. 2007. № 762. С. 251–262. (Серія: Історія; вип. 39); Михалицын П.Е. История атрибуции византийской трагедии «Christòs Páschōn» («Страждущий Христос») // Східний світ. 2010. № 1. С. 118–135.

так же, применительно к творениям Менандра, и комедии, подражал Еврипиду в трагедиях, и Пиндару в роде лирическом»¹⁴. Позднее императрица Евдокия (ок. 400–460 гг.), организатор и идейный вдохновитель философского кружка, занимавшегося изучением и переосмыслением литературно-философского наследия античности, напишет свои «Омирокентоны», в основе которых лежала евангельская парафраза некоего епископа Патрикия (IV в.)¹⁵. В середине V в. создается огромная и по объему и по своему богословскому значению парафраза Евангелия от Иоанна «Деяния Иисуса» принадлежащая первоклассному поэту Нонну Панополитанскому¹⁶.

Гораздо большего распространения эта техника достигла на латинском Западе. Из латинских центонов этого времени наиболее известны «Медея» Госидия Геты (III в.), «Брачный центон» Авсония (IV в.), «Вергилианский центон по Ветхому и Новому Завету» поэтессы Фальтонии Пробы (начало V в.)¹⁷, а также двенадцать центонов из «Латинской антологии»¹⁸. Конечно, этот список не является исчерпывающим, здесь приводятся лишь имена наиболее значимых представителей центонного жанра, к которым хотелось бы еще добавить имя испанского пресвитера Ювенка. Он еще ранее Ф. Пробы (а, именно, в 332 г.), как сообщает об этом блж. Иероним Стридонский в «Chronicon» («Хронике») и «De viris illustribus» («О знаменитых мужах») «переложил, почти буквально, четыре Евангелия в шестистопные стихи, составил из них четыре книги и написал тем же метром некоторые, относящиеся к чинопоследованию таинств, стихотворения»¹⁹.

Характеризуя особенности такого подхода к классическим текстам М.Л. Гаспаров и Е.Г. Рузина отмечают: «...в центоне установка на узнавание конкретных реминисцированных стихов задана читателю с самого начала. Поэтому каждый стих и полустиишие здесь рассчитаны на двойное восприятие: в контексте исходном и в контексте новом, центонном. То сближаясь, то расходясь, эти два контекста создают такое поле эстетического напряжения, в котором все время находится читатель центона. Если бы не

¹⁴Созомен Эрмий (Саламинский). Церковная история. СПб., 1851. С. 356. Ср.: PG 67. Col. 1269.

¹⁵Григорий (Лурье), иером. Время поэтов... С. 302. Ср.: Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. Bd. 2. 1978. S. 100–101.

¹⁶Харизматин С.Н. «Эпическое Евангелие»: от Иоанна к Нонну / С. Н. Харизматин, Д. А. Пospelов // Нонн из Хмима: Scrinium Philocalicum. М.: Индрик, 2002. Т. 1 (aev. 5). 2002. С. 257.

¹⁷См.: Ermini F. Il centone di Proba e la poesia centonaria latina. Rome, 1909; Cariddi C. Il centone di Proba. Naples, 1971.

¹⁸Гаспаров М.Л. Вергилий и вергилианские... С. 198–199.

¹⁹См.: Иероним Стридонский, блж. Творения. К., 1910. Кн. 8. Ч. 5. С. 303, 364. (Библиотека творений Св. Отцов и Учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии). Ср.: PL 27. Col. 677; PL 23. Col. 691. Само произведение Ювенка см.: PL 19. Col. 53–345. Однако сам блж. Иероним крайне неодобрительно относился к подобным поэтическим экспериментам, столкнувшись, по всей видимости, с фривольными примерами центонов на христианские темы. См.: Иероним Стридонский. Письмо к Павлину (50). Об изучении св. Писания // Творения: в 17 ч. К., 1894. Кн. 4, ч. 2. С. 78–79. (Библиотека творений Св. Отцов и Учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии). Ср.: Eusebii Hieronymi, Stridonensis presbyteri. Epistola LIII. Ad Paulinum de studio Scripturarum // PL: in 221 t. / accurate J.-P Migne. Parisiis: Pres la Barriere D'enfer, ou Petit-Montrouge, 1844. T. 22. 1845. Col. 544–545.

это ощущение второго плана, многие центоны оказались бы (показались бы) громоздкими и неуклюжими»²⁰. Эти же исследователи выделяют следующие характерные черты поэтики центона: «Во-первых, метрика: одни стихи приводятся целиком, другие (большинство) — составлены из полустихий, разделенных обычной в гексаметре серединной цезурой, третьи — соединяют короткое начало стиха с длинным концом или наоборот. Во-вторых, лексика: правила построения центона требовали, чтобы никаких изменений в отрывках исходного текста не допускалось. В-третьих, семантика: центон ценился тем выше, чем дальше друг от друга отстояли в подлиннике составляющие его отрывки и чем дальше они были по смыслу исходного контекста от нового контекста»²¹. Именно третья черта с особой силой проявилась в центонах на христианские темы.

Таким образом, христианские центоны были призваны, уже по литературным особенностям своего построения «вести читателя в сферу определенных настроений, ассоциаций и литературных аллюзий»²².

Но зачем необходим был такой откат на языческие литературные «бастионы», и зачем нужно было будоражить сознание читателя воскрешением языческих литературных образов? Для ответа на этот вопрос необходимо попытаться представить себе образ мышления «среднестатистического»²³ византийца конца IV—начала V вв.

С нашей точки зрения, он представлял собой некий «сплав» языческо-культурного элемента с все более преобладающей христианской составляющей²⁴. Подобный социально-культурный феномен существовал, например, в середине I в. по Р. Х. в Александрии²⁵. Совпадение указанных явлений в разное время и в разных географических регионах, вполне возможно, говорит о существовании устойчивой психологической модели христианизации эллинистического культурного наследия, которой осознанно или не осознанно пользовались люди того времени²⁶. В этих условиях оба «культурных кода» могли вполне уместиться в одно мировоззрение интеллектуального и «умеренно религиозного» христианина²⁷.

Однако такое состояние не могло быть статичным на протяжении всей жизни человека — что-то должно было взять перевес, что-то должно было выйти на первый и определяющий план. Вот здесь и находится главный

²⁰Гаспаров М.Л. Вергилий и вергилианские... С. 209–210.

²¹Гаспаров М.Л. Вергилий и вергилианские... С. 203–204.

²²Григорий (Лурье), иером. Время поэтов, или PRAEPARATIONES AREOPAGITICAE: К уяснению происхождения стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна // Нонн из Хмима: *Scrinium Philocalicum*. М.: Индрик, 2002. Т. 1 (аев. 5). 2002. С. 301.

²³Под «среднестатистическим» византийцем мы понимаем, прежде всего, человека, получившего школьное образование того времени.

²⁴Ср.: Острогорский Г.А. История Византийского государства / пер. с нем. М. В. Грицианский, ред. П. В. Кузенков. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 69–70.

²⁵См.: Хосроев А.Л. Александрийское христианство. М.: Наука, 1991. С. 57–59.

²⁶См.: Удальцова З.В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков IV–VII вв.) / З.В. Удальцова. М.: Наука, 1974. С. 320–321.

²⁷Григорий (Лурье), иером. Время поэтов... С. 305.

«нерв» всей этой интеллектуальной схватки между язычеством и христианством. Что завладеет мыслями и чувствами, то и будет составлять основу менталитета человека. Каждая из сторон — и язычество, и христианство пытались на культурном носителе привить свое собственное мироощущение. Однако язычество, по сравнению с христианством, находилось в более выгодном положении, так как вся многовековая история культуры великой Аттики — это история, основанная на языческом мировоззрении. Поэтому христианство и попыталось внести культурное наследие язычества в свою собственную систему координат, применив его, таким образом, к своим стратегическим задачам. И этот ход оказался наиболее удачным. Именно с этим явлением связывает Иларион (Алфеев) идею создания таких произведений, как трагедия «Страждущий Христос»²⁸, а З. В. Удальцова об этом интереснейшем процессе пишет следующим образом: «Христианство, став господствующей религией и победив политически, могло бороться с влиянием античной цивилизации в сфере философии, науки, историографии, литературы и искусства, лишь ставя себе на службу высшие достижения языческой образованности»²⁹.

Но вернемся к трагедии «Страждущий Христос» и попробуем рассмотреть, как в ней литературный багаж языческой драматургии послужил конкретным христианским целям. Для этого сначала попытаемся в общих чертах разобраться с тем материалом, который автор трагедии использует для построения центона. Исследователям удалось установить, что автор заимствовал драматический материал из семи трагедий Еврипида («Гекубы», «Медеи», «Ореста», «Ипполита», «Троянок», «Реса» и «Вакханок»), из двух трагедий Эсхила - «Агамемнона», «Прометей» и из «Александры» Ликофрона³⁰. Таким образом, именно драматургия Еврипида (480–406 гг. до Р. Х.) легла в основу построения драмы.

Но почему Еврипид? Объясняется ли этот факт лишь субъективными симпатиями автора к классическому трагику или популярность произведений великого саламинца была настолько высока, что не использовать его в технике центона было бы просто-напросто признаком невежества и литературной близорукости³¹? По нашему мнению есть одна причина, которая вполне возможно стала во многом и определяющей.

Дело в том, что именно Еврипид в своем творчестве поставил серьезную философско-психологическую проблему: как свобода человеческой личности уживается с божественными предначертаниями? Но, выдвинув проблему, великий трагик так и не смог ее разрешить. Он сам столкнулся

²⁸См.: Иларион (Алфеев), игум. Тема сошествия Христа во ад у восточных отцов Церкви IV–VIII веков и в западной богословской традиции // Церковь и время. 2000. № 4 (13). С. 240.

²⁹Удальцова З.В. Идеино-политическая борьба... С. 320.

³⁰Фрейберг Л.А. Драматическое сочинение, по Еврипиду излагающее нас ради совершившееся воплощение и спасительное страдание Господа нашего Иисуса Христа (Христос-Страстотерпец) / пер. С. С. Аверинцева // Памятники византийской литературы IX–XIV веков / отв. ред. Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1969. С. 221.

³¹Влияние Гомера и Еврипида в интересующую нас эпоху было настолько велико, что образованные люди в своей разговорной речи употребляли цитаты из этих классиков наравне с фразеологизмами того времени. См.: Григорий (Лурье), иером. Время поэтов... С. 301.

с коллизией веры в судьбу и свободой человеческой личности. Поэтому Еврипид путем различных сценических нововведений пытался как-то сгладить остроту этого вопроса. Так, он ввел пролог непосредственно перед началом действия, в котором какому-нибудь божеству или заслуживающему доверия персонажу «приходилось зачастую как бы гарантировать публике ход трагедии и рассеивать все сомнения в реальности мифа»³². Тоже, по сути, происходило и в конце драмы, когда Еврипид, «чтобы поставить для публики судьбу своих героев вне возможных сомнений»³³ пользуется сценическим приемом «*deus ex machina*» (бог из машины) или использует в качестве эпилога появление какого-нибудь бога, который и разрешает поставленные проблемы³⁴. Особый психологизм действия и коренное переосмысление мифа в творчестве Еврипида явились категориями уже другой эпохи, и, может быть, поэтому непонятое современниками наследие великого трагика только в последующую эллинистическую эпоху стало особо почитаемо у греков³⁵. Драматургическое новаторство Еврипида, достигнув своего предела в сценическом элементе, ведет к созданию образов типа драмы для чтения³⁶ и дает толчок к уничтожению идеи судьбы «и установлению идеи богопознания, не имеющей ничего общего с мифологическим»³⁷. Все эти тенденции, заложенные в драматургии Еврипида, очень хорошо почувствовал автор «Страждущего Христа», поэтому именно трагедии Еврипида стали литературным базисом его произведения.

Но что же дала техника постоянного цитирования классических образцов Григорию Богослову? Действительно ли смешение лексики языческой драмы с лексикой библейского повествования могло гарантировать лишь комический эффект, попади такое произведение в руки образованного читателя³⁸?

Нам думается, что подобные предположения могут иметь место лишь тогда, когда поэтическое наследие Григория Богослова рассматривается без должного учета тех теологических задач, которые и обусловили его появление. Влагая в уста Богородицы речи еврипидовой Медеи и Гекубы, ликофрону Кассандры и других персонажей, он хотел показать как «разрешается «противоречие» между традиционностью формы и новизной содержания»³⁹,

³² Нише Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру / пер. Г. А. Рачинского // Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 105.

³³ Нише Ф. Рождение трагедии... С. 105.

³⁴ Тронский И.М. История античной литературы. Л.: Учебно-педагогическое изд-во министерства просвещения РСФСР, 1996. С. 153.

³⁵ Тронский И.М. История античной... С. 138.

³⁶ Анпеткова-Шарова Г.Г. Г. Орткемпер о сценической технике Еврипида // LINGUISTIKA ET PHILOLOGIA: сборник статей к 75-летию профессора Юрия Владимировича Откупщикова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1999. С. 203.

³⁷ Эйкен Г. История и система средневекового мировоззрения / пер. с нем. В. Н. Линд. СПб., 1907. С. 30.

³⁸ Фрейберг Л.А. Драматическое сочинение... С. 221.

³⁹ Журенко Н.Б. Архаическая образованность и новозаветная образованность в эпиграммах Григория Назианзина // Античная поэтика: Ритор. теория и лит. практика. М.: Наука, 1991. С. 219.

как фатальность маски античного театра преодолевается христианским мировоззрением. Здесь происходит таинственная метаморфоза, приводящая к христианизации Еврипида и всего наследия древней Эллады. Читателю представляется возможность увидеть, что бы сделали Медея и Гекуба будь они христианками. В «Страждущем Христе» как и в «Деяниях Иисуса» со всей очевидностью показано, как «эллинская «форма» становится мистически бесплотной, а евангельское «содержание» мистически материальным»⁴⁰. В этой трагедии, как и в эпиграммах Назианзина, «нормы классической литературы усиливаются, трансформируются, обретают «второй смысл» в свете новых богословских установок»⁴¹. «Страждущий Христос» показывает своим читателям, как неразрешимые противоречия Еврипида могут с легкостью найти свое разрешение, попади они на христианскую почву⁴².

В этом, собственно, и состоит инновация Григория Богослова как драматурга. Ему удалось приживить классическую драматургическую форму на новой, христианской почве и показать еще вчерашним язычникам, а ныне новым христианам, как творчество не только Еврипида, Софокла и Эсхила, а и представителей всех культурных направлений классической Греции становится в ряд тех приготовлений, которые приводят к Христу — Спасителю мира⁴³.

Теперь на конкретных примерах рассмотрим как из «кирпичиков» античной драматургии создавалось новое «здание» уже собственно христианской трагедии⁴⁴.

Для иллюстрации разберем два диалога Спасителя. Вот первый из них:

⁴⁰ Аверинцев С.С. Поэзия Нонна Панополитанского как заключительная фраза эволюции античного эпоса // Памятники книжного эпоса. М.: Наука, 1978. С. 226.

⁴¹ Ср.: Журенко Н.Б. Архаическая образованность... С. 219.

⁴² Grégoire de Nazianze. La passion du Christ. Tragedie / introduction, texte critique, traduction notes et index de A. Tuilier]. Paris: Cerf, 1969. P. 70–71, 73 // SC. № 149; Михалицын П.Е. Культурно-исторические предпосылки возникновения трагедии Χριστός πάσχων («Страждущий Христос»): драматургическая инновация Григория Назианзина // Дриновський збірник. 2008. Т. 2. С. 69–75.

⁴³ Об идее использования мифологических сцен древнегреческой поэзии в качестве евангельских предуготовлений смотри в работе: Григорий (Лурье), иером. Время поэтов... С. 303. Поиск параллелей между философией древней Греции и Св. Писанием евреев был характерен и для историка IV в. Евсевия Кесарийского в его полемическом произведении «Евангельское Приготовление», где он выдвигал мысль о «краже» древнегреческими философами теологических идей из Библии. См. об этом: Ястребов А.О. XI книга «Евангельского Приготовления» Евсевия Кесарийского // Церковь и время. 2002. № 3 (20). С. 105–192.

⁴⁴ Об этом: Михалицын П.Е. Трансформация смысла античных реминисценций в трагедии Χριστός πάσχων («Страждущий Христос») // Проблемы истории, филологии и культуры. М.; Магнитогорск, 2006. Т. 16/2. С. 12–20.

№	Текст трагедии «Страждущий Христос»	Тексты из трагедий Еврипида ⁴⁵
796.	Слова твои, о Жено – одобряю я ⁴⁶ Αἰνῶ, γύναι, τάδ', οὐδ' ἐκεῖνα μέμφομαι,	Мне нравятся, Медея, те слова (Ясон) ⁴⁷ αἰνῶ, γύναι, τάδ', οὐδ' ἐκεῖνα μέμφομαι. ⁴⁸
797.	И ради многих благодать тебе я дам. πολλῶν δ' ἔκρητι τήνδε σοι δοῦναι χάριν	Тебе помочь хочу, ради бессмертных (Эгей) ⁴⁹ . πολλῶν δ' ἔκατι τήνδε σοι δοῦναι χάριν. ⁵⁰
799.	И буду помогать тебе достигнуть цель. Συλλήψομαι γὰρ τοῦδέ σοι πάμπαν σκοποῦ,	И я приду на помощь вам — подарки Твоей жене пошлю через детей (Медея) ⁵¹ . συλλήψομαι δὲ τοῦδέ σοι κἀγὼ πόνου. ⁵²
800.	О, если б, удалившись от уныния, αὐτὴ τε γυνόις ζημίας ἀντιστροφῆν,	Познаешь ты весь ужас дерзновенья...(Вестник) ⁵³ γνώσει γὰρ αὐτὴ ζημίας ἐλιστροφῆν. ⁵⁴

⁴⁵...послужившие образцами для создания трагедии «Страждущий Христос». Соответствия фрагментов трагедий Еврипида выбранным фрагментам из «Страждущего Христа» приводится по критическому аппарату издания А. Тюилье: Gregoire de Nazianze. La passion... и по: TLG (Thesaurus Linguae Graecae's) [Electronic resource]. Los Angeles: CD-ROM # E (ancient Greek texts) contains 1823 authors and collections from the 8th century BC to the 1453 AD + MUSAIOS 2002 Release A (Copyright © 1992-2002. By Darl J. Dumont and Randall M Smith). 1 электрон. опт. диск (CD-ROM): 12 см. Систем. требования: 32-bit; Windows 95/98/ME/NT/2000/XP. Название с титул. экрана.

⁴⁶Перевод на русский язык фрагментов трагедии, выбранных для разбора, наш.

⁴⁷Еврипид. Медея / пер. И. Анненского // Античная драма: переводы с древнегреческого и латинского. Библиотека всемирной литературы / под. ред. И. В. Абашидзе, Ч. Айтматова, М. П. Алексеева и др. М., 1970. С. 267.

⁴⁸TLG 0006. 036. – line 908.

⁴⁹Еврипид. Медея... С. 260.

⁵⁰TLG 0006. 036. – line 719.

⁵¹Еврипид. Медея... С. 260.

⁵²TLG 0006. 036. – line 946.

⁵³Еврипид. Медея... С. 277.

⁵⁴TLG 0006. 036. – line 1223.

801.	Узнала б казни противоположное. ἀλαλλαγεῖσα τῆσδε τῆς ἀθυμίας	
------	--	--

В этом диалоге, который происходит на Голгофе, Христос хвалит Богоматерь за ее милосердие к еврейскому народу так же, как хвалит Ясон Медею за ее обещание прислуживать его невесте, но поступки обоих героинь совершенно противоположны. Христос обещает помочь своей Матери в достижении ее цели – спасении ее новых чад и вообще всех за кого она ходатайствует. Медея же наоборот коварно предлагает помощь, которая станет причиной гибели тех, кому будет оказана. Но Богоматерь, по своей человеческой слабости, еще желает возмездия распинателям ее Сына, на что Христос урезонивает ее словами Вестника из той же «Медеи», который предсказывает главной героине все ужасы ее состояния, совершившей страшное убийство своих детей. Второй диалог (также на Голгофе) это стихи 820–828:

820.	Покрывшая – теперь уйди, о, Дева-Мать! Στέγουσα νῦν ἄλιθι, μήτηρ παρθένε	Будь счастлива, блаженная, и ты (Ипполит) ⁵⁵ . χαίρουσα καὶ σὺ στεῖχε, παρθέν’ ολβία, μακρὰν δὲ λείπεις ῥαδίως ὁμίλιαν. ⁵⁶
821.	Ради тебя прошу падение Петру. λύω δὲ Πέτρῳ σφάλμα, χρηζούσης σέθεν	Отцу, как ты велела, Я простил... Я слов твоих не преступал и раньше (Ипполит) ⁵⁷ . λύω δὲ νεῖκος πατρὶ χρηζούσης σέθεν, καὶ γὰρ πάροιθε σοῖς ἐπειθόμεν λόγοις. ⁵⁸
822.	Ведь от твоих речей смягчился я, καὶ γὰρ πάροιθεν σοῖς ἐπειθόμεν λόγοις	

⁵⁵ Еврипид. Ипполит / пер. И. Анненского // Античная драма: переводы с древнегреческого и латинского. Библиотека всемирной литературы / под. ред. И. В. Абашидзе, Ч. Айтматова, М. П. Алексеева и др. М.: Художественная литература, 1970. С.343.

⁵⁶ TLG 0006. 038. – line 1440-1441.

⁵⁷ Еврипид. Ипполит... С. 343.

⁵⁸ TLG 0006. 038. – line 1442-1443.

823.	И сердца доброго и благочестия. σῆς εὐσεβείας κάγαθῆς φρενὸς χάριν.	Который до могильной ночи сердце, Великое и чистое, терзал (Артемиде) ⁵⁹ . ὄργαι κατασκήψουσιν ἐς τὸ σὸν δέμας, σῆς εὐσεβείας κάγαθῆς φρενὸς χάριν. ⁶⁰
825.	Но слезы привлекают благодать мою, ἔλκει δὲ καὶ δάκρυα πολλήν μου χάριν	Ты ж Ипполит, я и тебя прошу Гнев на отца оставить. Ведь таков был твой удел. Простимся. (Артемиде) ⁶¹ καὶ σοὶ παραιῶ πατέρα μὴ στυχεῖν σέθεν, Ἴππόλυτ' ἔχεις γὰρ μοῖραν ἧῖ διεφθάρης, καὶ χαῖρ', ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοὺς ὄραν ⁶²
826.	И прегрешений узы разрешают все. καὶ πάντα λύει δεσμὸν ἀμπλκημάτων.	
827.	Тебя ж прошу – оставить ненависть свою, Σοὶ τ' αὖ παραινῶ, μηδένα βροτῶν στύγει,	
828.	И, даже, к распинателям моим. μηδ' οἱ μ' ἀπλώρησαν ἀνόμως ξύλω.	

В этом месте для лучшего понимания смысла текста трагедии нам приходят на помощь античные реминисценции. Эта речь Христа заимствована из диалога, умирающего от несправедливой казни, Ипполита и богини Артемиды — его покровительницы и особой заступницы. Ипполит называет Артемиду «блаженная» (παρθέν' ὀλβία) или точнее «блаженная дева». Автор трагедии использует это наименование в несколько другой интерпретации «Дева-Мать» (μήτηρ παρθένε). Аналогия налицо — Иисус Христос именует Богородицу теми же эпитетами, что и Ипполит Артемиду. Далее Он говорит о прощении апостола Петра по причине заступничества Богоматери. Еврипидовский текст для 821-го стиха противопоставляет слова Ипполита о проше-

⁵⁹ Еврипид. Ипполит... С. 342.

⁶⁰ TLG 0006. 038. – line 1418-1419.

⁶¹ Еврипид. Ипполит... С. 343.

⁶² TLG 0006. 038. – line 1435-1437.

нии своего отца Тесея, который по незнанию погубил своего невинного сына — Ипполита. Смысловая связь здесь прямая: в античной драме прощается согрешивший по незнанию Тесей, в трагедии — по немощи отрекшийся апостол Петр. Но эта смысловая связка возможна в силу определенной причины: в «Ипполите» из-за просьбы Артемиды, в трагедии — по молитвам Богородицы. И это последнее утверждение вновь призвано связать мысль читателя посредством определенной аллюзии все с теми же 727–728 стихами трагедии.

Отрекшийся апостол Петр, как и верный апостол Иоанн, тоже «чадо» Богоматери, и ее доброе и чистое сердце (как и сердце невинного Ипполита) жалеет Петра и желает ему спасения. Но одно дело усыновить апостола Петра, а другое — распинателей ее Сына. Христос призывает свою Мать оставить ненависть к злодеям, совершившим Богоубийство. Богородица по естественному материнскому чувству желает возмездия убийцам ее Сына, хотя и беспокоится об их потомках. Но ее гнев — это не гнев злобы, а гнев любящего сердца, в чем нас убеждает драматический материал, который лежит в основе слов Христа. Причина гнева Богоматери на евреев — недоумение перед случившейся трагедией распятия ее Сына. Состояние ее сердца сравнивается Григорием с сердцем Ипполита. Ипполит гневается на богов, возмущаясь несправедливостью своего наказания, Богородица гневается на убийц, ища ответов и вразумления у Бога.

Явившаяся умирающему Ипполиту Артемиды заверяет его, что он будет отомщен (правда не ясно каким образом). Она, увидев приближающуюся смерть, исчезает, оставив умирающего Ипполита. Христос не оставляет свою Мать, Он еще здесь на земле «усыновляет» ей всех верующих, а после своей смерти оказывается победителем последней и своим Воскресением разрешает все недоумения Богоматери.

На основании рассмотренного материала становится очевидным, что для более глубокого понимания теологического смысла трагедии «Страждущий Христос» необходимо обращение к смыслу античных реминисценций. Трансформация смысла этих реминисценций от языческого к христианскому показывает преодоление не решенных проблем греческих трагедий в качественно новом содержании христианской драмы. В этом и заключается наиболее важное значение христианских центонов — быть «трансляторами» и вместе с тем «трансформаторами» наследия языческой культуры в качественно новую среду христианского мировоззрения.

Таким образом, на основании всего вышеизложенного можно с уверенностью констатировать, что христианские центоны явились важным звеном, связывающим наследие античности с христианизированной византийской культурой, а трагедия «Страждущий Христос», искусно и органично соединившая в себе все изящество классической греческой драматургии с глубиной ортодоксального вероучения, явила собой новый вид византийской литературы — христианскую драму. Эта трагедия не предназначалась для сценической постановки, а задумывалась как драма для чтения, в которой главное значение отводится смысловой нагрузке. Подобные произведения, характерные для ранневизантийского периода (IV–VI вв.), создали то ин-

теллектуальное пространство, которое впоследствии обусловило завершение исторического процесса перехода от языческой идеологии к христианской культуре и мировоззрению в Византийской империи.

Роман Степанов

НАСТАВЛЕНИЯ ОРИГЕНА О ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ: УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ

Блж. Иероним писал об Оригене: «Царь ввел меня в чертоги Свои» (Песн.1:3)¹. Личность Оригена, его вклад и по сей день не имеет однозначной оценки. При жизни, имя Оригена было у всех на устах, его необычайный талант и подлинный богословско-философский гений привлекал на его лекции людей мыслящих из разных уголков света. Его боялись, его уважали, его цитировали, к нему прислушивались сильные мира, ученики окружали его своей сыновней любовью, перед ним трепетали, его ненавидели. Церковный историк Евсевий повествует нам о более чем пяти тысячах творений знаменитого александрийского учителя. Тем не менее, до нашего времени дошли лишь единицы. Вероятно, утрата сочинений древнего автора была вызвана его анафематствованием. Ориген Адамантий был осужден и объявлен еретиком на Пятом Вселенском Соборе. Основным поводом для этого соборного решения послужило учение о цикличности мироздания (*ἀλοκατάστασις τῶν πάντων* — «изменение всего»). Но все же наследие Оригена сослужило добрую службу на начальных этапах становления православной мысли, его богословские находки умело использовали многие отцы-защитники Правой Никео-Цареградской веры, искусно отделяя пшеницу от плевел. И по сей день, богословские концепции Оригена актуальны для современной науки. Но сегодня он больше известен благодаря своим теологическим воззрениям. Не стоит забывать, что Оригена современники знали еще и, как великого аскета, молитвенника и исповедника. Именно нравственный аспект учения Оригена Адамантия, а именно его наставление о правом образе молитвы, предлагается рассмотреть в сравнении с Церковным опытом духовной практики.

Опора и обоснование своего учения из священных текстов характерная черта творчества христианских писателей Доникийского периода. Ориген был блестящим экзегетом, и его наставления о духовной жизни отличаются особенным обилием размышлений и ссылок на Священное Писание. При этом Ориген пользуется присущем ему методом глубокого аллегорического толкования, черпая идеи и образы из параллельных мест Библии.

«Как рождение детей невозможно без жены и производительной силы, точно так же многого нельзя достигать иначе, чем некоего рода молитвой, проникнутой известным расположением, полной верой и жизнью, со-

Роман Степанов — студент 2 курса Казанской православной духовной семинарии.

¹ Ориген. О началах // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

ответствующей такого рода молитве»². Проникновению известным расположением, т.е. необходимой подготовке к молитве Ориген уделяет особое внимание. Он говорит, что для научения правому образу молитвы необходима внутренняя работа: «не очистившись от греха, нельзя понять, что соблюдать во время молитвы»³. Этот путь внутреннего очищения он раскрывает языком образов в своем аллегорическом толковании Песни Песней. В этом труде Ориген под Песню Песней понимает верх чистосердечного молитвенного обращения к Богу, подобно как Святое Святых является наиболее священным местом, в которое вход открыт только достойным. Здесь христианин уподобляется народу израильскому, которому для того чтобы воспеть Богу Песнь Песней необходимо выйти из египетского рабства, перейти через Чермное море, воспеть первую песнь вместе с Мариам, «пройди духом пустыню, пока не придешь к кладезю, который ископали цари (Чис. 21)»⁴, перейти через Иордан, воинствовать вместе с Иисусом Навином, пережить в своей душе становление Израиля — народа Божия, войти в меру пророков, переживая падения и восстания, постепенно очищая свою душу. «И когда ты пройдешь все это, тогда уже взойди к более возвышенному, чтобы с душою украшенной, тебе можно было воспеть вместе с женихом и эту Песнь Песней»⁵. Под женихом традиционно для Александрии понимается Христос, друзья — Ангелы и святые, невеста — Церковь, девицы, сопровождающие невесту, — верные, но достигшие в должную меру, но и они участвуют в спасении. Ориген, языком образов Песни Песней говорит о нескольких состояниях христианской души ищущей Бога: с невестой, т.е. с Церковью — участие в ее молитве к Господу, если же это не удастся, то с друзьями жениха — посредством Ангелов и святых, или же с девицами невесты, «которые пребывают в любви невесты»⁶. Обращения невесты-Церкви — это возвания к Богу, мольба о ниспослании избавителя — Жениха — Христа. Под этой молитвой Ориген понимает призыв невесты: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих!» (Песн. 1.1). «От благовония мастей твоих имя твое, как разлитое миро <...> будем восхищаться и радоваться тобою, превозносить ласки твои больше, нежели вино» (Песн. 1.2–3) Благовония мастей имени Христова Ориген истолковывает как спасение от смрада грехов, и ссылается на псалтирь: «Смердят, гноятся раны мои от безумия моего» (Пс. 37.6).

Автор запрещает «приступать к молитве в страстном возбуждении и с рассеянными мыслями»⁷. Ориген подчеркивает важность молитвенного настроения, он говорит о пользе духовной сосредоточенности и представления себя в молитвенном состоянии пред лицом Божиим, о разговоре с Ним как с

²Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

³Там же.

⁴Ориген. Беседы на Песнь Песней // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

⁵Там же.

⁶Там же.

⁷Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

лицом, которое видишь и слышишь⁸. Ориген говорит, что тогда Бог делается свидетелем нашего состояния и входит в каждую ее мысль. «Душа тогда настраивается так, что становится угодной Богу»⁹. Автор замечает, что регулярная подготовка к молитве уже приносит большую пользу христианину: «Сколь от многих грехов, это поставление пред лицом Божиим нас удер­живает и скольким добродетелям направляет, если часто повторяется!»¹⁰. Ориген приводит в качестве пояснения сравнение с памятованием о мудром муже, воспоминание о котором побуждает нас к «соревнованию ему» и подавляет в нас склонность ко злу: «Во сколько же раз более помогает нам памятование о Боге, Отце всего сотворенного, соединенное с молитвой к Нему!»¹¹. Должно изгнать из сердца всякое страстное возбуждение и ни на кого не гневаться, забывать то, что не имеет отношения к молитве: «Дух не должен быть отягощен посторонними мыслями.<...> Такое состояние души наименее несчастливое»¹². Необходимо оставить всякое недовольство на брата. Ориген цитирует пророка Исаию: «Если снимешь ты с себя путы, распрости­рать руки перестанешь и оставишь ропот (Ис.58:9)» и поясняет: «Кто доволен тем, что есть, тот свободен от всех пут»¹³, т.е. не гневается, не завидует и не ропщет.

В толковании на молитву Господню: «Кто готовится идти к молитве, тот, по моему мнению, должен на несколько мгновений остановиться и при­готовиться, чтобы в течение всей молитвы поддержать в себе собранность духа и горячность; должен он отстранять от себя всякое искушение рассеянности мыслей и, насколько то возможно, помнить о величии, перед кото­рым он предстоит; должен он оставить все инородное и уже после этого идти на молитву, потому что прежде рук молящийся самую душу должен распро­стирать; прежде чем очами сердцем к Богу возноситься, прежде чем с места встать, разумом должен к Богу воспарить и перед Господом вселенной себя поставить, а точно так же и всякую сварливость с мнимыми обидчиками оставить, подобно тому как и от Бога он желает прощения себе всего того, чем он погрешил против Него и чем провинился перед многими из своих ближних или в чем, по собственному своему сознанию, поступил он только против здравого разума»¹⁴.

Подобное внимательное отношение к подготовительному настрою, предваряющему обращение к Богу, соответствует опыту христианских подвижников благочестия. В качестве подтверждения предлагается обратиться к творениям святителей Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова, известных наставников правого образа молитвы: «не приступай к молитво­словию без предварительного, хотя краткого, приготовления, — не совершая

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Ориген. Толкование на молитву Отче Наш // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorientiaa_Orighien.fb2

его кое-как, а со вниманием и чувством, <...> Тот, к Кому обратишься ты в молитве, и кто ты, имеющий начать теперь сие молитвенное к Нему обращение, — и соответственное тому возбуди в душе настроение самоуничиженного и благоговейным страхом проникнутого предстояния Богу в сердце. В этом все приготовление — благоговейно стать пред Богом»¹⁵.

Автор, обращаясь к опыту молитвы святых, изложенному в Священном Писании, учит о том, что важным условием достижения правого образа молитвы является смирение и осознание собственной немощи. Господь посылает нам Свою благодать «по неослабленной молитве душ, долгое время бывших неплодными и ощущавших немощь своего разума и рассудка»¹⁶.

Ориген предостерегает своих учеников от мечтательности и плотского понимания Божества, отличного от Евангельского, которое ведет к потере истинного богообщения, т.к. в таком случае Всемогущий и Вездесущий Бог заменяется суррогатом абстрактной модели божества, созданной и украшенной мечтательным рассудком, говоря попросту, идолом, что в свою очередь приводит к прелести и еретическим заблуждениям. «Это же самое случилось со многими при изучении ими апостольских и евангельских Писаний, потому что в своем безрассудстве они создали в своем воображении другого то Сына, то Отца, нежели о каких учат и каких согласно с истиной приемлют писатели Священного Писания. А кто о Боге и Его Помазанике имеет неправильное понятие, тот от истинного Бога и Его едиnorodного Сына отпал; молитва же к мнимым Отцу и Сыну, которых его неразумие измыслило, остается недействительной»¹⁷.

Автор заповедает молиться об избавлении от подобных искушений. Ориген предупреждает об опасности искания молитвенных удовольствий: «Много есть людей, которые во время молитвы более удовольствия любят, чем Бога»¹⁸.

У святителя Игнатия (Брянчанинова) мы находим схожие рекомендации: «Мечтательность служит причиной плодов ложных: самообольщения и, так называемой святыми Отцами, бесовской прелести. Изображения предметов видимого мира и сочиняемые мечтательностью изображения мира невидимого, напечатлеваясь и замедляя в уме, соделывают его как бы вещественным, переводят из Божественной страны Духа и Истины в страну вещества и лжи. Во время молитвы не ищи восторгов, не приводи в движение твоих нервов, не горячи крови. Напротив — содержи сердце в глубоком спокойствии, в которое оно приводится чувством покаяния: вещественный огонь, огонь естества падшего, отвергается Богом. Сердце твое нуждается в очище-

¹⁵Феофан Затворник, свт. Четыре слова о молитве. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/molitva/feofan_slovo_o_molitve-all.shtml

¹⁶Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

¹⁷Ориген. Толкование на молитву Отче Наш // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

¹⁸Там же.

нии плачем покаяния и молитвой покаяния; когда же оно очистится, тогда Сам Бог ниспослет в него Свой всесвятый духовный огонь»¹⁹.

Ориген упоминает о связи внутреннего душевного состояния во время молитвы и положения тела: «на теле отпечатлевается как бы образ того особенного свойства, которое приличествует во время молитвы душе»²⁰. Он говорит, что предпочтительнее положение с распростертыми руками и взором направленным вверх.

Ориген учит, что главной темой молитвенных обращений должно быть испрашивание у Бога духовного совершенствования и спасение души: «Вы, желающие стать людьми духовными, помогайтесь своими молитвами небесного, чтобы стать вам наследниками Небесного Царства и приобрести важнейшее, т. е. сделаться участниками высших благ; земное же и маловажное, в котором вы нуждаетесь из-за телесных своих потребностей, даст вам Отец в меру необходимости»²¹. Автор также упоминает важности чистосердечного обращения к Богу в случае необходимости, болезни, избавления от опасности, помощи бедным.

Для сопоставления обратимся к опыту, изложенному в наставлениях святителя Игнатия: «Будь мудр в молитве твоей. Не проси в ней ничего тленного и суетного, помня заповедание Спасителя: Ищите же прежде царствия Божия и правды его, и сия вся, то есть, все потребности для временной жизни, приложатся вам»²².

Из послания к Тимофею: «Прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков (1 Тим. 2:1)», Ориген выделяет четыре вида молитвы²³ и в качестве примеров обращается к Священному Писанию, некоторые из этих примеров имеет смысл рассмотреть:

Молитва (δέησις) — «здесь молитва упрощающая, убеждающая, творимая нуждающимся в чем-либо и в надежде получить недостающее»²⁴. Примеры: Приветствие Гавриила: «твоя молитва услышана и жена твоя Елисавета родит тебе сына и наречешь ему имя Иоанн» (Лк. 1:13), молитва Моисея, по поводу поклонения народа Израильского золотому тельцу: «И молился Моисей к Господу, Богу своему, и сказал: Да не воспламенится. Господи, гнев Твой на народ Твой, который силою великою и рукою крепкую вывел Ты из земли египетской» (Исх. 32:11), в книге Есфирь: «И молился Мардохей

¹⁹Игнатий (Брянчанинов), свт. Дух молитвы новоначального // Аскетические опыты. Т.2. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/molitva/isihazm_iisusova_molitva/bryanchaninov_asketicheskie_opyty_12-all.shtml

²⁰Ориген. Толкование на молитву Отче Наш // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

²¹Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

²²Игнатий (Брянчанинов), свт. Дух молитвы новоначального // Аскетические опыты. Т.2. URL: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/molitva/isihazm_iisusova_molitva/bryanchaninov_asketicheskie_opyty_12-all.shtml

²³Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

²⁴Там же.

Господу, вспоминая все дела Господни, и говорил: Господи, Господи, Царю Вседержителю» (Есф. 4:17).

1. Прошение (ἐντεύξις) — «это ходатайство, предпринимаемое пред Богом кем-либо из более праводушных за кого-нибудь или за что-нибудь»²⁵. Примеры: «ибо мы знаем, говорит апостол, о чем должны молиться и как надлежит молиться; но Сам Дух ходатайствует за нас пред Богом воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией» (Рим. 8:26–27), молитва Иисуса Навина при Гаваоне об остановке солнца: «Да станет солнце над Гаваоном и луна над долиною Элом» (Нав. 10:12),

2. Моление (προσευχή) — «молитва, совершаемая в возвышеннейшем настроении духа не думающим о собственных выгодах, творимая для прославления Бога за Его великие дела»²⁶. Примеры: «И став, Азария молился, открыл свои уста среди огня и говорил» (Дан. 3:25), «И в печали я молился, и сказал: Праведен, Ты, Господи, и все дела Твои; и все пути Твои милость и истина, и судом истинным и праведным судишь Ты вовек» (Тов. 3:1–2), молитва Анны: «И молилась она и горько плакала. И дала она обет, говоря: Господи воинств! Если Ты призришь на скорбь вдовы твоей и т.д.» (1 Цар. 10:11), «И помолился Иона Господу, Богу своему, из чрева кита и сказал: к Господу воззвал я в скорби моей, и Он услышал меня; из чрева преисподней я возопил, и Ты услышал голос мой. Ты вверг меня в глубину, в сердце моря, и течения окружили меня» (Ион. 2:2–4).

3. Благодарение (εὐχαριστία) — «признание, что известные дары получены от Бога, когда благодарящий проникается сознанием или действительного величия оказанного ему благодеяния, или оно кажется ему великим»²⁷. Примеры: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам» (Лк. 10:21).

Ориген разделяет виды молитв по их назначению: «Молитвы (δέησις), ходатайства (ἐντεύξις) и благодарения (εὐχαριστία) можно с несомненностью обращать и к святым; два рода их, а именно ходатайства и благодарения не только к святым, но к людям и обыкновенным; молитву (δέησις) же только ко святым. При этом моление (προσευχή) возможно лишь в отношении к Богу Отцу.

Надо сказать что, для богословской системы Оригена, в полной мере молитва может быть направлена только к Богу Отцу при посредничестве Сына. Что в свою очередь послужило еще одним поводом к усмотрению субординации в его тринитарном богословии. В одном из мест своего трактата «О молитве» Ориген прямо заявляет: «Если же мы разумеем, что такое молитва, (προσευχή), — то конечно и никогда не будем обращаться с молитвами ни к какому творению [γεννητῶν], и даже к Самому Христу, но только к Богу, (Господу) вселенной и Отцу»²⁸. В данном случае в его системе, Бог Отец

²⁵Там же.

²⁶Там же.

²⁷Там же.

²⁸Там же.

выступает как первый податель благодати (бытия) всей твари через Сына, и исходя из этого Ориген заключает о необходимости вознесения молитв Самому источнику этой благодати. Бог Отец является конечным адресатом молитвы. Ориген традиционно остается верен букве Писания и строит свои богословские заключения на основе событий, описанных в Священных Текстах. В Евангелии мы неоднократно видим, как Господь Иисус Христос молится к Отцу (Гефсиманское моление, молитва на кресте и т.д.). Сам Христос учит молитве Господней. Сын же выступает в качестве первосвященника, молящего Отцу: «Молиться должно лишь Богу, Отцу вселенной, все же не обегая Первосвященника, который Отцом с клятвой поставлен был в такового, как о сем свидетельствует изречение: «Клялся Он и не раскается: Ты священник во век по чину Мелхиседека»²⁹. К участию в Его Сыновней Первосвященнической молитве Ориген и призывает: «вследствие своей чистоты от греха и вследствие своей молитвы, иметь участие в молитве Сына Божия, Который становится посреди даже и не знающих Его (Ин. 1:26), Который никого не оставляет без помощи и вместе со зыскиваемым от Него человеком молится ко Отцу. Ибо Сын Божий есть первосвященник, возносящий наши жертвы к Отцу и ходатайствующий за нас пред Ним; Он молится за молящихся и умоляет Отца вместе с умоляющими Его»³⁰.

Патрин В.Г. в своем исследовании ««Камень преткновения»: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики «молитвы Иисусовой» считает причиной подобной богословской концепции озабоченность автора чрезмерным христоцентризмом в молитве и некоторым забвением Бога Отца. Он пишет: «Оригена в данной молитвенной практике смущает прежде всего потеря христианами понимания исключительной роли Бога Отца как Единого Источника всего существующего, к познанию Которого призвал и восстановил людей воплотившийся Христос»³¹.

В.Г. Патрин приводит цитату из трактата Оригена «Против Цельса»: «Мы же будем молиться (δεησόμεθα) и Самому Слову, просить (ἐντευξόμεθα) Его, благодарить (εὐχαριστήσομεν) и умолять (προσευξόμεθα), если только мы способны [различать между молитвой (προσευχῆς) в собственном (κυριολεξίᾳ) и несобственным (καταχρησέως) смысле слова]»³², из которой автор заключает, что для Оригена моление (προσευχῆ) возможно и ко Христу.

Святому Духу, в системе Оригена подобает такое же воздаяние чести, что и Сыну³³ и Отцу: «В отношении чести и достоинства [Святой Дух] сопричастен Сыну и Отцу». Святым Духом, по Оригену, движется внутрен-

²⁹ Патрин В.Г. «Камень преткновения»: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики «молитвы Иисусовой». URL: http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn30

³⁰ Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

³¹ Патрин В.Г. «Камень преткновения»: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики «молитвы Иисусовой». URL: http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn30

³² Там же.

³³ Ориген. О началах // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

няя духовная жизнь: «Св. Дух есть <...> освящающая сила, в ней <...> имеют участие все, заслужившие освящения благодатью Его»³⁴.

В этом же контексте сомоления, опираясь на ссылки из Священного Писания, Ориген говорит о предстательстве Ангелов и святых: «Не только первосвященник Христос молится с теми, кто правым образом молится, но и ангелы»³⁵, «Молятся за молящихся и души почивших святых»³⁶. Ориген ссылается на ходатайство Рафаила из книги Товита (Тов. 3:16, Тов. 12:12, Тов. 12:15), молитва Иеремии за народ Божий (2 Мак. 15:13–15).

Ориген говорит, что молиться благопристойно на всяком месте, лишь бы право молиться, но все же отмечает особенную силу соборной молитвы: «в собраниях верных присутствуют как небесные силы, так и присущая им сила Господа нашего и Спасителя; кроме того, тут же присутствуют и души святых, особенно, по крайней мере по моему мнению, души святых уже отошедших; а еще вернее этого то, что присутствуют тут души святых еще живых»³⁷. Относительно последнего Ориген ссылается на апостола Павла: «отсутствуя телом, но присутствуя [у вас] духом» (1 Кор. 5.3).

Автор упоминает о важности добрых дел: «добродетель с исполнением заповедей равнозначна молитве»³⁸. Он говорит, что вся жизнь христианина должна быть одной великой молитвой.

В этом отношении весьма показателен трактат Оригена «Увещание к мученичеству», который был написан для его учеников Амвросия и Прокла, в период гонения Максимиана Фракианина (235 г.). В этом трактате Ориген воодушевляет своих учеников перед мучениями. Он представляет мученический подвиг как самую величайшую жертву из всех возможных, как совершенный акт самоотречения и посвящения себя Богу. Ориген называет своих учеников возросшими во Христе, отвыкшими от материнского молока: «(Вы) достигли духовного вашего возраста и более не нуждаетесь в молоке, а в пище твердой (Евр. 5:12–15)»³⁹. Для него мученический венец — это удел святых, которые слышат повеление Божие данное Аврааму: «выйди из земли твоей» (Быт.12.1). Это последнее испытание верности, и последнее крещение, через которое мученик обретает соединение с Богом. Мучение за Христа это «ощущение жажды по Боге крепком»⁴⁰ высшее проявление благодарности Богу: «святой понимает, что Бог его облагодетельствовал, и не находит ничего чем оплатить, кроме жизни»⁴¹. Ориген вновь прибегает к об-

³⁴Там же.

³⁵Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvoriennia_Orighien.fb2

³⁶Там же.

³⁷Ориген. Толкование на молитву Отче Наш // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvoriennia_Orighien.fb2

³⁸Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvoriennia_Orighien.fb2

³⁹Ориген. Увещание к мученичеству // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvoriennia_Orighien.fb2

⁴⁰Там же.

⁴¹Там же.

разному языку Песни Песней. Он говорит, что Жених оберегает невесту от скверны, «а поклонение идолам не есть ли осквернение»⁴², т.е. мученическая смерть это проявление заботы Жениха. Призывает во время страданий внимание свое удалять от мук, но внимать Богу и помнить о богатом вознаграждении. Страдалец уподобляется Христу: «Как первосвященник Христос, таковы же и Его пресвитеры»⁴³. Ориген толкует отрывок из Гефсиманского борения Господа: «если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Матф. 26.39) с целью воодушевления учеников: «Спаситель хотел, чаши тяжелейшей, но воля Отца решила иначе»⁴⁴. Ориген учит о том, что крещение исповедничества, служит во спасение и очищение многим, так же как крещение Спасителя сделалось очистительным средством для мира. «И детям твоим сказано будет: «знаю, что вы семя Амвросиево»⁴⁵. Сам Христос сопутствует мученику на пути в Рай и проводит его мимо херувима с огненным мечом, и непостыдившийся не сгорает. «И когда придете в рай обратите внимание на растоптанного змия»⁴⁶.

О плодах молитвы Ориген, на наш взгляд, учит согласно с ортодоксальным опытом. Он говорит, что молящийся «право» способен к более тесному общению с Духом Божиим: «душа следует за духом и от тела отделяется и даже не только следует за духом, но теснейшим образом и соединяется с ним, как это явствует из изречения: К Тебе, Господи, возношусь я душой моей (Пс. 24:1), то, как же не сказать, что она отрешается тогда от своей природы и становится душой уже духовной?»⁴⁷.

Автор говорит, что целью человеческой жизни является созерцание Бога. В трактатах Оригена есть много упоминаний о созерцании света, исходящего от Бога, что согласуется с Церковным опытом подвижников-исихастов, и святоотеческим учением о непознаваемости Божественной сущности, познании и обожении посредством нетварных Божественных энергий.

Ориген говорит о том, что для созерцания необходима работа над собой и совершенная молитва. Приведем некоторые из них. Он учит, что Свет — это сила, которая дает высшее познание, и он не подобен тварному свету и называет Свет Самим Богом:

«Но что иное нужно разуместь под светом Божиим, в котором кто-либо видит свет, как не силу Божию, чрез просвещение от которой человек познает, как истину всех вещей, так и Самого Бога, Который есть истина? Таков смысл слов: «во свете Твоем узрим свет»; а именно: в Слове и Премудрости Твоей, Которая есть Сын Твой, — в Тебе Самом мы увидим Отца. Неужели же Бога можно считать подобным свету этого солнца потому только, что

⁴²Там же.

⁴³Там же.

⁴⁴Там же.

⁴⁵Там же.

⁴⁶Там же.

⁴⁷Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

Он называется светом? И какой, хотя бы поверхностный, смысл получится в том случае, если будет признано, что от этого телесного света кто-нибудь получает причину знания и находит разумение истины?»⁴⁸

Необходимым условием достижения созерцания является умная молитва. Через созерцание молящийся преображается: «Ибо, когда душевные очи бывают устремлены в такую высоту, что уже не на земном чем-либо задерживаются и не земными образами наполняются, но в такой степени воспаряют ввысь, что сотворенными вещами совершенно пренебрегают, а останавливаются лишь на созерцании Бога и занимаются благоговейной и смиренной беседой с Ним, Который одаряет их Своим благоволением, — то как не сказать, что уже и сами глаза тогда приносят пользу молящимся, поскольку те, тогда как бы в зеркале в несокровенном блеске славу Господа зрят и преобразуются в тот же образ, восходя от славы к славе (2 Кор. 3:18)?»⁴⁹.

«Тогда нисходит на них как бы некое божественное излияние от Бога, что видно из изречения: Яви нам свет лица Твоего, Господи (Пс. 4:7)»⁵⁰.

Он говорит о непостижимости Бога: «Бог непостижим (*incomprehensibilem*) и неоценим (*inaestimabilem*). Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем»⁵¹, «Даже Святые Ангелы не видят Бога как Он есть»⁵².

Ориген подчеркивает разность природы человека и природы Божества, он не говорит о слиянии с Божественной природой, но о участии в Славе и Могуществе Бога, и сравнивает это участие с излиянием: «Существам же, сущность которых не тождественна с Божеской, дарует Бог блаженство принимать участие в Его славе и могуществе и, так сказать, изливает на них Свое Божество»⁵³.

Ориген учит о соединении с деятельностью Бога, т.е. с Божественными энергиями: «Но ясно, что так молящийся лишь тогда проникнет во время молитвы в деятельность Слышащего ее и услышит из Его уст: Вот Я (Ис. 58:9), если сперва изгонит он из души всякое недовольство Провидением»⁵⁴.

Итак, познакомившись с духовной стороной творчества Оригена Адамантия, мы можем заключить, что его сочинения можно использовать как духовно-назидательное чтение для современного христианина. Однако, из-за

⁴⁸ Ориген. О началах // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

⁴⁹ Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Ориген. О началах // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

⁵² Там же.

⁵³ Ориген. Толкование на молитву Отче Наш // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

⁵⁴ Ориген. О молитве // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

присутствия в трактатах, посвященных духовной жизни, спорных богословских моментов, а именно о приоритете молитвы к Богу Отцу, послужившего поводом для обвинения Оригена в субординационизме, рекомендуется приступить к его наставлениям, обладая определенной богословской базой.

Учение Оригена о молитве также полезно в деле миссионерской работы с инославными, чим девизом является «*sola scriptura*» — только писание, т.к. автор строит все свои наставления на Священном Писании и обильно цитирует Священные Тексты.

Стоит отметить важность воодушевляющего трактата «Увещание к мученичеству». Каждый христианин должен быть готов к свидетельству своей веры. «Может быть, для этого и дана нам наша жизнь»⁵⁵ говорит Ориген.

Но главное — это то, что, изучая наставления Оригена о молитве, мы видим образ его внутренней духовной жизни. Мы видим, что он искренне искал и любил Бога, и опыт переживания этого поиска и этой любви вдохновлял множество церковных писателей и сослужил добрую службу для дальнейшего развития богословской мысли.

⁵⁵Ориген. Увещание к мученичеству // Собрание сочинений. URL: http://predanie.ru/download/iblock/a3f/Tvorieniia_Orighien.fb2

Григорий Матюшин

ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ КОРНИ ГЕНОЦИДА СЕРБОВ НА ТЕРРИТОРИИ НГХ В ПЕРИОД 1941–1945 ГГ.

1. Введение

В свое время все мы стали свидетелями трагических событий в Югославии, которые на протяжении 1990-х гг. сотрясали все Балканы. Трагизм ситуации заключается в том, что последствия того, что произошло, сказываются до сего дня. Тысячи людей изгнаны из своих домов, многие убиты, ограблены, судьбы их перевернуты и сломаны...

2. Основная часть.

Начать стоит с предыстории проблемы, то есть немного отступить в историю.

История балканских славян складывалась достаточно сложно с самого их переселения на полуостров. В эпоху раннего Средневековья начинают складываться все южнославянские народы, которые мы сегодня знаем.

Тогда-то и произошло первое, не очень заметное в то время, но давшее обильные плоды впоследствии разделение славян. А именно, «<...> было проведено крещение части сербо-хорватов римско-католической догме, а другой части — в греко-кафолической. Относительно единая сербохорватская общность, тем самым, ещё в первом тысячелетии оказалась расколота, и не только в религиозном, но и в политическом смысле»¹.

Политический раскол славян при этом был неизбежен, потому что между Римом и Константинополем велась серьезная борьба за влияние в регионе, в которой активно использовался конфессиональный рычаг. (Чего стоит история с одной лишь Болгарской Церковью!) При этом дифференциация все усиливалась: «<...> часть славян была и вовсе христианизирована последователями т.н. манихейской ереси»². Именно эта часть впоследствии, оставив манихейство, примет ислам, и под турецкими знаменами станет уничтожать сербов. Боснийцы и албанцы серьезно добавили неразберихи в «балканский вопрос», став магометанами. Время, проведенное под владычеством османов, и создало окончательно балканские этносы. Боснийцы и албанцы ориентировались на Стамбул, сербы — на Россию, а вот хорваты и словенцы постепенно обращали свои взоры на Запад — в Австро-Венгрию.

Теперь перейдем собственно к «хорватскому вопросу».

«Хорватский национализм XX вв. был основан на идее создания <...> этнически однородного государства хорватов. За идеал <...> принималось

Григорий Матюшин — студент 4 курса Саратовской православной духовной семинарии.

¹Алалыкин Д. Югославия. Болканская логика. URL: http://samlib.ru/a/alalykin_d_s/logo_balk.shtml

²Там же.

существовавшее в IX–XI вв. средневековое хорватское княжество. Важную роль в хорватском национализме играл религиозный компонент — католичество, трактуемое как неизменный атрибут «хорватства»³.

Окончательное осознание хорватами национальной идентичности происходит к «<...> 60–70-м годам XIX века <...> до этого понятие «хорват» имело скорее географическое и религиозное значение. Можно предположить, что основную роль в формировании политической хорватской нации сыграли два события:

1. Ослабление Австрии после ее поражения в войне с Пруссией, и, как следствие,

2. Хорватско-венгерское соглашение 1867 года, а также растущая роль сербского государства, стремящегося к полной независимости от Османской империи и экспансии в южнославянском регионе»⁴.

На самом деле, к началу прошлого века в регионе накопилась такая масса противоречий, что он справедливо именовался «пороховым погребом Европы».

К началу Первой Мировой Войны, баланс выглядел так: мусульманская Босния, католические Хорватия и Словения в составе Австро-Венгерской империи, с которой на стороне Антанты воюет православная Сербия, а независимая православная Черногория сама по себе. Болгароязычная Македония в составе Сербии. Православная Болгария также независимая — и позднее вступит в войну на стороне Центральных Держав, одной из которых был мусульманский Османский Султанат. Плюс ещё сербский край Воеводина — с весомой долей венгерского населения «<...>»⁵.

Самым же интересным после Войны стало стремление почти всех Балканских стран объединить под своим началом освобожденный от турок полуостров. «Проблема, однако, была в том, что любая такая концепция — Великая Сербия, Великая Албания, Великая Болгария, Великая Греция и т.д. — автоматически, хотя и в разной степени, лишала остальные народы и государства сколько-нибудь самостоятельной роли»⁶. Например, идеолог хорватского национализма — Анте Старчевич напрямую заявлял, что сербы имеют хорватское происхождение, и должны войти в Великую Хорватию⁷.

При самом беглом взгляде на историю становится ясно, что южнославянский клубок противоречий слишком долго запутывался, и очень уж сильно пропитался кровью, чтобы его смогли распутать творцы «Версальской системы». Однако попытка эта была сделана, и привела к трагическим последствиям.

³Кожемякин М. Хорватские усташы. История и преступления. URL:http://samlib.ru/m/mihail_kozhemjakin/ustasa.shtml

⁴Бальнский А.Н. История движения усташей. URL:http://samlib.ru/b/balynskij_a/ustasha.shtml

⁵Алалыкин Д. Югославия. Балканская логика. URL:http://samlib.ru/a/alalykin_d_s/logo-balk.shtml

⁶Там же.

⁷См. Бальнский А.Н. История движения усташей. URL:http://samlib.ru/b/balynskij_a/ustasha.shtml

Итак, создание т.н. «Королевства сербов, хорватов и словенцев» с гегемонией Сербии в 1918 г. было серьезным просчетом, вызванным близорукостью балканских политических элит и, в самой большей степени, королевского двора в Белграде.

Тут стоит вспомнить, что с распадом Австро-Венгрии, образовалось государство «Словенцев, хорватов и сербов», с сербским меньшинством (т.н. Крайна), которое просуществовав два месяца, под угрозой Итальянской экспансии в Далмацию, было вынуждено войти в состав Великой Сербии. Или, как она стала официально именоваться — «Королевство сербов, хорватов и словенцев», дав начало Югославии. СХС пошло на этот шаг, разумеется, сознательно: кроме относительной защиты от Италии СХС автоматически переходило из лагеря побежденных в лагерь победителей, что удало не всем «осколкам» Австрии (например, Венгрии). Однако даже в Белграде многие понимали, что подобных размеров и неоднородности государство не может существовать в унитарной форме. Например, тогдашний премьер-министр Сербии Никола Пашич, «...» еще в 1917 готов был удовлетвориться аннексией лишь исторических сербских земель — восточной и северной Боснии и части Краины»⁸.

Разумеется, ни к чему хорошему это привести не могло, и братские чувства хорватов к сербам продились недолго. Если в 1914 г. хорватская интеллигенция поддерживала Сербию⁹, то в 1918 г. недоразумения начались сразу же, а именно — с заседаний Учредительного Собрания и принятия «Видовданской Конституции».

Именно «Видовданская Конституция» явилась первым камнем преткновения на пути к миру на Балканах, в силу того, что не оправдала надежд на автономию и самоуправление второго по численности и влиянию южнославянского этноса — хорватов. Уточняя отметим, что согласно ей Югославия становилась практически унитарным государством, положение хорватов ухудшалось, а с другой стороны — с избирателей снимался имущественный ценз, и недовольные хорватские земледельцы получали возможность голосовать за местных экстремистов, что они и сделали... Ситуация в Хорватии стремительно ухудшалась, не лучше она была и в других провинциях. Удивляет позиция официального Белграда относительно других народов «Югославии» — известно, что македонцы, не признаваемые им как нация, вели партизанскую войну почти с самого образования государства. Король Александр, однако, полагал, что проблему проще и эффективнее решить силовым путем — после некоторых беспорядков в парламенте, «...» 6 января 1929 года он отменил действие Видовданской конституции, распустил Скупщину, (парламент — авт.) и ввел в стране чрезвычайное положение»¹⁰.

С этого момента оформляется движение «Усташей» — на русск. букв. «Восставших» — хорватская правая оппозиция переходит на нелегальное положение. Возглавил их будущий «Поглавник» — Анте Павелич

⁸Балынский А.Н. История движения усташей. URL:http://samlib.ru/b/balynskij_a/ustasha.shtml

⁹См. Писарев Ю. Создание Югославии. Уроки истории. URL:http://www.randevu-zip.narod.ru/europe/east/slavian/serb_history.htm

¹⁰Балынский А.Н. История движения усташей. URL:http://samlib.ru/b/balynskij_a/ustasha.shtml

(1889–1959), неординарный и харизматичный лидер, организовавший в 1932 г. убийство короля Александра. Под его руководством и при поддержке Италии усташские лагеря боевиков стали организовываться за границей — в Италии и Венгрии, в местах селения эмигрантов¹¹.

Следует отметить, что движение «усташей» не всегда отличалось той жестокостью и нетерпимостью, которой оно зарекомендовало себя в годы ВМВ — их программа начала 30-х гг. была достаточно умеренной:

- создание крестьянских хозяйств по совместной обработке земли;
- профессиональная армия;
- возрождение традиционных крестьянских обычаев;
- отрицание как коммунизма, так и капитализма; опора на «здоровый крестьянский социализм»¹².

Так, или иначе, одновременно с усилением усташского радикализма в 30-е гг. происходило ослабление Югославии, распад которой был определен в равной мере внешнеполитическими и внутренними этноконфессиональными факторами. Этими факторами были и агрессивные Италия и Германия, и внутренние неурядицы с македонцами, албанцами и хорватами. Неслучайно в 1942 году немецкая пресса начала восхвалять хорватских солдат, а точнее их участие в войне 1941 года¹³ — саботаж и поражение доброй половины армии не оставили Югославии никаких шансов весной 1941. Балканы были оккупированы Венгрией, Италией и Рейхом. А через некоторое время образовалось Независимое Государство Хорватия (НГХ).

Теперь перейдем собственно к хорватским этническим чисткам. Безусловно, в эскалации сербского геноцида в НГХ значительную роль сыграл и католический клерикализм хорватов, и германо-итальянская ориентация «Поглавника» и накопившиеся «обиды» к сербам.

Выше уже упоминалось, что католичество всегда являлось основным критерием хорватской самоидентификации, в 40-е же годы для сербов, оставшихся в НГХ, оно стало еще и единственной надеждой на выживание — только переход в католичество мог оградить серба от террора.

«Сербам, евреям и цыганам было запрещено ходить по тротуарам и посещать общественные места, магазины и рестораны, а на транспортных средствах были вывешены таблички с надписью: «Запрещено для сербов, евреев, цыган и собак»¹⁴. Хорваты объявлялись арийцами, а все «неарийцы» должны изгоняться и уничтожаться: в отношении почти трехмиллионного сербского населения НГХ существовал отдельный план — треть ликвидировалась в лагерях смерти, треть изгонялась «за Дрину», треть обращалась

¹¹ См. Ривели М. Архиепископ геноцида М., 2011. С.17

¹² Бальнский А.Н. История движения усташей. URL:http://samlib.ru/b/balynskij_a/ustasha.shtml

¹³ См. Ривели М. Архиепископ геноцида М., 2011. С. 36

¹⁴ Там же. С. 44

в католичество. «Никакой ложной жалости — уничтожайте их при любой возможности» — гласят директивы главнокомандующего ВС НГХ¹⁵.

Позиция католических клириков также представляется интересной: «Католическая газета сараевского архиепископства от 31 августа 1941 использовала достаточно откровенные слова для выражения вполне определенных идей: «До сегодняшнего дня Бог говорил с нами посредством папских энциклик, проповедей, книг Закона Божьего, христианской печати, миссий, героических примеров святых. Но они (сербы) не слушали. Они остались равнодушными. Теперь Бог решил использовать другие методы. Он вдохновит нас на действия, на выполнение всеобщей миссии! Ею будут руководить не религиозные деятели, а настоящие солдаты Гитлера»¹⁶.

Уничтожение сербского населения сопровождалось уничтожением православных церквей и клира — «До окончания войны в Хорватском независимом государстве бойцы поглавника разрушили двести девяносто девять православных церквей, убив шесть епископов и двести двадцать два священнослужителя сербской православной церкви»¹⁷.

Никаких четких шагов, на предотвращение всего этого, хорватским католическим клиром, и лично монсеньером Степинацем предпринято не было.

В одном лишь Ясеноваце в 1941–1945 гг. было уничтожено по разным данным от 300 000 (хорватские подсчеты) до 1 000 000 (сербские) сербов, евреев и цыган¹⁸.

Впрочем, тут мы должны понимать, что реальное количество жертв подсчитать довольно непросто, т.к. за послевоенные годы появилось множество информационных наслоений, связанных с той же коммунистической пропагандой во II Югославии.

Подводя итоги отметим, что правых и виноватых в этих войнах всех против всех найти нельзя, можно лишь отметить неумение Версальских, Белградских и прочих деятелей создавать государство. События в НГХ 1941–1945 гг. являлись показательным примером того, к каким последствиям может привести неумелое, «топорное» построение многоконфессионального и многонационального государства, однако этот пример не был учтен.

3. Заключение.

Подводя итоги можно сказать, что теперешняя ситуация на Балканах впрочем не удивительна, и вытекает из многовековой истории сосуществования балканских народов. Много ошибок было сделано Белградскими политтехнологами и после войны, а потому, и распад второй Югославии в 1990-е гг. был лишь вопросом времени, т.к. государство не может держаться «на штыках» сколь-нибудь долгое время.

¹⁵Там же. С. 59

¹⁶Там же С. 60

¹⁷Там же. С. 71

¹⁸См. Поробич М. Ясеновац: по ту сторону разума. URL:<http://rusk.ru/st.php?idar=13988>.

Источники и литература

1. Алалыкин Д. Югославия. Болканская логика. URL:http://samlib.ru/a/alalykin_d_s/logobalk.shtml.
2. Балынский А.Н. История движения усташей. URL:http://samlib.ru/b/balynskij_a/ustasha.shtml.
3. Кожемякин М. Хорватские усташы. История и преступления. URL:http://samlib.ru/m/mihail_kozhemjakin/ustasa.shtml.
4. Писарев Ю. Создание Югославии. Уроки истории. URL:http://www.randevu-zip.narod.ru/europe/east/slavian/serb_history.htm.
5. Поробич М. Ясеновац: по ту сторону разума. URL:<http://rusk.ru/st.php?idar=13988>.
6. Ривели М. Архиепископ геноцида. М., 2011.

Анна Войник

КОРЕЙСКИЕ ПРОТЕСТАНТСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА: МЕСТНАЯ СПЕЦИФИКА

В настоящей работе мы уделим внимание корейским протестантским религиозным организациям, которые появились в Санкт-Петербурге в начале 1990-х гг., и представляют собой новый и неизученный феномен. Практически полное отсутствие исследований, посвященных данной тематике, обуславливает актуальность данной работы¹.

В докладе отражены результаты эмпирического исследования корейских протестантских религиозных организаций Санкт-Петербурга, которое проводится с ноября 2011 года. Стратегией исследования выступает кейс-стади, предполагающее анализ социального феномена на примере отдельного «случая» или кейса. В качестве кейсов были отобраны три религиозные организации: Санкт-Петербургская Пресвитерианская церковь, Санкт-Петербургская Христианская церковь «Осанна», Санкт-Петербургская Христианская церковь «Корё Сарам».

Мы старались представить такие кейсы, которые будут отличаться друг от друга по ряду характеристик. Во-первых, названные религиозные организации были основаны в разное время. Так, история Санкт-Петербургской Пресвитерианской церкви началась весной 1990 года с приезда в Петербург пастора Пресвитерианской церкви из города Торонто (Канада), который ранее был пастором церкви в «YungNak» Сеуле (Республика Корея), одной из крупнейших пресвитерианских церквей в мире². Первые богослужения проводились в гостинице «Москва», затем из-за роста числа прихожан проведение богослужений было перенесено во Дворец Белосельских-Белозерских. В 2000 году Пресвитерианская церковь стала проводить богослужения в выкупленном и отреставрированном здании бывшего детского сада на улице Таллинской, д. 9³.

Церковь «Осанна» была основана в августе 1993 года пастором корейского происхождения из США. В 1996 году его заменил пастор Петр Ким, нынешний пастор «Осанны». Первые богослужения проводились в арендованных залах домов культуры. В 2003 религиозная организация приобрела

Анна Войник — студентка кафедры теории и истории социологии Факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета.

¹Макаров Д.П. История и современное состояние пресвитерианства в Санкт-Петербурге // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2010.

²Официальный сайт пресвитерианской церкви «Youngnak» в Торонто. URL: http://www.torontoyoungnak.com/index_en.php (дата обращения: 03.11.2011).

³Страница, посвященная истории Санкт-Петербургской Пресвитерианской Церкви // Официальный сайт пресвитерианской церкви «Youngnak» в Торонто. URL: http://torontoyoungnak.com/bbs.php?table=board_1&home=song&query=view&uid=266 (дата обращения: 14.04.2012).

в собственность квартиру на набережной реки Фонтанки, 131, в которой в настоящее время проводят богослужения⁴.

Санкт-Петербургская Христианская Церковь «Корё Сарам» 4 ноября 2011 года отпраздновала свое десятилетие. Однако она была основана при миссии «МИР» (миссия Иисуса в России), которая начала свою деятельность в Петербурге еще в начале 1990-х гг. Сейчас в миссию входят десять религиозных организаций⁵.

Во-вторых, названные религиозные организации имеют разную структуру. «Корё Сарам» располагает 3 филиалами в различных частях города. Основной фокус нашего внимания был направлен на центральный филиал, расположенный в помещении миссии «МИР». В «Осанне» заявляют о наличии «дочерних церквей», которые представляют собой квартиры постоянных прихожан, в которых раз в неделю совершается дополнительное богослужение.

В-третьих, религиозные организации различаются по количеству членов. Средняя численность прихожан на воскресных богослужениях в Санкт-Петербургской Пресвитерианской Церкви — 70–80 человек, в центральном филиале «Корё Сарам» — 40–50, в «Осанне» — 25–30.

В-четвертых, в каждой из корейских протестантских религиозных организаций мы наблюдаем разное представительство русских и корейцев. Так, в Санкт-Петербургской Христианской церкви «Корё Сарам» практически отсутствуют русские прихожане. В «Осанне», наоборот, они составляют около тридцати процентов.

Цель доклада состоит в том, чтобы раскрыть содержание и выявить специфику религиозной, гражданской и социокультурной деятельности названных организаций. Большинство прихожан рассматриваемых организаций — российские корейцы, граждане России. Главный фокус внимания в работе направлен на гражданскую активность корейских протестантских религиозных организаций.

Нами были проведены полевые интервью с адептами трех религиозных организаций. Мы использовали целевой отбор информантов. В каждой организации было опрошено 15 наиболее активных прихожан. Большинство опрошенных составляли местные корейцы, то есть этнические корейцы, имеющие гражданство Российской Федерации (25 человека). Необходимо отметить, что к местным корейцам мы относим и детей от смешанных браков между русскими и корейцами (3 человека). Вторая по численности группа — русские прихожане (14 человек). В третью группу вошли иностранцы: 4 гражданина Республики Кореи, 2 — Узбекистана, 1 — Китайской Народной Республики (все корейцы по национальности). Всего из 45 информантов 38 имели российское гражданство.

Вопросы интервью касались выборов президента РФ, необходимости службы в армии, поиска брачных партнеров, возможности сменить граждан-

⁴Официальный сайт Санкт-Петербургской Христианской Церкви «Осанна». URL: <http://cafe.daum.net/rushosanna> (дата обращения: 14.12.2011).

⁵Официальный сайт Миссии «МИР». URL: <http://www.mirmission.net/> (дата обращения: 10.12.2011).

ство и переехать в Корею, благотворительной деятельности религиозной организации. По результатам опроса можно сделать следующие выводы.

Большинство информантов считают участие в выборах чрезвычайно важным. Из 38 прихожан, граждан России, 37 имели право принять участие в голосовании (один из информантов не достиг 18 лет). Из них сходили на выборы 25 человек. Из 12 человек, не посетивших избирательный участок, только двое не видели в выборах смысла, поскольку, по их мнению, и так очевидно, что президентом станет В.В. Путин. 3 человека не ходили на выборы, потому что прописаны в другом городе, а для того, чтобы взять открепительный талон нужно время. Остальные прихожане в качестве причин, помешавших им принять участие в голосовании, называли занятость на работе, переезд в новую квартиру, проблемы с маленьким ребенком, смену документов.

Информантам мужского пола был задан вопрос о службе в армии. Важно отметить, что в каждой из изучаемых нами религиозных организаций есть адепты, которые в настоящее время отбывают службу в рядах российской армии. В Санкт-Петербургской Христианской Церкви «Корё Сарам» практически на каждом воскресном богослужении упоминают о члене религиозной организации, который сейчас в армии. Успешное прохождение им службы прописано в программке воскресного богослужения в качестве одной из главных молитвенных нужд религиозной организации.

Вместе с тем из 16 опрошенных проходили службу в армии только 5 человек. На наличие военной кафедры по месту учебы указывали большинство прихожан, не служивших в армии. Часть адептов ссылалась на проблемы со здоровьем, причем каждый из них отмечал, что считает службу в армии важной.

Следующий вопрос касался поиска брачных партнеров. Так, для подавляющего большинства прихожан (33 человека) национальность супруга или супруги не имеет большого значения, гораздо большее внимание уделяется религиозной принадлежности. Необходимо отметить, что часть информантов указывают, что до принятия протестантизма национальность выступала приоритетным фактором при выборе партнера, сейчас первостепенное значение имеет вероисповедание. Практически все информанты подчеркнули, что брачный партнер должен быть христианином. Только 5 местных корейцев отметили, что для них всегда было важно, чтобы будущий супруг или супруга были корейцами по национальности. Однако из 15 местных корейцев, которые уже замужем или женаты, только у двоих русские супруги. Многие из них подчеркивают, что никогда специально не стремились найти супруга своей национальности. В качестве иллюстрации можно привести следующее высказывание: «С детства не общалась с корейцами, только с русскими. С корейцами не складывалось. В классе была одна кореянка, хотя в Находке больше корейцев. Всегда была уверена, что выйду замуж за русского, у меня будут дети метисы. Родители, конечно, хотели корейца. Я говорила, что приведу негра и всем молчать! Вышло так. Он — кореец, еще и с Сахалина. Для моей семьи принципиально важно продолжение рода».

Для южнокорейцев национальность будущего супруга имеет гораздо большее значение. Интерес представляет следующая цитата: «Для корейцев очень важна кровь! Нам всегда говорят, мы единый народ, единый народ! Все ищут себе корейца, южнокорейца. Мне, в принципе, будет нормально, если мой будущий муж будет русский кореец, но многие у нас такого не хотят. Культура все равно отличается!» Только одна кореянка отметила, что при выборе супруга-корейца определяющим фактором было вероисповедание, а не национальность.

Из 14 русских информантов только для 3 национальность при выборе брачного партнера имеет значение. Примечательно, что представители мужского пола (2 человека) предпочли бы супругу своей национальности, в то время как одна из русских прихожанок (20 лет) решительно настроена выйти замуж только за корейца. Ее высказывание по этому поводу кажется достаточно интересным: «Да, я собираюсь переехать в Корею и выйти замуж за корейца. Нравится их менталитет. Русские парни отталкивают. Не то, что я не патриот. Хотя, да — не патриот».

Сменить гражданство и переехать в Корею планируют только 2 гражданка Российской Федерации из 38. Это — русская прихожанка, цитата которой была приведена выше, и местная кореянка, которая вышла замуж за южнокорейца. В отличие от первой переезд кореянки будет скорее вынужденным: «Пока нет, мама здесь. А потом придется ехать. Куда муж, туда и я».

Еще 5 человек либо еще не задумывались о переезде, либо считают его возможным, но не в ближайшем будущем. Одна из прихожанок готова сменить гражданство только ради своих детей: «Пока не хочется. Но, если здесь совсем плохо станет, ради детей, могла бы. Ведь мои дети сталкиваются с шовинизмом ежедневно. Это хуже, чем то, с чем я сталкивалась в детстве. Мне приходилось не сладко, но в то время было неприлично открыто выражать свою неприязнь, а сейчас это считается нормой! Вот что страшно! Я детей в три разные школы развожу на машине, хотя они могли бы и сами пойти».

Все остальные информанты как русские, так и местные корейцы не собираются менять гражданство. В интервью местные корейцы неоднократно подчеркивают, что они россияне. Показательными являются следующие их высказывания: «Нет. А зачем? Язык мы не знаем. Мы — русские, а не корейцы»; «Мы там будем чужие! У нас от корейцев остались только внешность и фамилия»; «Мы здесь родились, в России... Мы скорее россияне»; «Переехать, ни за что. Наша ментальность и "корейских" корейцев — это небо и земля. Это сравнимо с переездом в Африку, где все иначе»; «Другой менталитет. Не хотела бы переезжать. Не нравится в Корею. В Европейских странах мне комфортнее — свобода есть»; «Там другой менталитет, бешеный ритм. Буду не в своей тарелке. Мы — обрусевшие. У них уже другая культура, другая жизнь»; «Ой, нет, только не в Корею. Мой стиль и идеал жизни уж слишком не соответствует их»; «Я выросла в другой культуре, безусловно, это была восточная культура, но разница есть. Так называемая разница менталитетов. Я привыкла к России, где возможно не все хорошо и

полный бардак, но, тем не менее, есть душа. Без всплесков совсем тоже нельзя, когда все совсем хорошо, человек перестает интересоваться чем-либо и начинает роптать при малейшем несоответствии»; «Нет, гражданство менять не планирую и переезжать тоже не собираюсь. Несмотря на национальность, я — гражданин России».

На основе анализа проведенных интервью можно сделать вывод, что для большинства местных корейцев гражданская идентичность преобладает над этнической. Например: «Нет. Моя Родина — Россия. Меня папа спрашивает: «Вот если корейцы с русскими будут в футбол играть, ты за кого болеть будешь?» Я всегда отвечаю, что, конечно же, за русских. Он говорит, что правильно!»

Большинство местных корейцев не придерживаются многих корейских традиций и не отмечают национальные праздники. Примером служат следующие цитаты: «Моя семья соблюдает традиции русского народа. Бабушка, мама еще соблюдают корейские, наше поколение уже нет»; «Мы же обрусевшие корейцы. Родители еще соблюдают традиции, а мы практически нет»; «Традиции? Восточный Новый год не справляем. Только дни Рождения — 1 год и 60 лет. Может еще свадьба. Другие праздники не знаю»; «На самом деле, если говорить о нас корейцах рожденных в советском союзе или СНГ, то мы мало знаем о корейских национальных праздниках. Помню только, с детства праздновали Новый год по лунному календарю»; «Корейские праздники мы не отмечаем, только общепринятые христианские — Рождество, Пасху».

Примечательно, что многие местные корейцы отказались от части корейских традиций после принятия протестантизма, так как, по их мнению, в таких традициях немало языческого. В качестве иллюстрации приведем следующие высказывания: «В традициях много языческого. Нам так говорили миссионеры еще в Таджикистане. Отказались от традиции кланяться покойнику, поливать водкой могилу, поскольку миссионеры сказали, что это лишнее»; «В Ташкенте мы еще не верили в Бога и соблюдали все традиции. Уверовав, уже не так соблюдаем. Сейчас для нас главные праздники — это Рождество и Пасха. Ну, конечно отмечаем Новый год, и русский и корейский, но уже не придаем особого значения, как раньше»; «Моя семья, в том числе и мама с отчимом, не отмечает никаких корейских праздников. Единственно, мы отмечали годик и старшей, и младшей с корейским размахом. Но из корейского на празднике были только женские национальные костюмы, наша внешность и имитация традиционного стола для ребенка. Мы сделали его шуточным, так как эти обычаи — поклонения духам, а мы христиане. Многие корейцы отказываются от своих национальных традиций из-за веры в Бога, так как все национальные корейские традиции завязаны на язычестве, поклонении духам. Не понимаю людей, которые ходят в церковь, верят в гороскоп, в предсказания гадалки, да еще и на масленицу пугало жгут»; «Традиции в семье сохранились. У меня дома никогда не было вилок. Праздники отмечали. Поминки все эти языческие. Я критически настроена. Язык единственное, что хотелось бы сохранить, и воспитание, а праздники, такие как

справление годика, поминки, считаются языческими. К Богу пришла — все проще».

Однако нельзя утверждать, что местные корейцы не сохранили никаких национальных традиций. Многие прихожане указывают, что корейские блюда часто присутствуют на их столе. Более того корейскую еду готовят и в религиозных организациях. Например, в Санкт-Петербургской Христианской церкви «Корё Сарам» каждое воскресенье после богослужения прихожан угощают обедом, состоящим исключительно из корейских блюд. Также раз в год в религиозной организации проводят благотворительные ярмарки-распродажи, на которых каждый может купить корейскую еду или ингредиенты для ее приготовления.

В Санкт-Петербургской Пресвитерианской церкви корейские блюда готовят только по праздникам, а также на Благотворительную ярмарку, которая проходит раз год. При религиозной организации существует Ханаанская теологическая семинария, в которой работает повар-корейка⁶. По рассказам студентов в семинарии постоянно готовят национальные корейские блюда.

Прихожан Санкт-Петербургской Христианской церкви «Осанна» также по праздникам угощают корейским блюдами. Члены религиозной организации говорят, что раньше национальные обеды устраивали каждое воскресенье, однако в связи с болезнью жены главного пастора и их отъездом в Республику Корея такие обеды прекратились.

Большое внимание в нашем исследовании было уделено благотворительной деятельности религиозных организаций. В Санкт-Петербургской Пресвитерианской церкви и Санкт-Петербургской Христианской церкви «Корё Сарам» ведется достаточно активная благотворительная деятельность. Так, главный пастор «Корё Сарам» вместе со своим помощником каждую пятницу в установленное время раздают хлеб. Это служение проводят уже более семи лет.

Еще один из аспектов благотворительной деятельности «Корё Сарам» связан с проведением ежегодных благотворительных ярмарок. Так, в 2012 году деньги, заработанные на ярмарке, были переданы африканским церквям.

За социальное служение в Санкт-Петербургской Пресвитерианской церкви отвечает молодежь. Здесь важно пояснить, что в каждой из рассматриваемых нами религиозных организаций помимо воскресного служения существует еще и молодежное служение. В настоящее время исключение представляет только Христианская церковь «Осанна», в которой проведение этого служения на время приостановлено в связи с отъездом пастора.

Молодежные служения отличаются от воскресных следующими особенностями. Во-первых, на них присутствуют не все прихожане, а только молодежь (молодые люди от 17 до 35 лет, без детей). В «Корё Сарам» молодежное служение не могут посещать прихожане, состоящие в браке. В Санкт-Петербургской Пресвитерианской Церкви такого правила нет, среди

⁶Официальный сайт Ханаанской теологической семинарии. URL: http://canaan-seminary.narod.ru/main_ru.htm (дата обращения: 12.04.2012).

молодежи есть и супружеские пары. Во-вторых, богослужение проходит по упрощенной форме, например, отсутствует воспевание церковного хора. В-третьих, существует лидер молодежного служения, которого молодежь выбирает каждый год из членов служения. В обязанности лидера входят информирование молодежи о предстоящих событиях в церкви, организация для них совместных мероприятий, встреча новых прихожан.

Социальное служение в Санкт-Петербургской Пресвитерианской церкви проходит каждый месяц, деньги на его проведение берут из пожертвований молодежи. О предстоящем служении заранее сообщают всем прихожанам на молодежном служении, а также выкладывают эту информацию в группу церкви в социальной сети ВКонтакте⁷. Члены молодежного служения раздают бутерброды и дарят Новый Завет нуждающимся у разных станций метро.

Среди изучаемых нами религиозных организаций только Санкт-Петербургская Христианская Церковь «Осанна» не проводит никаких благотворительных акций. В организации это объясняют тем, что церковь имеет иное направление в своей деятельности. «Осанна» придерживается движения «таракбан» или «горница», смысл которого состоит в упоре на проповедование. Помимо воскресного богослужения, которое проходит в здании религиозной организации, пастор и его помощник посещают дома прихожан и проводят там дополнительные служения. Вместе с тем адептов обучают проповедованию.

«Осанна» взаимодействует с церковью «Иммануил» в Сеуле⁸. Рю Гван Су, пастора этой церкви, в «Осанне» называют главным пастором деноминации. Этот пастор так же является президентом Ассоциации проповедования всемирной Евангелизации. При входе в религиозную организацию лежат специальные брошюры для проповедования и евангелизации, автор которых — пастор Рю Гван Су.

Таким образом, работа была направлена на выявление специфики религиозной, гражданской и социокультурной деятельности трех корейских протестантских религиозных организаций Петербурга. Большинство адептов составляют российские корейцы, поэтому главный фокус внимания в работе был направлен на гражданскую активность этих организаций. Проведенный анализ результатов интервью показал, что у местных корейцев гражданская идентичность преобладает над этнической. Корейцы не однократно акцентировали внимание на том, что они в первую очередь россияне, граждане России.

⁷Официальная страница Санкт-Петербургской Пресвитерианской Церкви в социальной сети ВКонтакте. URL: <http://vk.com/jesusoursavior> (дата обращения: 15.04.2012).

⁸Официальная страница Пресвитерианской Церкви Иммануэль. URL: <http://www.darak.net/> (дата обращения: 15.04.2012).

Леонид Поляков

ГАЛИЛЕЕВСКИЙ ПЕРЕВОРОТ В НАУКЕ XVI–XVII ВВ. ИЗМЕНЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МАТЕРИИ

Основоположником экспериментально-математического метода исследования природы был великий итальянский ученый Галилео Галилей (1564–1642). Его многочисленные открытия и изобретения (телескоп с 32-кратным увеличением, открытие горы на Луне, 4-х спутников Юпитера, фазы Венеры, пятен на Солнце и др.) появились благодаря фундаментально новому подходу к научному знанию. Выступая против схоластической и силлогистической логики, он говорил, что традиционная логика является только «отменным средством в помощь диалектике, нас все же не приводит к открытию и к остроте мысли геометрии <...> (логика) учит нас, как выяснять, являются ли уже проделанные исследования правомерными, но чтобы она все их предопределяла и учила, как находить доказательства, в это я не верю <...>»¹. Непосредственно к открытию новых истин и должна, согласно Галилею, приводить подлинно научная методология. Разрабатывая такую методологию, Галилей стал активным пропагандистом опыта, как пути, который может привести к истине. Причем под опытом Галилей понимал не просто наблюдение явлений (как другие мыслители эпохи Возрождения), а эксперимент, как метод исследования некоторого явления в управляемых условиях².

Занимаясь вопросами механики, Галилей открыл ряд ее фундаментальных законов: пропорциональность пути, проходимого падающими телами, равна квадратам времени их падения; равенство скорости падения тел различного веса в безвоздушной среде (вопреки мнению Аристотеля и схоластиков о пропорциональности скорости падения тел их весу); сохранение прямолинейного равномерного движения, сообщенного какому-либо телу, до тех пор, пока какое-либо внешнее воздействие не прекратит его (что впоследствии получило название закона инерции), и др.

Все эти открытия, как и открытие Иоганном Кеплером (1571–1630) законов движения планет вокруг Солнца, имели огромное философское значение. Можно сказать, что такие понятия, как «закономерность» и «естественная необходимость», появились с возникновением философии, но изначально эти понятия не были свободны от антропоморфизма и мифологии. Открытия Галилея и Кеплера дали строго математическую трактовку этих понятий, поставив их понимание на физическую почву. Тем самым впервые

Леонид Поляков — студент магистратуры Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Цит. по: Шмутцер Э, Шютц В. Галилео Галилей. М., 1987. С. 124.

² См.: Галилео Галилей [электронный ресурс] // Veni Vini Vici. URL: <http://www.vevivi.ru/best/Galileo-Galilei-ref22968.html> (дата обращения: 15.04.2012).

в истории развития человеческого познания понятие «закона природы» приобрело строго научное содержание.

Можно говорить о том, что в этом периоде происходит переход от натурфилософской картины мира к механистической. Этот переворот не мог совершиться, по мнению П.П. Гайденко, без переосмысления фундаментальных понятий: материя и пространство. Конструкция Галилея представляла собой математическое, идеальное тело, что, несомненно, находилось в противоречии с античным представлением (как платоновской, так и аристотелевской школы) о материи, как об изменчивой и не устойчивой³. Его философские воззрения можно охарактеризовать, как материалистическо-механическую.

Сознавая это, Галилей предполагал переосмыслить античное понятие материи. У Галилея материя предстает как всегда себе равная, самоотждествленная, неизменная, т.е. получает характеристику, которую Платон давал умопостигаемому бытию — идее, а Аристотель — форме. Говоря об античных философах, более всех ближе к идее Галилея был Демокрит. Во многом его атомы соответствуют требованиям галилеевской материи, но не во всем.

В отличие от античных атомистов, Галилей связывал атомическое толкование природы с математикой и механикой. Он говорит, что природу невозможно понять без математики. Неделимые (атомы) у Галилея решает скорее не столько задачу неделимости материи, сколько проблему континуума⁴. Это неделимое обретает у Галилея несколько иные качества, нежели чем у Демокрита.

В «Диалоге о двух главнейших системах мира», обсуждая вопрос о неуничтожимости и неизменности небесных тел, Галилей категорически отвергает мысль о том, что эта неизменность обусловлена их сферической (а значит, самой совершенной) формой: «Различие формы может иметь влияние только в отношении тех материй, которые способны более или менее длительно существовать; но в вечных материях, которые могут быть только одинаково вечными, влияние формы прекращается. А потому, раз небесная материя неуничтожаема не в силу формы, а в силу чего-то другого, то не приходится так беспокоиться и о совершенной сферичности, так как если материя неуничтожаема, то, какую бы форму она ни имела, она всегда останется неуничтожаемой»⁵. Такое рассуждение Галилея, перипатетическая физика применила бы к таким элементам, как огонь, воздух, земля, вода, эфир, которые рассматривались в античности не просто как материя, а как оформленная материя; как нечто среднее между телесным и бестелесным началом. Эфир не разрушим благодаря своей форме, а не материи. У Галилея же мы

³ См.: Гайденко П.П. История новейшей европейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 102.

⁴ Континуум (от лат. continuum — непрерывное) — непрерывное. Рассуждая о континууме, Галилей говорит, что он состоит из неделимых, которые сами по себе не имеют величины, но из их бесконечного множества составляется любая конечная величина. Галилей отлично понимал парадоксальность своего учения о бесконечно малом, но не мог сделать его теоретически более приемлемым.

⁵ Галилей. Избранные труды. Т. 1. М., 1964. С. 183.

видим совершенно иную позицию: материя сама по себе неразрушима вне зависимости от формы.

Опираясь на Демокрита, Галилей первым из философов нового времени развивает положение о субъективности запаха, цвета, вкуса и т.д. В произведении «Пробирищик» (1623) мыслитель указывает, что частицам материи присущи определенная форма, величина, они занимают определенное место в пространстве, движутся или покоятся, но не обладают ни цветом, ни вкусом, ни запахом, которые, таким образом, не существенны для материи. Все чувственные качества возникают лишь в воспринимающем субъекте⁶. Галилей рассуждает: «Должна ли она (материя) быть белой или красной, горькой или сладкой, шумной или тихой, издавать приятный или отвратительный запах? Мой разум без отвращения приемлет любую из этих возможностей. Не будь у нас органов чувств, наш разум или воображение сами по себе вряд ли пришли бы к таким качествам. По этой причине я думаю, что вкусы, запахи, цвета и другие качества не более чем имена, принадлежащие тому объекту, который является их носителем, и обитают они только в нашем чувствилище (corpo sensitio)»⁷.

Вопреки натурфилософам, которые не только воспринимали материю, как объективную, но и как одушевленную, Галилей утверждает ее неодушевленность, состоящую из бескачественных частиц.

В «Пробиришке» Галилей решительно выступает против всего мистического⁸ в естествознании и утверждает неуничтожимость вещества⁹.

Такая трактовка Галилея была подготовлена развитием философской мысли XIV–XVI вв. Еще в XIV в. Уильям Оккам рассматривал материю не столько метафизически, сколько физически¹⁰. Материя уже выступает не столько как возможность (у Аристотеля), сколько как пространственная определенность.

В том же направлении мыслит и Джордано Бруно. Он отождествляет античные понятия «единое» и «бесконечное». Для античности материя была бесконечно делимая, а для Бруно она приобретает свойство «неделимости». Правда он проводит дифференциацию материи на «телесную» и «бестелесную»; соответственно первая делима, а вторая нет. При этом он ссылаясь на неоплатоников, которые так же говорят о чувственной и умопостигаемой материи, но у неоплатоников умопостигаемая материя не характеризуется, как неделимая; неделимостью у неоплатоников, как и у Аристотеля, обла-

⁶ См.: Галилео Галилей [электронный ресурс] // Veni Vini Vici. URL: <http://www.vevivi.ru/best/Galileo-Galilei-ref22968.html> (15.04.2012).

⁷ Галилей. Пробириных дел мастер. М., 1987. С. 223.

⁸ Нельзя также утверждать, что Галилей полностью отвергает метафизику, становясь предшественником позитивизма. Апеллируя к Богу, он утверждает внеопытное возникновение математических истин. Галилей одним из первых формулирует деистическое понимание происхождения мира: Бог поместил в середину Вселенной Солнце и направил движение планет по отношению к Солнцу. Но этом деятельность Бога заканчивается. (См. Галилео Галилей [электронный ресурс] // Veni Vini Vici. URL: <http://www.vevivi.ru/best/Galileo-Galilei-ref22968.html> (15.04.2012)).

⁹ См.: Шмутцер Э, Шютц В. Галилео Галилей. М., 1987. С. 57.

¹⁰ См.: Оккам Уильям. Избранное. УРСС, 2002. С. 50–55.

дает только форма. Для античности форма являлась смысловым наполнением материи, своего рода творческим началом, Бруно в свою очередь отрицает такое понимание и отождествляет материю и форму. Тут не просто иное понимание, а прямо-таки совершенно противоположное. Аристотель говорит, что материя стремится к форме¹¹, а у Бруно форма рождается от материи¹².

Таким образом, у Галилея уже были предшественники-номиналисты, на которых он и опирался. В XIV в. происходит физическая интерпретация понятий материя и форма, а в XV–XVI вв. — углубление и конкретизация. Но, несмотря на переосмысление Галилеем понятия материи, ему так и не удалось отождествить математический объект с физическим телом.

В «Диалоге о двух системах мира» Галилей говорит о том, что геометрический шар будет касаться геометрической плоскости только в одной точке (и это верно), но в реальности это не осуществимо в силу несовершенства материи. Таким образом, можно утверждать, что и в абстракции мы можем мыслить несовершенство сферы и плоскости, которые будут соприкасаться не одной точкой, а частью поверхности¹³. Если согласиться с утверждением Галилея о том, что геометрические фигуры могут быть несовершенны (пусть даже в абстракции) — значит погрязнуть все основы геометрии. Тут Галилей мыслит наподобие Платона, что между идеей разума и чувственной вещью принципиального различия нет: и та и другая могут быть как совершенными, так и несовершенными. Для того, чтобы это доказать, не достаточно прийти к мысли о том, что материя неизменяема и более устойчива нежели форма. Необходимо вычленив из понятия материи все то, благодаря чему материальные тела отличаются от геометрических фигур. Этого шага Галилей сделать не смог¹⁴.

Решающий шаг в переосмыслении материи сделал Рене Декарт, который приходит к выводу, что материя есть пространство или «протяженность». Материя у Декарта рассматривается, как «субстанция», т.е. как то, что существует само по себе и не нуждается для своего существования в существовании другого¹⁵. Он решает и другие проблемы Галилея, на основании чего можно сказать, что именно он создал первую научную программу нового времени. Не зря выделяют «картезианскую» или «декартовскую» физику, как специфическое явление в истории науки¹⁶.

Галилей же в этом вопросе допускал не доказанное тождество математического и физического. Он понимал, что для построения механики, как строгой науки, необходимо отождествить математическое доказательство и его демонстрацию в физическом эксперименте. Но не в силах этого сделать, он допускает, что выводы, сделанные абстрактным путем, могут абсолютно не соответствовать физическим реалиям. Они могут настолько исказиться,

¹¹ См.: Аристотель. Сочинения. Т. 3. М., 1981. С. 79.

¹² См.: Джордано Бруно. О причине, начале и едином. СПб., 2002. С. 30–35.

¹³ См.: Галилей. Избранные труды. Т. 1. С. 306–307.

¹⁴ См.: Гайденок П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. С. 106.

¹⁵ См.: Асмус В.Ф. Декарт. М., 1956. С. 301.

¹⁶ См.: Там же. С. 299.

что «ни поперечное движение не будет равномерным, ни ускоренное движение при падении не будет соответствовать выведенной пропорции, ни траектория брошенного тела не будет параболой и т. д.»¹⁷

Таким образом, в вопросе о материи и соотношении математики и физики Галилей сталкивается с теми же трудностями, что и в вопросе о бесконечности и континууме. Попытки разрешить эти трудности предприняли Декарт, Ньютон, Лейбниц и Кант.

Итак, подытоживая наш доклад, можно выделить следующие свойства «галилеевской материи»:

1. Равная, самождественная, неизменная;
2. Неразрушимая (вне зависимости от формы);
3. Не обладает ни цветом, ни вкусом, ни запахом;
4. Неодушевленная, состоящая из бескачественных частиц.

В заключение, хочется заметить, что, несмотря на все трудности, с которыми сталкивался Галилей в вопросах естествознания и философии (пусть даже им и не разрешимые), мы должны по достоинству оценить вклад этого великого мыслителя и ученого в становлении философии и науки Нового времени.

Источники и литература

1. Аристотель. Сочинения. Т. 3. М., 1981.
2. Асмус В.Ф. Декарт. М., 1956.
3. Бруно Джордано. О причине, начале и едином. СПб., 2002.
4. Галилей. Избранные труды. Т. 1. М., 1964.
5. Галилей. Пробирных дел мастер. М., 1987.
6. Галилей Галилео [электронный ресурс] // Veni Vini Vici. URL: <http://www.vevivi.ru/best/Galileo-Galilei-ref22968.html>.
7. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000.
8. Оккам Уильям. Избранное. УРСС, 2002.
9. Шмутцер Э., Шютц В. Галилео Галилей. М., 1987.

¹⁷ Цит. по: Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. С. 106.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

**МАТЕРИАЛЫ
IV СТУДЕНЧЕСКОЙ
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**

Сборник докладов

Главный редактор издательства:
епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков), ректор СПбПДА

Ответственный редактор:
протоиерей Димитрий Юревич

Адрес редакции:
191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Издательство СПбПДА
Тел.: +7 812 717 39 89
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Ответственный редактор-корректор: иерод. Иларион (Резниченко)
Редакторы-корректоры:
Алексей Красавин, Максим Никулин, Антоний Ковалевич,
иерод. Иларион (Резниченко)

Верстка: диак. Петр Филонов
Верстка осуществлена в издательской системе $\text{X}_{\text{D}}\text{L}_{\text{T}}\text{E}_{\text{X}}$

Подписано в печать: 3 мая 2012 г. Формат А5
Гарнитура: Nimbus Roman №10 и Linux Libertine №10
Тираж 100 экз.