



Санкт-Петербургская Духовная Академия



**Материалы ежегодной
научно-богословской конференции
Санкт-Петербургской Духовной Академии
30 сентября 2015 года.**

**Материалы
международной конференции
«Приходское служение и общинная жизнь»
1 октября 2015 года.**

Сборник докладов

**Издательство СПбДА
2015 год**

УДК 215
ББК 86.372.24-4

Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015. — 176 с.

ISBN 978-5-906627-21-6

Ежегодная научно-богословская конференция Санкт-Петербургской Духовной Академии состоялась 30 сентября 2015 года. Международная конференция «Приходское служение и общинная жизнь» состоялась 1 октября 2015 года. В общей сложности на них выступило более 20 докладчиков — преподавателей духовных академий, семинарий и иных учебных заведений Русской Православной Церкви.

Сборник содержит тексты научных докладов участников, которые публикуются в авторской редакции.

УДК 215
ББК 86.372.24-4

ISBN 978-5-906627-21-6

© Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1. Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии 30 сентября 2015 года

Пленарные доклады

<i>Священник Игорь Иванов.</i> Современные исследования византийского богословия и философии	7
<i>Д.В. Шмонин.</i> Философские проблемы образования и богословие	19
<i>Л.Ф. Шеховцова.</i> Концепция личности в православной психологии	22

Библистика

<i>Иеродиакон Филофей (Артюшин).</i> Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию	28
<i>Протоиерей Димитрий Юревич.</i> Два или одно изгнание торгующих из храма?	34
<i>М.В. Ковшов.</i> Наставления святого апостола Павла об отношении ко властям (Рим 13:1-7) в святоотеческой экзегезе и современной библистике	40
<i>Ю.А. Кондратьев.</i> Риторическая аргументация Гал 3:6-14	47
<i>Священник Дионисий Харин.</i> Сравнительные жизнеописания Плутарха и биографии апостолов в книге Деяний апостольских	53
<i>Священник Александр Зиновкин.</i> Практика всedневных молитв в межзаветный период	58
<i>Протоиерей Александр Тимофеев.</i> Единое царство времени Давида и Соломона. Современные данные на основании археологических раскопок в пределах территории колена Иуды	65

Общецерковная история

<i>М.В. Шкаровский.</i> Русский Афон в годы Второй мировой войны	71
<i>Н.О. Харламова.</i> Исторические аспекты церковного предания о свв. мцц. царице Александре, царице Августе и царевне Артемии	83
<i>Л.Ф. Шеховцова.</i> Учет личностных особенностей человека в душепопечительской деятельности пастыря	90
<i>А.В. Берёзкин С.Ю. Крицкая.</i> Внецерковные формы публичного покаяния в Англии XVIII века	97
<i>А.А. Мельников.</i> Проблема перевода на русский язык византийского ямбического trimetra	102
<i>Н.Т. Карамышев.</i> Введение в употребление термина «Литургика» в высшей духовной школе преподавателем СПбДА В.И. Долоцким	106
<i>С.А. Исаев.</i> Какое государство Томас Гоббс называл «Левиафаном»?	116

Богословие и религиозная философия

<i>Протоиерей Олег Агапов.</i> Богословие культуры в произведениях прот. Георгия Флоровского и прот. Александра Шмемана: принципиальная разница подходов	122
<i>О.Л. Фетисенко.</i> Н.С. Соханская (Кохановская) и ее возражение на «Исповедь» Л.Н. Толстого	127
<i>А.В. Маркидонов.</i> Космос и история: из наблюдений над текстом Послания старца Филофея	132
<i>В.А. Фатеев.</i> Два подхода к русской философии: Ю.Н. Говоруха-Отрок и В.С. Соловьев	137
<i>С.Ф. Тухленков.</i> Напев, как организующее ядро русской традиционной и классической музыкальной культуры	142
<i>Священник Михаил Легеев.</i> Отдельный человек как церковь и его границы	146
<i>Иеромонах Варфоломей (Магницкий).</i> Слово «лень» в Новом Завете: филологический и нравственный аспект	152

Раздел 2. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь» 1 октября 2015 года

Доклады на пленарном заседании

<i>Протоиерей Александр Сорокин.</i> Катехизация как стержень приходской жизни	160
<i>Протоиерей Павел Хондзинский.</i> Приходское духовенство конца XIX – начала XX века в русской духовной традиции	165

РАЗДЕЛ 1

**Материалы ежегодной
научно-богословской конференции
Санкт-Петербургской Духовной Академии
30 сентября 2015 года**

Священник Игорь Иванов

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ

В своем докладе мне хотелось бы в основном рассмотреть специфику византийского богословско-философского синтеза в контексте ситуации «континуитет – дисконтинуитет», а в завершение продемонстрировать избранный библиографический список по теме сообщения.

Внимание к византийской богословской и философской традиции с каждым годом становится всё интенсивнее. Появляются научные монографии, издаются комментированные переводы. Обилие публикаций по разнообразной проблематике византийской мысли можно отследить по такому международному ресурсу как Academia.edu.

А ведь еще в начале XX века западные исследователи, так или иначе, высказывали свое мнение о византийской философии лишь в контексте общих трудов по византийской литературе или культуре. При этом специфика византийской традиции была видна не достаточно отчетливо. Так, классик византистики, Карл Крумбахер полагал, что византийская философия имеет, в общем, такой же характер, как и современная ей западная философия. Главное ее содержание составляет, во-первых, приложение античной философии к христианскому учению и, во-вторых, комментирование сохранившихся философских сочинений.

По мнению Крумбахера, «только с X-XI вв. заметно в Византии некоторое оживление философии. Если сравнивать этот второй период истории византийской философии с соответствующими явлениями на Западе, то существенное различие между ними следует видеть в отношении философии к Платону. На Западе безраздельно господствовал Аристотель, и даже платонизирующие схоластики знакомились с Платоном через третьи руки. Между тем в Византии с XI в. основательно изучали Платона наряду с Аристотелем».¹

Вот, что об этом говорил об этом в свое время русский византолог В.Е.Вальденберг: «...Размышляя о характере христианской культуры, А.Катуар говорил, что даже схоластическая философия не может быть сведена целиком к Аристотелю: она есть продолжение *умеренного эклектизма*, свойственного христианской мысли с самого ее начала. Точно так же и византийская философия, уже в V-VI вв., была эклектичной: Леонтий Византиец, Иоанн Филопон, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и другие — все это эклектики, хотя некоторые из них и называют себя пифагорейцами или платониками. Исключительно платоником был один только Псёлл. Катуар отмечал, что до XIII в. схоластика потому уже не могла быть

Священник Игорь Иванов — кандидат философских наук, доцент, и.о. проректора Санкт-Петербургской Духовной Академии по научно-богословской работе.

1. *Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Ostroemischen Reiches. 2 изд. 1897. S.428-429.*

исключительно перипатетической, что сочинения Аристотеля были известны далеко не все и не в целом виде. С другой стороны, сочинения Платона и его восточных комментаторов были известны и на Западе. Отсюда Катуар делает вывод, что *эклектическая философия латинского Запада и эклектическая философия византийцев явления параллельные, но первая составляет продолжение второй*. Тем не менее, он не целиком отрицает различие между той и другой философией, только он видит его не в источниках, а в характере их обработки. По его мнению, византийские философы, будучи эклектиками, довольствовались примирением только крупнейших систем – Аристотеля, Платона, Зенона, Пифагора, а западные схоласты испытывали и углубляли дальше начала греческого эклектизма. Византийцы держатся существа каждого вопроса, его аналитической и положительной стороны, а западные ищут причины фактов. По Катуару философия византийцев и латинян одна и та же, но на Западе она более развита и прогрессивна. Но это в общем плане, в частном же ученый полагает, что отдельные византийские мыслители, такие как Максим Исповедник, Фотий, Анастасий Синаит, *по глубине своего проникновения в суть дела не уступают ни одному из выдающихся мыслителей Запада*. Иными словами, Катуар избегал упрекать, как другие западные ученые, византийскую философию в бедности и бесплодности. Он видел ее отличие от западной не в отношении к античной философии, а только в *характере обработки источников*... Мы находим в русской литературе несколько попыток определить общий характер византийской философии, которые заслуживают внимание уже по одному тому, что ставят вопрос совсем иначе, чем западные ученые. А именно, в то время как Ибервег, Крумбахер и, отчасти, Катуар сводят это различие между западной и византийской философией на разницу в источниках и в способах их обработки, русские ученые указывают на различие в самом *содержании* философских учений на Западе и в Византии».²

В.Е.Вальденберг видел причину ошибочных выводов западных византинистов в отношении византийской философии еще и в том, что на начало XX века было мало издано и прокомментировано византийских источников – «необходимо до времени отказаться от общих формул и заняться детальным изучением отдельных византийских мыслителей и отдельных философских систем».³

Как бы откликом на мысль Вальденберга стала тенденция, наметившаяся после 1950 года в зарубежной истории философии, а именно – *подготовка критических изданий византийских авторов*. Что во многом способствовало более серьезному и основательному изучению специфики византийской философии.

Так в 1970 году были опубликованы критические издания работ Михаила Псёлла и Никифора Григоры. Позднее в рамках серии *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum* увидел свет перевод «Суммы теологии» Фомы Аквинского, сделанный византийским философом Димитрием Кидонисом (4 тома, 1976-1982). В 1984 году Афинская Академия совместно с Международным академическим

2. Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. Науч. конс.: Медведев И.П.; Подгот. изд.: Земскова В.И. – С.-Пб.: Дмитрий Буланин, 2008. С.40-41.

3. Там же. С.52.

союзом начала выпускать серию критических изданий текстов византийских философов *Philosophi Byzantini* (в рамках проекта *Corpus Philosophorum Medii Aevi*). Были опубликованы произведения Николая Мефонского, Никифора Влеммида, Георгия Пахимера, Варлаама Калабрийского, Георгия Гемиста Плифона и прочих. В 1994 году увидела свет параллельная серия под названием *Commentaria in Aristotelem Byzantina*, собравшая под своей обложкой византийские комментарии к трудам Аристотеля – схолии Арефы, Георгия Пахимера и Михаила Псёлла. Следует упомянуть и серию *Biblioteca Teubneriana*, в рамках которой были изданы философские сочинения Фотия, Арефы и Псёлла.

То, что Вальденберг назвал *содержательным* аспектом изменений в рецепции и толковании античного наследия, связано на наш взгляд с тем, что извечная проблематика византийской культуры «континуитет – дисконтинуитет» сказалась в византийской культуре и философии через формирование *концепции «внешняя» – «внутренняя» философия*. Кратко отметим, что *континуитет* в византийской философии сказывался в том, что она сохраняла и комментировала античное наследие, а *дисконтинуитет* проявлялся в том, что она – в контексте «патристического синтеза» – давала ответ на вызовы эллинизма, связанные с усвоением нового христианского мировоззрения.

Собственного говоря, в Византии в контексте «*философско-богословского синтеза*» корректировалось и само понятие «философия». Современный исследователь Катарина Иеродиакону приводит следующий пример: «Что такое философия в новом христианском контексте? Вот как ее определяет Иоанн Дамаскин: 1) знание о сущих как сущих; 2) знание божественных и человеческих предметов; 3) приготовление к смерти; 4) уподобление Богу; 5) искусство искусств и наука наук и 6) любовь к мудрости. Эти определения, собранные еще неоплатониками Александрийской школы (Аммоний, Давид Философ и Илия Александрийский), происходят от аристотелевских, стоических и платонических взглядов на философию. Вместе с этими школьными определениями, философия как термин могла иметь в Византии добавочные значения, разработанные уже в патристический период. Отвергая претензии языческих философов на право называть свою философию источником просвещения, этического совершенства и знания божественных начал, христиане считали свою религию истинной философией (или «внутренней» философией) по сравнению с «внешней» (языческой) философией, вдохновлявшей зачастую различные ереси. Определение христианского образа жизни как истинной философии было еще более детализировано, и термин «философия» теперь мог относиться к отдельным парадигмам такой жизни: мученичеству или монашескому идеалу. В Византии также можно было встретить и более широкие значения «философии» синонимичные таким понятиям, как красноречие, образованность и эрудиция.⁴

В этой связи приведем схожее наблюдение В.Вальденберга: «влияние неоплатонизма – не единственное, какое можно заметить в византийской философской литературе IV-V вв. На ней отразилась также вся древняя греческая философия.

4. *Ierodiakonu K. Byzantine Philosophy // MacMillan Encyclopedia of Philosophy – NY, 2005.*

В сущности, трудно было бы указать какую-нибудь из античных философских школ, которая не оставила бы следов в литературе рассматриваемого времени».⁵

Впрочем, Вальденберг все же усматривает некую *генеральную линию*: «все авторы, принимавшие участие в византийской философской литературе, могут быть разделены на четыре группы 1) последователи неоплатонизма, 2) противники неоплатонизма, 3) последователи Аристотеля, 4) противники Аристотеля».⁶

Например, неоплатоническими были корпус Ареопagitик и сочинения Синезия, перипатетиком был Немезий, а противником обоих: Платона и Аристотеля – Эней Газский. Аристотеликами были Иоанн Дамаскин, Николай Мефонский, Геннадий Схолярый. Платониками были Михаил Псёлл, Иоанн Итал и Георгий Плифон. А прекрасно разбиравшийся в Аристотеле и Платоне, Григорий Палама выступал против допущения какой бы то ни было «внешней» философии в сферу интерпретации мистического духовного опыта. Кстати, Катарина Иеродиакону приводит следующие данные о рецепции византийцами Платона и Аристотеля – среди византийских рукописей сохранилось около 260 копий диалогов Платона и примерно 1000 копий текстов Аристотеля.⁷

Также в контексте проблемы континуитета отметим, что как в эллинистической, так и византийской культуре царил культ *эрудированности* и *образованности*. В V–VI вв. существовали многочисленные высшие учебные заведения в Константинополе, Афинах, Александрии, Антиохии и Берите (совр. Бейрут). Светские науки изучались по античной греческой системе, предусматривавшей два уровня «энциклопедического образования»: тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и квадравиум (арифметика, музыка, геометрия, астрономия); изучались право, медицина и другие прикладные дисциплины. Профессора и учащиеся могли свободно выбирать и менять учебное заведение. В Константинополь, например, приглашались преподаватели из Александрии, Афин и Берита.

Появление в IX веке таких образованных людей, как Иоанн Грамматик, Лев Математик, наконец, таких, как знаменитый эрудит патриарх Фотий, свидетельствует о высокой постановке школьного дела в империи. Отметим, что Фотий, до того как стать патриархом, служил профессором философии и богословия в восстановленной Львом Математиком Константинопольской высшей школе. Появление его трактата «Библиотека» в IX веке было закономерным следствием византийского образовательного континуитета. Это время известно возрождением интереса к классической древности, расцветом науки, литературы и просвещения, энциклопедическими сборниками и ученым коллекционированием. Тогда переписывалось и создавалось большое количество лексикографических и просопографических справочников, антологий и энциклопедий.⁸

При этом Фотий, несмотря на доминирование аристотелевской традиции в византийской культуре VII–IX веков, полагал для себя и своих исследований

5. Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы... С.55.

6. Там же. С.56.

7. Ierodiakonou K. Introduction // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. – Oxford, 2002. P.5.

8. Иванов И.А. «Мириобиблион» Фотия как источник по истории философии // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (55). СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С.193.

основным критерием христианское учение и поэтому не считал себя всецело аристотеликом. Как отмечает современный болгарский византолог Георгий Каприев, «в одном случае, например, в учении о категориях, Фотий следовал Аристотелю, в другом, – в учении о родах и видах – развивал его идеи самостоятельно, а в третьем случае – в учении о «сущности» – критически отклонял учение Аристотеля.⁹ В таком свободном подходе к великому наследию античности Фотий показывал себя независимым и разборчивым христианским мыслителем.

Своими репрессиями против нелояльной им науки и образования императоры периода иконоборчества только обострили отношения между «внешней» и внутренней философией и положили начало долгой борьбе, развернувшейся начиная с IX века, между сторонниками и противниками «внешней» мудрости. Лояльные иконоборцам ученые дискредитировали образованность и оттолкнули многие слои общества (особенно монашество) от высшей школы.

Однако, как писал в свое время протопресвитер Иоанн Мейендорф, «с момента окончания иконоборчества в Византии стало умножаться число ученых, которые в духе гуманистов пробуждали в ромейском обществе интерес к наследию Античности. Так патриарх Фотий провел критическую и компилятивную работу греческих текстов, а Арефа Кесарийский тщательно переписал древние рукописи. Но через несколько поколений появляется плеяда философов, для которых *богословие уже не является средоточием интеллектуальной деятельности*. В XI веке школа Михаила Псёлла открыто заявляет о своей приверженности античному наследию и считает себя продолжательницей его традиций. Впрочем, византийский гуманизм постоянно встречал оппозицию среди определенных церковных кругов, особенно в среде монашествующих, которые изо всех сил боролись с тем, что они считали возобновлением язычества. Так противник Фотия Игнатий известен своей непримиримостью по отношению к «внешней мудрости». В общем, это была борьба, столь часто случавшаяся в Византии, когда монахи противостояли некоторым иерархам, которым покровительствовали императоры. И в случае с исихастскими спорами она также была вызвана преимущественно тем отношением, которое возникло в широких монашеских кругах к появившемуся светскому гуманизму. И это оказалось серьезной внутренней драмой византийской цивилизации. Чтобы осознать всю ее глубину и остроту достаточно вспомнить, что Михаил Псёлл был современником Симеона Нового Богослова, и эти два выдающихся представителя византийской мысли XI века не смогли даже понять друг друга. Тогда как первый повсеместно декларировал свою любовь к Платону и Аристотелю, последний категорически отрицал любое изучение светских наук. Псёлл, впрочем, был обвинен в пристрастии к «эллинским басням» и должен был доказывать свое православие перед патриархами Иоанном Ксифилином и Михаилом Керуларием, обвинявшими его в рационализме».¹⁰

Отметим здесь, что в мировоззрении Псёлла трудно различить черты односторонней самоидентификации. Он интересовался всем, что так или иначе сохра-

9. Каприев Г., Византийска философия. Четири центъра на синтеза. – Изд-во: «Изток-Запад», София, 2011. С.235.

10. Meyendorff J. Les debuts de la controverse hesychaste // Byzantion, XXIII, 1953. P.87-88.

нилось в культурной традиции. Как отмечал греческий исследователь Василий Татакис, «сфера научных интересов Псёлла включала в себя грамматику, метрику, риторику, историю, арифметику, геометрию, музыку, астрономию, метеорологию, физику, медицину, право, сельское хозяйство, тактику, археологию, гадание, астрологию, алхимию, сказки и басни».¹¹ За свою долгую жизнь Псёлл пережил дюжину императоров, был царедворцем, монахом, затем монахом-царедворцем, снова монахом. «Светское» и «духовное», «внешняя» и «внутренняя» философия переплелись в его мировоззрении причудливыми узорами. Он был живым воплощением драматических отношений континуитета-дисконтинуитета в византийской культуре.

При этом можно говорить уже о *вторичном континуитете*, когда сама византийская традиция, родившаяся в горячих спорах эпохи *патристического синтеза*, стала объектом трансляции и консервации. И даже вторичное возрождение интереса к античной философии, не привело, как на Западе, к новому синтезу греческой мудрости и христианского Откровения. Если после «открытия» Аристотеля и неоплатонизма Запад узнал расцвет схоластики, восточная Церковь довольствовалась сохранением усвоенной традиции и верностью первому синтезу, осуществленному отцами IV в. Верно и то, что среди наиболее ревностных противников гуманизма – монахов – существовало и развивалось течение мистического богословия независимо, а порой и в пику возрождению внешней философии.

«Другим следствием такого положения вещей был следующий факт: гуманисты, которые в IX-XI вв. видели в Византии продолжательницу культурных традиций эллинизма и были преисполнены патриотических настроений, зачастую оппозиционных Западу, стали, начиная с XIII столетия, менять свое отношение. Испытывая известные нападки соотечественников, они все чаще и чаще обращали свои взоры на Италию, где их знания и их «эллинизм» не были объектом преткания со стороны Церкви, а сами гуманисты почитались как учителя».¹²

Но, тем не менее, можно говорить о том, что византийская образованность в XI-XII вв. вышла на новый уровень. Константинопольский университет был преобразован. Открылись так называемые Патриаршие школы при храмах Святой Софии и Святых Апостолов. То есть появились специализированные духовные высшие учебные заведения. В 60-х годах XII века император Мануил I Комнин назначил главой философов Михаила Анхиала, позднее ставшего патриархом (1170-1178). Преемником его на посту главы философов стал Феодор Ириник, также занявший в 1214 году патриарший престол. В стенах, руководимой им Патриаршей школы, преподавали самые видные деятели византийской культуры конца XI-XII века, авторы многих дошедших до нас литературных, научных и педагогических произведений. Наиболее выдающимися среди них были Евстафий Солунский и Никифор Василак. Последний составил учебные пособия по истории, мифологии, риторике и богословию. Известен также врач-философ Михаил Италик, который вел занятия не только по предметам квадривиума, а также читал курсы

11. *Tatakis B. Byzantine Philosophy*. Indianapolis, 2003. P.155.

12. *Meyendorff J. Les debuts...* P.89.

по механике, оптике, медицине и философии. Он был профессором медицины при больнице монастыря Пантократора (основана в 1136 году). Помимо этого в XII в. широко распространяются литературно-философские кружки, группировавшиеся обычно вокруг влиятельных аристократов. Грамотность в империи почти всегда оставалась на беспрецедентном для средневековья уровне, будучи распространена во всех слоях общества.

Даже когда в XIII веке империя переживала политический и социальный кризис, на одной из разрозненных территорий «Византийского мира» – в Никейской империи – сохранение философских школ сделало возможным то, что падение Константинополя в 1204 г. не пресекло традицию философского образования в Византии.

Примером социального подвига по сохранению образовательной традиции может служить Никифор Влеммид, крупнейший эрудит своего времени, написавший руководства по логике и физике для собственной школы, которую он устроил в основанном им монастыре в Имафиях. Отметим, что там преподавалась и «внешняя» философия, которая была в то время всеобъемлющей наукой.

Приведем стандартную эллинистическую «образовательную концепцию» Влеммиды: «Философия делится на умозрительную и практическую. Умозрительная познает сущее, практическая улучшает нравы. Цель умозрительной — правда, цель практической – благо. Умозрительная философия делится на философию о естестве, математику и богословие. Наука естественная занимается исключительно вещественным, богословие – исключительно невещественным, математика – предметами, имеющими вещественную и невещественную сторону. Математика делится на арифметику, музыку, геометрию и астрономию. Практическая философия делится на этику, экономику и политику. Этический философ тот, кто умеет приводить в порядок свои и чужие нравы; экономический – тот, кто может воспитывать целый дом; кто же хорошо управляет городом или городами, тот философ политический. Практическая философия приводится в исполнение посредством законодательства и правосудия. Ибо практический философ издает законы для города, для дома, для ученика и для себя и судит других, восхваляя хорошо поступающих и порицая поступающих дурно».¹³

Таким образом, мы видим, что даже во времена Влеммиды философия охватывала, кроме логики и метафизики, науки естественные, математические (арифметику, музыку, геометрию и астрономию), богословие, этику, политику, юриспруденцию и другие. Эти науки представляли собой тогда весь круг «высшего образования». Никифор Влеммид и был представителем этой универсальной философии и занимался преподаванием «всех указанных наук» в своей школе в Имафиях. Об этом свидетельствуют его сочинения – руководства для учеников: толкование на некоторые псалмы, составленное для учеников-монахов, сочинения по логике, физике, географии, астрономии, медицине. Некоторые из этих сочи-

13. Соколов И. И. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. По поводу исследования В. И. Барвинка // Соколов И. И. Свт. Григорий Палама, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела. СПб., 2004. С.135.

нений, например, по логике и физике, были школьными учебниками в Византии и долгое время после Влеммида. Из учеников Влеммида известны Георгий Акрополит, выдающийся деятель XIII века, и император Феодор Ласкарис, который, по собственному его отзыву, «тщательно изучил у Влеммида все, что есть лучшего в философии». Вообще, Никифор Влеммид славился своей педагогической деятельностью и привлекал в свою школу немало лиц, желавших поучиться у знаменитого философа.

В заключение, можно отметить, что в более широком смысле спор между сторонниками Платона и Аристотеля в Византии можно рассматривать частично как спор о богословской приемлемости философии. Ни Платон, ни Аристотель не могли приниматься целиком. Византийцы не только считали, но и на своем опыте пережили, убеждение в том, что *античная философия, взятая сама по себе, и не переосмысленная в контексте патристического синтеза, могла быть источником разного рода ересей*. Таковы были ереси, взятые из неоплатонических концепций: иерархическое подчинение первопричин, эманация из этих первопричин, независимое существование вечных идей и идеи божества, предсуществование и метемпсихоз души. Им сопутствовали и в то же время противостояли ереси, основанные на теориях Аристотеля – Бог как простой движитель небес, проявляющий лишь малое провидение, вечное бытие мира в онтологии и отсутствие будущей жизни в этике. Но христианская мысль отвергла и то, и другое, взяв из античной философии только то, что могло *послужить внятным уяснению христианских догматов* («внутренняя» философия) и то, что *не противоречило здравому смыслу в познании вещей «внешних»*.

Как пишет протоиерей Георгий Флоровский, «здесь важно отметить, что культура древних оказалась достаточно гибкой и способной к внутреннему «преображению». Или, другими словами, «христиане доказали, что возможно переориентировать культурный процесс, не впадая при этом в до-культурное состояние, преобразовать культуру, вдохнув в нее новый дух. Тот самый процесс, который многими описывается как «эллинизация христианства», скорее может быть определен как «христианизация эллинизма». Эллинизм был рассечен духовным мечем, поляризован и разделен, в результате чего и возник *христианский эллинизм*».¹⁴

Таким образом, в Византии сосуществовали два эллинизма – «светский эллинизм» (транслируемый в контексте *культурного континуитета*) и «христианский эллинизм» (возникший и сформировавшийся при столкновении и переплавке двух культурно-религиозных миров: языческого эллинистического и библейского христианского – в контексте *религиозного дисконтинуитета*).

В плане широкого обобщения можно предположить, что, если в Западной цивилизации католическая философия связала себя с учением Аристотеля, приспособив его в контексте томизма и неотомизма, а протестантская философия сделала ставку на неоплатонический дискурс, то византийская православная традиция пошла по пути «золотой середины», творчески и духовно переосмыс-

14. Флоровский Г.В. Вера и культура // Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. М., 2000. С.257.

лив наследие как аристотелизма, так и неоплатонизма. Выработав концепцию «внешней» и «внутренней» философии, она смогла разграничить светский и христианский аспекты «любомудрия», сохранив при этом для мировой культуры античное достояние (континуитет) и создав свою неповторимую византийскую восточно-христианскую ментальность (дисконтинуитет).

Что касается основных задач по изучению византийской философии и византийского богословия на современном этапе, нужно отметить следующие моменты: во-первых, это поиск, публикация (с переводом на русский язык) и комментирование византийских философских и богословских текстов; во-вторых, это прояснение того, насколько были в Византии дистанцированы философия и богословие; и, в-третьих, систематическая аналитика сочинений византийских мыслителей. Иными словами, прежде, чем составить свое представление о византийском богословско-философском дискурсе, его тематике, направлениях и специфике, нужно сперва тщательно изучить византийские оригинальные тексты как целостное явление в истории мысли. И здесь неоценимым подспорьем могут послужить многочисленные, и, к сожалению, малоизвестные в России, исследования современных зарубежных ученых.

Источники и литература

1. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Ostroemischen Reiches. 2 изд. 1897.
2. *Вальденберг В.Е.* История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. Науч. конс.: Медведев И.П.; Подгот. изд.: Земскова В.И. – С.-Пб.: Дмитрий Буланин, 2008. – 536 с.
3. *Ierodiakonou K.* Byzantine Philosophy // *MacMillan Encyclopedia of Philosophy* – NY, 2005.
4. *Ierodiakonou K.* Introduction // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. – Oxford, 2002. – 320 p.
5. *Иванов И.А.* «Мириобиблион» Фотия как источник по истории философии // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (55). СПб.: СПбГИЭУ, 2012. – С.192-197.
6. *Каприев Г.*, Византийская философия. Четири центъра на синтеза. – Изд-во: «Изток-Запад», София, 2011.
7. *Meyendorff J.* Les debuts de la controverse hesychaste // *Byzantion*, XXIII, 1953. P.87-92.
8. *Tatakis B.* Byzantine Philosophy. Indianapolis, 2003.
9. *Соколов И. И.* Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. По поводу исследования В. И. Барвинка // *Соколов И. И.* Свт. Григорий Палама, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела. СПб., 2004.
10. *Флоровский Г.В.* Вера и культура // *Флоровский Г.В.* Избранные богословские статьи. М., 2000.

Приложение

Избранная зарубежная библиография по истории византийской философии и богословия

Источники

1. *Pontikos, I.* (ed.), *Anonymi Miscellanea Philosophica. A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (Cod. Baroccianus Gr. 131), CPhMA – Philosophi Byzantini 6*, Athens: The Academy of Athens. 1992.
2. *Share, M.* (ed.), *Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Commentaria in Aristotelem Byzantina*, vol. 1, Athens: The Academy of Athens. 1994.
3. *Chrestou, K. P.* (ed.), *To philosophiko ergo tou Nikēphorou Choumnou*, Thessaloniki. 2002.
4. *Kotsabassi, S.* (ed.), *Joannes Italos & Leon Magentinos: Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik*, Thessaloniki: Vanias. 1999.
5. *Nikitas, D. Z.* (ed.), *Boethius, De topicis differentiis kai oi byzantines metafraseis ton Manouel Olobolou kai Prochorou Kudoni. / Corpus Philosophorum Medii Aevi: Philosophi Byzantini 5*, Athens: The Academy of Athens. 1990.
6. *Polemis, I. A.* (ed.), *Theodoros Metochites, Ēthikos ē Peri paideias*, Athens: Kanaki. 2002.
7. *Polemis, I. A.* (ed.), *Theodoros Metochites, Peri tou mathēmatikou eidous tēs philosophias, kai malista peri tou harmonikou. Poiēma 10*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert. 2006.
8. *O'Meara, D. J.* (ed.), *Michaelis Pselli Philosophica Minora, 2. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Leipzig: Teubner. 1989.
9. *Gautier, P.* (ed.), *Michaelis Pselli theologica 1*, Leipzig: Teubner. 1989.
10. *Duffy, J.* (ed.), *Michaelis Pselli Philosophica Minora, 1. Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, Stuttgart: Teubner. 1992.
11. *Criscuolo, U.* (ed.), *Michele Psello, Epistola a Giovanni Xifilino, Hellenica et byzantina neapolitana 14*, Naples. 1990.
12. *Angelou, A. A.* (ed.), *Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' Elements of Theology*, Athens: The Academy of Athens. 1984.
13. *Westerink, L. G. et al.* (eds.), *George Pachymeres, Commentary on Plato's Parmenides (Anonymous Sequel to Proclus' Commentary), Corpus Philosophi Byzantini 4*, Athens: The Academy of Athens. 1989.
14. *Pappa, E.* (ed.), *Georgios Pachymeres, Philosophia: Buch 10, Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Commentaria in Aristotelem Byzantina*, vol. 2, Athens: The Academy of Athens. 2002.
15. *Oikonomakos, K.* (ed.), *Georgios Pachymeres, Philosophia 11, Ethica Nicomachea, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Commentaria in Aristotelem Byzantina*, vol. 3, Athens: The Academy of Athens. 2005.

16. Pappa, E. (ed.), Georgios Pachymeres, *Philosophia*: Buch 6, Kommentar zu De partibus animalium des Aristoteles, *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, Commentaria in Aristotelem Byzantina, vol. 4/1, Athens: The Academy of Athens. 2008.
17. Sinkewicz, R. E., Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters, Toronto. 1988.
18. Pavano, A. (ed.), Maximus Planudes: M. Tullii Ciceronis Somnium Scipionis in Graecum translatum, Rome. 1992.
19. Megas, A. (ed.), Maximus Planudes, Macrobian Commentariorum in 'Somnium Scipionis' libri duo in linguam graecam translati, Thessaloniki. 1995.
20. Papathomopoulos, M. et al. (eds.), Augoustinou Peri Triados Biblia pentekaideka, haper ek tēs Latinōn dialektou eis tēn Hellada metēnenke Maximos ho Planoudēs, 2 vols. Athens. 1995.
21. Papathomopoulos, M. (ed.), Anicii Manlii Severini Boethii De Consolatione philosophiae: Traduction grecque de Maxime Planude. / *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, Commentaria in Aristotelem Byzantina 9. Athens: The Academy of Athens. 1999.
22. Henry, R. (ed.), Photius, Bibliothèque, 8 vols., Paris. 1959–77.
23. Laourdas, B. and L. G. Westerink (eds.), Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, 6 vols., Leipzig: Teubner. 1983–88.
24. Tambrun-Krasker, B. (ed.), Georges Gémiste Pléthon, Traité des vertus, Athens: The Academy of Athens. 1987.
25. Maltese, E. V. (ed.), Georgii Gemisti Plethonis contra Scholarii pro Aristotele obiectiones, ed.. Leipzig: Teubner. 1988.

Общие работы

1. De Libera, A., "La philosophie à Byzance" / La philosophie médiévale, Paris, 1993. P. 9–51.
2. Tatakis, B., La philosophie Byzantine, Paris. 1949. Modern Greek translation with bibliography for 1949–76 by L. Benakis, Athens 1977. English translation by N. J. Moutafakis, Indianapolis & Cambridge 2003.
3. Wilson, N., *Scholars of Byzantium*, London: Duckworth. 1983.

Исследования

1. Barber, C. & Jenkins, D. (eds.), *Reading Michael Psellos*, Leiden: Brill. 2007.
2. Beck, H.-G., Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, Munich. 1952.
3. Beck, H.-G., Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich. 1959.
4. Benakis, L., 1991, "Bibliographie internationale sur la philosophie byzantine (1949–1990)" // Bibliographie byzantine publiée à l'occasion du XVIIIe Congrès international d'Etudes byzantines. Athens. 1991. P. 319–377.
5. Benakis, L. G., *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens: Parousia. 2002.

6. *Cacouros, M. & Congourdeau, M.-H.* (eds.), *Philosophies et Sciences à Byzance de 1204 à 1453*, Leuven: Peeters. 2006.
7. *Chucas, L.*, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Munich. 1981.
8. *Constantinides, C. N.*, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–ca. 1310)*, Nicosia. 1982.
9. *Ebbesen, S.*, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi: A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, 3 vols, Leiden. 1981.
10. *Ierodiakonou, K.* (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford: Oxford University Press. 2002.
11. *Joannou, P.*, *Christliche Metaphysik in Byzanz. I. Die Illuminationlehre des Michael Psellos und Joannes Italos / Studia Patristica et Byzantina 3*, Ettal. 1956.
12. *Kapriev, G.*, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg: Königshausen & Neumann. 2005.
13. *Lemerle, P.*, *Le premier humanisme byzantin*, Paris: Presses Universitaires de France. 1971.
14. *Lloyd, A. C.*, *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford. 1990.
15. *Podskalsky, G.*, *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der späbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, Munich: C. H. Beck. 1977.
16. *Podskalsky, G.*, *Von Photios zu Bessarion: Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung (Schriften zur Geistesgeschichte im östlichen Europa, Bd. 25)*, Wiesbaden. 2003.
17. *Preus, A.*, *Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals*, Hildesheim & New York. 1981.
18. *Richter, G.*, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos: Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, *Studia Patristica et Byzantina 10*, Ettal. 1964.
19. *Richter, G.*, *Theodoros Dukas Laskaris: Der natürliche Zusammenhang. Ein Zeugnis vom Stand der byzantinischen Philosophie in der Mitte des 13. Jahrhunderts*, Amsterdam. 1989.
20. *Ševčenko, I.*, *La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues: Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Brussels. 1962.
21. *Trizio, M.*, "Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project" // *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, №74.1. 2007. P.247–294.

Д.В. Шмонин

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ И БОГОСЛОВИЕ

Религия и образование составляют фундамент культуры. *Образование* играет ключевую роль в становлении личности и общественном развитии. *Религия* содержит выверенное, отточенное традицией ценностно-мировоззренческое ядро культуры, основоположения нравственности и социальных устоев. В XX веке над этими вопросами размышляли такие мыслители, как Дж. Дьюи, А. Уайтхед, Ф. Смит, Г. Брауди, У. Карр многие другие. Особое внимание стоит обратить и на осмысление проблем христианской педагогики в трудах профессора, протоиерея Василия Зеньковского.

Философия образования необходима как отрасль философии, область системных исследований; логическая организация сферы теории образования; поле поисков «современной интегральной философии образования». При этом зачастую о философии образования говорят и как об *излишнем* построении (ведь педагогика как наука должна опираться исключительно на научные способы построения и обоснования); и как о *необходимом* для XXI века проекте прикладной философии, имеющем историческое и перспективное измерения.

Иными словами, современные философы ищут «*новую идею образования*». Например, можно привести такую аргументацию этого поиска: «Прежний *разрыв* между философией и образованием, когда философия выдвигала некие глобальные проекты и умозрительные программы, а педагоги лишь принимали и конкретизировали эти проекты в своих разработках, — *одна из угроз* для существования европейской цивилизации».¹

Вполне очевидно, что современное кризисное состояние образования связано с его «обесцененным» характером. Поэтому фундаментальные задачи образования лежат в плоскости его воссоединения со сферой ценностей. При этом нужно учитывать, что теория, культурология и философия образования связаны с разнообразием подходов и интерпретаций в контексте религиозной (нерелигиозной или антирелигиозной) акцентуации и самоидентификации теоретика и / или практика педагогики.

Но как бы то ни было, в истории человечества так сложилось, что ценности, имеющие традиционный характер, неразрывно связаны с религией. Связка «образование» — «ценности» — «религия» ведет к идее религиозно-аксиологического обоснования новой образовательной парадигмы.

Дмитрий Викторович Шмонин — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии и Русской Христианской Гуманитарной Академии. Проректор по научной работе Русской Христианской Гуманитарной Академии.

1. Огурцов А.П., Платонов В.В. Образы образования СПб.: Изд-во РХГА, 2004. С. 11.

Религиозно-аксиологический подход позиционирует такое понимание ситуации: *образование* – это универсальное условие воспроизводства и развития культуры, совокупность способов становления человека, синтез обучения, воспитания и просвещения, интеллектуального, культурного и духовного формирования человеческого «Я», в том числе, через *открытие* в душе человека образа Бога, через *преображение* человека.

Собственно говоря, для того чтобы у Церкви была возможность высказывать свою позицию по поводу образования, среди прочих важных вещей должна быть и собственная теория образования, которую вполне разумно и современно называть *богословием образования*. Нам необходимо современное богословское учение об образовании как о возможности сохранения и развития культуры, традиции в целом, а в личном плане – о преображении человека, его спасении.

Если обратиться к опыту западных теологов, то некоторые общие подходы по таким сюжетам как метод в теологии, богословская антропология, а также теология культуры можно найти в работах Бернарда Лонерган, Карла Ранера и Пауля Тиллиха.

Возможность адаптировать теологию к новой социальной среде, анализ проблем образования, поиск места в них теологического образования и теологической методологии были темами исследований Д.Келси, М.Хигтон, Р.Бэнкс и других авторов.

Но, тем не менее, приходится констатировать, что во 2-й половине XX века теология преимущественно была замкнута на решение проблем христианского образования. И это при том, что вызов времени выражался (и выражается) в складывании ситуации, при которой педагогические науки, включая теорию образования, следующие требованиям социального заказа, нарочито сужали (и продолжают сужать) ценностно-мировоззренческое ядро, сводя его, если говорить предельно кратко, к принципам толерантности и свободы от традиции, а общее содержание образования, за некоторыми «элитарными исключениями», к базовым запросам массовой культуры.

Что же нужно учитывать при выработке теологии образования? Прежде всего, что теология образования – это систематическое и критическое учение об образовании с точки зрения веры. В его основе лежат истины Священного Писания, опыт литургии, согласие отцов Церкви, свидетельства святых и учительский авторитет Церкви. Методология в использовании *аксиоматики веры* и *богословской догматики* в качестве мировоззренческой, ценностной и методологической *базы* исследования.

Можно выделить такие **направления исследований в богословии образования**:

1. Библейско-богословская традиция и проблемы образования и педагогики. История христианской педагогики.
2. Триадология и христология как основания образовательной деятельности. Бог как первый принцип и цель образования.
3. Богословие личности / богословская антропология.
4. Семья, Церковь, государство как педагогические институты.

В завершение доклада хотелось бы резюмировать и некую «сверхзадачу» богословия в отношении к образованию: необходимо формирование интеллектуальной среды, которая *объединит* церковных и светских специалистов, осознающих религиозно-ценностные основания образования, профессионально и творчески ориентирующихся в вопросах развития богословской теории образования, культурологии образования, перспективных направлениях теоретической педагогики, современной государственной и церковной образовательной политики.

Источники и литература

1. Шмонин Д.В. Традиционные религии в современной России: образовательные стратегии или ситуационные решения? // Истина и диалог. Сборник материалов XIII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге. 28 мая – 1 июня 2013 г. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. С. 5-8.
2. Dmitry Shmonin, *Theology in Secular and Denominational Universities in Contemporary Russia: Problems and Prospects for the Development of Religious Education* // *Islamic Education in Secular Societies* / Ednan Aslan, Margaret Rausch (eds.), Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang edition 2013. (Wiener Islamstudien. Bd. 4). Pp. 237-246.

Л.Ф. Шеховцова

КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Понятие личности употребляется сегодня всем комплексом наук о человеке, начиная от теоретических, задающих методологический вектор – философии, психологии – и до прикладных: педагогики, социологии, криминалистики, психотерапии, биологии и медицины. Крайне важно понятие личности и для специалистов-практиков, работающих с человеком – учителей, врачей, социальных работников, психологов.

В современной секулярной психологии существует такое множество подходов и пониманий личности, что это свидетельствует только об одном: общепринятого определения нет, следовательно, и понимание, что такое личность, в психологии сегодня отсутствует.

В последние 15-20 лет в нашей стране происходит активное становление православной психологии как научной дисциплины, так и практики.

В системе категорий православной психологии не может отсутствовать категория «личность». Хотя некоторые богословы и полагают, что человек не личность, а еще только «предличность» и личностью станет только в Царствии Божием, тем не менее, митрополит Филарет полагает, что «Человек уже является личностью, но вместе с тем еще должен вырасти «в меру возраста Христова»».¹

Потребность человека понять нечто глубинное в себе, заставляла его размышлять о своей природе, сущности, бытии, лице, ипостаси, внешнем поведении и внутреннем мире. Смысл понятия личность в европейской культуре отражает становление рефлексии, сознания человеком самого себя – самосознания.

Концепция личности в православной психологии должна основываться на христианском учении о человеке, на богословских представлениях о личности.

Христианское догматическое богословие утверждает, что природа обретает реальное существование в ипостаси, будучи воипостазированной.

Христос воипостазировал человеческую природу, но не стал человеческой ипостасью. На основании этого В.Н. Лосский, продолжая традицию святых отцов, подчеркивает необходимость различать также у человека сущность и ипостась и постулирует несводимость личности к природе, называет личность владычицей, «хозяйкой» природы.²

На основании работ Вл. Лосского, Хр. Яннараса, митр. Иоанна Зизиулуса богословское понимание человека в XX веке пришло к пониманию личности как неприродном феномене, несводимости личности к природе.

Лариса Филипповна Шеховцова — доктор психологических наук, профессор, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. Филарет, митр. Минский и Слуцкий Богословие и антропологические концепции XX века // Человек 2002, №1. С.118.

2. См.: Лосский В.Н. Догматическое богословие // Боговидение. М. 2003.

Владычество личности над своей природой проявляется в использовании свободы для самотворения – творчества своей жизни, реализации и актуализации своего потенциала.

Христианская антропология рассматривает человека как существо падшее. Хр. Яннарас говорит о бунте природы против личности при стремлении естества к самоутверждению, разрыв между природой и ипостасью составляет трагедию, «грех» человеческого существования, следствие которого – смерть.³ В. Лосский подчеркивал, что несводимость личности к природе была до грехопадения.

Человек после грехопадения в большой степени детерминирован законами природы и социума, произошла деструкция его личного образа бытия. Как замечает М. В. Ковшов, человеком был сделан выбор эгоцентрического «бытия-в-себе» вместо «бытия-в-общении с Богом».⁴

Индивид (природа) в таком случае поработает личность. После грехопадения несводимость личности к природе не столько становится данностью, сколько постоянным процессом воссоздания целостности бытия, восстановления ее через межличностное общение – любовь.

Для восстановления иерархии – личности необходимо все время преодолевать детерминанты – это и есть процесс овладения личностью своим бытием.

Человек, действующий в силу своих природных свойств, наименее личен, писал В. Н. Лосский. Смещение личности и природы он называет самостью.⁵

Ипостась, человеческое Я не идентифицируется ни с телом, ни с душой, но действует, обнаруживает себя в телесных и психических функциях. Поэтому, рассуждает Яннарас, никакая физическая ущербность, никакая психическая неполноценность не в состоянии лишить человека его внутреннего Я.

Великие Каппадокийцы указывали на Ипостаси Святой Троицы как на различные образы или способы бытия. Ипостась – суть способ бытия – такое понимание указывает на самостоятельность, самобытность ипостаси. Иерей Олег Давыденков на более современном языке об этом пишет так: «Прежде всего «ипостась» означает конкретную реализацию природы, рассматриваемую как в противопоставленности общему естеству, так и в отличие от других реализаций... различающихся между собой по индивидуальным признакам».⁶

В триадологии Каппадокийцев понятие ипостаси определяется также как отношение. Личность может быть воспринята только в отношениях. Святитель Амфилохий Иконийский сближает понятие ОТНОШЕНИЯ с понятием ОБРАЗА СУЩЕСТВОВАНИЯ: «Ведь Отец, Сын и Святой Дух – это наименования способа существования, то есть отношения».⁷

3. Яннарас Х. Вера Церкви М. 1992.

4. Ковшов М. В. Понятие личности в православном богословии: между персонализмом и эссенциализмом // Современная научная психология и православная духовная традиция: содержательный диалог. XIX Международные Рождественские образовательные чтения. М. 2011.

5. Если в аналитической психологии Юнга обретение самости – цель развития человека, то налицо противоречие такого смысла развития человека с христианским пониманием.

6. Давыденков Олег, иер. Велия Благодестия тайна: Бог явился во плоти. М. 2002. С. 25.

7. Цит. по Чурсанов С. А. Лицом к лицу Понятие личности в православном богословии XX века. М. 2008. С. 51.

Для того чтобы кому-то существовать, необходимо: быть собой (ипостась) и находиться в некотором отношении с кем-либо – пишет митр. Иоанн Зизиулас. Жизнь Божественных Лиц есть взаимопроникновение – *перихорезис* – так что жизнь одного становится жизнью другого.⁸

Таким образом, бытие Бога осуществляется как со-бытие, как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей.

Так как личность несводима к природе (В.Н. Лосский), то, следовательно, личность не совокупность душевных свойств, а ИНОЕ, НЕПРИРОДНОЕ – трансцендентное начало, владеющее природой.

Кто владеет природными качествами, свойствами, энергиями, кто раз-вертывает их в реальном бытии?

Природа отвечает на вопрос «что?», индивидуальность – на вопрос «как?», личность – на вопрос «кто?»

Личность есть субъект действий, индивидуальность – способ осуществления действий, природа – то, что действует, источник энергий, реализованных, воплощенных («воипостазированных») действием – такое решение терминологической проблемы предлагал в свое время Андрей Кураев.⁹

Средством указания на личность в человеческих языках служит личное местоимение – «Я». «Я» выражает самосознание человеком себя. Самосознание есть момент единства всех сил и частей человека, и не случайно, что богословы, философы, психологи часто отождествляют личность и сознание, самосознание.

Так, по мнению богослова Х.Яннараса, «личностное существование от всех прочих форм существования отличает самосознание и инаковость».¹⁰ Арх. Платон Игумнов также определяет личность как *самосознающее себя Я*.¹¹

Итак, личность феноменологически проявляется как «Я» – так человек сам называет себя. Другие называют его по имени: Петр, Василий, Анна. Другие не прозревают у человека это его Начало, но наблюдают в жизненных проявлениях человека его некое постоянство и называют это личностью (или характером, или индивидуальностью – анализ этой терминологии еще ждет своего исследователя).

Концепция личности в православной психологии должна основываться на богословских представлениях, но возникает вопрос – есть ли в современной секулярной психологии теории личности, хоть в какой-то степени соответствующие или, по крайней мере, не противоречащие богословским представлениям личности?

Если в секулярной психологии нет общепринятого понимания личности, то для православной психологии есть ВОЗМОЖНОСТЬ ВЫБОРА, пользуясь как нитью Ариадны богословским пониманием личности, из многочисленных теорий личности, тех, которые не противоречили бы богословскому подходу.

8. Иоанн Зизиулас, митр. Пергамский Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М. 2006

9. Кураев А. Христианская философия и пантеизм. М. 1997.

10. Яннарас Х. Вера Церкви М. 1992. С.40.

11. Платон Игумнов арх. Православное нравственное богословие. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

В отечественной психологии наиболее распространенным является понимание личности как позиции. Позиция – это мировоззрение человека-смыслы, ценности, в соответствии с которыми **личность выстраивает свои отношения** с миром, с собой, с другими и с Богом.

«Личность, – пишут В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев, – это человек, свободно, самостоятельно и ответственно определяющий свое место в жизни, в обществе, в культуре... личность есть целиком социокультурное образование».¹²

Ценности, смыслы и отношения – это **неприродные образования** (не свойства биологической природы), но именно в соответствии с ними человек творит свою жизнь, выстраивает свою судьбу.

В соответствии со своими ценностными ориентациями личность выстраивает систему отношений в социуме. В этом смысле «личность», с одной стороны, является «продуктом» не природных, а социальных воздействий, «продуктом» социализации, интериоризации смыслов и ценностей, свободно избранных из предлагаемых общественным умонастроением.

С другой стороны, личность проявляет себя как «социокультурная реальность»,¹³ задавая те или иные отношения с окружающим миром, и выстраивая свое поведение в соответствии с ними.

Личностное «образование» в человеке поэтому и называют высшим уровнем регуляции его поведения. Следовательно, имеется и в психологии подход к пониманию **личности как «неприродному»**, не биологическому образованию.

Есть ли какие-либо аналогии в психологии богословскому пониманию личности – ипостаси как «собственницы», **«владычицы»** своей природы?

Главная категория гуманистической психологии – «самоактуализация», «самореализация», что предполагает реализацию себя, своего потенциала. Человеку очень важно познать свой потенциал (те дары, таланты, которые вложил в него Господь), обрести свою аутентичность, способность быть самим собой и реализовать свое призвание – то, к чему он призван Богом. Реализовать смысл своей жизни – значит, осуществить свое истинное бытие, свое «Я».

Виктор Франкл на основании многочисленных опытных данных утверждает, что человек отказывается от своего бытия-вплоть до суицида, если не обретает смысл своего существования.¹⁴

Таким образом, отказ от подлинного или неподлинного бытия, актуализация своих природных даров или оставление их только в потенции – все это проявление высшего уровня регуляции своей жизни личностью – «управляющей инстанцией», «владычицей» своей природы.

В психологии есть много теорий, интерпретирующих **личность как феномен общения**, как феномен межличностных отношений. А.А. Бодалев, в частности, писал: «...отношения составляют существо человека как личности».¹⁵

12. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. М. 1995. С.346.

13. Там же.

14. Франкл В. Человек в поисках смысла. М. 1990.

15. Бодалев А. Психология личности в трудах отечественных психологов. СПб. 2000. С.339.

В.И. Слободчиков в своей теории формулирует категорию «со-бытийной общности» – совместного бытия человека с Другим. Со-бытийная общность – это форма существования человека, человек по своей самой природе есть бытие для другого и с другим. Общность – сущностный атрибут человека. В детстве – это бытие с близким взрослым, во взрослом периоде это общность с Другим, с человечеством.¹⁶

Общение-любовь – это высшая форма ОБЩЕНИЯ человека, в СО-БЫТИИ с ДРУГИМ происходит актуализация личности, развитие человека. Можно предположить, что это та неосознаваемая потребность в перихорезисе – взаимопроникновении и взаимообмене,- которая наличествует в нас как Образе Божьем.

Таким образом, в психологии тоже есть понимание личности как процесса и итога общения, только не с Богом, как в богословии, а с другим человеком.

Человек, обладая свободой, имеет возможность выбора определенных действий или воздействий: одни ценности, предлагаемые внешней средой, человек интериоризует, усваивает, а другие отвергает. Осуществляет этот выбор Петр, Иван, Павел, которые называют себя «Я».

Клинические наблюдения свидетельствуют, что «Я» как ощущение своего постоянства, максимально устойчиво. Чувство собственного существования теряется только в коме, обмороке, эпилептическом припадке, сне без сновидений. Я – центр, жизненная точка, связь моих переживаний.

Хотя в психологии проблема самосознания мало разработана, тем не менее, есть исследования, в которых описываются формы, грани или стороны Я, а также стадии и условия процесса становления Я.

Таким образом, можно полагать, что богословскому пониманию личности в наибольшей степени соответствует психологическое понимание личности как я-самосознания.

В то же время можно констатировать, что положения богословского понимания личности фрагментарно отражены в секулярных психологических теориях личности.

ИТАК:

– если в богословии утверждается первичность личности по отношению к природе и несводимость к ней, то в психологии также имеются представления о личности как *неприродном образовании*;

– и в богословии, и в психологии личность обладает *свободой* как условием для реализации найденного смысла своего существования;

– проявляясь в форме «Я», личность *свободна определять образ существования своей природы(телесной и душевно-духовной субстанций)* в соответствии с интериоризованными смыслами и ценностями, соотнося их с Замыслом Божьем о себе;

– если в богословии утверждается, что развитие личности происходит в процессе общения с Богом, то в психологии становление личности рассматривается как процесс *общения* с Другим, как процесс событийной общности с другой личностью.

16. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. М. 1995.

Личности – Ипостаси задана с-ПОСОБ-ность содержать природу тела-души, «управлять» ею через «инструмент самосознания» в соответствии с Замыслом Бога о данном конкретном человеке, логосом-смыслом его жизни. Именно ипостась-личность позволяет человеку трансцендировать свое биологическое существование, определять тем или иным способом свою природу, руководствуясь образом желаемого будущего.

В заключение отметим, что в православной психологии, которая развивается на основе христианского учения о человеке, личность можно понимать – как активное трансцендентное начало, несводимое к природе и владеющее природой тела-души-духа, инаковое (по отношению к природе), проявляющееся в форме самосознания «Я».

Иеродиакон Филофей (Артюшин)

ОБРАЗ МЕССИИ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ: ОТ НАРРАТИВНОГО АНАЛИЗА К НАРРАТИВНОМУ БОГОСЛОВИЮ

Целью данного доклада служит наглядное изображение практической значимости методов литературного анализа и перспективы плодотворного и творческого применения их в православной библистике. Одним из наиболее интересных и востребованных в современных западных исследованиях экзегетических методов и подходов является нарративный анализ. По своей сути он представляет собой глубоко креативный и последовательный процесс проникновения в мир *повествования*, каковым по преимуществу являются и евангельские рассказы о словах и делах Иисуса Христа. С точки зрения методологии примечательно, что привилегированным местом, в котором сосредотачиваются интерпретационные усилия экзегета, является сам *текст* как живая реальность и повествовательная инстанция, а именно: место встречи автора-нарратора, заложившего в текст свой уникальный творческий замысел, и внимательного, или *компетентного* читателя, вступающего в увлекательный диалог с самим автором-рассказчиком, благодаря особой повествовательной стратегии, вовлекающей первого в повествовательную ткань драматичного и емкого по своему содержанию рассказа второго. Все вышесказанное может с успехом быть применено к Евангелиям, Всеведущим Автором которых является Сам Бог, а евангелисты выполняют роль со-авторов, выразителей Его не перестающих быть актуальными идей. Но им по-человечески принадлежит и свобода самовыражения в избранном стиле и аргументации, проявляющиеся в сугубо личностном описании Бога и Христа Мессии, в Чьем Лице находит выражение все Домостроительство Спасения. Ев. Матфей, в частности, последовательно изображает событие рождения и земного служения Христа как исполнение ветхозаветных пророчеств и в то же время живописует его как событие совершенно новое, из ряда вон выходящее, *приводящее в смятение* Ирода и всех жителей Иерусалима (ср. Мф 2:3). В чем же заключается новизна мессианской фигуры в Первом Евангелии? Попытаемся ответить на этот вопрос, применяя к Евангелию как связному и структурированному макро-тексту некоторые рабочие категории методологического инструментария нарративного анализа¹.

Одной из важных характеристик любого повествования является ритм и динамика разворачивания сюжетной линии. Анализируя структуру Евангелия от Матфея и рассматривая географически путь Мессии, следует отметить, что Христос проходит *путями древними* (Иер. 6:16), переживая заново опыт богоизбранного народа, из которого происходит по плоти. Об этом свидетельствует Его

Иеродиакон Филофей (Артюшин) — доктор богословия, преподаватель Московской Духовной Академии.

1. Из русскоязычных исследований по нарративной методологии следует отметить дипломную работу С. Фоломешкиной: Современные интерпретации Евангелия от Марка...

родословная, начинающаяся с Авраама, странника *par excellence* (ср. Быт 12:1–4), от которого, в свою очередь, ведет начало славная история странствий всего Израиля в поисках земли Обетованной. Отчужденность от всего мирского как характерная черта Христа-странника проходит красной нитью через все Евангелие. Рождение Мессии в Вифлееме, удостоверенное пророчеством Михея (5:1; Мф 2:6), помогает более четко оформить этот образ, поскольку указывает оно на *Предводителя, Пастуха*², который будет пасти народ Божий. Бегство в Египет является своеобразным символом всей земной жизни Христа, с самого начала отвергнутого власть предержащими³, и устанавливает глубокую связь между Богомладенцем *Иисусом* и народом, который Он призван *спасти* от греха (1:21). Пророчество Осии: *из Египта воззвал Я Сына Моего* (11:1), — утверждающее Богосыновство Израиля, становится связующим звеном между этими двумя персонажами, занимающими привилегированное место в евангельской композиции Матфея. Важную роль в этом смысле играют искушения в пустыне, которые Мессия проходит победоносно, как царь, апеллируя исключительно к словам Писания (Мф 4:1–11), и таким образом исправляет роковые ошибки своего народа, так же совершенные в пустыне. Тем самым Он, так сказать, заново переписывает историю богоизбранного народа⁴. На этом завершается первая, начальная, секция Евангелия (1:1–4:16), посвященная раскрытию мессианского величия Христа на основании ветхозаветных Писаний, в типологическом смысле.

Проповедь Мессии начинается словами: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф 4:17), — открывающие тему грядущего *царства*, которое являет себя миру в словах и делах Христа (11:2). Чудесные исцеления, совершенные в Галилее языческой, разносят весть о Нем по всему Израилю. Всего в трех стихах (4:23–25) евангелист умудряется передать динамизм и географический охват всех происходящих вокруг Мессии событий. Вслед за Ним идут уже не только Его первые ученики, но и широчайшие народные массы, в лице которых в повествовании появляется новая нарративная ось, мотив *следования* за Христом. С этого момента — *завязки* сюжета — к каждому читателю будет обращен постоянный призыв: занять место в одной из указанных групп и вступить на дорогу Мессии. Именно здесь, в контексте необыкновенного оживления народа, звучит Нагорная проповедь как квинтэссенция всего Его учения, всей проповеди *Евангелия Царства* (4:23). В нарративной секции притч (гл. 13) иллюстрацией данного поворота событий (*turning point*), неожиданного в силу своей молниеносности и произведенного эффекта, служат две притчи — о *горчичном зерне* и *закваске* (13:31–33), — так же необыкновенно краткие по содержанию, но емкие по затрагиваемому в них аспекту внезапности и спонтанного роста.

Наряду с приточными метафорами царства, стремительно приближающегося в эсхатологической перспективе с пришествием Христа, неотъемлемым

2. В греч. тексте стоит: ἡγούμενος. Ср. LXX: ἄρχων; MT: מֹשִׁיל

3. В Евангелии от Луки, к примеру, в этом отношении программным становится эпизод в Назаретской синагоге (Лк 4:16–30), когда Христос уже публично выступает на проповедь. Евангелие детства, напротив, сохраняет атмосферу мессианской идиллии. Ср. *Grilli, M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. P. 26.

4. Ср. *Trilling W.* Das Wahre Israel. München, 1964.

атрибутом мессианского миропорядка являются исцеления, составляющие повествовательную ткань секции чудес (Мф 8–9). Начинается она программными словами: *Когда же сошел Он с горы, за Ним последовало множество народа* (8:1). Учение — программа царства Мессии, изложенная в Нагорной проповеди, — достигает своей цели, вовлекает в эту торжественную процессию все новых последователей, но и ставит перед читателем новые проблемы. Миссионерский путь Христа пролегает в первую очередь через скорби и страдания самых несчастных и отверженных обществом людей и неслучайно первым в этом списке назван *прокаженный* (8:2). Подытоживая первые три исцеления, евангелист приводит цитату из Второ-Исаии, раскрывающую глубинную суть всей Его миссии: *Он взял на Себя наши немощи и понес болезни* (Ис 53:4а; Мф 8:17). Характерной чертой новозаветного Раба Господня, Израиля Божия, является *милосердие, кротость и смирение*. Он и Сам говорит об этом в ключевой фразе Евангелия, обращенной ко всем *труждающимся и обремененным* (т.е. к каждому из читателей, до сих пор настойчиво и терпеливо искавших встречи со Христом), — смысловой центр и кульминация всего повествования (4:17–16:20): *научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим* (11:29).

Тема *милосердия*, затронутая уже в заповедях блаженства: *Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут* (ἐλεήμονες), — указывает на мессианскую фигуру Христа, пришедшего *спасти не праведников, а грешников* (9:13). Сокровенным Его желанием является именно *милость* (ἐλεος), т.е. нечто высшее по сравнению с жертвоприношениями (ср. Ос 6:6⁵): то, что в Нагорной проповеди называется «высшей справедливостью», превосходящей праведность книжников и фарисеев (Мф 5:20). Наглядной иллюстрацией этому служит евангельская сцена, которая создает идейный фон для всего последующего повествования: Христос, *видя толпы народа, сжалился⁶ над ними, потому что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря* (9:35). Образ милосердного пастуха, воскрешающий в памяти пророчества Иезекииля⁷, картинно представлен и в диалоге Христа со своими учениками, непосредственно перед эпизодом насыщения 4-х тысяч в пустыне, где сами Его слова изобличают жалость и сострадание Мессии к вверенному Ему стаду: *Жаль Мне* (σπλαγχνίζομαι) *народа...* (15:32).

Заключительная секция Евангелия (Мф 16:20–28:20) рассказывает о страданиях и славе Христа *в городе великого Царя* — Иерусалиме (5:35). Все внимание здесь сосредотачивается на полной символизма фигуре Мессии в эсхатологической перспективе. В сцене Преображения она предстает во всем своем ослепительном сиянии славы, и читатель, до сих пор следовавший в тени, становится вместе с избранными учениками непосредственным участником богоявления. Здесь мессианский лик Христа и открывается, и остается сокрыт от наших глаз

5. Важность этой ветхозаветной цитаты состоит в том, что в НЗ она встречается — причем дважды (Мф 9:13, 12:7) — лишь в Евангелии от Матфея и к тому же отсутствует у христианских авторов первых двух веков: Standaert B. «Misericordia voglio». P. 110.

6. Гл. σπλαγχνίζομαι имеет яркую семантическую окраску, поскольку является производным от σπλάγχνα (в евр.: רֶחֶם מִיִּם): «материнская утроба, внутренности» (LSJ: «σπλάγχνον»). Ср.: Artyushin S. Raccontare la salvezza... P. 87.

7. Ср. Иез 34:4, 15–16, 23.

из-за облака — остается неизменным лишь Божественный императив, повелевающий слушать *Возлюбленного Сына Божия* (17:5). Ему с нарастающей силой вторят три предсказания о страданиях, указывающих на конечную цель земного странствия Мессии. Пророчество Второ-Исаии (Ис 53:4а), до сих пор служившее прообразовательным фоном для исцелений и чудотворений Христа в Галилее, рельефно выступает именно здесь, в сотериологическом ракурсе, в силу реализма заключенных в нем деталей и мельчайших граней образа страждущего Мессии.

Кульминацией этой секции служит сцена торжественного входа Господня в Иерусалим, где Спаситель в очередной раз изображается как *кроткий Царь*, восседающий *на ослице и молодом осле, сыне подъяремной* (Зах 9:9). Роль царской свиты выполняют простые ученики, члены мессианской общины, состоящей из *малых сих*, т.е. нищих и отверженных, аутсайдеров по отношению к религиозной элите Израильского общества. Хвалу Ему, вошедшему в Храм, воспевают малые *дети*, во исполнение слов Псалмопевца (Пс 8:3). При виде этого весь Иерусалим буквально *сотрясается*⁸ (ср. Мф 2:3), что еще раз указывает на радикальность и неприемлемость данной мессианской модели. Таким образом, страдания Мессии неизбежны, на что указывает вся предшествующая канва Евангелия: Богомладенца Христа отвергает и преследует Ирод; затем, начиная с 12-й гл., против Него восстают книжники и фарисеи, а вслед за ними и жители родного Назарета, для которых, как и для прочих *антигероев* евангельского рассказа, *Премудрость и силы* (13:54) Мессии из простонародья являются поводом к соблазну, настоящим камнем преткновения (ср. 21:44). Смысловым фоном для страданий Господа служат Храм, Иерусалим и вся история избранного народа, над которыми Он творит суд и в то же время на Кресте искупает их от греха, вводит в обновленный завет с Богом, изливая *за многих кровь Нового Завета* (26:28). Именно здесь Его путь достигает своей цели и приводит в исполнение «историю спасения» своего народа: в новом завете с Богом, ценой крови Христовой. Именно здесь снимается напряжение, исчезает *интрига* рассказа, нет более недосказанности и неожиданных поворотов в ходе повествования — все это свидетельствует о приближающейся *развязке*.

Заключительная, поистине триумфальная сцена явления Воскресшего Христа на горе Галилейской (Мф 28:16–20) является блистательным финалом повествования, узловым моментом⁹, в котором сходятся все нарративные нити рассказа и находит окончательное решение проблема мессианства. Христос уже восседает на Небесном Престоле и дает своим ученикам своеобразное завещание, наследниками которого становятся *все народы*. Смысловой акцент падает именно на Его слова, призванные рассеять все сомнения учеников. Первая, *декларатив-*

8. Гл. οἰω, намеренно употребленный здесь евангелистом, указывает на связь данного эпизода с чудом укрощения бури, землетрясением, последовавшим вслед за Крестной смертью Мессии и ознаменовавшим Его Воскресение, и трепетом стражников, устрешенных явлением ангела, отвалившего камень от входа во гроб (Мф 8:24, 27:51, 28:2, 4). Примечательно, что и для описания шторма, и землетрясения Матфей использует одно и то же слово: σεισμός (8:24, 28:2).

9. Этот завершающий отрывок можно сравнить с «высоким пьедесталом, на который читатель приглашается взойти и повернуться назад, чтобы увидеть путь, который был им пройден. Он видит уже разведанные тропы и, впереди, бесконечные пространство и время, вся *история*, которая проходит от смерти-Воскресения Иисуса до скончания века» (Grilli M. Scriba dell'Antico... P. 109).

ная, реплика: дана Мне всякая власть на небе и на земле (28:18), — провозглашает мессианские полномочия Иисуса со ссылкой на Дан 7:14, где Сын Человеческий приходит, для того чтобы судить все народы. В Евангелии же Мессия посылает учеников на проповедь, конечной целью которой является спасение всего человечества. Именно в этом заключается вся Его сила и власть: в прощении грехов, в исцелении человеческих немощей и болезней.

Вторая реплика имеет характер директивы: *Научите* (досл. «сделайте учениками») *все народы* (ст. 19). Речь здесь идет именно о том, чтобы сделать их последователями Христа, т.е. установить между ними и Мессией Израиля связь, и в эсхатологической перспективе установить преемство между богоизбранным народом и язычниками, наследниками спасения Божия, в соответствии с пророчествами Второ-Исаии, создающими идейный бэкграунд для этого миссионерского проекта (ср. Ис 42:6, 49:6).

Третья и заключительная реплика — евангельский эпилог — представляет собой обетование: *Я с вами во все дни до скончания века* (Мф 28:20). Это заверение Христа призывает каждого читателя осознать свою ответственность перед Богом, явленным миру Мессией Эммануилом, и постоянно испытывать свою веру пред Лицом милосердного Царя, впредь неизменно пребывающего с человеком как Личность и не отделимого от человеческой истории: помогает устоять в критические моменты сомнений и колебаний и в конечном итоге провозгласить вместе с Петром: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго* (16:16).

Подводя итоги проведенному литературному анализу, необходимо отметить, что вышеперечисленные нарративные критерии и конкретные примеры из Евангелия, помогающие очертить мессианский образ Христа, немыслимы вне богословского контекста. В результате внимательного анализа евангельского нарратива как единого целого открываются невидимые ранее грани его понимания. Все это помогает читателю увидеть богословскую позицию евангелиста и нарисовать общую картину развиваемых им идей. Упомянутые выше повороты в сюжете, ключевые эпизоды и связанные в единую цепь нарративные циклы являются важными структурными частями этой картины. Выявляя их и преимущественно сосредотачивая на них внимание, исследователь достигает видимых результатов и делает богословские выводы, оправдывающие всю предыдущую кропотливую работу в нарративном ключе.

Логическим результатом нарративного анализа является *нарративное богословие*¹⁰. В научном изучении Священного Писания с позиций литературной критики на Западе в настоящее время делается акцент именно на богословском осмыслении прочитанного. Прикладной характер нарративного богословия оправдывает значимость и необходимость строго научного подхода к тексту и находит отражение в его *прагматической* направленности, непосредственной адресованности к читателю как активному участнику всего услышанного и прочитанного.

10. Его также называют «рассказанным» или «рассказывающим» богословием: *Aletti J.-N. Il racconto come teologia*. P. 7. Сам термин «богословие» в данном случае следует понимать в техническом смысле, т.е. те богословские выводы, которые следуют из данных библейского текста. Те или иные богословские идеи либо складывающаяся из них богословская картина реконструируются на основании текста.

Ответственность его лежит именно в сфере действия, поскольку после внимательного прочтения и усвоения основных истин богодухновенного текста, логически следует самобытный ответ читателя на поставленные текстом вопросы, принятие или непринятие выдвинутых в нем концепций, на уровне персонажей и самого автора. В конечном итоге плодом такого многостороннего проникновения в мир рассказа не может не стать изменение собственного угла зрения, сообразование его с мировоззрением священного автора, в голосе которого нашла отражение воля Самого Бога.

Источники и литература

1. *Aletti J.-N.* Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli. Roma, 1996. 229 p.
2. *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca. T.Gr.T 203. Roma, 2014. 624 p.
3. *Grilli, M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo. Bologna: EDB, 2011. 128 p.
4. *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon. Vol. I–III. Oxford, 1961–1996 (=LSJ).
5. *Standaert B.* “Misericordia voglio” (Mt 9:13 e 12:7) // Parola Spirito e Vita. 1994. № 29. P. 109–119.
6. *Trilling W.* Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums. SANT 10. München, 1964. 248 s.
7. *Фоломешкина С.* Современные интерпретации Евангелия от Марка в американских экзегетических школах. М., 1999. 61 с.

Протоиерей Димитрий Юревич

ДВА ИЛИ ОДНО ИЗГНАНИЕ ТОРГУЮЩИХ ИЗ ХРАМА? (Мф 21:12-17; Мк 11:11-12, 15-19; Лк 19:45-48; Ин 2:13-23)

Евангелист Иоанн Богослов повествует о событии изгнания торгующих из Храма Иерусалимского, происшедшем *в самом начале* общественного служения Иисуса Христа — после брака в Кане галилейской и посещения Капернаума (Ин 2:13-23), в то время как три других евангелиста повествуют о таком же событии, происшедшем, наоборот, в *завершении* деятельности Господа, вскоре после Его торжественного входа во Святой город (Мф 21:12-17; Мк 11:11-12, 15-19; Лк 19:45-48). При согласовании повествований синоптиков с Евангелием от Иоанна встает вопрос: идет ли речь о двух разных событиях, или об одном и том же?

Святитель Иоанн Златоуст¹ и его многочисленные последователи как в древности², так и в Русской Церкви синодального периода³ видят здесь два разных события. Они руководствуются, прежде всего, *принципом историчности* четвертого Евангелия, который, в свою очередь, проистекает из определенного взгляда на цели написания св. ап. Иоанном Богословом своего Евангелия. Этот взгляд заключается в том, что св. ап. Иоанн был знаком с произведениями первых трех Евангелистов и в своем Евангелии опускал многое из описанного ими, восполняя то, что по каким-то причинам они пропустили. Отсюда происходит ряд серьезных отличий в евангельской истории у него и у синоптиков⁴.

Данная точка зрения впервые была высказана Оригеном: «[Иоанн], чтобы говорить о Том, чье родословие описали другие, начинает с того, чего в нем нет»⁵). Особенно ясно и подробно указанную мысль раскрывает Евсевий Кесарийский в «Церковной истории»: «Уже и Марк, и Лука дали людям свои Евангелия, а Иоанн, говорят, все время проповедовал устно и только под конец взялся за писание вот

Протоиерей Димитрий Юревич — кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. XXIII. 2. М., 2010. С. 107.

2. Феофилакт Болгарский, *блаж.* Толкование на Евангелие от Иоанна 2:12-17 // Феофилакт Болгарский, *блаж.* Толкование на св. Евангелие. В 2-х тт. Т. 2. Толкования на Евангелия от Луки и Иоанна. М., 2010. С. 196.

3. Бухарев И.Н., *прот.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 2-е изд. М., 1915. С. 29; Властов Г.К. Опыт изучения Евангелия св. ап. Иоанна Богослова. Т. 1. СПб., 1887. С. 130; Михаил (Лузин), *еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3. Евангелие от Иоанна. Киев, 1902. С. 64; Розанов Н.П. Толкование на Евангелие от Иоанна // Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 9. СПб., 1912. С. 332.

4. Михаил (Лузин), *еп.* Евангелие от Иоанна. С. 5; Бухарев И.Н., *прот.* Толкование на Евангелие от Иоанна. С. 6.

5. Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. I. Введение. IV. 21. Пер. с греч. А. Цуркана // Электронная библиотека Marco Binetti. URL: http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen_1_1.shtml (дата обращения: 29.09.2015).

по какой причине. Когда первые три Евангелия разошлись повсюду и дошли до него, он, говорят, счел долгом засвидетельствовать их правдивость, но заметил, что в них недостает рассказа о первых деяниях Христовых, совершенных в самом начале Его проповеди. И это верно. Трое евангелистов знали, по-видимому, только то, что совершил Спаситель в течение года после заключения Иоанна Крестителя в темницу. Об этом они написали и с этого начали свое повествование. <...> Иоанна, говорят, стали поэтому упрощать повествование в своем Евангелии о том времени, о котором молчат первые евангелисты, и о делах, совершенных Спасителем тогда, а именно — до заключения Крестителя. <...> Иоанн в своем Евангелии повествует только о том, что свершил Христос до того, как Иоанн был брошен в темницу; остальные же три евангелиста — о том, что было после заключения Крестителя. Вот почему человеку, который это учтет, не придет в голову, что они разногласят между собой; Евангелие от Иоанна охватывает первоначальную деятельность Христа, остальные дают историю последних Его лет. Иоанн, видимо, умолчал о родословной по плоти Спасителя нашего потому, что Матфей и Лука ее уже изложили, и начал с учения о Его Божественности, которое для него, как более достойного, словно оберегал Дух Божий»⁶.

Поэтому свт. Иоанн Златоуст и русские дореволюционные исследователи единодушно видят в Евангелии от Иоанна рассказ о первом очищении Храма в начале служения Господа, а у синоптиков — повествование о другом, похожем событии, происшедшем незадолго до распятия Спасителя⁷. Более того, в различии деталей этих рассказов они усматривают особую логику двух событий очищения. В частности, в первый раз Христос лишь укоряет иудеев и призывает их: «дома Отца Моего не делайте домом торговли» (Ин 2:16), тогда как во второй раз уже строго обличает их, констатируя факт совершенного ими преступления, несмотря на Его прежние увещания: «дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф 21:13 и пар.).

Для чего же Господь совершает очищение в самом начале своего служения? — Чтобы показать свою особую, мессианскую власть, чтобы явить Себя, как Христос⁸.

Важно отметить, что при этом все повествования глав 1-ой (начиная с 19 стиха) и 2-ой указанными экзегетами рассматриваются как абсолютно *историчные*. При этом важное событие признания Иисуса в качестве Мессии первыми учениками — в том числе Нафанаилом (Ин 1:49) — свт. Иоанн Златоуст и его последователи не оценивают так же высоко, как последовавшее хронологически позже исповедание св. ап. Петра (Мф 16:16): «Петр и Нафанаил высказали одни и те же слова, но не с одною и тою же мыслию, — указывает Златоуст. — Петр исповедал Иисуса Сыном Божиим, как истинного Бога; а Нафанаил — как простого человека», хотя и как царя-Мессию⁹. Т.е. Иисус открыл Себя как Мессия в самом начале своей

6. Евсевий Кесарийский. Церковная история. III. 24. 1–13. СПб., 2013. С. 141–143.

7. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. XXIII. 2. С. 107.

8. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. XXIII. 1. С. 107; Михаил (Лузин), еп. Евангелие от Иоанна. С. 65; Властов Г.К. Опыт изучения... С. 130.

9. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. XXI. 1. С. 97; Михаил (Лузин), еп. Евангелие от Иоанна. С. 53–54; Властов Г.К. Опыт изучения... С. 105.

общественной деятельности, но как Сына, равного Богу, Он открывал Себя постепенно.

Будучи единомысленными в описанном выше подходе к согласованию Евангелия от Иоанна с синоптическими при рассмотрении события очищения Храма, русские экзегеты дореволюционного периода аргументированно полемизировали с альтернативной точкой зрения, высказывавшейся тогда западными библеистами историко-критического направления, согласно которой в евангельской истории имело место только *одно* событие изгнания торгующих из Храма, причем некоторые из указанных скептических ученых отдавали предпочтение хронологии синоптиков, другие — св. ап. Иоанна¹⁰.

Поэтому совершенно неожиданным представляется то, насколько резко и радикально порвал с дореволюционной традицией живший в XX в. в эмигрантской среде еп. Кассиан (Безобразов), склонявшийся к мнению о том, что было только *одно* событие очищения Храма. В наше время его позиция нашла поддержку в учебном пособии преподавателя ПСТГУ священника Александра Прокопчука¹¹, изданном несколько лет назад. Подобная точка зрения, хотя и основанная уже на аргументах западных библеистов, звучит в недавних публикациях молодых российских исследователей¹².

Следует отметить, что, высказывая альтернативную точку зрения, еп. Кассиан называл своих предшественников «консервативными толкователями», а их аргументацию — «неудовлетворительной»¹³. В связи с этим встает вопрос: что же на самом деле скрывается за такой резко отрицательной характеристикой? На чем основана позиция еп. Кассиана — на новых *источниках*, неизвестных ни древним, ни дореволюционным экзегетам, или на иной *интерпретации* новозаветных текстов?

Ключом к пониманию позиции еп. Кассиана является его радикальное расхождение со свт. Иоанном Златоустом и русскими толкователями в вопросе о том, открыл ли Иисус Себя с самого начала своим ученикам и народу как Мессия, или делал это постепенно? Ключевыми текстами, демонстрирующими, как парижский экзегет отвечает на этот вопрос, являются упомянутые выше исповедания Иисуса Христом ап. Нафанаилом (Ин 1:49) и ап. Петром (Мф 16:16). Еп. Кассиан не видит разницы между постепенным откровением Иисуса о Себе как *о Боге* с Его откровением о Себе как *о Мессии*; исследователь исходит из того, что свое *мессианское* достоинство Господь открывал тоже *постепенно* — как и Свою божественную природу. Думая так, еп. Кассиан доходит до рассуждений о том, что впервые Иисус открыл Себя *публично* как Мессия *лишь* во время торжественного входа в Иерусалим: «До этого времени [т. е. до входа в Иерусалим. — *прот. Д.Ю.*] Иисус допускал только прикровенное богоявление перед народом и открытое явление Своего мессианского достоинства — одним ученикам втайне от народа»¹⁴. Изгнание

10. Розанов Н.П. Толкование на Евангелие от Иоанна. С. 335.

11. Прокопчук А., *прот.* Лекции по Евангелию от Иоанна. М., 2009. С. 18.

12. Раздорнов А., *свящ.* Изгнание торгующих из Храма по Евангелию от Иоанна: хронологическая проблема // Скрижали. 2012. № 4. С. 79-87.

13. Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 104.

14. Там же. С. 99.

торгующих из Храма — в этом парижский экзегет согласен со своими «консервативными» предшественниками — являлось демонстрацией мессианского достоинства со стороны Господа; если же Господь публично обнаружил это достоинство *в конце* Своей деятельности, то очищения Храма *в начале* Его служения... быть не могло: «Такой революционный акт, как очищение храма, не мог быть совершен дважды, — пишет еп. Кассиан, — и совершить его мог Иисус только как носитель высшей власти, иначе говоря, как Мессия»¹⁵. Как видно из приведенной цитаты, парижский исследователь пытается эмоционально усилить свою основную мысль указанием на неординарность данного события; однако, если признать хотя бы однократную возможность события очищения, тогда нельзя исключить и его повторение. Более того, как показывали дореволюционные экзегеты, в этом заключалась особая логика евангельских событий: Господь начинает свою общественную деятельность как Мессия, показывая Себя Господином Храма, и этим же завершает Свое служение¹⁶.

Таким образом, в основе подхода еп. Кассиана — *иное* понимание характера служения Господа и постепенности Его откровения о Себе *и* как о Христе, *и* как о Боге. Данная установка заставляет парижского экзегета делать далеко идущие выводы: он вынужден в Евангелии от Иоанна *отвергнуть историчность* не только повествования об очищении храма, но и исповедания Нафанаила¹⁷. Идя далее, он отвергает историчность первых двух глав вообще, утверждая, что вводная часть четвертого Евангелия (пролог) не заканчивается стихом 1:18, а продолжается почти до конца 2-ой главы (до 2:22), весьма произвольно придавая этому обширному фрагменту статус «краткого обозрения» всей евангельской истории¹⁸.

Поскольку данный подход основан на *иной интерпретации* евангельских текстов, т. е. по сути, отражает личную субъективную позицию толкователя, а не на новых источниках, никак невозможно согласиться с еп. Кассианом в том, что подход «консервативных» экзегетов является «неудовлетворительным». Здесь имеет место ситуация, когда и традиционный подход, и конструкция еп. Кассиана являются *внутренне* непротиворечивыми (если их рассматривать по отдельности друг от друга), но при этом они противоречат друг другу. Как же выйти из этого тупика? Только появление новых фактов, внешних по отношению к описанным экзегетическим системам, может вынести вердикт о том, какая из них, будучи *внутренне* непротиворечивой, не противоречит при этом еще и исторической действительности.

15. Там же. С. 104.

16. Михаил (Лузин), еп. Евангелие от Иоанна. С. 65.

17. «В синоптической концепции евангельской истории мессианское исповедание учеников (Мк. VIII. 27-30 и парал.) представляет собою ее переломную точку и достигается длительным воспитанием, которому подвергает их Иисус. В Ин. I ученики исповедуют свою веру в мессианское достоинство Иисуса с самого момента их призвания (ср. ст. 41, 45,49)». Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Paris, 1996. С. 52.

18. «Можно сказать, что весь наш отрывок [1:19-2:22] стоит под знаком отрицания синоптической хронологии и как таковой не допускает согласования с синоптиками. Трудность устраняется, если мы толкуем наш отрывок как законченное целое, представляющее в кратком обозрении всю евангельскую историю». Там же. С. 52.

Ключевым, как было указано выше, является вопрос об *исторической возможности* исповедания Нафанаилом Иисуса как Мессии и Царя термином «Сын Божий». Свт. Иоанн Златоуст, о чем уже говорилось, понимал под этим термином в устах «истинного израильтянина» всего лишь мессианский титул той эпохи. Но имеются ли внебиблейские свидетельства о подобном употреблении данной титулатуры?

Однозначно положительный ответ на этот вопрос дает кумранская рукопись на арамейском языке 4Q246 под названием «Сын Божий» (известная также, как «Арамейский апокалипсис»), найденная в 1952 г. и опубликованная шесть лет спустя¹⁹ — т. е. позже того времени, когда сформировалась герменевтическая концепция еп. Кассиана (Безобразова). В манускрипте описывается мессианская личность, впервые во внебиблейской литературе названная «Сыном Божиим»²⁰. Поскольку история, изложенная в тексте, представляет собой аллюзию на книгу пророка Даниила, можно утверждать, что данный термин употребляется *в переносном смысле*, как указание на праведника, находящегося в особо близких отношениях с Богом (как и подавляющем большинстве случаев в Священном Писании Ветхого Завета).

С учетом рукописи 4Q246 фраза, прозвучавшая из уст Нафанаила и обращенная к Иисусу: «Равви! Ты — Сын Божий, Ты — Царь Израилев» (Ин 1:49), с полным основанием может рассматриваться как обращение к *человеку* («равви»), которого Нафанаил признает в качестве царя-Мессии и наделяет соответствующими титулами. Именно на этом и настаивают «консервативные» экзегеты (свт. Иоанн Златоуст и ряд дореволюционных авторов), и этот факт позволяет утверждать, что выстроенная ими экзегеза вполне соответствует историческому контексту эпохи позднего Второго храма. В то же время концепция еп. Кассиана вступает в противоречие с обнаруженными относительно недавно внебиблейскими источниками.

Библиография

1. *Бухарев И.Н., прот.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 2-е изд. М., 1915. 277 с.
2. *Властов Г.К.* Опыт изучения Евангелия св. ап. Иоанна Богослова. Т. 2. СПб., 1887. 460 с.
3. *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. СПб., 2013. 533 с.
4. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2010. 420 с.
5. *Кассиан (Безобразов), еп.* Водю и кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Paris, 1996. 251 с.
6. *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3. Евангелие от Иоанна. Киев, 1902. 586 с.

19. Подробнее об этом, текстологический комментарий и перевод см. в кн.: Юревич Д., прот. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. С. 235-239.

20. Подробнее о вариантах идентификации данной личности см.: Там же. С. 110-115.

7. *Ориген*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. I. Введение. IV. 21. Пер. с греч. А. Цуркана // Электронная библиотека Marco Binetti. URL: http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen_1_1.shtml (дата обращения: 29.09.2015).
8. *Раздоров А., свящ.* Изгнание торгующих из Храма по Евангелию от Иоанна: хронологическая проблема // Скрижали. 2012. № 4. С. 79-87.
9. *Розанов Н.П.* Толкование на Евангелие от Иоанна // Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 9. СПб., 1912. С. 284-505.
10. *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкование на св. Евангелие. В 2-х тт. Т. 2. Толкования на Евангелия от Луки и Иоанна. М., 2010. 375 с.
11. *Юревич Д., прот.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. 256 с.

М.В. Ковшов

НАСТАВЛЕНИЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА ОБ ОТНОШЕНИИ КО ВЛАСТЯМ (РИМ 13:1-7) В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ И СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

В качестве вступления мне хотелось бы сказать несколько слов о тех местах в Новом Завете, где говорится об отношении ко властям. Первое и едва ли не более известное, чем Рим. 13:1-7, это Мк. 12:13-17, где содержатся знаменитые слова Спасителя о подати кесарю. В Деян. 5:29 апостолы, вынужденные нести ответ за свою проповедь перед членами Синедриона, так мотивируют свой отказ в ее прекращении: «...должно повиноваться больше Богу, нежели человекам». Если говорить о других местах в посланиях св. ап. Павла, прежде всего необходимо упомянуть 1 Тим. 2:1-2 и Тит. 3:1, причем в качестве параллели здесь выступает текст из 1 соборного послания св. ап. Петра (1 Пет. 2:13-17). В целом эти и другие новозаветные высказывания создают некий фон для правильного понимания исследуемого нами фрагмента послания апостола Павла к Римлянам.

Что касается современной западной библеистики, то здесь изучение Рим. 13:1-7 сосредоточилось на следующих основных вопросах:

Аутентичность отрывка: принадлежит ли он самому апостолу Павлу, или же его автором является кто-то другой?

Происхождение пассажа: если его написал не сам апостол Павел, то кто мог это сделать?

Далее, если все же его автором был ап. Павел, то можем ли мы говорить о более поздних редакторских правках и дополнениях?

Большое число исследований посвящено исторической ситуации в христианской общине Рима, которая рассматривается в качестве вероятной причины включения ап. Павлом данного пассажа в свое послание.

Рассматриваются и анализируются возможные параллели в иудейской, христианской и языческой литературе

Проводятся многочисленные лексические исследования, посвященные выявлению значений таких понятий, как «власти», «меч» и т.п.

Наконец, немалое число работ посвящено рассмотрению структуры аргументации апостола в данном пассаже.

Относительно места Рим. 13:1-7 в структуре послания к Римлянам многие исследователи указывают, что данный текст представляется своего рода автоном-

Михаил Всеволодович Ковшов — кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры библеистики Казанской православной духовной семинарии. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-34-01304.

ным блоком в этической части послания. Такого рода «разрывы» в нравственной части представляются необычными для ап. Павла, равно как и внезапное изменение предмета рассуждения между 12:21 и 13:1. Именно по этим причинам некоторые исследователи и делают вывод о том, что Рим. 13:1-7 является не-павловой интерполяцией.¹ Тем не менее, необходимо отметить, что гипотеза об интерполяции не является в данном вопросе теорией большинства, и большинство ученых склонны признавать авторство апостола Павла.²

Что касается исторической ситуации в римской общине, которая могла послужить поводом для данного наставления, то здесь среди исследователей также нет единомыслия. Многие считают, что *Sitz im Leben* для Рим. 13:1-7 можно считать иудейские либо иудеохристианские волнения, приведшие к эдикту Клавдия об изгнании евреев из Рима. С точки зрения Эрнста Кеземана в Рим. 13:1-7 следует видеть «призыв к ревнителям восстановить земной порядок»,³ а для Отто Кюсса причиной могло стать противостояние апостола тем христианам, которые полагали, что благодаря своему небесному гражданству могут не повиноваться грешным земным властям.⁴ Маркус Борг и Клаус Хаакер считали, что главной целью наставления была попытка успокоить иудейских зилотов в Риме.⁵ С точки зрения Джеймса Данна причиной могли послужить «волнения в Риме в середине 50-х гг. I в., связанные с уплатой налогов»⁶. В целом, по выводу С. Хатчинсона, «необходимо признать, что мы имеем недостаточно сведений о ситуации в имперской столице, чтобы с уверенностью определить побуждения, заставившие Павла включить (в послание – М.К.) этот раздел о гражданском повиновении».⁷

В качестве перехода от вопросов исагогики к экзегезе можно предложить резюме по этой проблеме Роберта Штейна, с которым трудно не согласиться: «Даже если мы не можем с точностью установить, ПОЧЕМУ Павел сказал то, что он сказал, у нас есть возможность понять, ЧТО он хотел сказать».⁸ Одной из главных целей

1. См.: Kallas J. Romans 13:1-7: An Interpolation. // New Testament Studies. 1965. № 11. Pp. 365-366.

2. Подробный анализ вопроса см. в исследованиях: Munro W. Authority in Paul and Peter: The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter. Society for New Testament Studies Monograph Series, № 45. Cambridge: University Press, 1983. Pp. 16-19; O'Neill J. C. Paul's Letter to the Romans. Middlesex: Penguin, 1975. Pp. 207-209; Schmithals W. Der Römerbrief als historisches Problem. Studien zum Neuen Testament 9. Gütersloh: Gerd Mohn, 1975, Ss. 185-187; Dibelius M. Botschaft und Geschichte. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1956. S. 184; а также в особенности исследование Вилло Рейкинена: Riekkinen V. Römer 13: Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1980. Ss. 8-24.

3. Käsemann E. Commentary on Romans. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. P. 350.

4. Kuss O. Paulus über die staatliche Gewalt. // Auslegung und Verkündigung. Regensburg: Friedrich Pustet, 1963. Vol. I. S. 247.

5. См.: Borg M. A New Context for Romans XIII. // New Testament Studies. 1972. № 19. Pp. 205-218; Haacker K. Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen. Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie des Apostels Paulus. // Theologische Beiträge. 1975. № 6. Ss. 17-18.

6. Dunn J. D. G. Romans 13:1-7. A Chapter for Political Quietism? // Ex Auditu. 1987. № 2. P. 66.

7. Hutchinson S. The Political Implications of Romans 13:1-7. // Biblical Theology. 1971. № 21. P. 53-55.

8. Stein R. H. The Argument of Romans 13:1-7. // Novum Testamentum. 1989. № 31. P. 326.

нашего экзегетического обзора будет попытка показать, что между Святыми отцами и современными западными библеистами гораздо больше единодушия в толковании данного отрывка, чем этой порой представляется.

Первый вопрос, который возникает при экзегезе отрывка, – почему и в каком смысле «нет власти не от Бога» (13:1)? Для понимания этого утверждения стоит обратиться к его ветхозаветному контексту, а именно Иер.27:5, Дан.4:29 и Прем. 6:1-3. Эти и другие подобные высказывания показывают, что человеческая власть происходит от Бога как своего источника.⁹

Далее, какой смысл ап. Павел вкладывал в понятие «ἐξουσία»? С точки зрения Оскара Кульмана и ряда других исследователей, ἐξουσία в этом месте обозначают «невидимые ангельские силы, стоящие за системой государственной власти».¹⁰ На это следует возразить, что апостол Павел нигде больше не призывает своих читателей подчиняться этим «ангельским властям», а сам термин необходимо понимать в общем контексте как органы государственной власти (см. Рим. 13:6-7, где говорится об уплате налогов). Кол. 1:16-20 в данном случае не может служить основанием для подобной трактовки, т.к. должно пониматься в свете Кол. 2:15 (торжество над начальствами и властями), Эф. 2:1-2 (князь, господствующий в воздухе) и 1 Кор. 15:24 (упразднение всякого начальства и власти и силы).¹¹

Означает ли призыв ап. Павла к послушанию властям, что христиане должны повиноваться им всегда, во всем и без рассуждения? В этом вопросе мнения Отцов и учителей Церкви также сходны с точкой зрения современных библеистов: повиноваться следует только в делах гражданских и только в том, что не противоречит вере.¹² В качестве наиболее характерного примера из современных исследователей приведем мнение Николаса Томаса Райта: «Определенно, по причине всех против-имперских намеков не только в этом послании или где-то еще, но и в целом во всем его евангелии жизненно важным представляется то, что он старался отвратить христиан от предположения, будто подчинение Иисусу могло бы означать некий вид гражданского неповиновения или революции [...] Главное, что хочет подчеркнуть апостол Павел, состоит в следующем: даже при том, что христиане являются слугами истинного владыки Мессии, это не дает им *carte blanche* игнорировать временные власти, назначенная (Богом – М.К.) задача которых, знают они об этом, или нет (как Кир) – нести (хотя бы некую – М.К.) меру

9. См. напр.: *Амвросиаст.* Комментарии на послание к Римлянам. CSEL 81:417-19; ту же мысль развивает и свт. Иоанн Златоуст, см.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Том девятый в двух книгах. СПб.: Издание С-Петербургской Духовной Академии, 1903. Кн. 2. С. 773-774.

10. *Cullmann O.* Christ and Time. London: SCM Press, 1962. P. 195; *The State in the New Testament.* New York: Scribner's, 1956. Pp. 65-70, 95- 114.

11. *Stein R. H.* The Argument of Romans 13:1-7. P. 328.

12. Ср. напр. Толкование на Послания св. ап. Павла блж. Феодорита Кирского (TLG 4089.030, 82.193.22-6, 32-7, 42-4), блаженного Августина (Cl. 0280, 64.44.12) с мнениями Ч. Крэнфилда и Стэнли Портера: *Cranfield C. E. B.* The Epistle to the Romans: Romans 9-16: A Critical and Exegetical Commentary (International Critical Commentary). London: T&T Clark, 2004. P. 663; *Porter S.E.* Romans 13:1-7 as Pauline Political Rhetoric. // *Filologia neotestamentaria.* 1990. № 3. Pp. 122-123.

Божьего порядка и справедливости миру. Хотя Церковь и должна жить под знаком грядущего Царства, однако, поскольку Царство это характеризуется «праведностью и миром и радостью во Святом Духе (Рим. 14:17), оно не может быть открыто в настоящем с помощью ненависти и насилия».¹³

Неизбежно возникает вопрос, как мог ап. Павел столь лестно отзываться о римской власти, учитывая его достаточно непростой опыт взаимоотношений с последней?¹⁴ Роберт Штейн отмечает, что «в то время, когда писал Павел, римское правительство все же выступало скорее как некая положительная сила. Правительства, даже репрессивные, по самой своей природе стремятся предотвратить зло, беспорядочные убийства, бунт, воровство, а также общую нестабильность и хаос, и благие дела действительно время от времени встречают с его стороны одобрение и похвалу. Поэтому Павел утверждает, что государство «... есть Божий слуга, тебе на добро». Принимая во внимание, что в своем первом аргументе (13:1b) Павел говорит о государстве, обладающем божественной (по своему происхождению – *М.К.*) властью, здесь он развивает эту мысль далее, утверждая, что государство функционирует как Божий *διάκονος* («слуга») для пользы верующего. Римские христиане должны, таким образом, подчиниться государству не только из-за того, что оно санкционировано Богом, но и потому, что, согласно 13:3-4а, оно функционирует как Божий «диакон» для одобрения творящих добро и наказания делающих зло. Это, конечно, поставит интересный вопрос, когда автор Апокалипсиса обнаружит, что государство больше не действует в этой манере наказания зла и вознаграждения за добро...».¹⁵

Несколько слов о лексических исследованиях отрывка. Внимание ученых привлекают такие термины, как, например, *κρίμα* в Рим. 13:2 («осуждение»; можно перевести также как «суд», «судебное решение» или «приговор»). Высказывались различные предположения по поводу того, что может означать этот термин: суд Божий; римский суд; и то, и другое; а возможно, то, что в нынешнем земном осуждении присутствует будущий Божий суд. В Рим.13:4 («ибо [начальник] есть Божий слуга, тебе на добро») вызывает вопросы значение слова *αγαθόν*. Означает ли оно добро в нравственном смысле? Или, возможно, политически правильное поведение? Чарльз Крэнфилд в своем комментарии на послание к Римлянам высказывает предположение, что *αγαθόν* в Рим.13:4 следует понимать в том же смысле, что и добро в Рим. 8:28 – в смысле спасения: правители способствуют спасению христиан, поощряя добрые дела и наказывая за злые.¹⁶ Также не все ясно с термином *μάχηρα* в Рим.13:4. По мнению исследователей, он может означать: право государства на смертную казнь (ср. Деян. 12:2 и Рим. 8:35); военную мощь, используемую государством для подавления мессиянских восстаний; или же его следует понимать как общее указание на наказание за зло. Фридрих, Польман и Штульмахер на основании проведенного ими анализа показывают, что данное понятие имело в античности широкий спектр значений, поэтому его нельзя

13. Wright N.T. Paul: In Fresh Perspective. Minneapolis: Fortress, 2005. P. 78-79.

14. Ср.: 2Кор.6:4-5; 11:23,25; 2Кор.11:32,33; Деян.16:22-24; Рим.8:35.

15. Stein R. H. The Argument of Romans 13:1-7. P. 334.

16. Cranfield C. E. B. The Epistle to the Romans... P. 666.

понимать всего лишь как *terminus technicus* для обозначения смертной казни.¹⁷ Т.Л. Картер, ссылаясь на *Анналы* Тацита,¹⁸ дает интересную интерпретацию этой ссылки на меч у апостола Павла. По мнению Картера, фразу «[начальник] не напрасно носит меч» в Рим.13:4 следует понимать как скрытую иронию св. Павла по поводу бесчинств как самого Нерона, так и римской полиции.¹⁹ Другой непростой термин – совесть (*συνείδησις*) в Рим.13:5. В буквальном переводе это слово обозначает «совместное знание» (*σύν + εἶδω*), поэтому *διὰ τὴν συνείδησιν* может означать: «сознательно»; «по совести»; нравственную ответственность; умственную способность нравственного выбора; осознание богословского значения государственной власти; а также совместное с общиной знание-сознание.

Следующее не совсем понятное место – Рим.13:6: «ибо они Божии служители (*leitourgoi gar theou eisin*), сим самым постоянно занятые». В каком смысле апостол Павел называет римскую администрацию служителями Божиими? В греческой литературе этим термином могли обозначаться не только государственные служащие, но даже частные лица, послужившие государству. У апостола Павла во всех остальных случаях термин употребляется только применительно к церковному служению. В данном отрывке его появление можно понимать следующим образом: поскольку справедливая власть дается от Бога, то повиновение ей означает повиновение самому Богу. Далее, к чему относится *αὐτὸ τοῦτο* в фразе *leitourgoi gar theou eisin eis autò toútò proskarteroúntes*? Здесь также возможны разные варианты: во-первых, к *leitourgoi theou*: «служители Божии» постоянно заняты своим делом – государственной службой; либо к стихам 3 и 4, и тогда это означает поощрение добра и обуздание зла; третий вариант – к взиманию налогов. Фридрих, Польман и Штульмахер, ссылаясь на *Анналы* Тацита,²⁰ предлагают также видеть в словах ап. Павла «кому подать, подать; кому оброк, оброк» указание на два вида налога – прямой и косвенный *tributum* (прямой налог) – *phoros vestigal* (косвенный налог) – *télos*.²¹

Наконец, к кому относится *τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν*? В Рим.13:3 мы видим указание на то, что правители не суть страх (*phobos*) для добрых дел, поэтому делающему добро не надо их бояться (*μή φοβεῖσθαι*), однако здесь ап. Павел совершенно неожиданно призывает испытывать перед ними страх. Кроме того, в 1 Пет. 2:17 страх относится к Богу, а честь — к царю. Если мы сравним это место с Притч. 24:21, где страх относится к Богу и царю, то увидим, что ап. Петр в данном случае вполне сознательно изменяет эту терминологию. Далее, *phobos* и *φοβεῖσθαι* в Новом Завете часто относятся к Богу, ко Христу, иногда – к другим объектам, но к властям – нигде. Из этого можно сделать тот вывод, которого при-

17. Friedrich J., Pöhlmann W., Stuhlmacher P. Zur historischen Situation und Intention von Röm 13:1-7. // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1976. Vol. 73. № 2. Ss. 131-166.

18. См.: *Тацит. Анналы*. 13:25. *Тацит Корнелий*. Сочинения в двух томах. Т. 1. *Анналы*. Малые произведения. Л.: Наука, 1969. С. 235.

19. Carter T.L. The Irony of Romans 13. // *Novum Testamentum* (BRILL). Vol. 46, № Fasc. 3 (July 2004). P. 222.

20. См.: *Тацит. Анналы*. 13:50, 51. *Тацит Корнелий*. Сочинения в двух томах. Т. 1. *Анналы*. С. 248-249.

21. Friedrich J., Pöhlmann W., Stuhlmacher P. Zur historischen Situation... Ss. 157-159.

держивается Ч. Крэнфилд, а именно, что ап. Павел под словами *τον φόβον τον φόβον* имел в виду Бога.²²

Таким образом, даже на основании столь краткого анализа можно сделать вывод, что в толковании данного места Святые отцы и современные библеисты в целом согласны друг с другом.

Источники и литература

1. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Том девятый в двух книгах. СПб.: Издание С-Петербургской Духовной Академии, 1903. Кн. 2. С. 773-774.
2. *Тацит Корнелий.* Сочинения в двух томах. Т. 1. Анналы. Малые произведения. Л.: Наука, 1969.
3. *Borg M.* A New Context for Romans XIII. // *New Testament Studies*. 1972. № 19. Pp. 205-218.
4. *Carter T.L.* The Irony of Romans 13. // *Novum Testamentum (BRILL)*. Vol. 46, № Fasc. 3 (July 2004). Pp. 209-228.
5. *Cl. – Confessionum libri tredecim.* Edited by L. Verheijen. CCLS 27. Tübingen: Brepols, 1981.
6. *Cranfield C. E. B.* The Epistle to the Romans: Romans 9-16: A Critical and Exegetical Commentary (International Critical Commentary). London: T&T Clark, 2004. P. 663.
7. *Cullmann O.* Christ and Time. London: SCM Press, 1962.
8. *Cullmann O.* The State in the New Testament. New York: Scribner's, 1956.
9. *Dibelius M.* Botschaft und Geschichte. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1956.
10. *Dunn J. D. G.* Romans 13:1-7. A Chapter for Political Quietism? // *Ex Auditu*. 1987. № 2. Pp. 55-68.
11. *Friedrich J., Pöhlmann W., Stuhlmacher P.* Zur historischen Situation und Intention von Röm 13:1-7. // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1976. Vol. 73. № 2 Ss. 131-166.
12. *Haacker K.* Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen. Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie des Apostels Paulus. // *Theologische Beiträge*. 1975. № 6. Ss. 1-19.
13. *Hutchinson S.* The Political Implications of Romans 13:1-7. // *Biblical Theology*. 1971. № 21. P. 49-59.
14. *Kallas J.* Romans 13:1-7: An Interpolation. // *New Testament Studies*. 1965. № 11. Pp. 365-366.
15. *Käsemann E.* Commentary on Romans. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

22. *Cranfield C. E. B.* The Epistle to the Romans... P. 671-672. Такое понимание вполне согласуется с точкой зрения Отцов и Учителей Церкви по данному вопросу, см. напр. у Оригена, PG 14, col. 1230 и свт. Иоанна Златоуста: «Τὴν ἐπιτεταμένην λέγων τιμὴν, οὐ τὸν ἐκ τοῦ πονηροῦ συνειδότης φόβον, δὲν ἀνωτέρῳ ἠνίκατο». PG 60, col. 618.

16. *Kuss O.* Paulus über die staatliche Gewalt. // Auslegung und Verkündigung. Regensburg: Friedrich Pustet, 1963. Vol. I. S. 246-259.
17. *Munro W.* Authority in Paul and Peter: The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter. Society for New Testament Studies Monograph Series, № 45. Cambridge: University Press, 1983.
18. *O'Neill J. C.* Paul's Letter to the Romans. Middlesex: Penguin, 1975.
19. PG – Patrologia Graeca. Edited by J. P. Migne. Paris, 1857-1886.
20. *Porter S.E.* Romans 13:1-7 as Pauline Political Rhetoric. // *Filologia neotestamentaria*. 1990. № 3. Pp. 122-123.
21. *Riekkinen V.* Römer 13: Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1980.
22. *Schmithals W.* Der Römerbrief als historisches Problem. Studien zum Neuen Testament 9. Gütersloh: Gerd Mohn, 1975.
23. *Stein R. H.* The Argument of Romans 13:1-7. // *Novum Testamentum*. 1989. № 31. P. 325-343.
24. TLG – Thesaurus Linguae Graecae Canon of Greek Authors and Works: TLG CD-ROM Edition. University of California, Irvine: Thesaurus Linguae Graecae, 1999.
25. *Wright N.T.* Paul: In Fresh Perspective. Minneapolis: Fortress, 2005.

Ю.А. Кондратьев

РИТОРИЧЕСКАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ ГАЛ 3:6-14

В отношении послания к Галатам интерес западных библеистов за последнюю четверть века был в существенной мере сосредоточен на литературной форме и приемах риторики, примененных апостолом Павлом¹. При этом следует признать, что стилю и риторике писаний апостола Павла внимание отечественных исследователей практически не уделялось.

Рассмотрению принципов новозаветного толкования Ветхого Завета были посвящены ряд дореволюционных работ Н. Корсунского². Однако специального исследования экзегетических и герменевтических принципов толкования Ветхого Завета святым апостолом Павлом, насколько нам известно, не проводилось.

В отрывке Гал. 3:6-14 после своего первого аргумента (Гал 3:1-5) апостол приводит доказательства из Писания (Гал 3:6-14) и дает ветхозаветным цитатам толкование. Данный прием аргументации может быть объяснен тем, что иудействующие проводники, по-видимому, также убеждали галатов при помощи цитат из Ветхого Завета³.

Цитирование и толкование Ветхого Завета в послании к Галатам также может быть рассмотрено как риторическая стратегия апостола Павла, используемая им для доказательства правоты своей позиции.

В связи с этим представляется перспективным рассмотреть способы толкования Ветхого Завета апостолом Павлом в послании к Галатам, а также рассмотреть структуру риторической аргументации данного отрывка.

Ветхозаветные тексты цитируются апостолом Павлом с учетом антитезы «благословение» – «проклятие». Апостол Павел доказывает, что «Закон вел не к блаженству, а к проклятию»⁴.

В 6-9 стихе апостол Павел дает толкование образа Авраама (роли Авраама)

Можно с большой долей вероятности предположить, что на Авраама любили указывать иудействующие как на пример оправдания делами. Однако

Юрий Алексеевич Кондратьев — преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. Ткаченко А.А. Галатам послание // Православная энциклопедия. – М., 2005. – Т. X. – С. 296 - 302.

2. Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885; Корсунский И.Н. Теория аккомодации в отношении к вопросу о Новозаветном толковании Ветхого Завета // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». 1877. Сентябрь-декабрь. - С. 371-376; Корсунский И.Н. Критическое рассмотрение особенных, более важных случаев новозаветной цитации и толкования в опровержение воззрений теории аккомодации // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1879. Март. - С. 245-270.

3. Arichea D. C., Nida, E. A. A Handbook on Paul's Letter to the Galatians. New York : United Bible Societies, 1993. P. 52.

4. Агафангел, архим. Объяснение послания св. апостола Павла к галатам. – СПб., 1854. – С. 133.

этот пример, вопреки лжеучению иудействующих, как нельзя лучше доказывает истинность учения апостола⁵.

Слово καθὼς («так», слав. *ѿкоже*) в начале 6 стиха указывает на аналогию. Апостол Павел, по-видимому, на риторический вопрос в пятом стихе ожидает ответа ἐξ ἀκοῆς πίστεως («через наставление в вере») и использует слово καθὼς, чтобы указать на подобный случай: таким же образом Авраам поверил Богу.

Стих Быт. 15:6 цитируется практически дословно по Септуагинте (изменено лишь имя Авраам).

Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что апостол Павел, «желая доказать, что закон теперь не нужен, привел в пример человека, оправданного прежде Закона, чтобы не встретить подобного возражения. В самом деле, как тогда закон еще не был дан, так и теперь, будучи дан, получил конец. Далее: так как они много гордились своим происхождением от Авраама и боялись, как бы с оставлением Закона не лишиться им родства с ним, то Павел и это обращает в противное и рассеивает страх, показывая, что вера преимущественно и утверждает родство с патриархом»⁶.

Как отмечает диак. А. Щербан, слово ἐλογίσθη («вменилось») означает «принимать во внимание», «полагать, думать», при этом сам термин может оставить неправильное понятие о заслугах. На самом деле «учение о заслугах опровергается ее употреблением в этой заостренной антитезе. Поскольку слово πιστεῦν есть божественный дар, а не заслуженное ἔργον (дело), ἐλογίσθη выявляет чистую благодать Божественного деяния (дара). Таким образом, выражение λογίζεσθαι признает, что благодаря Богу можно достичь оправдания через веру»⁷.

В Гал. 3:7 апостол Павел дает толкование стиха: сыны Авраама – имеющие веру (а не те, кто соблюдает Закон), иными словами, чтобы считаться истинным потомком Авраама, необходимо веровать⁸. Слово οἱτοί является усилением.

В 8-9 стихах апостол Павел развивает доказательство, используя ту же риторическую стратегию – цитирование Священного Писания. Апостол Павел объединяет 2 стиха – Быт. 12:3 и 18:18. Также в этом стихе используется риторический прием олицетворения⁹ («Писание предвидело»): «Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: в тебе благословятся все народы» (Гал. 3:8). Таким образом, апостол Павел использует цитирование, чтобы подтвердить обещание Бога, что все народы будут благословлены в Аврааме¹⁰. Благословение, обещанное Аврааму, связывается не с его «делами», а с его верой. Н.Н. Глу-

5. Зеленецкий И.И. Лекции по Священному Писанию Нового Завета...: (Послания св. ап. Павла и Соборн. послания св. апостолов). – Л., 1955. – С. 171.

6. Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII вв.: Нов. Завет. – Т. VIII: Послания к галатам, ефесянам, филиппийцам. – Тверь, 2005. – С. 46.

7. Щербан А., диак. Понятие правды в Священном Писании Ветхого Завета и у святого апостола Павла. – СПб., 1995. – С. 73 – 74.

8. Кухарчук А., прот. Учение об оправдании верою в Послании апостола Павла к галатам. – Ялта, 1965. – С. 47.

9. Boles K.L. Galatians & Ephesians. – Joplin, Mo.: College Press, 1993. – P. 38.

10. Аполлос (Бабайков), архим. Послание св. ап. Павла к галатам с изъяснением. – М., 1787. – С. 27.

боковский отмечает: «именно в этом религиозном отличии заключается и все достоинство праотца Израильского, что он был верующий праведник, или праведный по вере – помимо национальных и индивидуальных особенностей. Тогда несомненно, что подлинное сыновство ему может условливаться лишь одною верой, раз сам он и все у него было по вере. Подобный вывод подтверждается (III,8) и божественным обетованием: «В тебе благословятся все народы» (Быт. XII; XVIII, 18 и XXII, 18). Тут сказано, что благословение получится через Авраама по единению с ним, но для «всех народов» это невозможно плотским способом через кровные связи и необходимо предполагает превосходящее плотскую ограниченность. Начало, каким и была всегда вера, доступная племенам земным. В этом смысле и догматически и исторически незыблемо, что в самом предсказании Божиим Аврааму решительно предусматривалась свободная новозаветная практика оправдания язычников из источника веры»¹¹. В другой своей работе Н.Н. Глубоковский отмечает: «Эта неразрывность двух моментов – всеобщности и теснейшего соединения с Авраамом – свидетельствует, что данное предсказание не связано с расовыми привилегиями, поскольку не все потомки его были в союзе с Израилем. Тут мыслится более широкий путь приближения к Богу способом, доступным всем и каждому помимо обычных расчленений. С этой стороны нельзя не назвать метким и смелый парадокс, что «отец евреев не был собственно евреем», ибо получил залог Спасения для всего мира и под условием, не содержащим себе исключительного предпочтения немногих»¹².

Следующий шаг аргументации апостола Павла – стихи 10-12. Если в предыдущих двух стихах говорилось о «благословении», то в данном отрывке апостол Павел прибегает к риторическому приему антитезы и предметом рассмотрения становится «проклятье». В начале десятого стиха апостол утверждает, что ὅσοι ὅμως ἐξ ἔργων νόμου («все, утверждающиеся на делах Закона») находятся под проклятием (клятвою). В качестве доказательства он цитирует Второзаконие 27:26.

Текст у апостола Павла достаточно сильно отличается от Септуагинты. Он опускает слова ἄνθρωπος, ἐν перед πᾶσιν, и τοῦτου после νόμου. Также он использует фразу τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου вместо τοῖς λόγοις τοῦ νόμου. Возможно, апостол Павел просто цитирует данный стих по памяти либо пользуется другой редакцией Септуагинты, неизвестной в настоящее время.

Относительно того, какую версию Второзакония 27:26 цитирует апостол Павел, блаж. Иероним Стридонский замечает: «Из этого сравнения мы понимаем, что апостол, как и в других местах, привел скорее смысл слов, чем самые слова. И, кроме того, неизвестно: прибавили ли переводчики Септуагинты слова *всякий человек и во всем*, или же так было в древнееврейском тексте, а потом выброшено иудеями. К этому предположению побуждает меня то обстоятельство, что слова *всякий и во всем* по смыслу своему как будто необходимы для утверждения того, что все живущие делами закона находятся под проклятием. И апостол – муж ев-

11. Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к галатам. – София, 1935. – С. 129.

12. Глубоковский Н.Н. Благовестие св. апостола Павла и иудейско-равинское богословие. – СПб., 1998. – С. 107.

рейского образования и ученейший человек в законе – никогда не употребил бы их, если бы их не было в свитках Еврейской Библии»¹³.

Святитель Епифаний Кипрский толкует данный стих следующим образом: «Слова *находятся под клятвой* сказаны апостолом потому, что в законе была угроза против преслушания Адама, доколе не явился Пришедший свыше и, облекшись в тело из состава Адама, не переменял клятву на благословение»¹⁴.

В данных стихах апостол Павел также использует Священное Писание в качестве доказательства, однако риторическая стратегия в данном случае, как нам представляется, иная.

В 6-9 стихе апостол Павел использует образ Авраама и дает ему интерпретацию.

В 10-12 стихах Священное Писание используется в качестве довода против иудействующих оппонентов – они находятся под клятвой. Цитата также является предостережением для читающих и слушающих послание.

В 11-12 стихах апостол Павел использует Священное Писание, чтобы опровергнуть точку зрения своих противников. Он указывает на то, что *παρὰ τῷ θεῷ* (пред Богом) никто не может оправдаться Законом, так как Писание гласит: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* («Праведный верою жив будет»). Это цитата из Аввакум 2:4.

В греческом тексте послания по сравнению с текстом LXX книги пророка Аввакума пропущено местоимение *μου*, которого нет и в масоретском тексте. Еврейский текст буквально означает: «Праведный будет жить его верой».

В.Н. Кузнецова отмечает: «Местоимение «его» может относиться к Богу или к человеку, а «вера» может быть верой/верностью самого праведника или верностью Бога по отношению к нему. В итоге получается четыре варианта понимания. <...> Известно, что еврейские богословы, стремившиеся свести все сотни заповедей Закона к нескольким исходным, считали, что эти слова Аввакума представляют собой суть Закона, его самую краткую формулировку»¹⁵.

Показав, что вера является единственным путем к достижению праведности и к оправданию Богом, в 12 стихе апостол Павел, противопоставляя веру и Закон, использует выражение *ἐκ πίστεως* из книги пророка Аввакума, говоря, что «Закон не по вере». Таким образом, в данном стихе используется риторический прием противопоставления (вера и Закон по сути употребляются как противоположные понятия). В 12 стихе также цитируется Левит 18:5 (по сравнению с LXX пропущено лишь слово *ἄνθρωπος*). По-видимому, цель цитаты – показать, что Закон основан на делах (исполнении), а не на вере.

В 13 стихе используется риторическая фигура инверсии.

Во фразе *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου* (букв. «Христос нас искупил от клятвы Закона») слово *ἡμᾶς* («нас») ставится непосредственно перед глаголом и, таким образом, выделяется. В подтверждение того, что «Христос

13. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII вв.: Нов. Завет. – Т. VIII: Послания к галатам, ефесянам, филиппийцам. – Тверь, 2005. – С. 48.

14. Там же. – С. 47.

15. Кузнецова В.Н. Комментарий на письмо церквам Галатии. – М., 2003. – С. 115.

искупил нас от клятвы Закона, сделавшись за нас клятвою» используется цитата из Второзакония 21:23. Возможно, риторическая стратегия апостола Павла в данном отрывке заключается в том, что принятие позиции его противников-иудеев непременно ведет к «клятве Закона».

По словам святителя Григория Назианзина, «так сказано не потому, что Господь превратился в проклятие, но потому, что Он испытал его на Себе, восприняв наши беззакония и понеся болезни»¹⁶.

14 стих содержит два целевых придаточных предложения, вводимых союзом *ἵνα*, в которых апостол сообщает, зачем Христос избавил верующих от клятвы Закона.

Таким образом, в отрывке послания к Галатам 3:6-14 основная риторическая стратегия — использование авторитета Священного Писания для подтверждения своей позиции. В качестве дополнительных риторических приемов, используемых апостолом Павлом в данном отрывке, можно отметить употребление риторических приемов антитезы (противопоставления), аналогии, олицетворения и инверсии.

С точки зрения риторической структуры организации данного отрывка можно выделить следующие элементы:

Введение

В Гал. 3:6 апостол Павел цитирует Ветхозаветный отрывок, который служит доказательной базой для всего отрывка 3:6-14.

Затем следует толкование («экзегетический тезис») – Гал. 3:7

Основная часть

Основная часть отрывка (Гал. 3:8-13) содержит пять Ветхозаветных цитат, которые служат доказательством тезиса, выдвинутого в 7 стихе.

Таким образом, они показывают, что 3:7 (тезис 7-го стиха) является правильным толкованием Ветхозаветного отрывка, процитированного в шестом стихе.

В основной части рассматриваемого отрывка ветхозаветные цитаты и их толкования («экзегетические выводы») распределены следующим образом:

Толкования-выводы, как правило, предшествуют цитируемому стиху.

Таким образом, ветхозаветная цитата как бы служит доказательством выдвинутого тезиса.

Лишь в первой из пяти цитат (3:8-9) догматическая предпосылка (3:8a) предшествует цитате (3:8b), а толкование (3:9) следует за ней.

Первое (3:8-9) и последнее (3:13) из пяти доказательств являются положительными.

Второе, третье и четвертое доказательства носят характер отрицания. Их целью является исключить противоположные альтернативы как способы оправдания.

Заключение.

В заключительной части рассматриваемого отрывка можно отметить наличие двух выводов:

Гал. 3:14a – подводит итог доказательств 3:6-13.

16. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII вв.: Нов. Завет. – Т. VIII: Послания к галатам, ефесянам, филиппийцам. – Тверь, 2005. – С. 49.

Гал. 3:14b – связывает этот итог с первым (предшествующим) отрывком аргументативной части (3:2,5), а также вводит в оборот слово «обетование», которое рассматривается далее в следующем отрывке послания.

Источники и литература

1. Агафангел, архим. Объяснение послания св. апостола Павла к галатам. – СПб., 1854.
2. Аполлос (Бабайков), архим. Послание св. ап. Павла к галатам с изъяснением. – М., 1787.
3. Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII вв.: Нов. Завет. – Т. VIII: Послания к галатам, ефесянам, филиппийцам. – Тверь, 2005.
4. Глубоковский Н.Н. Благовестие св. апостола Павла и иудейско-равинское богословие. – СПб., 1998.
5. Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к галатам. – София, 1935.
6. Зеленецкий И.И. Лекции по Священному Писанию Нового Завета...: (Послания св. ап. Павла и Соборн. послания св. апостолов). – Л., 1955.
7. Корсунский И.Н. Критическое рассмотрение особенных, более важных случаев новозаветной цитации и толкования в опровержение воззрений теории аккомодации // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1879. Март. – С. 245-270.
8. Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885.
9. Корсунский И.Н. Теория аккомодации в отношении к вопросу о Новозаветном толковании Ветхого Завета //Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». 1877. Сентябрь-декабрь. - С. 371-376.
10. Кузнецова В.Н. Комментарий на письмо церквам Галатии. – М., 2003.
11. Кухарчук А., прот. Учение об оправдании верою в Послании апостола Павла к галатам. – Ялта, 1965.
12. Ткаченко А.А. Галатам послание // Православная энциклопедия. – М., 2005. – Т. X. – С. 296 - 302.
13. Щербан А., диак. Понятие правды в Священном Писании Ветхого Завета и у святого апостола Павла. – СПб., 1995.
14. Arichea D. C., Nida, E. A. A Handbook on Paul's Letter to the Galatians. New York : United Bible Societies, 1993. P. 52.
15. Boles K.L. Galatians & Ephesians. – Joplin, Mo.: College Press, 1993.

Священник Дионисий Харин

СРАВНИТЕЛЬНЫЕ ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ПЛУТАРХА И БИОГРАФИИ АПОСТОЛОВ В КНИГЕ ДЕЯНИЙ АПОСТОЛЬСКИХ

Постановка вопроса

Жанр книги определяет композиционную структуру повествования и задает ему соответствующие рамки. Разбираясь в жанровых особенностях книги, читатель способен более точно уяснить ее смысл, заложенный первоначально самим автором. Однако трудности с восприятием жанра начинаются тогда, когда сам писатель нарушает законы жанра, например, сочетая различные жанры в одном произведении. Такое свободное отношение к законам жанра присутствует в мировой литературе, пожалуй, с момента ее существования.

Изучая жанр или жанровые особенности книги Деяний апостольских, мы стремимся ответить на самый главный вопрос: «Как прочитывал книгу Деяний ее первый читатель?»

Некоторые исследователи, и их большинство, полагают, что Деяния — пример апологетической истории,¹ другие видят в книге жанр «путевых заметок»,² третьи прочитывают Деяния как биографию.

Остановимся подробнее именно на последнем предположении, попытаемся раскрыть жанровые особенности античной биографии и сравнить их с повествованием книги Деяний апостольских.

Одним из сторонников данной теории является Чарльз Тальберт (C.H. Talbert). Биография, как и древняя историография, останавливается на историческом бэкграунде известных персон, тем не менее, сосредотачивая свое внимание на личности человека. Эта характеристика, казалось бы, исключает Деяния из жанра биографии, так как в Деянии автор повествует не об одном персонаже. Однако Тальберт утверждает, что Деяния представляют собой «преемственное повествование», которое, поясняет он, является Писанием близкое по своей форме жанру биографии, так как описывает последователей христианства в духе биографии.³

Данное утверждение справедливо лишь в свете Евангелия от Луки, если, конечно, и здесь мы усматриваем биографию в качестве основного жанра. Действительно многие исследователи полагают, что Деяния — второй том Евангелия от Луки, где достаточно четко прослеживаются литературные биографические параллели между Иисусом Христом и апостолами Петром и Павлом.

Священник Дионисий Харин — преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. Keener C. S. *Acts an Exegetical Commentary. Introduction and 1:1-2:47*. USA, 2012. P. 51.

2. Knox, W. L. *The Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948. P. 33.

3. Talbert C.H. *Acts* Knox Publ. 1984. Pp. 1-3.

Апостол Павел соотносится с апостолом Петром. Вторая глава Деяний передает нам речь ап. Петра в Иерусалиме, третья – повествует о чуде исцеления хромого. Павел произносит свою первую речь в Антиохии Писидийской (Деян.13), затем следует глава об исцелении Павлом хромого человека. Речи схожи, чудеса следуют за речью и также одинаково связаны с хромым человеком. Биографическая параллель налицо.

Биографическую параллель проводит ап. Лука и между Иисусом Христом и св. Стефаном. Похожие обвинения, разница лишь в способе принятия смерти. Иисус Христос перед страданиями говорит: «отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией» (Лк. 22.69). Стефан в момент страданий видит Иисуса Христа стоящего одесную Бога Отца (Деян. 7. 56). Биографическая параллель очевидна.

Попытаемся разобраться, насколько очевиден жанр биографии для книги Деяний апостольских.

Природа античной биографии

В своем большинстве биографии фокусировались на индивидуальных характеристиках описываемого персонажа, в отличие от истории, которая могла включать более широкий спектр и персонажей, и событий.⁴

Античные биографии тяготели более к историческому жанру, чем к художественному. Дэвид Ауні отмечает: «даже, восхваляя своего персонажа, автор биографии твердо основывается на исторических фактах, чем на литературном вымысле».⁵

Биографии могли и критиковать своих героев. Однако, касаясь жизни великих учителей, авторы все-таки стремились без искажения передать учение своих наставников.⁶

Из биографического повествования писатели стремились извлечь и уроки морали, некоторые даже полагали, что биографы намного больше уделяют внимание теме нравственных ценностей, чем историки. Также биографии писались ради апологетических или полемических целей.

Особый вклад в историю развития жанра биографии внес Плутарх.

Параллельные жизнеописания Плутарха

С.С. Аверинцев полагает, что «Плутарх завоевал биографию для популярно-философской литературы, и это было жанровой новацией».⁷ Для него биография не была простым рассказом о жизни героя, но выполняла всегда роль притчи, в которой раскрывался некий моралистический тезис.⁸

4. Keener C.S. Ibid. P. 55.

5. Aune, D. E. The New Testament in Its Literary Environment Westminster Press 1987. P. 125

6. Keener C.S. Ibid. P. 57

7. Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография. М., 1973 с. 126

8. Там же. С. 144.

Плутарх написал (около 105-115 гг. н. э.) 50 жизнеописаний, 46 из которых — парные («параллельные») биографии греков и римлян, представляющие собой сравнительной характеристикой героев. Примечательно, что для Плутарха в равной мере велики и ценимы деятели Греции и Рима. Сам автор, несмотря на весь свой местный патриотизм, чувствует себя законным гражданином великой Римской империи и участником становления ее величия.⁹

Принимаясь за жизнеописания великих людей, Плутарх четко отграничивает задачи биографа от целей историка. Он пишет о том, что характер человека зачастую обнаруживается лучше в ничтожном поступке, шутке и слове, чем в битвах и славных деяниях, которые рисуют историки.

«Мы пишем не историю, а жизнеописания, и не всегда в самых славных деяниях бывает видна добродетель или порочность, но часто какой-нибудь ничтожный поступок, слово или шутка лучше обнаруживают характер человека, чем битвы, в которых гибнут десятки тысяч, руководство огромными армиями и осады городов. Подобно тому, как художники, мало обращая внимания на прочие части тела, добиваются сходства благодаря точному изображению лица и выражения глаз, в которых проявляется характер человека, так и нам пусть будет позволено углубиться в изучение признаков, отражающих душу человека, и на основании этого составлять каждое жизнеописание, предоставив другим воспевать великие дела и битвы» (Александр, гл. 1).

Прошлое для Плутарха — зеркало, глядя в которое он пытается изменить к лучшему свою жизнь и устроить ее по примеру доблестных предков: «Прекрасное влечет к себе самым действием своим и тотчас вселяет в нас стремление действовать; не только изображение его на сцене влияет на душу зрителя, но и рассказ о факте дает человеку решимость действовать. Поэтому и мы решили продолжать писание биографий. Эта книга (десятая в нашем сочинении) содержит биографии Перикла и Фабия Максима, в течение всей войны боровшегося с Ганнибалом, — людей схожих во всех своих добродетелях и притом бывших чрезвычайно полезными каждому своему отечеству — прежде всего кротостью, справедливостью и способностью переносить ошибочные суждения народа и товарищей по должности» (Перикл, гл. 2).

Весь трагизм человеческой жизни рисуется Плутархом как результат превратностей и вместе в тем закономерностей судьбы. Судьба смеется над человеком и великие гибнут от руки ничтожества (Помпей 77). Для Плутарха смерть человека, направляемая судьбой, совершенно естественна, как закономерно и возмездие судьбы, воздающей за злое дело (Красс, 33, Помпей 80, Антоний 81, Димосфен 31 — мстящая за Димосфена справедливость).

В сравнительных жизнеописаниях повествование ведет умный и умелый рассказчик, не докучающий читателю моралист, а добрый снисходительный наставник, который не обременяет своего слушателя глубокой ученостью, а стремится захватить его выразительностью и занимательностью, острым словом, вовремя рассказанным анекдотом, психологическими деталями, красочностью и декоративностью изложения.

9. Там же. С 264

Подведем некоторые итоги.

1. античная биография неразрывно была связана с историческими фактами из жизни своего персонажа;
2. античная биография — это динамичная история известной личности, привлекающая поучительные уроки нравственности и морали, о чем в яркой форме свидетельствуют параллельные жизнеописания Плутарха;
3. биография — это история преемственности добродетелей или наставлений великого учителя прошлого.

Книга Деяний апостольских

Книга Деяний апостольских также представляет собой достаточно динамичное повествование, в ней девяносто пять человек названы по имени, и все они — конкретные люди, не вымышленные герои или персонажи. Испытания, путешествия и кораблекрушения — все это создает неповторимый колорит и атмосферу повествованию, в центре которого — фигуры Петра и Павла.

Итак, общий тон биографий, динамика повествования, нарушение привычных жанровых категорий и обращение к так называемым «параллельным жизнеописаниям» наталкивает на мысль, что Лука мог в своих трудах следовать подобному жанру.

Довольно интересно данную тему раскрывает исследователь Чарльз Тальберт (Charles H Talbert) в своей статье на тему: «Книга Деяний: монография или «биографии»». Он отмечает ряд схожих моментов. Во-первых, историю и биографию объединяет нарративное изложение событий и фактов. Во-вторых, и история, и биография, пишутся о конкретных людях и событиях. Это отличает их от романов. В-третьих, история и биография, хоть и в разных вариациях, преследуют похожие цели: апологетическую, информативную и развлекательную.¹⁰

Несмотря на некие общие черты, Тальберт дает и различия жанров. По его мнению, истории имеет характер законченности или полноты, биографии же, наоборот не полны (Плутарх, «Александр»). Также истории имеют дело с «великими делами и событиями», опуская незначительные факты. Биографии же могут сосредотачиваться на случайных фактах в жизни того или иного героя. В сфере внимания историй: государства, правители политика и войны, биографии же сосредотачиваются на индивидуальных чертах своего героя.¹¹

Однако для корпуса книг св. Луки обе категории оказываются неподходящими. Автора писаний не интересует ни политика, ни индивидуальные (портретные) черты персонажей.

Евангелие от Луки и книга Деяний повествуют нам об Иисусе Христе не просто, как об основателе Христианства, но об основателе общины, которая получила преемство от Него лично. Иисус Христос в Евангелии завещает Своим

10. History, Literature and Society in the Book of Acts. Edited by Ben Withrington, III. Talbert C. H. The Acts of the Apostles: monograph or 'bios'? Pp. 58-63

11. Ibid P. 60

ученикам Царство (Лк. 22.29-30), в Деяниях мы наблюдаем реализацию этого завещания (Деян. 2.44-47).

Даже в отношении апостола Павла акцент сделан не на его «героических делах», но на его миссии, как посланника Бога, возвещавшего спасение всем людям. В завершении повествования Лука не описывает смерть ап. Павла, что логично для биографий. Книгу венчает рассказ о том, что Благая весть Христова достигла Рима, пределов империи, «края земли» (Деян.1.8, Ср.: Деян. 28).

Лука не пишет биографию жизни апостолов, элементы биографии создают динамичность повествования, позволяют читателю находить прямые параллели и связь между Христом и его последователями – продолжателями миссии Иисуса Христа.

Евангелиста и деисторика интересуют не яркие образы апостолов, но захватывающая история развития христианства от Иерусалима к Риму. Биография (Евангелие от Луки) становится историей (Деяния апостолов), «провинциальная секта» перерастает в колоссальную миссию, Евангелие Иисуса Христа становится достоянием всего мира.

Источники и литература

1. Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография. М.
2. Aune, D. E. The New Testament in Its Literary Environment Westminster Press 1987.
3. History, Literature and Society in the Book of Acts. Edited by Ben Withrington, III. Talbert C. H. The Acts of the Apostles: monograph or 'bios'?
4. Keener C. S. Acts an Exegetical Commentary. Introduction and 1:1-2:47. USA, 2012.
5. Knox, W. L. The Acts of the Apostles. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
6. Talbert C.H. Acts Knox Publ. 1984.

Священник Александр Зиновкин

ПРАКТИКА ВСЕДНЕВНЫХ МОЛИТВ В МЕЖЗАВЕТНЫЙ ПЕРИОД

Помимо многочисленных толкований на библейские тексты, в межзаветный период (332 г. до Р.Х. – 70 г. по Р.Х.) были также составлены молитвы, которые произносились в установленное время несколько раз в день. Они имели, как правило, определенное и неизменное содержание, произносились или одним человеком, или многими в группе. Среди исследователей нет единого мнения касательно так называемой текстуальной трансмиссии слов и выражений вседневных молитв межзаветного периода¹. Иными словами, когда, как и зачем они были установлены?

Храмовые жертвоприношения и вседневные молитвы

В иудейском храме жертвоприношения регулярно совершались священниками и левитами, то есть теми, кто принадлежал к священническому колену. Им также предписывалось во время жертвоприношений постоянно и каждый день петь установленные псалмы. Об этом постановлении впервые читаем в 16-ой главе первой книги Паралипоменон. Так, перенеся ковчег Завета в сооруженную скинию, царь Давид повелел левитам «славословить, благодарить и превозносить» (1) (לְהַלֵּל וּלְהוֹדוֹת וּלְתַהַלֵּל Пар 16:4) Господа «постоянно» (תָּמִיד) и «каждый день» (לְכָבֶד־1) (יּוֹם בְּיוֹמוֹ Пар 16:37). Для этого сам царь «в первый раз дал псалом для славословия Господа через Асафа и братьев его» (1 Пар 16:7). Согласно другому пассажиру этой библейской книги, царь Давид постановил левитам «постоянно» (תָּמִיד) славословить Господа утром и вечером, а также при всех жертвоприношениях, совершавшихся в субботы, новомесечия и праздники (см. 1 Пар 23:30-31; ср. 2 Пар 8:14).

Жертвоприношение и вседневное псалмопение были одинаково Богом установлены. Это имплицитно следует из второй книги Паралипоменон. Так, царь Соломон устроил жертвенник, чтобы «по уставу каждого дня приносить всежжения, согласно повелению Моисея (2)» (מִצְוַת מֹשֶׁה Пар 8:13). Другой царь Езекия поставил в храме левитов «с кимвалами, псалтирями и цитрами, согласно повелению Давида (מִצְוַת דָּוִיד) и Гада, прозорливца царева, и Нафана пророка, так как от Господа был устав этот через пророков Его» (2 Пар 29:25). Одно и то же еврейское слово מִצְוָה использовано для обозначения повеления Моисея и повеления

Священник Александр Зиновкин — кандидат богословия, магистр филологии, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. Nitzan D. Qumran Prayer and Religious Poetry. Translated from the Hebrew be J. Chipman. Leiden. New-York. Köln: Brill, 1994; Falk D. Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls. Leiden. Boston. Köln: Brill, 1998; Penner J. Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism. Leiden. Boston: Brill, 2012; Heinemann J. Prayer in the Talmud. Forms and Patterns. Berlin. New-York: Walter de Gruyter, 1977; Newman J. Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism. Atlanta: Scholars Press, 1999 и др.

Давида. Один и другой действуют согласно воле Божией. Устав совершения жертвоприношений был получен Моисеем от Бога на горе Синай (см. Лев 1-7), а устав всedневногo храмовогo псалмопения царь Давид получил от пророков, которые в свою очередь получили его от самого Господа. В одной из кумранских рукописей говорится, что царь Давид написал 3600 псалмов (תפלים) и 364 песни (שירים), которые предназначались для пения во время жертвоприношений (см. 11QPsa XVII:2-11). Данное свидетельство кумранской рукописи указывает на ключевую роль царя Давида в развитии установленных всedневных молитв.

Однако, говоря о храмовом богослужении, необходимо понимать, что оно совершалось исключительно священническим коленом. Остальные евреи получали священническое благословение, слушали псалмописание и молились своими словами. Согласно Филону Александрийскому, народ не участвовал во время храмового богослужения по той причине, что он некогда поклонился золотому тельцу. Тогда только левиты встали на защиту чести Божией, убив до трех тысяч иудеев, не желавших покаяться в своем идолопоклонстве (см. Исх 32). Именно поэтому, прославлять Бога в храме могли исключительно левиты (см. *De vita Mosis* II, 159-174). Во время богослужения первосвященника Симона, сына Онии, «народ молился Господу Всевышнему молитвою пред Милосердным, доколе совершалось славословие Господа» (Сир 50:21). Молитва народа, в отличие от священнического славословия, не была установленной, но являлась произвольной, произносившейся своими словами. Она могла быть дополнением к общему храмовому богослужению. Не исключено, что подобным образом молился и народ, ожидавший возвращения из алтаря священника Захарии, отца Иоанна Крестителя (см. Лк 1:8-22).

Что касается всedневных молитв, которые произносились вне храма, они не имели установленной формы, но были скорее «харизматичными». Особенность данных молитв состояла в том, что их произносили в то же самое время, когда совершались храмовые всedневные жертвы, то есть утром и вечером. Так, пророк Илия молится своими словами во время «вечерней жертвы» (3) (עֶלֶת הָעֶרֶב Цар 18:36). Архангел Гавриил является молящемуся пророку Даниилу в то время, когда приносилась вечерняя жертва (Дан 9:21). Аналогичным образом и Ездра произносит в рубище молитву во время принесения вечерней жертвы (Езр 9:5). В некоторых текстах, в особенности Псалтыри, жертвоприношения не упоминаются, однако время их совершения остается определяющим для произнесения всedневных молитв².

2. В Псалтыри всedневные молитвы произносятся:

а) вечером: «Когда я думаю о Тебе на постели моей, и размышляю о Тебе в ночные стражи» (Пс 62:7 [евр. 63:7]); «В полночь встаю, дабы прославить Тебя за праведные суды Твои» (Пс 118:62 [евр. 119:62]); «Да будет молитва моя, как фимиа́м перед Тобой, возношение рук моих - как жертва вечерняя» (Пс 141:2);

б) утром: «Господи, утром услышь мой голос; утром предстану перед Тобой, и буду ожидать» (Пс 5:3 [евр. 5:4]); «К Тебе взываю, Господи; утром молитва моя предстоит перед Тобой» (Пс 87:14 [евр. 88:14]); «Предваряю рассвет и взываю, уповаю на слово Твое» (Пс 118:147 [евр. 119:147]);

в) и также днем: «Вечером и утром, и в полдень буду умолять и вопиять, и Он услышит голос мой» (Пс 54:18 [евр. 55:18]).

Небесные светила и вседневные молитвы (на примере рукописи 4Q503)

В первой главе книги Бытие содержится описание сотворения мира. В четвертый день Бог творит небесные светила. Большое светило, солнце, светит днем, а малое светило, луна (и звезды) - ночью (см. Быт 1:14-19). Данный порядок неукоснительно соблюдается природой. Наблюдая за движением небесных светил, можно с точностью определить время для произнесения вечерней молитвы и равным образом - утренней. Знать точное время для произнесения вседневных молитв необходимо, прежде всего, потому, что ангелы совершают небесную литургию в согласии с движением небесных светил. Именно поэтому, молитва земная могла совершаться вместе с молитвой небесной.

<i>Вечерняя молитва</i>	4Q503
Число	ב – לחודש בערב יברכו וענו ואמרו <i>В X (день) месяца вечером оин благословят и скажут, говоря</i>
Вводное благословение	ברוך אל ישראל אשר <i>Благословен Бог Израиля, который</i>
И эта ночь...:	והלילה... – גורלות אור/חושך <i>И в эту ночь... X уделов света/тьмы</i>
Заключительное благословение	ברוך שמכה אל ישראל <i>Благословенно Имя Твое, Бог Израиля</i>
Окончание	שלום עליכה ישראל <i>Мир на тебе, Израиль</i>
<i>Утренняя молитва</i>	
Число	ובצאת השמש להאיר על הארץ <i>И когда взойдет солнце, освещающее землю...</i>
Вводное благословение	ברוך אל ישראל אשר <i>Благословен Бог Израиля, который</i>
И этот день...:	והיום... ב – שערי אור <i>И этот день... через X дверей света</i>
Заключительное благословение:	ברוך שמכה אל ישראל <i>Благословенно Имя Твое, Бог Израиля</i>
Окончание:	שלום עליכה ישראל <i>Мир на тебе, Израиль</i>

Наглядный пример данной практики можно встретить в кумранской рукописи, получившей в науке обозначение 4Q503 (4Q*Вседневные молитвы*). Впервые данная рукопись была опубликована М. Байе в 1982 году в седьмом томе

серии «Открытия в Иудейской пустыне» (анг.: «Discoveries in the Judaean Desert»)³. Она состоит из 225 маленьких фрагментов, из которых приблизительно только сорок могут быть прочитаны. Согласно данным палеографии, рукопись написана хасмонейским типом письма и датируется первой четвертью I-го в. до Р.Х. Она содержит описание всedневных молитв, произносимых вечером и утром в течение одного месяца. Начало каждой молитвы обозначено на полях отметкой в виде серпа. Их структура, как правило, незначительно изменяется только в основной части.

Несмотря на фрагментарное состояние рукописи, ее частичная реконструкция становится возможной благодаря неизменной структуре молитв. Например, первые три фрагмента содержат описание трех молитв: утренней молитвы 14-го дня, вечерней и утренней молитв 15-го дня⁴. Вечерняя молитва 15-го дня месяца может быть реконструирована следующим образом:

[א]ל ישראל	6
הסותם	7
[ח לפניו ככול מפלג כבודו והלילה]	8
[ע]לם ולהודות לו	9
[תסובת כלי אור]	10
[אור היום ש]לום עלי	11
[] vacat []	

Перевод:

6. <...> В пятна[дцатый день месяца вече]ром они благословят и скажут, [го]вора: благословен Бо[г Израиля],
7. который скрывает [] перед Собой в каждом разделе Своей славы. И в эту ночь []
8. [ве]чно и чтобы воздать хвалу Ему. [И] наше искупление в начал[е]
9. циклы орудий света [] Этот день четырнадцать [уделов света]
10. [] дневного света. М[ир на те]бе, Израиль []
11. [] vacat [] (4Q503 1-2-3)

Вечерняя молитва 15-го дня имеет общую структуру всех вечерних молитв: сначала указание на день месяца, вводная часть перед благословением, само благословение, далее основная часть, в которой прославляется Бог, обновляющий мир, и заключение, в котором благословляется Имя Божие и испрашивается мир на Израиль. Очевидно, что в молитвах участвует община, которая отождествляет

3. Baillet M. 4Q503. Les prières quotidiennes // DJD VII. Qumrân grotte 4. III: 4Q482- 4Q520 / Изд. M. Baillet. Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 105-136.

4. Согласно изданию М. Байе, первые три фрагмента рукописи 4Q503 содержат описание 4-го и 5-го дней. Ibid. P. 106-108. Впоследствии Д. Фолк опроверг реконструкцию М. Байе, поскольку в ней не учитываются особенности неизменной структуры молитв. В новой реконструкции фрагменты 1-2-3 содержат описание 14-го и 15-го дней. Аргументы Д. Фолка см. Falk D. Daily... P. 31; Falk D. Reconstructing Prayer Fragments in DJD VII // The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery 1947-1997, Proceeding of the Jerusalem Congress, July 20-25 1997 / Изд. H. Schiffman, E. Tov, J. VanderKam. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000. P. 252.

себя с Израилем, то есть с народом, с которым Бог заключил Завет⁵. В ней молятся вместе с ангелами: עֲמָנוּ בַּמַּעֲמָד יוֹמָם *свидетели с нами в дневном служении (букв. стоянии)* (4Q503 11:4)⁶. Таким образом, община молится в то время, когда на небе совершается литургия, о которой пишет пророк Исайя: «Вокруг Него стояли (עֲמָדִים) Серафимы... И взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его! (Ис 6:2, 3). Как в описании пророка Исайи, так и в рассматриваемой рукописи ангелы представлены совершающими богослужение:

Ангелы

עֲמָדִים *стояли*
(Ис 6:2)

בַּמַּעֲמָד *в стоянии*
(4Q503 11:4)

Необходимо также отметить, что «Израиль» получает мир: שְׁלוֹם עֲלֵיכֶם יִשְׂרָאֵל *мир на тебе, Израиль*. Данное благословение можно сравнить со священническим благословением, о котором говорится в книге Чисел:

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר:
22 דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בְּנָיו לֵאמֹר כֹּה תְבָרְכוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמֹר לָהֶם:
23 יְבָרְכֶךָ יְהוָה וְיִשְׁמְרֶךָ:
24 יְאֹר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְיִחְיֶה:
25 וְיִשָּׂא יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׁעָם לָנוּ שְׁלוֹם:
26 וְיִשְׁמְנוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָנִי אֲבָרְכֶם

И сказал ГОСПОДЬ Моисею, говоря: скажи Аарону и сыновьям его, говоря: так благословляйте сынов Израиля, говоря им: да благословит тебя ГОСПОДЬ и сохранил тебя! да просветит ГОСПОДЬ Лик Свой на тебя и помилует тебя! да обратит ГОСПОДЬ Лик Свой на тебя и дарует тебе мир! Так да полагают Имя Мое на сынов Израиля, и Я благословлю их! (Чис 6:22-27)

В священническом благословении «сыны Израиля» получают дары Божии: покров, сияние славы Божией, прощение, призрение и мир. Во всedневных молитвах «Израиль» получает также благословение и мир. Кроме этого, в вечерней молитве 15-го дня встречается выражение לְהוֹדוֹת *чтобы воздать хвалу Ему* (4Q503 2:8). Согласно повелению царя Давида, левиты должны были также «воздавать хвалу» (לְהוֹדוֹת) Господу в скинии (см. 1 Пар 16:4). Указанные параллели могут свидетельствовать о том, что община рукописи 4Q503 или участвовала в храмовом богослужении, или не была связана с храмом, но при этом состояла из священников и израильтян. Что касается первого, данное предположение сложно принять, поскольку храмовое богослужение предполагает принесение кровавых жертвоприношений. В рукописи о них не идет речь, потому что люди, молящиеся на земле, участвуют в небесной литургии, где совершается принесение бескровного жертвоприноше-

5. О том, что Бог заключил Завет с «Израилем», о котором говорится во всedневных молитвах, следует из встречающихся в рукописи выражения: בְּנֵי קָדְשׁ יִבְ *сыны праведности* (4Q503 48:7-8; ср.: 1QS III:20; 1QM XIII:10); בְּנֵי הַבְּרִית *сыны Завета Твоего* (4Q503 7:9:3; ср.: 1QM XVII:8; 4Q511 63-64 ii:5).

6. В рукописи ангелы имеют имена: מִשְׁדּוּק *святые* (4Q503 15 2; 37-38 8; 40-41 7); מִדְע *свидетели* (4Q503 11:4; 15 5; 65 3); מִלֵּא הוֹאֲבָ *войско богов/ангелов* (4Q503 65:2).

ния - молитвы. Вследствие этого, храмовое богослужение принципиально отличалось от богослужения по небесным светилам.

Заключение

В межзаветный период иудеи произносили всedневные молитвы в согласии с:

- а) принесением храмовых жертвоприношений;
- б) «движением» небесных светил, то есть солнца и луны (и звезд).

Царь Давид установил через пророков всedневное храмовое псалмопение, которое должны были совершать исключительно израильтяне, принадлежавшие к священническому колену. Филон Александрийский и Сирах настаивают на сохранении царского постановления. Евреи присутствовали во время богослужения и произносили свои молитвы. Они произносили их, ориентируясь на время принесения храмовых жертвоприношений, и на своих местах. Таким образом, псалмопения, совершавшиеся в храме, были первыми установленными всedневыми молитвами.

Другая засвидетельствованная практика всedневого богослужения совершалась в общине, которая состояла из священников и израильтян, не принадлежавших к священническому колену. Произнесение молитв совершалось на восходе и заходе солнца. Произносятся установленные молитвы, община верила, что вместе с ней молятся ангелы. Поскольку ангелы не совершают на небе кровавые жертвоприношения, в общине их также не совершали. В ней приносилось бескровное жертвоприношение - молитва.

После разрушения Иерусалимского храма в 70-м г. по Р.Х. на смену храмовому богослужению приходит синагогальное. Мудрецы города Явне, расположенного в северной области Израиля, устанавливают молитву *Амида* (אָמִידָא), чтобы таким образом восполнить молитвой утраченное храмовое жертвоприношение. Слово אָמִידָא *Амида* переводится на русский язык словом «стояние». Оно является однокоренным со словами עָמָדוּ *стояли* (Ис 6:2) и עָמַדְתָּ *в стоянии* (4Q503 11:4). Иными словами, в молитве Амида подчеркивается одна и та же идея, что и в книге Исаяи и кумранской рукописи 4Q503: ангелы молятся вместе с людьми.

Источники и литература

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Изд. R. Kittel. V Edition. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
2. Baillet M. 4Q503. Les prières quotidiennes // DJD VII. Qumrân grotte 4. III: 4Q482- 4Q520 / Изд. M. Baillet. Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 105-136.
3. Falk D. Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls. Leiden. Boston. Köln: Brill, 1998.
4. Falk D. Reconstructing Prayer Fragments in DJD VII // The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery 1947-1997, Proceeding of the Jerusalem Congress, July 20-25 1997 / Изд. H. Schiffman, E. Tov, J. VanderKam. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000. P. 248-255.

5. *Heinemann J.* Prayer in the Talmud. Forms and Patterns. Berlin. New-York: Walter de Gruyter, 1977.
6. *Newman J.* Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism. Atlanta: Scholars Press, 1999.
7. *Nitzan D.* Qumran Prayer and Religious Poetry. Translated from the Hebrew by J. Chipman. Leiden. New-York. Köln: Brill, 1994.
8. *Penner J.* Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism. Leiden. Boston: Brill, 2012.

Протоиерей Александр Тимофеев

ЕДИНОЕ ЦАРСТВО ВРЕМЕНИ ДАВИДА И СОЛОМОНА. СОВРЕМЕННЫЕ ДАННЫЕ НА ОСНОВАНИИ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ РАСКОПОК В ПРЕДЕЛАХ ТЕРРИТОРИИ КОЛЕНА ИУДЫ

Как мы знаем из Священного писания, царствование Давида ознаменовалось взятием Иерусалима, который, в силу крайне выгодного географического расположения, неизбежно должен был стать столицей Давидова царства и стал ею. «Контроль над Иерусалимом, — писала К. Кеньон, — означал фактически контроль над всей Палестиной, поскольку он расположен на центральной гряде, являющейся единственным путем с севера на юг... Без обладания Иерусалимом единство [севера и юга] было бы невозможно».

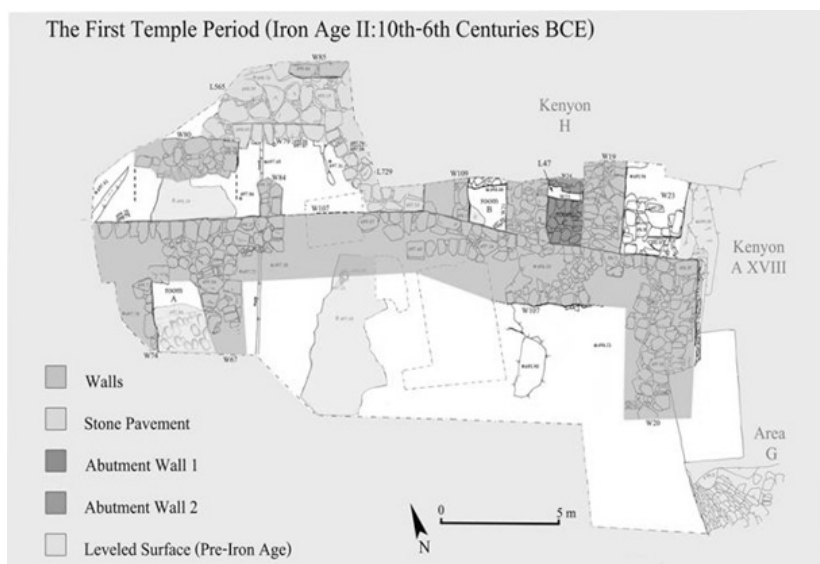
Во второй половине XX в. Среди библеистов и археологов возникает направление библейского минимализма. Его поддерживает небольшая, но достаточно влиятельная группа исследователей — Н.П. Лемке, Ф.Р. Дэвис, Т.Л. Томпсон, Дж. Гарбини и др. Как правило они отрицают историчность библейских повествований о царе Давиде, как основателе древнего Израильского государства. Минималисты считают, что рассказы о Давиде и Соломоне были написаны в Иудее в период эллинизма.

Дебаты о «Десятом веке», логически связанные с дискуссией минималистов и максималистов, был актуализированы профессором Тель-Авивского Университета Израилем Финкельштейном. С начала 1990-х годов он неоднократно заявлял, что археологические данные, указывающие на наличие сильного централизованного царства Израйля и Иудеи в десятом веке до нашей эры были интерпретированы и датированы неправильно. Финкельштейн доказывал, что в ряде крупных городов существовавших в железном веке, таких как Беэр-Шева, Дан, Хацор, Иерусалим, и Мегиддо, в X-м веке не было монументального зодчества, то есть, водопроводных сооружений, городских стен, дворцов или храмов. Прежние датировки этих видов строительных проектов сделанные И. Ядином и др. относятся к середине девятого века, т.е. ко времени Амвридов.

Положение царей Давида и Соломона, по мнению Финкельштейна, «было не значительнее, чем положение главы племени, которое сосредоточилось в Иерусалиме, представлявшем собой скромную деревню»¹. Исследователь утверждает, что, во-первых, в Иудее того времени не была распространена письменность, которая необходима для государственного устройства, население было очень малочисленным. Кроме этого, никакие ближневосточные источники X в. до Р.Х. ничего не говорят о Давиде. Как и минималисты, И. Финкельштейн считает, что государственность в Израиль пришла с Севера (IX в. до Р.Х.)

Протоиерей Александр Тимофеев — преподаватель Московской Духовной Академии.

1. Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel / Ed. by B.B. Schmidt. Leiden — Boston, 2007. P. 115.



Полемика о X-м веке заставила устроить ревизию источников, и в этом была несомненная польза идей Финкельштейна. Археологические исследования города Давида активизировались в начале XXI века.

Экспедиция под руководством Эйлат Мазар, раскапывая участок над ступенчатой структурой в зоне G в 2005-2006 гг. обнаружила остатки большого здания (нескольких зданий?), посчитала их основанием дворца царя Давида.

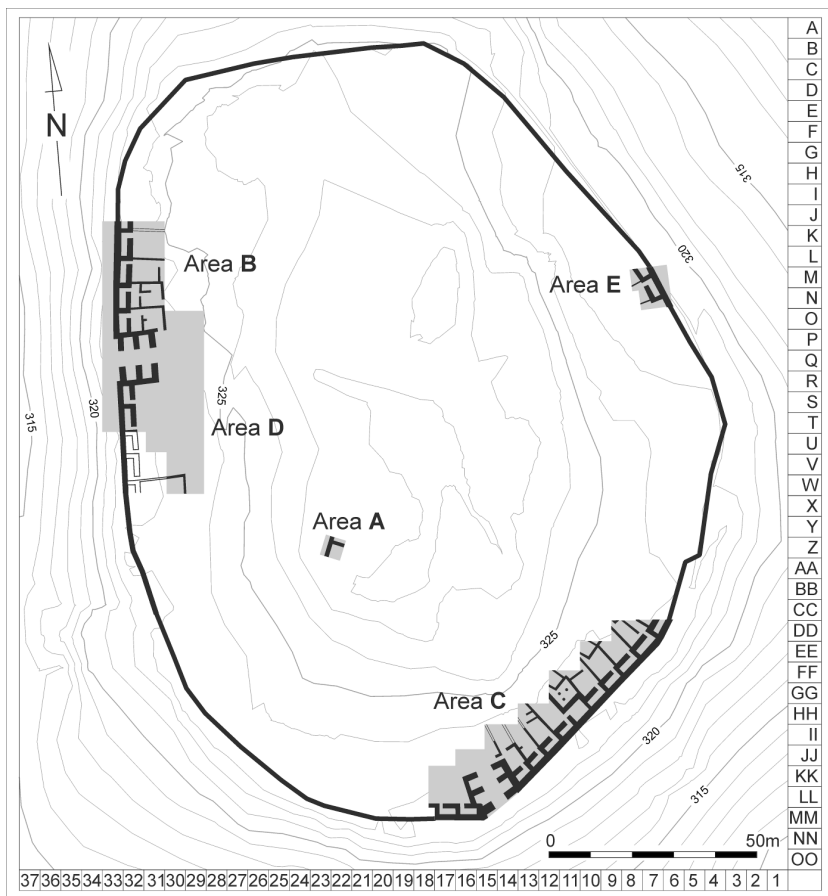
Однако, большинство ученых археологов не посчитало аргументацию и датировки Мазар справедливыми.

Большее значение имела находка таблички под стенами у Храмовой горы, которая датируется XIV веком до нашей эры. Осколок таблички 2,8 x 2 x 1 см, фрагмент текста аккадской клинописью не позволяет судить о содержании документа: сохранились лишь слова «ты», «ты был», «их», «делать» и «позже». Тем не менее, Горовиц предположил, что в силу выдающегося качества письма, которое можно ожидать только при царском дворце, табличка должна быть посланием иерусалимского царя египетскому фараону (вероятнее всего, его копией) и соответствует Амарнскому архиву времен Эхнатона.

Еще большее значение имели блестящие находки последнего десятилетия, сделанные экспедициями под руководством Рони Райха (при участии Э. Шукруна) в Иерусалиме, который обнаружил мощные защитные сооружения около источника Гихон, датируемые XVIII столетием до Р. Х.²

Эти факты показали, что Иерусалим в эпоху средней бронзы и до захвата его царем Давидом представлял собой отнюдь не деревню, а мощный укрепленный город, в котором существовала царская власть, подчиненная Египту.

2. Reich R. Where Jerusalem's History Began. Jerusalem: Israel Exploration Society and Biblical Archaeology Society, 2011. 368 p.



План раскопок Хирбет-Кейафы (по *Garfinkel Y. The Davidic Kingdom in Light of the Finds at Khirbet Qeiyafa // City of David. Studies o ancient Jerusalem. Jerusalem, 2011*)

Однако находок, которых можно уверенно датировать X-м веком, в Иерусалиме было найдено неожиданно мало. При перестройках города здания нередко разбирались до скальной породы, на которой оставались следы от каких-то структур, перекрытых постройками эпохи разделенных царств или даже после-
 пленного периода.

Вся эта совокупность фактов заставляет выйти для доказательства суще-
 ствования Единого Царства за пределы Иеруалима.

Наиболее перспективным на данный момент представляется исследование
 периферийных крепостей железного века в пределах колена Иуды. Крепости эти
 строились непрерывно от времени Саула до Ровоама.

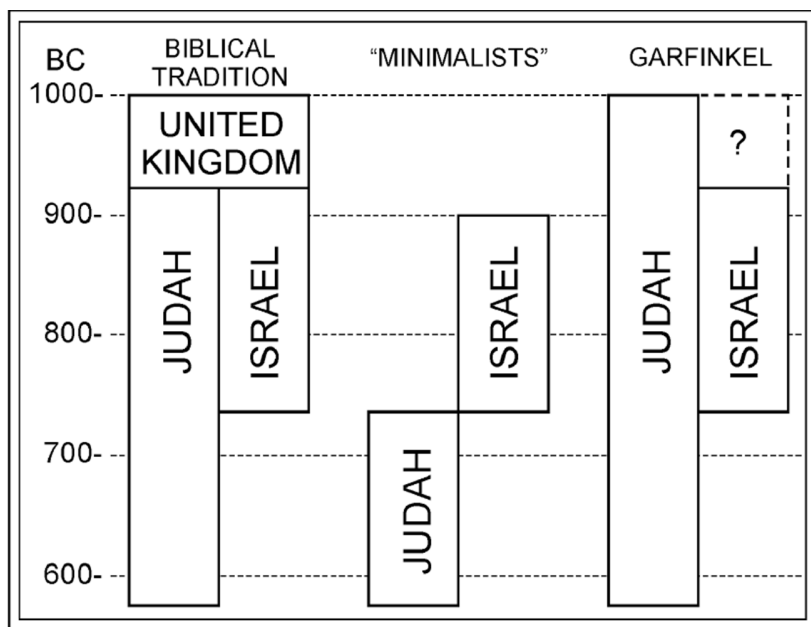


Таблица дана по: *Garfinkel Y. The Davidic Kingdom in Light of the Finds at Khirbet Qeiyafa// City of David. Studies o ancient Jerusalem. Jerusalem, 2011 pp.14*

Обширные археологические изыскания, сделанные, главным образом, Нельсоном Глюком и Йохананом Ахарони³ были проведены в конце 1950-х и 60-х годов. Довольно быстро стало очевидным, что когда-то была настоящая сеть крепостей в центральной части пустыни Негев.

Эти крепости состоял из казематной стены вокруг внутреннего двора, но помимо этого имеются существенные вариации в планировке и архитектурных деталях. Ахарони соответственно разделил крепости на четыре основных типа:

1) с выступающими башнями крепостей, в том числе из Кадес-варни, Уза, и Тель-Арад;

2) прямоугольной крепости без башен, в том числе Нахаль Равив, Каср эр-Рухейбе, Беэр Хар Богер, Мисхор ха-Руах, и крепость к северу от Кадеш-Барнеа;

3) нерегулярные крепости, в том числе из 'Айн Кудейс, Гивгат Рефед, Нахаль Лакана, и Иютвата;

4) крепости окружен многоугольной стены, в том числе крепость выше Эйнгеди, и один на Хар Хешрон (Ахарони 1967: 2-11).

По крайней мере, около 50 крепостей были обнаружены в пустыне Негев в Израиле. Эти крепости вероятно были построены Соломоном в середине 10

3. Nelson Glueck. The Negev// *Biblical Archaeologist*. 22 .1959, pp. 82-97, esp. p. 93. Yohanan Aharoni. Forerunners of the Limes Iron Age Fortresses in the Negev," *Israel Exploration Journal (IEJ)* 17 (1967), pp. 1-17.



Эйн-эль-Кудейрат (по R. Cohen, 1985)

века до н. э. для защиты южных границ с Египтом и Эдомом. Если не Соломон построил их, тогда следующим кандидатом должен быть Давид. Это возможно. Довольно маловероятно, что построил их Саул, т.к. у него не было еще достаточно ресурсов и времени, свободного от войн. Соломон явно лучший выбор с исторической, библейской и археологической точки зрения.

Очевидно, что фараон Шешонк (Сусаким) разрушил некоторые крепости в 924 году до нашей эры. У нас даже есть список городов, запечатленный в камне в храме Амона в Карнаке⁴, поскольку мы знаем, что крепости просуществовали относительно недолго, это прекрасно согласуется с деятельностью Соломона, как строителя, всего за 25 лет до нашего времени Шешонка.

Некоторые из этих крепостей требуют повторного переопределения.

Например, широко известное библейское место Кадес-Варни, упоминаемое в Быт., Втор. и др. местах⁵ вряд ли может быть определено как Эйн-эль-Кудейрат, по крайней мере, есть важные свидетельства для пересмотра.⁶

Р. Коэн с 1965 по 1983 гг. проводил раскопки этих крепостей⁷. Он определил четыре различных типа архитектурных планов. Некоторые крепости 1) грубо овальные в плане; 2) другие прямоугольные, но с неравными сторонами; 3) третьи квадратные; 4) наконец, две крепости прямоугольный, но с обнаженной башнями по углам и с боков. Отбросим в сторону четвертую категорию, потому что крепости с башнями выходящими на поверхность в углах и по сторонам датируются с VIII по VI вв до н. э., т.е. значительно позднее, в эпоху разделенных Царств. Эти другие три вида являются укреплениями раннего периода. По керамике они идентичны и датируются X (XI) вв. Очевидно, что такие небольшие крепости с гарнизона-

4. Вторая часть надписи, содержащая более 10 имен, по-видимому, посвящена городам в Негеве. Только некоторые из имен могут быть идентифицированы с городами, известными из Библии. Они включают Арад, Юрцу, Шарнен, и предлагаемую идентификацию Эцион-Гавер.

5. «И отправились мы от Хорива, и шли по всей этой великой и страшной пустыне, которую вы видели, по пути к горе Аморрейской, как повелел Господь, Бог наш, и пришли в Кадес-Варни». (Втор.1:19)

6. R. Cohen. Did I Excavate Kadesh-Barnea? Difficulty of site identification and absence of Exodus remains poses problem// Biblical Archeological Review, 7:03, May/June 1981

7. R. Cohen The Fortresses King Solomon Built to Protect His Southern Border., 1985 цит. по электронной версии статьи [<http://www.bible.ca/archeology/fortresses-king-solomon-built-to-protect-his-southern-border-rudolph-cohen-1985ad.html> дата обращения 11.09.2015]

ми не имели ни возможности, ни смысла для самостоятельного существования без сильного централизованного государства.

Таким образом, перспективы исследования в этом направлении приносят плоды.

Очень важными для дальнейшего исследования вопроса оказались недавние раскопки Й. Гарфинкеля в Хирбет-Кейафе, обнаружившего иудейский город XI–IX вв. до Р. Х. и древнейший образец древнеизраильской письменности⁸.

Гарфинкель предположительно идентифицировал городище Хирбет-Кейафы с упоминаемым в Священном Писании городом Шаараим (Иис.Нав.15:36), так как он являет уникальным примером города с двумя воротами (Шаараим – с евр. город ворот). По комплексу керамики и радиоуглеродному датированию нескольких оливковых косточек город относится к Железному веку II а и просуществовал совсем недолго, с кон.XI и до нач.IX века до Р.Х. Он был разрушен в результате какого-то нашествия еще до Шешонка.

Город обладает несколькими уникальными характеристиками.

Доказанная экспедицией Гарфинкеля специальная планировка города: изначально проложенная система канализации, спланированная до построения домов и улиц; планировка помещений в казематных стенах; наконец, администрация нехарактерная для филистимлян и ханаанеев (отсутствие царского дворца), говорит о том, что город планировался и управлялся из какого-то внешнего административного центра. Печати на ручках кувшинов говорят о централизованных поставках продовольствия.

Отсутствие свинных костей и культ без изображений практически однозначно доказывают, что поселение принадлежало евреям. Надпись на известном остраконе, по всей вероятности, сделана на иврите, хотя и читаются однозначно только несколько слов. При этом в городе практически отсутствует филистимская керамика.

О чем может говорить расположение Шаараима вблизи крупных филистимских городов – напротив Гата (Гефа), до которого около 12 километров? По всей видимости, только о том, что город-крепость принадлежал крупному, независимому от филистимлян и централизованному Царству. В данном случае, умножать сущности не никакой необходимости.

Даже скептику – Израилу Финкельштейну, побывавшему на раскопках в 2011 году стала несомненность существования по крайней мере Иудейского царства в X-м веке⁹. Финкельштейн тогда произнес известную фразу: «Только осел не меняет своих убеждений, а я – не осел...».

Таким образом, после раскопок Гарфинкеля можно считать доказанным существование Единого Царства в X веке по крайней мере в Иудее.

8. *Garfinkel Y., Ganor S.* Khirbet qeiyafa: Sha'arayim // *The Journal of Hebrew Scriptures*, 2008. Vol. 8. P. 1–10; *Breaking News—Evidence of Cultic Activity in Judah Discovered at Khirbet Qeiyafa.* Biblical Archaeology Society Staff. 05/08/2012 <http://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/artifacts-and-the-bible/breaking-news—evidence-of-cultic-activity-in-judah-discovered-at-khirbet-qeiyafa/> [дата обращения 11.06.2015]

9. *Garfinkel Y.* The Davidic Kingdom in Light of the Finds at Khirbet Qeiyafa// *City of David. Studies o ancient Jerusalem.* Jerusalem, 2011 pp.14-34

М.В. Шкаровский

РУССКИЙ АФОН В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

На начало Второй мировой войны афонские монахи всех национальностей ответили тем, что 22 марта 1940 г., впервые за несколько столетий, провели ночное моление о восстановлении мира, а после него крестный ход. К нападению фашистской Италии на Грецию многие насельники Святой Горы отнеслись с возмущением. Так известный афонский старец иеромонах Герасим (Менагис) в письме старцу Феодосию из Свято-Павловского монастыря от 26 ноября 1940 г. называл итальянцев трусами и тряпками, а в другом письме выражал свою боль из-за жертв несчастной Кефалонии.

Один из русских монахов Святой Горы Афон в своем письме горячо приветствовавшего успехи греческой армии в боях с итальянцами в январе 1941 г.: «За чудом Финляндии[1] последовало еще большее чудо Греции. У нас в монастыре война мало ощущается, только новости, которые мы получаем, заставляют нас еще больше удивляться. Единство греческого народа – прежде всего религиозное единство, единство с Христом. Без желания чего-либо для себя, без стремления к захвату чужих земель народ Греции знает, что с начала военных действий Бог защищал, и в дальнейшем будет защищать его. Я хотел бы сказать и большее: Православие получило большой урок. Я читал письма с фронта, которые все пронизаны одной мыслью: защита, даваемая нам свыше, – защита Матери Божией, празднование которой произошло после торпедной атаки у острова Тинос. Чудо Греции – это чудо божественного присутствия, и это божественное присутствие, которое узнал народ, теперь стало реальным событием его жизни».[2]

После начала войны к обычным трудностям афонской жизни прибавились дороговизна и острый недостаток продовольствия. Правда, в 1940 г. положение еще оставалось терпимым благодаря хорошему урожаю оливок и помощи благотворителей, в числе которых был тесно связанный со Свято-Пантелеимоновским монастырем известный византолог профессор Томас Виттемор.[3]

В начале апреля 1941 г. германские войска напали на Грецию и вскоре оккупировали Афон, при этом вместо греческого был назначен немецкий комендант Святой Горы. Интересно отметить, что уже 25 апреля 1941 г. проживавший в захваченной немцами Варшаве православный грузинский профессор-архимандрит Григорий (Перадзе) написал в Рейхсминистерство церковных дел докладную записку об организации церковной жизни на Афоне. Отец Григорий предложил послать на Святую Гору дружественного германским властям православного монаха в сане архимандрита, который бы играл роль посредника между немецкой администрацией и Кинотом, причем предложил в этом качестве свою кандидату-

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга.

ру. Архимандрит Григорий также предостерег от попыток итальянцев ослабить Греческую Православную Церковь в пользу Ватикана и написал о необходимости спасения гибнущих старинных рукописей в бывшем грузинском монастыре Ивиرون.

Хотя ходатайство отца Григория поддержал Кавказский комитет в Берлине, указавший, что тот знает греческий язык, находится в юрисдикции Константинопольского Патриарха и дружит с Германией, Рейхсминистерство иностранных дел 3 мая написало негативный отзыв о докладной записке архимандрита, и она была отвергнута (позднее архимандрит Григорий погиб в концлагере от рук нацистов и был прославлен в лике святых Польской Православной Церковью).[4]

В первые месяцы оккупации Греции, в 1941 г. Священный Кинос направил германскому руководству и лично Гитлеру письмо с просьбой сохранить монастыри от разрушения. В этом, переведенном на немецкий язык отцом Герасимом (Менагасом), письме члены Кинота просили рейхсканцлера не причинять вреда Святой Горе, подчеркивая уникальность монашеской жизни на древнем Афоне и «мирную жизнь в молитвах и постах» обитающих там отшельников. При этом отношение отца Герасима к немцам было негативным, и, по свидетельству других афонитов, характеризовалось словами: «Низпосла стрелы, и разгна [их], и молнии оумножи, и смяте [их]».[5]

Вскоре после отправки письма Гитлеру на Афон прибыла группа немецких офицеров. Поскольку русский иеромонах Софроний (Сахаров) хорошо знал немецкий язык, его попросили сопровождать этих офицеров и убедить их в необходимости сохранить Святую Гору. Один из афонитов позднее писал: «Своей образованностью, воспитанием и скромностью отец Софроний так поразил немцев, что рапорт, который они подали в ставку Гитлера после посещения Афона, был самым благожелательным. Ответ ставки также был положительным. В результате ни один из монастырей Афона во время оккупации не пострадал и не лишился своего самоуправления. Более того, немецкий гарнизон перекрыл доступ на Афон всем мирянам».[6] Позднее этот случай был использован для ложного обвинения отца Софрония в сотрудничестве с оккупантами.

Возможно, в ходе упомянутой поездки, в августе-сентябре 1941 г. была проведена немецкая научная экспедиция на Святую Гору, результаты которой оказались опубликованы в виде книги «Монашеская страна Афон», изданной в сентябре 1943 г. штабом управления при рейхсминистре Альфреде Розенберге.[7]

Германское руководство гарантировало афонским монастырям сохранение прежней автономии и правил управления жизнью обителей, но оставило немецкого губернатора Святой Горы. Эту должность весь период оккупации занимал ученый-византолог Дёльге, преподававший после окончания войны в Мюнхенском университете. Кроме того, на Афонском полуострове были размещены караульные посты германской армии, один из них, в частности, находился на берегу, рядом с румынским скитом св. Иоанна Предтечи. Военнослужащие этих постов подчинялись старшей полевой комендатуре № 395.

В июне 1942 г. по случаю посещения Афона представителем германского новостного агентства ДНБ Священный Кинос на своем заседании от имени 3200 афонских монахов вынес резолюцию, переданную в ДНБ для публикации:

«Синод св. Общин на св. горе Афон наисердечно благодарит немецкие оккупационные власти в Греции за защиту и признание прежних прав св. Общин, которым немецкие власти всячески помогали. С большим удивлением следили мы за мужественной борьбой немецкой армии и ее союзников за освобождение России от безбожного большевизма. Всюду, куда входят немецкие войска, восстанавливается религиозная жизнь, и церковные колокола начинают опять звонить. Германия и ее союзники взяли на себя защиту христианства. По словам Спасителя, безбожный антихрист никогда не победит и священная Община на святой горе Афонской с уверенностью ожидает победы защитника христианства – немецкого Рейха и союзников. Она молится, да благословит Господь победоносное оружие Вождя Рейха, и шлет верующим в Восточные области наисердечные поздравления и наискреннейшие пожелания добра».[8]

Однако затем позиция Кинота изменилась. Осенью 1943 г. германский МИД безуспешно попытался организовать осуждение афонскими монастырями избрания Московским Патриархом Владыки Сергия (Страгородского). С этой целью на Святую Гору прислали резолюцию Венской конференции архиереев РПЦЗ от 21-27 октября 1943 г., но желаемого результата нацисты так и не добились. Референт МИД Колреп в своей записке от 31 марта 1944 г. отмечал, что позиция монашеской республики на горе Афон в этом вопросе остается неопределенной; хотя монахи давно имеют Венскую резолюцию, но до сих пор не отзывались на нее. [9] 20 июня 1944 г. находившийся на оккупированной территории СССР Первоиерарх Белорусской Православной Церкви митрополит Минский Пантелеимон (Рожновский) отправил Киноту Святой Горы письмо, в котором призывал «выступить единым фронтом народов Европы против безбожного большевизма», однако ответа не получил.[10]

Почти весь период оккупации афониты страдали из-за острого недостатка питания. Многие старцы Святой Горы – никогда не запасавшие муки и всегда жившие в добровольных лишениях отшельники, теперь лишились даже своего обычного скудного хлеба. Об этом свидетельствует сохранившаяся переписка иеромонаха Герасима (Менагиаса) с администратором отдела продовольствия в Карее старцем Феодосием.[11]

Положение несколько изменилось к лучшему в 1943 г., в результате усилий Болгарской, Румынской и Зарубежной Русской Церквей, оказавших давление на немецкую военную администрацию. Германский консул в Солониках в своем сообщении в МИД от 8 декабря 1943 г. отмечал, что «военное управление в этом году особенно старалось об удовлетворительном обеспечении горы Афон». Производимые монашеской республикой древесина, лесные орехи и оливковое масло обменивались на пшеницу и другие продукты из остальной Македонии. В результате монастыри получили 150 тыс. ока пшеницы и 60 тыс. ока бобов и овощей, что достаточно для пропитания составляющего 4, 5 тыс. человек населения Афона; правда, существует разница в питании насельников богатых и бедных монастырей. Русский Свято-Пантелеимоновский монастырь не только выменивал продукты на древесину, но и получил в сентябре 1943 г. в помощь от румынского правительства 20 тонн рисовой муки. Болгарские же монастыри получали продовольственную помощь от правительства своей страны.

Консул отмечал, что монастыри в целом обеспечены на зиму продуктами, и военная администрация через афонского губернатора быстро откликается на нужды общины и помогает в случае необходимости. По словам консула, германское посольство в Греции также постоянно наблюдало за делами Афона и обеспечивало соответствующую поддержку при проведении корабельных конвоев на Святую Гору.[12]

Сообщение консула существенно дополняет докладная записка немецкой краевой комендатуры Лангандас от 10 декабря 1943 г. о положении в губернии Афон. В ней говорилось, что крупные монастыри в целом имеют достаточно продовольствия на зиму, при этом хуже обеспечены греческие обители Ставроникита, Пантократор, Эсфигмен и самый большой русский Свято-Пантелеимоновский монастырь, имевший 255 насельников. В существенной помощи нуждались лишь келлиотские поселения: Каруля, Катунакия, Малое Святой Анны и Святого Василия в юго-западной части Афона. Там проживают 160 монахов, для пропитания которых требуется 8-10 тонн пшеницы. Продовольствие им будет отправлено в качестве рождественского подарка, вероятно, на интендантском судне группы армий «Е» в порт Святой Анны, где продукты передадут известному своей надежностью доверенному лицу – иеромонаху Герасиму (Менагиасу).

Продовольственная помощь афонским монастырям продолжалась и в дальнейшем. Так, согласно сообщению германского МИД от 8 февраля 1944 г., Болгарский Красный Крест при поддержке немецкого посольства в Софии отправил нуждающимся монахам на Афон 7,5 тонн пшеницы, одну тонну бобов, 600 кг муки, 230 кг сахара, 230 кг риса, 200 кг сыра, 30 кг соды, 20 одеял, 10 комплектов носков и рубаш, 10 пар обуви. Этот груз был отправлен на корабле в сопровождении священнослужителей, а немецкое посольство позаботилось, чтобы транспорт не встретил препятствий со стороны греческих ведомств.[13]

Накопленные на Афоне за много веков церковные ценности в годы войны в основном сохранились. В числе немногих исключений был случай передачи болгарскими монахами старинных книг из Зографа болгарским солдатам для дальнейшего вывоза в Болгарию. По этому поводу в 1980-е гг. проходили переговоры между правительствами Греции и Болгарии о возвращении вывезенных книг на Святую Гору. Осенью 1944 г. немецкие оккупанты планировали вывезти церковные ценности с Афона в Германию, но не успели, в связи с быстрым отступлением из Греции.[14]

Следует отметить, что весной 1941 г. Болгария претендовала на то, чтобы вся территория Афона отошла к этой стране. Однако уже в июне этого года Синод Болгарской Православной Церкви обдумывал гарантирование экономических интересов монастыря св. Георгия Зограф, «в том случае, если Афон останется вне границ Болгарии».[15] После того, как это произошло, Болгарский Синод постоянно интересовался ситуацией на Святой Горе. Так 16 декабря 1941 г. он решил просить свое Министерство иностранных и религиозных дел по дипломатическим каналам воспрепятствовать планируемой отмене автономии Афона и добиться допуска послушников – болгар в Зограф.[16]

В дальнейшем пополнение братии монастыря стало возможным, но желающим для этого требовалось представить шесть документов: свидетель-

ства об образовании, крещении, несудимости, удостоверения от приходского священника и руководства общины о честности и благонадежности, а также разрешение представительства немецких военных властей в Софии. Это, в частности, видно из переписки с различными инстанциями желающего стать послушником Зографа Михаила Цекова. В своем ходатайстве в Министерство иностранных и религиозных дел от 10 мая 1944 г. Цеков отмечал, что в монастыре св. Георгия и 11 болгарских келлиях «имеется большая нужда в новых монахах, так как греческое правительство запрещало рукополагать новых монахов – болгар и не пускало кандидатов из Болгарии».[17]

В 1943 г. в Зографе проживало 57 монахов и послушников (36 из Македонии и Северной Греции, 14 из Болгарии и 3 из Бессарабии). Вплоть до осени 1944 г. Болгарская Церковь постоянно оказывала Зографу материальную помощь, и его представители неоднократно ездили в Болгарию для получения и доставки продовольствия.

Единственный сербский монастырь на Святой Горе – основанный в 1199 г. Хиландар вызывал повышенное, в основном резко негативное, внимание германских органов власти. В 1942 г. они предполагали существование связи Московской Патриархии через Румынию, Венгрию и Хорватию с Белградом, а через него и с Хиландаром. По утверждению СД в этом монастыре имелся засекреченный резидентский пункт английской разведки, предоставлявший информацию в Лондон и Москву. Подразделениям СД было запрещено открыто действовать на Афоне, но в германской службе безопасности считали, что курьерами разведки являлись монахи, а их донесения шли через митрополита Иосифа, возглавлявшего Синод Сербской Православной Церкви в Белграде.[18]

Следует отметить, что митрополит Скопленский Иосиф активно помогал Хиландару еще в 1930-е гг., предоставил ему в качестве метоха монастырь Святого Архангела (в Македонии), когда Хиландар лишился метохов из-за их конфискации греческим государством. Старался Владыка Иосиф помочь Хиландару и в годы II Мировой войны.

Осенью 1942 г. возникла угроза захвата болгарскими органами власти подворья Хиландара (с построенным в 1890 г. храмом св. Саввы и всем имуществом) в Салониках. В начале октября сербский министр образования обратился за помощью к немецким властям, ссылаясь на сообщение штаба управления при командующем войсками в Сербии о гарантировании фюрером церковной самостоятельности и неприкосновенности автономии Афона. 10 октября уполномоченный германского МИД в Сербии Бенцлер послал запрос начальству, которое в течение месяца согласовало свою позицию с шефом полиции безопасности и СД.

19 ноября 1942 г. последовал ответ МИД о том, что германским органам власти не следует включаться в данное дело, так как защита интересов Сербского Православия не целесообразна из-за пассивной позиции Православных Церквей в отношении нового европейского порядка. Уступка подворья болгарам, по мнению МИД, не затрагивала основные правила отношений с монашеской республикой на Афоне, а влияние монахов за пределами отведенной им территории наоборот представлялось нецелесообразным. Таким образом, немцы выразили свое полное

согласие на передачу подворья Хиландара в Салониках «союзному государству».[19]

В результате храм св. Саввы был закрыт, а здание подворья (в центре Салоник) передано болгарам. Правда, уже в декабре 1944 г., вскоре после изгнания немцев, подворье вернули Хиландару, церковь открыли, и там несколько лет попеременно служили афонские иеромонахи и русские священники, пока югославские власти не прислали из Белграда священника Войислава Гачиновича (в 1946 г. болгарские власти даже возместили ущерб нанесенный храму).[20]

Священный Архиерейский Синод Сербской Православной Церкви на протяжении всей войны пытался получить объективную информацию о положении Хиландара и оказать ему помощь. Первые известия были получены в начале 1942 г. через сербское Министерство юстиции. В марте 1943 г. референт по делам культов сербского Министерства образования посетил Афон и затем сообщил Синоду, что в Хиландаре проживают 35 насельников, и монастырь нуждается в пополнении братии. Только в мае 1944 г. Синод, с большим трудом получил разрешение германских властей на отправку в Хиландар десятка монахов и послушников, о чем сообщил в «Гласнике». Быстро нашли девять кандидатов, но их поездка на Афон так и не состоялась.[21] В работе одного из современных греческих авторов утверждается, что сербские монахи из Хиландарского монастыря в годы Второй мировой войны оказывали помощь грекам в борьбе с оккупантами.[22]

Следует упомянуть, что в одном из греческих монастырей – Дохиаре в 1944 г. (в конце периода немецкой оккупации) был принят новый внутренний устав, который, правда, просуществовал всего несколько месяцев. В дальнейшем снова стал действовать прежний устав 1927 г.

Как уже говорилось, в числе насельников русских обителей на Афоне были люди, настроенные резко антифашистски, в частности, монах, написавший в январе 1941 г. письмо с приветствием первоначальных побед греческой армии. По мнению другого инока – монаха Антипы, в годы II Мировой войны исполнились многие важные предсказания Апокалипсиса. Число Антихриста он увидел в имени Гитлера на латинском алфавите (Hitler = 666).[23]

В целом, оккупационные власти относились к русским обителям на Святой Горе достаточно настороженно. Неоднократные попытки германского командования вызвать со стороны русского Афона документально выраженное одобрение войны против Советского Союза закончились неудачей.[24]

Во второй половине 1941 — 1942 гг. афонские обители пополнились несколькими монахами РПЦЗ, уехавшими на Святую Гору из оккупированной Югославии; в их числе были иеромонахи Андроник (Шубин), Савватий (Крылов), Адам (Бурхан), Серафим и другие.[25] Однако число насельников русских обителей в результате естественной убыли, голода и других бедствий военного времени продолжало сокращаться.

В связи с бедственным продовольственным положением представители трех русских обителей Афона – иеромонах Николай и монах Василий (Кривошеин) в конце 1941 г. приехали за помощью в Софию, и в январе 1942 г. Синод Болгарской Церкви выделил им 35 тыс. левов из фонда «Общecerковные нужды».[26] Болгарское правительство разрешило монахам закупить и вывезти из страны на Афон

40 тонн пшеницы. Правда, когда пшеница была доставлена в г. Кавала (Западная Фракия), Беломорский областной управитель Герджиков разрешил из привезенных 36 тонн вывезти на Святую Гору только 20.

В этой связи настоятели Свято-Пантелеимоновского монастыря (схиархимандрит Иустин), Свято-Андреевского скита (схиархимандрит Митрофан) и Свято-Ильинского скита (архимандрит Иоанн) 22 февраля 1942 г. вновь обратились за помощью к председателю Болгарского Синода митрополиту Видинскому Неофиту: «Вывезенного нами количества пшеницы совершенно недостаточно, чтобы наша многочисленная братия смогла бы прожить, не голодая, до нового урожая. Поэтому горячо просим Ваше Высокопреосвященство и в Вашем лице Св. Синод по ходатайствовать о скорейшей отмене запрещения Беломорского Областного Управителя о вывозе из Кавалы 16 тонн пшеницы, временно оставленной там... Будем Вам бесконечно благодарны за содействие, которое Вы окажете нам в этом жизненно важном для нас вопросе». Помощь была оказана, — Синод обратился с соответствующим письмом в Министерство иностранных и религиозных дел.[27]

Особенно тяжелая ситуация сложилась для русских монахов, проживавших в келлиях и каливах. Летом 1942 г. они выбрали своих уполномоченных: архимандрита Евгения и иеромонаха Гавриила, которые 10 августа приехали в Софию в надежде получить там какую-то помощь, но первоначально добиться ее не смогли. Отчаявшись, 12 сентября уполномоченные Братства русских обителей на Афоне написали о сложившейся ситуации своей знакомой в Берлине Маргарите Оттоновне, прося передать их послание находившемуся в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей митрополиту Берлинскому и Германскому Серафиму (Ляде): «Мы просим наших славянских братьев продать хлеб, необходимый нам, чтобы не умереть с голода. Вплоть до сегодняшнего дня болгарское правительство обещает нам помощь, но в действительности не произошло ничего. И в Греции мы также нигде не можем купить хлеб». К письму был приложен список 234 особенно нуждавшихся монахов, проживавших вне трех крупнейших русских обителей – 179 в 35 келлиях (в том числе в келлии св. Арсения – 15, Пресв. Троицы – 16, Воздвижения Креста Господня – 15) и 55 в каливах.[28]

Благодаря содействию Владыки Серафима некоторая помощь русским монахам была оказана, но лишь насельникам трех крупнейших обителей. 22 декабря 1942 г. Болгарский Синод выделил представлявшим тогда в Софии Свято-Андреевский и Свято-Ильинский скиты иеросхимонаху Феодориту и иеромонаху Николаю 15 тыс. левов.[29] 8 февраля 1943 г. архимандрит Евгений и иеромонах Гавриил написали Маргарите Оттоновне второе письмо для передачи Владыке Серафиму. В нем говорилось, что три крупнейших монастыря хотя и не дождались хлеба, получили немного сахара и бобов, а вот малые обители не получили ничего: «Мы нуждаемся здесь в таком малом, и могли бы этим спасти живущих на Афоне старцев от голодной смерти».

4 февраля 1943 г. уполномоченные Братства русских обителей на Афоне послали еще одно письмо, уже непосредственно митрополиту Серафиму (Ляде), где более подробно описали ситуацию. Они сообщили, что если 234 насельникам малых русских обителей не будет срочно оказана помощь, их ждет голодная

смерть. Для существования этих монахов в течение года требовалось 20 тонн муки, две тонны бобов, одна тонна соли, 800 кг риса, 500 кг сахара и 500 кг мыла. Уполномоченные писали, что они уже шесть месяцев безрезультатно находятся в Софии, и теперь надеются, что русским афонцам в результате усилий Владыки Серафима поможет румынское правительство, так как слышали, что оно помогает монахам – выходцам их Молдавии.[30]

Митрополит Серафим вновь отозвался на просьбы и, в частности, 25 мая отправил ходатайство в Рейхсминистерство церковных дел. Имевший хорошие отношения с Владыкой сотрудник этого министерства В. Гаугт 3 июня и 27 октября 1943 г. дважды обращался в германский МИД с просьбой срочно (если позволяют военные обстоятельства) оказать продовольственную помощь нуждающимся насельникам монастырей на Афоне, в том числе «находящимся в чрезвычайной нужде» 234 русским монахам. Гаугт просил привлечь к делу уполномоченного Германии в Афинах и подчеркивал, что «на эту помощь обратит внимание весь православный мир». В результате некоторое содействие было оказано.[31]

Существованию русских обителей очень помогала и выделенная, в конце концов, продовольственная помощь Болгарской Православной Церкви. 31 марта 1943 г. председатель Синода митрополит Неофит написал министру торговли, промышленности и труда о бедственном положении 234 насельников «34 малых русских монастырей», отметив, что по разным причинам раньше им не могли помочь, а теперь Синод материально поможет закупить самое необходимое продовольствие в Болгарии. Владыка просил выделить требуемое количество продовольствия, «так как русские святогорские монастыри не имеют другой опоры и защиты, кроме свободной православной Болгарии, к которой питают глубокую преданность и любовь, доказав это не один раз в совместной борьбе, вместе с болгарскими святогорскими келлиями, среди греческого окружения, и так как положение русских келий действительно плачевное».[32]

В апреле Совет Министров Болгарии разрешил вывоз на Афон для нужд малых русских обителей без всяких пошлин и сборов закупленные на пожертвованные Синодом 50 тыс. левов 2 тонны кукурузы, 600 кг пшеничной муки, 500 кг фасоли, 200 кг сахару, 100 кг рису и 150 метров шерстяной материи.[33] В бюджете на 1944 г. Болгарский Синод запланировал новые 50 тыс. левов на помощь русским обителям Афона. Для закупки на эти деньги продовольствия весной 1944 г. в Софию приехали в качестве представителей русской святогорской братии иеродиаконы Владимир и Давид, и 12 апреля Синод просил власти продлить разрешенный им срок пребывания в столице до 5 мая в связи с возникшей из-за бомбардировок чрезвычайной ситуацией.[34]

Последний раз Болгарская Церковь оказала помощь русским обителям осенью 1944 г. Летом этого года верующие Сливенской епархии собрали 3 тонны продуктов в дар нуждающимся русским и болгарским афонским монахам, и 17 августа Сливенский митрополит Евлогий попросил Владыку Неофита разрешить заграничный отпуск протосингелу епархии архимандриту Мефодию для доставки продуктов на Афон. 2 сентября Синод выдал соответствующее удостоверение и в тот же день попросил Министерство иностранных и религиозных дел дать архимандриту сопроводительное письмо для получения пропуска

на провоз продуктов от болгарской морской и таможенной служб в Кавале. Сама поездка о. Мефодия состоялась уже во второй половине сентября.[35]

23 мая 1943 г. настоятели Свято-Пантелеимоновского монастыря и Свято-Андреевского скита получили письма из Одессы (написанные еще 5 февраля) от русофильски настроенного митрополита Виссариона (Пуя), возглавлявшего тогда Румынскую Духовную Миссию в Транснистрии (на Юго-Западе Украины). Владыка предложил им прислать монахов и вступить во владение бывшими подворами этих обителей в Одессе.[36]

Настоятель Свято-Пантелеимоновского монастыря схиархимандрит Иустин (Соломатин) в ответе от 26 мая писал: «Несмотря на серьезные затруднения, созданные обстоятельствами военного времени, тяжелым материальным положением, в котором сейчас находимся (в силу тех же обстоятельств), а так же очень ограниченным количеством лиц из нашей братии, подходящих для дела церковного и хозяйственного восстановления нашего подворья, наш монастырь все же решается принять Ваше предложение о посылке монахов... Не можем бросить на произвол судьбы наше монастырское достояние. Желаем внести и нашу посильную лепту в светлое дело восстановления Православия среди русского народа. При первом же удобном случае мы решили послать в Одессу двух из наших монахов (больше нам было бы трудно, так как за последние 25 лет, вследствие отсутствия притока новых монахов из России, число нашей братии резко сократилось, и большинство оставшихся – старики).

До этого времени, мы думаем, было бы наиболее целесообразным временно передать наше подворье тем из наших монахов (раньше там живущих), которые по всей вероятности еще должны находиться в Одессе, ее окрестностях, или вообще в освобожденных районах... молимся Богу о благословении Вашего святого дела – восстановления православной веры среди русского народа и об окончательном освобождении его и Русской Православной Церкви от безбожной власти большевиков». Отец Иустин отмечал, что насельники обители давно хотели сами написать в Одессу, особенно, когда узнали, что главой Духовной Миссии назначен митрополит Виссарион, известный на Афоне «по своему дружественному расположению к Русской Православной Церкви и монашеству».[37]

Настоятель Свято-Андреевского скита схиархимандрит Митрофан (Щербаков) в письме от 26 мая также, несмотря на отсутствие «подготовленных людей для обслуживания храма и ведения хозяйства», обещал со временем подготовить и прислать «доверенного для принятия и управления подворьем и несколько человек братии для обслуживания его». В этом намерении отца Митрофана поддерживал многолетний заведующий хозяйством скита иеросхимонах Мелетий (Лыков).

Оба ответных письма были 10 июня переданы в германское консульство в Салониках с просьбой — переслать их в Одессу, так как почтовая связь между Грецией и Румынией отсутствовала. Но эти письма оказались 22 июля 1943 г. пересланы в Берлин в германский МИД, где и остались.[38] Нацистские ведомства не желали возвращения русских монахов на родину.

Как уже отмечалось, среди насельников русских афонских обителей были антинацистски настроенные люди. Однако имелись и монахи, готовые из-за своих

антикоммунистических убеждений сотрудничать с немцами. Принудительная эленизация и притеснения со стороны греческого правительство в предвоенные годы вызывали недовольство русских иноков и также стали причиной отдельных случаев коллаборационизма русских афонитов.

Так, начальник полиции безопасности и СД в Сербии писал 12 октября 1943 г. уполномоченному германского МИД Бенцлеру, что находившийся в тот момент в Белграде профессор-архимандрит Кассиан (Безобразов) «после своего возвращения на гору Афон будет побуждать местных церковных сановников, прежде всего в русском Пантелеимоновском монастыре и его скитах, высказаться против выбора Патриарха Сергия. Он даже надеется, что он также сможет побудить к заявлению по этому поводу болгарский монастырь Зограф и румынские скиты». Когда 13 октября отец Кассиан отправился назад на Афон, службами вермахта ему было предоставлено место в поезде СД.[39]

В тоже время германские ведомства противились отъезду архимандрита в Париж. В частности, 18 октября 1943 г. один из заместителей шефа полиции безопасности и СД написал в МИД: «Кассиан собирается снова заняться своей прежней деятельностью в монашеской школе в Париже, где готовятся молодые силы для использования в России. Однако этот теологический институт находится под руководством исключительно прозападно ориентированного митрополита Евлогия. Согласно имеющимся у нас сведениям, возвращение в Париж было рекомендовано архимандриту Кассиану ОКВ [Верховным командование вермахта], для которого тот действовал в качестве доверенного лица, так как в Белграде он вызывал текущие издержки, поскольку там нужно было заботиться о его содержании, в то время, как в Париже это обстоятельство упразднилось. Со стороны митрополита Анастасия Кассиану, который в настоящее время снова находится на горе Афон, было обещано место приходского священника в Банате.

По церковно-политическим причинам я не могу согласиться с его переездом в Париж. Так как по новейшим, полученным нами сообщениям, Кассиан собирается побудить монашескую республику Афон к резкому высказыванию мнения против выборов Патриарха в Москве, я прошу в соответствующей вежливой форме сообщить ему, что в настоящее время его заявление о переезде в Париж не может быть выполнено по общим политическим причинам». Германский МИД полностью поддержал эту позицию, отметив 29 октября 1943 г., что против поездки архимандрита в Париж «существуют принципиальные возражения.[40]

Однако настроенных таким образом, как отец Кассиан, монахов на Афоне было относительно немного. В письме председателю Совета по делам Русской православной церкви Г.Г. Карпову от 21 августа 1946 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексей I сообщал: «...настроение афонских иноков интересно в том отношении, что, будучи в большинстве своем вне политики, они не поддались доходившим до них обрывкам пропаганды против Советского Союза, шедшим со стороны эмигрантских кругов, и не прониклись симпатией к «крестовому походу» Гитлера против Советского Союза в 1941-1945 гг.». [41]

Следует упомянуть, что в период немецкой оккупации Святой Горы сюда смогли приехать из Югославии несколько русских эмигрантов. Так в 1942-1943 гг. поселился на Каруле иеромонах Серафим (1903-1981), прибывший

в 1930-е гг. из Китая в находившейся на территории Сербии русский Мильковский монастырь и остававшийся там до нападения на обитель коммунистических партизан Тито. На Каруле отец Серафим спасался почти 40 лет, вплоть до своей кончины. В начале 1944 г., после нескольких неудачных попыток, получил разрешение вернуться на Афон будущий известный архимандрит Р.Б. Стрижков. Он поступил в число братии Свято-Андреевского скита, где в 1944 г. принял монашеский постриг с именем Силуан.[42]

Таким образом, насельники Афона в годы Второй мировой войны и немецкой оккупации Святой Горы в целом проявили духовное единство и стойкость. Неоднократные попытки германского командования вызвать со стороны афонитов, прежде всего русских, документально выраженное одобрение своей войны на Востоке закончились неудачей.

Источники и литература

- [1] Речь идет об относительных неудачах СССР в войне с Финляндией 1939-1940 гг.
- [2] Bundesarchiv-Berlin (BA), 62 Di1/85. Bl. 169.
- [3] Архиепископ Василий (Кривошеин). Переписка с Афоном. Письма и документы. М.-Брюссель, 2012. С. 11.
- [4] BA, R 5101/23175. Bl. 50-52.
- [5] Архимандрит Херувим. Современные старцы Горы Афон. М., 1998. С. 738-739.
- [6] Игумен Н. Сокровенный Афон. М., 2002. С. 62.
- [7] Institut für Zeitgeschichte München (IfZ), MA 142. Bl. 358909.
- [8] Ökumenischen Presse-Dienst. Juli 1942. № 27. S. 4; Церковное обозрение. 1943. № 6. С. 8.
- [9] Politisches Archiv des Auswaertigen Amts Bonn (AA), Inland I-D, 4757.
- [10] Ebd., 4756.
- [11] Архимандрит Херувим. Указ. соч. С. 739.
- [12] BA, R 5101/23175. Bl. 87-88.
- [13] Ebd., Bl. 89-90.
- [14] Nikolaou T. Der heilige Berg Athos und die orthodoxe Kirche in Russland // Orthodoxes Forum. 1988. Bd. 2. S. 209-226.
- [15] Централен държавен архив – София (ЦДА), ф. 1318к, оп. 1, е. х. 2264, л. 1-6.
- [16] Там же, ф. 791к, оп. 1, е. х. 61, л. 354.
- [17] Там же, оп. 2, е. х. 140, л. 1-2.
- [18] Радић Р. Држава и верске заједнице 1945-1970. Део 1. Београд, 2002 . С. 77.
- [19] AA, Inland I-D, 4794.
- [20] ЦДА, ф. 791к, оп. 1, е. х. 122, л. 1-55; Радић Р. Хиландар у државној политици Краљевине Грчке и Југославије 1896-1970. Београд, 1998. С. 173-178.
- [21] Радић Р. Држава и верске заједнице 1945-1970. Део 1. С. 77.

- [22] Сотирас Кадас. Святая Гора Афон. Монастыри и их сокровища. Афины, 2005. С. 59.
- [23] Архимандрит Херувим. Указ. соч. С. 259.
- [24] Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 6991, оп. 1, д. 21, л. 49-50, 83; Якунин В.Н. Внешние связи Московской Патриархии и расширение ее юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Самара, 2002. С. 145-146.
- [25] Синодальный архив Русской Православной Церкви за границей в Нью-Йорке (СА), д. 17/41.
- [26] ЦДА, ф. 791к, оп. 1, е. х. 68, л. 3, 495.
- [27] Там же, оп. 2, е. х. 166, л. 11-12.
- [28] ВА, R 5101/23175. Bl. 78, 80.
- [29] ЦДА, ф. 791к, оп. 1, е. х. 10, л. 136об.
- [30] ВА, R 5101/23175. Bl. 76-77, 81.
- [31] Ebd., Bl. 69-70, 86.
- [32] ЦДА, ф. 791к, оп. 2, е. х. 167, л. 68.
- [33] Церковное обозрение. 1943. № 7. С. 6.
- [34] ЦДА, ф. 791к, оп. 1, е. х. 71, л. 189, оп. 2, е. х. 139, л. 1.
- [35] Там же, оп. 2, д. 141, л. 1-4.
- [36] ВА, R 901/69684. Bl. 1-3.
- [37] Ebd., Bl. 8-9.
- [38] Ebd., Bl. 10, 14.
- [39] Ebd., R 901/69687. Bl. 2.
- [40] Ebd., Bl. 3, 5.
- [41] ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 21, л. 85.
- [42] Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX-XX веках. М., 2009. С. 258.

Н.О. Харламова

ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ О СВВ. МЦЦ. ЦАРИЦЕ АЛЕКСАНДРЕ, ЦАРИЦЕ АВГУСТЕ И ЦАРЕВНЕ АРТЕМИИ

Святцы русской православной церкви содержат имена двух цариц-христианок и царевны Артемии, которые пострадали во времена гонений Диоклетиана и его преемников. Это св. мученица царица Александра, жена самого Диоклетиана и св. Августа, которая представлена как супруга восточного правителя империи Максимиана (в греч. и лат. версии жития – Максенция), и царевна Артемия, дочь Диоклетиана.

Цель данного доклада постараться прояснить исторический аспект церковного предания об этих святых мученицах на основании свидетельств, современных их жизни – прежде всего, церковных историков.

При анализе агиографических источников, излагающих мученическую кончину двух цариц и царевны Артемии, привлекает внимание тот факт, что все они не имеют отдельного жития, но только довольно немногословное упоминание в житиях других святых: о св. мч. царице Александре в житие св. Георгия, о св. Августе в житие св. Екатерины, о св. Артемии – в житие св. Кириака, диакона римского, причем, во всех случаях, как второстепенный незначительный эпизод в общей повествовательной канве.

В житие св. Георгия говорится только то, что императрица, когда мученика вели на казнь, открыто исповедала себя как христианка, и по повелению разгневанного мужа – августа Диоклетиана, вместе со св. Георгием была отправлена на казнь, но по дороге мирно скончалась. По аналогичной схеме построено повествование о мученичестве св. царицы Августы. Вдохновляясь мужеством св. Екатерины, Августа открыто заявляет, что и она тоже христианка. Царь подвергает свою супругу изуверским пыткам, затем приговаривает ее к смерти:

И блаженная царица была усечена за городом в двадцать третье число ноября. Воевода же Порфирий, взяв ночью ее тело, с честью предал его погребению.

О мученичестве царевны Артемии, которая пострадала в Риме будто бы по приказу Галерия вместе со св. диаконом Кириаком и его друзьями, тоже говорится очень туманно и не приводится никаких подробностей. Даже не говорится куда положили ее тело, в то время как о других мучениках сообщается, что их взял пресвитер Иоанн и похоронил с честью.

Мы видим, что мученический акт всех царственных особ описан весьма туманно – без подробностей, хотя, казалось бы, именно об этих событиях должно было остаться максимум информации и множество подробностей. В глазах верующих казни августейших особ должны были стать кульминационной точкой в истории гонений.

Наталья Олеговна Харламова — преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Публичная казнь императрицы – событие столь значимое и нерядовое в римской жизни, что оно должно было оставить многочисленные свидетельства, как у церковных историков, современных событиям, так и у светских. Но ни у тех, ни у других мы не находим ничего, что подтверждало бы версию агиографических памятников. Эти факты вызывают немалое удивление.

Значит ли, что почитание этих персон царского дома лишено оснований? Обратимся к источникам, повествующим о жизни христиан этого времени и о жизни их гонителей – прежде сего к церковным историкам – Евсевию Кессарийскому и Лактанцию. Некоторые детали добавляет также языческий историк Аврелий Виктор.

Официальное (историческое) имя жены Диоклетиана было Приска. Александра – имя, которое встречается только в житиях. Возможно, это имя, было принятое ею в крещении? Или оно было домашним неофициальным. В Риме в сенаторском сословии не существовало женских имен в нашем понимании, все женщины назывались по имени своего рода. Например, в роду Юлиев все женщины назывались Юлиями, Корнелиев – Корнелиями¹. Так дочь Диоклетиана имела имя Валерия по родовому имени отца (Гай Аврелий Валерий), которое он принял, став императором. Имя жены Диоклетиана указывает на принадлежность ее к роду Присков². «Приска» звучит не очень благозвучно для молодой женщины: в переводе с лат. «старая», «древняя». Этот факт особенно указывает на то, что это было именно родовое имя, и жена Диоклетиана принадлежала, по-видимому, к сенаторскому сословию. Можно с уверенностью предположить, что Диоклетиан женился на Приске при своей инаугурации в Риме в 283 г. Большинство римских профессиональных военных не вступали в брак и не имели семьи. Кроме того, разумеется, Диоклетиан никак не мог жениться на девушке из патрицианского древнего рода, до того, как был провозглашен императором, так как сам он был выходцем из низов (отец его был вольноотпущенником, то есть сам он был внуком раба), и был всего лишь один из многих римских офицеров. Диоклетиан по сложившейся традиции, став императором, должен был избрать себе супругу – тогда-то он и породнился с древним сенаторским родом Присков.

Его супруга Приска, действительно, была христианкой также, как и ее дочь Валерия, которую выдали замуж за цезаря Галерия, причем обе они исповедовали христианство задолго до гонений³.

Несомненно, что в период гонений происходит разрыв Диоклетиана с Приской. Она перестала появляться публично вместе с супругом, ее имя больше не упоминали в официальных документах. Знаменательно, что не сохранилось ни одного изображения императрицы Приски, и это при том, что Диоклетиан правил 20 лет и всячески насаждал императорский культ, в рамках которого

1. Внутри своего рода они нумеровались. Например, Julia Prima (Первая) Julia Secunda (Вторая) и т.д., или Julia Majora (Старшая) Julia Minora (Младшая). Эта-то нумерация и была чем-то вроде личных имен.

2. В Древнем Риме существовал патрицианский род Сервилиев Присков, известный еще с V в. до н.э.

3. Lucius Caecilius Lactantius. De Mortibus persecutorum, XV, 1.

в империи повсеместно в качестве наглядной пропаганды устанавливались памятники самому императору и членам его семьи. А значит все изображения императрицы специальным рескриптом подверглись уничтожению, что было обычной практикой в то время. В глазах народа это могла означать только одно – августа умерла. Отсюда и происходит версия о смерти Приски-Александры в 303 г. На самом деле, трагическая смерть Приски случилась значительно позже – спустя двенадцать лет. После разрыва с мужем, жизнь опальной императрицы протекала вместе с ее дочерью Валерией.

Нам почти ничего не известно о жизни Приски и Валерии до смерти Галерия. Определенно мы знаем только то, что после отречения Диоклетиана (305 г.), его жены не было с ним в его дворце в Сплите, где он доживал последние годы.

Несмотря на то, что Галерий был одним из самых яростных гонителей христиан и по-видимому, нет никаких данных, что он как-то преследовал свою супругу, дочь Диоклетиана. И на это были свои причины. Валерия играла, как мы убедимся дальше, весьма значимую роль в выстроенной иерархии власти по династическому принципу.

Источники рисуют эту женщину целомудренной и мужественной. Скорее всего, ее брак с Галерием был номинальным. Есть все основания полагать, что она была выдана замуж за Галерия еще в детском возрасте. Брак был заключен в 292/293 г., когда Галерий был возведен в ранг цезаря – Валерии могло быть в это время не более 9 лет. Римские законы допускали подобные браки, при условии, что реальные брачные отношения наступали при достижении девушкой брачного возраста, при этом после заключения брака, она должна была жить в доме своего мужа (*Digesta Justiniani*. XXIII 2, *De ritu nuptiarum*, 4). Этот брак, видимо, так и остался номинальным. Известно, что у Валерии не было детей от Галерия, и она усыновила ребенка от внебрачной связи своего мужа – Кандидиана, которого воспитала как собственного сына. Этот довольно нетривиальный шаг свидетельствует, что молодая женщина не рассчитывала иметь собственных детей.

Перед смертью, Галерий поручил свою семью – Валерию и сына Кандидиана – своему другу Лицинию, которого сделал своим наследником.⁴ По замыслу Галерия, Кандидиан должен был занять в свое время место одного из соправителей. Помимо Лициния в восточной части империи правил Максимин, племянник Галерия (он был цезарем при Галерии), известный своими жестокими преследованиями христиан в Александрии. Максимин и Лициний поделили доставшуюся им часть империи так, что весь Восток достался Максиминому, а Балканы (Фракия, Иллирия, Дакия и пр.) – Лицинию. По-видимому, Лициний, человек необузданного честолюбия мечтал о браке с овдовевшей Валерией ради усиления своего влияния. Это дало бы ему неоспоримое преимущество в предстоящей политической борьбе. Лактанций сообщает, что обе женщины (Приска и Валерия) предпочли удалиться в Александрию: «После смерти Максимиана Валерия прибыла к нему (Максиминому), считая, что в его владениях ей будет всего безопаснее задержаться, в особенности потому, что у него была жена»⁵. И это при том, что Галерий

4. Lact. *De mort. persec*, XXXV, 3.

5. Lact. *De mort. persec* XXXIX, 2

именно Лицинию поручил опекать его семью. Таким образом, две бывшие августы Приска и Валерия оказались во владениях Максимиана. А Лициний, вынужденный отказаться от своего первоначального замысла, заключив политический союз с Константином, женится на его сводной сестре Констанции.

Далее Лактанций рассказывает, что совершенно неожиданно для Валерии Максимин вознамерился развестись и вступить с ней в брак, прельщенный ее красотой и благородством⁶. Но думается более по политическим и династическим соображениям. К тому же этим он весьма бы досадил Лицинию. То же, но в весьма туманных выражениях передает Евсевий: *«Одна из женщин, предназначенных служить сластолюбию тирана, христианка, очень известная и блиставшая в Александрии, победила страстную и безудержную душу Максимиана своей мужественной твердостью. Она славилась богатством, родовитостью, образованием и сочла все это второстепенным сравнительно с целомудрием. Он умолял и упрощал ее, но был не в силах убить готовую к смерти; побеждаемый более страстью, чем гневом, он наказал ее ссылкой и забрал всё ее имущество»*.⁷

Лактанций также рассказывает, что, встретив решительный отпор, Максимин не осмелился, однако, предать Валерию смерти, но подверг другому наказанию. Он конфискует все имущество Приски и Валерии, а их самих ссылает в пустыню Сирии. Напрасно взывал к нему Диоклетиан из Сплита, умоляя вернуть ему жену и дочь. Максимин был неумолим⁸. До самой своей смерти он держал Валерию в качестве заложницы, надеясь, видимо, склонить ее к браку.

Со смертью Максимиана злоключения обеих август не закончились. Лициний немедленно приказал казнить сына Галерия, своего благодетеля, как только тот появился в Никомедии, считая его опасным претендентом на престол. Обе женщины, узнав о судьбе Кандиана, облачившись в простонародную одежду, бегут из Никомедии. Лициний отдает приказ разыскать и казнить их. Трудно сказать, чем руководствовался Лициний, отдавая этот бесчеловечный приказ, ведь обе женщины не могли составить ему конкуренции в борьбе за власть. Лактанций в очень туманных выражениях (это место в тексте, к сожалению, испорчено и с трудом поддается толкованию) говорит, что она отказалась вступить в брак с Лицинием, который желал этого брака, также как некогда Максимин, по династическим соображениям, поскольку она была вдовой Галерия⁹, и причиной ее смерти стало желание хранить целомудрие: *Ita illis pudicitia et condicio exitio fuit*¹⁰. Видимо, Лициний, готовившийся в это время к разрыву отношений с Константином (что вскоре и произошло), имел замысел развестись с Констанцией и жениться на Валерии, вдове Галерия, что уравнило бы его с Константином, который был женат на дочери августа Максимиана Геркулия. Более того, в ряду царских невест, дочь Диоклетиана занимала неоспоримое первенство. Тот, кто женат на Валерии, автоматически становится старшим августом. Не исключено, что Лициний опасался, что Константин может развестись с Фавстой и жениться на Валерии,

6. Lact. De mort. persec. XXXIX, 3.

7. Euseb. Hist. Eccles. VIII. 14. 15.

8. Lact. De mort. persec. XXXIX, XLI.

9. Lact. De mort. persec. L, 5.

10. Lact. De mort. persec. LI 2.

и поэтому так неотступно преследовал августу. Валерия оказалась заложницей той системы, которую создал ее отец. Диоклетиан приучил мыслить соправителей и народ династически, то есть преемственность власти должна была осуществляться путем брачных контрактов с дочерьми августов (по этой же причине Константин женился на дочери августа Максимиана Геркулия Фавсте).

Для нас остаются загадкой подлинные мотивы Лициния, но разыскивал он обеих женщин весьма тщательно. После пятнадцати месяцев скитаний по разным провинциям двух бывших императриц настигли в Фессалониках, там они были всенародно казнены: им отсекли головы, а тела бросили в море¹¹.

Таков был мученический конец августы Приски-Александры и августы Валерии. Обе они перенесли за свою веру много страданий, отказавшись от царского венца, богатства, претерпев унижения, нужду, свирепые преследование и смерть. И здесь вызывает удивление то обстоятельство, почему мы, как кажется на первый взгляд, не встречаем в святцах почитания Валерии, которая пострадала за веру вместе с матерью, и именно она была главной причиной преследования со стороны Максимиана и Лициния. Это-то недоумение побудило нас попробовать отыскать следы ее церковного почитания, о чем речь пойдет ниже.

Итак вернемся к преданию о св. Августе. Обращает на себя внимание, что нигде ни в одной из версий (слав., греч., лат.) не названо имя царицы – только титул - в РПЦ она почитается как св. Августа (титул императрицы в Византии), в греческой церкви как **Агия Василисса**, в европейском предании – **Santa Regina** (Aurea Legenda martyrum). Имя же ее мучителя и супруга в греч. и лат. версии - Максенций (вместо Максимиана, который тогда правил в Александрии, тогда как Максенций был узурпатором в Риме; у Димитрия Ростовского внесено исправление - Максимин).

Кем была эта безымянная царица? Предание делает ее супругой Максимиана. О реальной жене Максимиана, правителя Египта, одного из преемников Диоклетиана практически ничего неизвестно - ни имени, ни ее происхождения. Лактанций посвятил ей только две строчки, из которых мы узнаем, что по ее приказанию в Оронте (река в Ливане) часто топили чистых жен (saepe illa castas feminas mergi iusserat), то есть, вне всякого сомнения, христианских женщин, где и сама она была утоплена по приказанию Лициния после смерти Максимиана¹². Таким образом, реальная жена Максимиана никак не может быть той безымянной августой, которая почитается нашей церковью. В то время из всех женщин императорской фамилии этот титул без указания имени, безусловно, могла иметь только одна Валерия, как дочь Диоклетиана и вдова Галерия. Можно с уверенностью утверждать, что в святцах 24 ноября под именем св. Августы почитается Валерия, которая хоть и не была умерщвлена в правлении Максимиана, но подверглась за свою веру притеснению и лишениям, и позднее приняла мученическую кончину от палачей Лициния.

Что послужило основанием для предания? Когда Валерия приехала в Александрию, она была окружена почетом, ее сопровождала многочисленная свита,

11. Lact. De mort. parsec. L.

12. Lact. De mort. parsec. L 6.

состоящая из самых знатных женщин в империи¹³. Она, без сомнения, оказалась в центре внимания жителей, ее приветствовали как августу. Затем последовало внезапное бесследное исчезновение императрицы, о которой потом несколько лет никто ничего не слышал, и что, разумеется, вызвало много различных толков и предположений. А для верующих это могло означать только одно – ее мученическую кончину, что и послужило основанием сложившегося предания (как в случае с царицей Александрой – исчезновение из публичной жизни воспринималось в народе как смерть).

В наших святцах есть еще одно предание, в котором можно обнаружить церковное почитание Валерии. Совершенно неожиданно мы узнаем о ней новые подробности из жития св. Кириака (память 7 июня), в котором рассказывается о том, что дочь Диоклетиана по имени Артемия была исцелена от беснования римским диаконом Кириаком, после чего она и ее мать приняли от Кириака святое крещение. Артемия в этом предании называется младшей сестрой Валерии, жены Галерия, по приказу которого она была спустя несколько лет умерщвлена.

В этом предании много путаницы в именах и событиях. Во-первых, у Диоклетиана никогда не было другой дочери – она никак не могла выпасть из поля зрения историков. А значит, речь может идти только о самой Валерии. Можно предположить, что младшая дочь Диоклетиана возникла из-за малолетства Валерии, о чем мы писали выше, Маленькая девочка, появляясь рядом с Галерием, казалась народу не его женой, а младшей сестрой жены.

Ключ к разгадке Артемии заключен в самом ее имени. В переводе с греческого оно означает *безупречное здоровье* и оказывается калькой или буквальным переводом на греч. язык имени Валерия, которое на латинском языке и означает *здоровая, сильная* – от глагола *valeo, valere*). Таким образом, вне всякого сомнения, под Артемией нужно понимать Валерию. Но самое главное в этом предании то, что, возможно, здесь мы видим обстоятельства обращения императрицы Приски и ее дочери в христианство.

Наконец, в наших в святцах есть святая с именем Валерии (Калерии). Ее житие очень краткое и туманное. Мученицы Христовы Кириакия, Валерия (Калерия) и Мария поселились в некоей хижине в пустыне, пребывая в молчании и моля Бога, чтобы прекратились гонения на христиан. Затем они были оклеветаны пред правителем той страны и принуждаемы были отречься от Христа. Но они не хотели ни в каком случае совершить сего. Посему они нещадно были мучимы и в тех мучениях предали души свои в руки Божии.

В этом житии удивляет его краткость и отсутствие подробностей, которыми обычно снабжены такие жития (определенно известно только, что они пострадали во время гонений, открытых Диоклетианом и жили в пустыне). Но более всего удивляют имена мучениц. Дело в том, что в древних греческих мартиролагах вместо «Марии» стоит имя «Марция»¹⁴. И это очень важная деталь, потому что «Марция»

13. Lact. De mort. parsec. XXXIX, 5.

14. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. М., 1876. С. 151, 161, архим. Сергей настаивает на необходимости внести исправления в русский месяцеслов, на основании того, что во всех греческих стоит имя Марция (с. 161).

не собственное женское имя, а родовое, принадлежащее роду Марциев, одному из самых древних и знатных в Риме. Имя «Калерия» тоже наводит на размышления: уж очень оно похоже на искаженное «Галерия», имя, которое дочь Диоклетиана приняла после замужества¹⁵. Замена звука «г» на «к» вполне обычная вещь, если это не было сознательным искажением. Таким образом, из трех женщин, упомянутых в житие, две имели родовые римские имена. Такие имена не давались просто так в то время, а тем более на Востоке. Что касается имени Кириакия, то в некоторых греческих мартиролагах вместо него стоит Кириа, что значит *госпожа*¹⁶. Итак, получается, что три знатные римские дамы, причем две из них с типичными римскими родовыми именами, а третья безымянная госпожа (кириа), каким-то образом оказались в пустыне в Кессарии (или в Сирии), что не может не вызывать удивления.

Детали этого жития совпадают в главных чертах с жизнью Приски и Валерии в хижине в пустыне, и последующей их гибелью. Если наше предположение верно, то Мариция была одной из знатных дам-христианок, сопровождавших Валерию в Александрию, о которых говорит Лактанций, которая разделила изгнание с двумя императрицами. Есть еще одно обстоятельство, которое требует осмысления. Дело в том, что день памяти этих мучениц Кириакии (Кирии), Валерии (Калерии) и Марии (Мариции) приходится на тот же день что и царевны Артемии и диакона Кириака, т.е. на 7 июня.

Таким образом, с большой долей вероятности в святцах жена Диоклетиана почитается как св. мц. Александра, как св. мц. Кирия (Кириакия), а Валерия, дочь Диоклетиана почитается как св. мц. царица Августа, как царевна Артемия и Валерия (Калерия).

Источники и литература

Источники

1. Свт. Дмитрий Ростовский. Жития святых, Т. 3 Ноябрь. Т. 7. Апрель. Т. 11. Июнь М., 1905- 1907.
2. Symeon Metaphrastes. Vita Sanctorum, MPG, T. 115, 116 Paris, J.-P. Migne, 1864
3. Jacobi a Voragine. Legenda aurea. Ed. 2. Lipsiae, 1850.
4. Eusebius Caesariensis, Historia Ecclesiastica, MGR. Paris, J.-P. Migne, 1857
5. *Lucius Caecilius Lactantius. De Mortibus persecutorum.* MGR. Paris, J.-P. Migne, 1844

Библиография

1. Сергей, архиман. Полный месяцеслов Востока. М., 1876.
2. Храпов А.В. Гонения на христиан в Римской империи. Православная Энциклопедия. Т.12.

15. Возможно, в первоначальном житие стояло двойное имя Валерия Калерия.

16. Там же

Л.Ф. Шеховцова

УЧЕТ ЛИЧНОСТНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА В ДУШЕПОПЕЧИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПАСТЫРЯ

Основываясь на богословском понимании личности как несводимого к природе трансцендентного начала, проявляющегося в самосознании, православная психология исходит из того, что личность как высший уровень регуляции поведением реализуется в выборе мировоззрения, смыслов и ценностей, которые предлагает ей социум в процессе воспитания и социализации.

Естественно, что за системой ценностей и смыслов, стоит система отношений личности, которые трансформируются далее в мотивы поведения и потребности.

В отечественной традиции есть понимание личности как системы отношений к МИРУ, ДРУГОМУ человеку, СЕБЕ и к БОГУ.

Эти классы отношений можно представить как шкалы с противоположными полюсами.

Например, первая шкала – *отношение к миру* – может быть представлена полюсами:

1 шкала – «мир хорош, его можно принимать, доверяя ему, и творчески преобразовывать (вспомним, задача Адаму – возделывать вселенную)-*один полюс* и мир плох, его нужно отвергать, уничтожать, бояться-*другой полюс* шкалы.

2 шкала – *отношение к себе*- «себя можно принимать (позитивная Я-концепция), любить, желая спасения своей душе – *один полюс*; – и отвергать себя (негативная Я-концепция), ненавидеть себя – *другой полюс*».

3 шкала – *отношение к другому* – «ближнего можно любить как самого себя и высшее проявление такой любви – отдать жизнь за други своя – *один полюс*-(полюс альтруизма, христианской любви к ближнему); – *другой полюс* – ненавидеть другого до агрессии к нем, презирать, использовать его как средство для реализации своих интересов (эгоизм)». Есть и еще параметр отношения к другому человеку

«доминирование над ближним – подчинение».

4 шкала – *отношения с Богом* – возлюбить Бога всем сердцем своим, всем помышлением своим – *один полюс* = вера и *другой – полюс* атеизма и отрицания существования Бога».

То, как человек относится к миру, себе, другому и Богу, постоянно и устойчиво проявляется в его поведении, чертах характера.

Не станем анализировать шкалу отношений с Богом – это прерогатива богословов и священнослужителей.

Лариса Филипповна Шеховцова — доктор психологических наук, профессор, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии

Попробуем обобщить поведение человека с различной выраженностью полюсов его отношений по трем другим шкалам.

Если человек доверяет миру, ему в целом хорошо в мире, он адекватно оценивает себя, зная свои достоинства и недостатки, доброжелательно относится к другим людям – у него активная жизненная позиция, он самостоятелен и вносит свой творческий вклад в преобразование мира и себя. Как правило, у него нет больших затруднений на жизненном пути. Он активный прихожанин и помощник священника.

Если же человек не доверяет миру окружающих людей, отовсюду ждет угрозу, мир для него плох, то он, как правило, пребывает в унынии, невротической тревоге. Это напряжение внутреннего мира приводит в дальнейшем к жизненным осложнениям, проблемам, болезням.

Известно, что около 70% прихожан обращаются к священнику за помощью в решении не только духовных, но и душевных проблем. Пастырь, ведя своих прихожан ко спасению, не только наставляет их в вере, но и проводит с ними душепопечительские беседы, помогая им решать их душевные, психологические проблемы.

Вероятно, пастырю необходимо учитывать индивидуальные личностные особенности своих прихожан при их окормлении. Какие можно наметить направления работы пастыря с прихожанами унывающими, неуверенными или самоуверенными, доминантно-агрессивными?

Здесь возможны 2 направления душепопечительской деятельности пастыря: со взрослыми прихожанами и профилактическая работа с родителями.

Душепопечение взрослого человека

Развитие личности возможно в течение всей жизни и внутренними предпосылками его является способность человека вырабатывать и изменять отношение к самому себе, к другому, к миру, переоценивать свой внутренний опыт, тем самым совершенствуя себя.

Известно, что личность, ориентирующаяся изнутри на собственные нормы, характеризуется большой устойчивостью и целеустремленностью

Отношение к миру окружения

Психологические исследования показали, что у человека очень важной является *потребность в самоактуализации, самореализации*, когда человек может использовать дар свободы и реализовать данный ему Богом дар, талант.

Потребность в самореализации, которая удовлетворяется, как правило, в профессиональном плане, выражается, в частности, в потребности в творчестве, в *профессиональных достижениях*.

Самоактуализация – это скорее *потребность быть собой*. Об этом же свидетельствует потребность в самовыражении – проявлении своего Я в выработке своего стиля деятельности и жизни.

Исследования показали, что способные и сознающие свои способности люди, оказываются более самостоятельными в суждениях, ориентируются на свое мнение. Люди, которые не смогли актуализировать свой потенциал, более ориентируются на чужое мнение, главный критерий их самооценки – совпадение с мнением большинства – отсюда – человекоугодничество.

Активность личности может проявляться в приспособлении к среде, адаптации или в более высоком уровне – приспособлении **среды** к собственным идеалам, запросам. Соответственно, один тип личности более ориентирован на избегание неудачи, другой ориентируется преимущественно на успех.

Прихожане, которые не смогли реализовать данные им Богом таланты, осуществить в себе Божье призвание, как правило неудовлетворены своей жизнью, испытывают негативные чувства, пониженный жизненный тонус – *помощь священника здесь – эмоциональная поддержка, побуждение пасомого к деятельности, где он сможет проявить свои творческие наклонности, реализовать себя.*

Отношение к себе

Отношение человека к себе – Я-КОНЦЕПЦИЯ МОЖЕТ БЫТЬ АДЕКВАТНОЙ, КОГДА человек знает свои достоинства и свои недостатки и НЕАДЕКВАТНОЙ, заниженной или завышенной.

Критерием адекватности самооценки служит удовлетворенность жизнью. По удовлетворенности человека своей жизнью можно судить, насколько личность способна нивелировать и компенсировать рассогласование между притязаниями, неудачами, оценками, самооценкой.

Для человека с неадекватно заниженной самооценкой характерна неуверенность в себе, принижение своих возможностей, прогноз неудачи во всех жизненных делах, тревога и беспокойство, неустойчивость в стрессовых ситуациях – и как следствие-подверженность страстям печали и уныния.

Непринятие себя в может влиять на способность любить, осложнять супружеские отношения.

Неадекватной может быть и завышенная самооценка. Человек с неадекватно завышенной самооценкой доминантен, самоуверен, самонадеян, испытывает чувство превосходства над другими, самоутверждаясь этим, часто переоценивая возможности своего влияния на других.

«Я – самый-самый» – такая честолюбивая установка часто поощряется в обществе, ориентированном на гуманистические ценности. Секулярная культура и искусство побуждают к честолюбивым устремлениям или к гордыне – на языке христианской аскетики.

В какой-то момент непризнание того, что «Я – самый-самый» начнет порождать агрессию.

Если человек по каким-то причинам не может удовлетворить свои ведущие потребности, у него формируется компенсаторное, замещающее поведение или механизмы психологической защиты.

Агрессию в таком случае можно рассматривать как компенсаторный механизм.

Психологической защитой при заниженной самооценке может быть неоправданная надежда, что все само собой уладится или недооценка сложности последствий той или иной ситуации. Часто вместо активной внутренней работы по решению своих проблем человек «защищается», игнорируя, «вытесняя» эту проблему, занимая позицию аиста – «голову под крыло». В психологии описано много видов таких защит.

Психологическая защита часто срабатывает таким образом, что даже физический недостаток может преломляться в «Я» по-разному, например, хилый мальчик считает себя Тарзаном; низкорослый мужчина склонен считать свой рост средним или даже выше среднего.

Хотя человек с заниженной самооценкой сильно страдает от отрицательных отзывов, но, тем не менее, не склонен доверять положительной оценке себя другими окружающими его людьми, хотя он их очень ценит.

Механизм компенсации при заниженной самооценке может выполнять и положительную роль – КОМПЛЕКС НЕПОЛНОЦЕННОСТИ, может стать «ДВИГАТЕЛЕМ, движущей силой» интеллектуального роста; самосовершенствования; карьеры, успеха. Трус, который сумеет достаточно долго «казаться» храбрым, может стать им.

В то же время комплекс неполноценности может способствовать УХОДУ в хобби; депрессию; пассивность; болезнь.

Компенсаторным поведением, «способом заслужить» уважение окружающих может стать исключительная исполнительность (как правило, в женском варианте поведения), человекоугодничество, «хорошее поведение» – гипермотив ПОСЛУШАНИЯ.

При душепопечении пасомого с неадекватно заниженной самооценкой, пастырю, вероятно, полезно подбодрять пасомого, вселять пасомому уверенность в себе, надежду на успех, показать возможности конструктивной компенсации в совершенствовании себя, предложить пасомому такое послушание на приходе, где он может хорошо себя проявить.

И наоборот, пасомому с неадекватно завышенной самооценкой, самоуверенному, пастырю следует показывать несоответствие его притязаний и реальных результатов, необходимость преодоления самости и высокомерия, стяжания смирения.

Отношение к другому человеку

В доброжелательном принятии, общении-любви человек достигает личностного совершенства.

Самовыражению может способствовать самораскрытие, принятие другого – узнавание себя в другом – вызывает потребность и способность любви.

Непринятие ближнего, дистанцирование от него, осуждение его, ориентация только на свои эгоистические интересы, приводят к тому, что такого человека отвергает и общество.

Если у такого человека потребность в достижениях ярко выражена, то это может отрицательно сказываться на коммуникативных качествах: он хитрит, так

как необходимо «выкрутиться», в результате, как правило, уменьшаются потребности в душевном общении, затем теряется и смысл жизни.

Отвергаемые социумом, аутсайдеры, как правило, не осознают степени своего реального положения, хотя и догадываются об этом.

Для агрессивных людей характерны крайние самооценки – максимально положительные либо отрицательные, которые, как ни странно, сопровождаются также повышенной тревожностью, страхами, эгоцентризмом.

Каждому человеку, не только ребенку, но и взрослому, очень важно, любят его или нет, «принимают» его другие или не «принимают». Это – фон, на котором разыгрывается драма жизни.

Известно, что хроническая фрустрация базовых потребностей (таких как потребности в единении с другими людьми, в любви, безопасности, признании), а также их подавление – ведет взрослого к психическим болезням, суицидам, асоциальному поведению.

Компенсаторное поведение при этом у взрослого человека может сопровождаться манипуляциями над партнером в общении: давлением на оппонента в конфликте, демонстрацией своей слабости или посредством пробуждения чувства жалости и вины (прием «казанская сирота»), паники.

При окормлении пасомого, имеющего проблемы в сфере общения, пастырю надо показать ему причины его неадекватного поведения, порекомендовать повысить свою коммуникативную культуру, помочь ему наладить отношения с окружающими.

Как показывают результаты исследований, хорошим самоуважением обладают люди, родители которых сочетали теплые эмоциональные отношения к детям с четко определенными правилами поведения, в пределах которых детям был предоставлен достаточный простор для инициативы.

Поэтому помимо оказания психотерапевтической и духовной помощи взрослому человеку, имеющему жизненные затруднения, весьма полезной представляется **профилактическая работа** с родителями для избегания личностных нарушений у их детей.

В первые недели жизни у младенца формируется мироощущение МИР ХОРОШ (ИЛИ ПЛОХ). Если все физические потребности младенца вовремя удовлетворены, а также сенсорный поток температурных, тактильных, обонятельных, вкусовых ощущений приносит чувство комфорта, надежности и много новых впечатлений, ребенок чувствует себя в безопасности, то у него формируется неосознаваемая установка что МИР ХОРОШ, миру можно доверять.

Такое базовое доверие к миру становится эмоциональной основой, «фундаментом» психики-души, как итог первичного опыта переживаний. Если ребенок плачет, хочет есть, но мать не кормит его, так как строго соблюдает режим кормления, то в этом случае у младенца формируется мироощущение глобального недоверия миру и подозрительность. При отсутствии нормального благополучного развития младенца в фундаменте души возникает изначальная «трещина» – НЕ-ДОВЕРИЕ миру.

Эта «трещина» в фундаменте души, как показывает психотерапевтическая практика может быть компенсирована у взрослого человека с большим трудом и вызывает значительное торможение душевной и духовной жизни

Чтобы этого не происходило пастырю необходимо проводить беседы с беременными прихожанками, обращая их внимание, что мать не только кормит ребенка и ухаживает за ним, но являет ему и свою любовь. Мать любит ребенка. Безусловная любовь матери – она любит его каким бы он ни был – условие базового доверия миру младенца.

Психотерапевтическая практика и исследования в области психологии детства однозначно показывают, что принятие взрослым человеком себя – *положительная Я-концепция* обусловлена безусловным принятием его матерью, ее безусловной любовью.

В пастырских беседах полезно рассказывать родителям, как формируется у ребенка отношение к себе и другим, близким.

На формирование Я-концепции ребенка значительно влияют отношение родителей. Оценивая поступки ребенка, родители вырабатывают у него определенное эмоциональное отношение к себе, чувство собственной ценности или ненужности.

Если родительское непринятие ребенка сопровождается частым порицанием, наказанием, это формирует у него пониженную самооценку, возникает **КОМПЛЕКС НЕПОЛНОЦЕННОСТИ**

Образ себя формируется очень рано, в первые годы жизни, представляет собой интериоризацию оценки близких. Ощущение «какой Я» складывается раньше, чем «кто Я».

На самооценку и образ себя влияет много факторов, в том числе тип телосложения:

4-хлетние дети относятся к сверстнику атлетического телосложения оптимально, к худощавому – средне, к полному – негативно, реже выбирают их в играх. Соответственно у ребенка с излишней полнотой – эндоморфа – часто формируется негативное отношение к своему телу, неприятие образа своего физического Я.

Наблюдательность детей побуждает их давать прозвища друг другу по характерным особенностям внешности: «прыщавый», «жирный». Дефект внешности, таким образом, приобретает обобщенное звучание, уязвляет ребенка.

Особое внимание оценке внешности придается в подростковом возрасте. В этом возрасте *возможна коррекция самооценки*, сложившейся в раннем детстве.

Возможно формирование в раннем детстве и неадекватно завышенной самооценки, которая может стать истоком гордыни у взрослого человека.

Как она формируется?

Ребенок, «врастая» в мир и обучаясь всему, не знает себя и никак, соответственно, себя не оценивает. Когда он научается чему-то и взрослые начинают его хвалить, в нем просыпается САМость: что он уже что-то умеет и что-то значит (особенно если его часто сравнивают с другими в его пользу). Это сладкое чувство своей «лучшести», порождаемое оценкой родителей или воспитателей в детском саду, подкрепляемое в школе, требует «подпитки» и дальше в разных жизненных обстоятельствах: «Я – хорош», «Я – лучший», «Я – самый-самый..» Если родители

понимают, что неадекватно завышенная самооценка предрасполагает к развитию гордыни, то возникает вопрос, что может быть профилактикой ее?

Надо ребенка и все его успехи принимать как данность, не сравнивать его с другими, хвалить осторожно. В этом случае, можно полагать, не будут формироваться честолюбивые потребности в карьере и успехе, сохранится природная потребность и способность к творчеству.

Когда у ребенка что-то получается очень хорошо, полезно говорить: «Господь помог, с Божьей помощью у тебя все получилось замечательно!» Такие слова родителей станут хорошей «прививкой» от гордыни и пробуждения самости. Педагогически грамотно оценивать старания ребенка, его усилия достичь результат, а не сам результат.

Для развития адекватной Я-концепции важно:

- предоставление ребенку свободы и умеренные запреты;
- тепло в отношениях;
- заинтересованность в ребенке, а не безразличие к нему.

Главные факторы семейного воспитания — семейный уклад и пример родителей.

Материнское отношение, любовь становится первым социальным «зеркалом» для ребенка, фундаментальной основой развития самоидентичности и отношения к другим. Если ребенок не становится кумиром, если в семье все члены уважают друг друга, умеют не только «брать», но и «давать», то такая атмосфера является профилактикой эгоизма и способствует альтруистической ориентации у взрослого человека.

Подобная «профилактика» неадекватных отношений взрослого человека посредством бесед пастыря с родителями, как можно надеяться, даст возможность пастырю в будущем посвятить себя в большей мере духовному окормлению.

А.В. Берёзкин С.Ю. Крицкая

ВНЕЦЕРКОВНЫЕ ФОРМЫ ПУБЛИЧНОГО ПОКАЯНИЯ В АНГЛИИ XVIII ВЕКА

Английские художники Уильям Хогарт (1697-1764), Поль Сэндби (1730-1809) и карикатурист Томас Роулэндсон (1756-1827) запечатлели в ряде своих моралистических и бытописательских произведениях как сцены публичных казней, так и торговцев, вовлеченных в настоящую индустрию производства и распространения листов с покаянными речами осужденных.

Торговки речами осужденных рекрутировались из социальных низов, в прямом смысле из подонков общества. Крайняя нужда заставляла их держаться за грошовый заработок и являлась гарантией того, что весь навязываемый ими лондонцам тираж листовок с речами преступников будет распродан до последнего экземпляра. Таким образом, содержание этих листов становилось общеизвестным.

В переводе названия этих листов (*Last Dying Speech and Confession* – последняя предсмертная речь и признание) не установилось единообразие: «эшафотная речь», «предсмертное слово». Чаще встречающееся «последнее слово *осужденного*» отчасти несет в себе совпадение с отечественной процессуальной терминологией – «последнее слово», предоставляемое *подсудимому* перед вынесением приговора.

Сравнительно хорошо сохранившийся массив «последних слов» является предметом интенсивного изучения как в аспекте формально-стилевом, так и в плане содержательном. Не следует забывать, что в XVII, XVIII и начале XIX вв. именно эти тексты удовлетворяли читательский интерес к таким сенсационным темам, как преступники, преступный мир и преступление. Они предшествовали появлению криминальной хроники в газетах и жанра детективного рассказа.

Предсмертные речи осужденных на казнь в XVII веке отличаются от речей XVIII столетия и формой, и содержанием. Главная цель и первых и вторых заключалась в концепции «хорошего конца жизни», «публичного покаяния перед смертью», «возможности умереть достойно» даже закоренелому преступнику, который за несколько часов перед смертью осознал свою вину. Однако акценты смысловой коннотации речей различались. Для стереотипических «покаянных» речей XVII века характерны понятия «спасение души», «признание греха в общих чертах», «обращение к Богу с просьбой о прощении греха», «самоуничижение перед толпой». В речах употребляются клишированные единообразные формы, указывающие на стандартные моменты деградации личности преступника, впавшего в грех. Так, например, в последнем слове убийцы Томаса Сэвиджа, повешенного в Тайберне в 1668 году, описывается его типичный жизненный путь: «Первый грех, с которого я начал падение, был отказ от присутствия на субботней службе, затем я познакомился с дурной компанией и потому отправился в пивную и в бордель: там меня

подговорили ограбить моего хозяина и также убить это бедное невинное создание, из-за чего я и пришел к этому позорному концу»¹.

Однако к концу семнадцатого века под влиянием философии Томаса Гоббса, утверждавшего, что «каждое преступление – это грех» (*every crime is a sin*),² акценты в идеологической направленности последних слов осужденных смещаются в сторону индивидуализации преступления: на первое место выходит не греховность как таковая (хотя и этот обязательный элемент присутствует в речи), а конкретное преступление конкретной личности с подробностями – иногда в виде риторических фигур – жизни преступника и единичных этапов совершения правонарушения.

Уличные торговцы во весь голос расхваливали свой товар: «Вот подлинная и правдивая последняя речь и признание, включая рождение, происхождение и образование, характеристику жизни и поведения трех или шести, или десяти несчастных злоумышленников, которые были казнены этим утром в Тайберне (далее следовали имена казненных), а также копия письма, которое такой-то (имя) послал своей возлюбленной или жене в ночь перед казнью»³. В этих речах встречались обороты, типа: «Свернув с изначальных путей, ведущих к Добродетели и Чистоте, где Цветы Невинности могли быть собраны, он заблудился среди Распутства и Развязности и стал разбойником с Большой Дороги... Он стал Хвастливым Подонком и завел с полдюжины Шлюх, которые опустошали его Карманы быстрее, чем он их наполнял»⁴.

10 июля 1721 года в 11 часов в парке недалеко от улицы Молл на Джозефа Стоуна напали два грабителя - Мартин Макоуэн и Вильям Кейзи. Первый отошел в сторону, а Кейзи избил до крови свою жертву, попытался изнасиловать Стоуна, забрал у него шляпу стоимостью 6 шиллингов, парик за 3 шиллинга, муслиновый галстук в 1 шиллинг и 14 шиллингов монетами. Кейзи был пойман, осужден на казнь и 11 сентября 1721 года повешен. Его «последнее слово» было опубликовано: «Добрые люди, сейчас я приведен в это место, чтобы претерпеть позорную и бесславную смерть, как все такие же несчастные личности, от которых общество ожидает, что они или скажут что-нибудь перед смертью, или оставят все без всякого внимания, а выполняя то, что более всего касается меня, (во спасение моей бессмертной души) я выбрал скорее оставить после себя эти строки, чем впустую провести мои несколько драгоценных минут, болтая с толпой. И прежде всего я заявляю, что я умираю членом (хотя и весьма недостойным) англиканской церкви, согласно постановлению закона, принципы которого мой, ныне несчастный, отец втолковал мне в юности. А следующее касается ограбления мистера Стоуна, за которое я приведен на место казни. Я торжественно заявляю Господу

1. Sharpe J. A. "Last Dying Speeches": Religion, Ideology and Public Execution in Seventeenth-Century England // *Past & Present*. 1985. № 107. P. 151.

2. Hobbes, Leviathan. II, XXVII. [Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С. 305].

3. Sherwin O. Crime and Punishment in England in the Eighteenth Century // *American Journal of Economics and Sociology*. 1946. Vol. 5. № 2. P. 189.

4. Sherwin O. Crime and Punishment... P. 190.

и миру (обществу), что не брал у него и полпенни и что показания его слишком слабы, чтобы взвалить на меня тот мерзкий и вопиющий грех содомии.

Я пользуюсь возможностью почти на последнем дыхании выразить свою искреннюю благодарность полковнику Питтсу и полковнику Пажиллю за их попытки спасти мою жизнь. И у меня действительно была слабая надежда, что Его Величество (принимая во внимание заслуги всей нашей семьи, где все были верными солдатами и слугами английской короны) распространит малую толику своей милости на меня и пошлет меня служить ему в другую страну; но снизошла здесь благодать Господа, я подчиняюсь его воле и умираю в согласии со всеми людьми, прощая и надеясь быть прощенным самому, по милосердию благословенного Спасителя Иисуса Христа. Я надеюсь и обращаюсь с горячей просьбой, чтобы никто не был бы таким подлым христианином, чтобы упрекать моих престарелых родителей, жену, братьев и сестер за мой безвременный конец. И я молю Бога, в чьи руки я вверяю мою душу, чтобы огромное число содомитов в пределах и за пределами этого города и предместья не смогло бы уменьшить то же самое наказание небес, какое пало на Содом и Гоморру»⁵.

В последнем слове Кейзи примечательно то, что на эшафоте, стремясь спасти свою репутацию и защитить родных от возможных оскорблений, он начисто перетолковывает вполне очевидные обстоятельства своего дела.

Некоторые английские исследователи считают, что в намерении преступников умереть достойно, отраженном в их предсмертном поведении и последних словах, проявилось особое душевное качество – мужество, присущее англичанам и свидетельствующее об их моральном превосходстве над другими нациями⁶.

Однако и в среде английской элиты восемнадцатого столетия было распространено весьма скептическое отношение к мужеству подобного рода. Об этом свидетельствует сатирическое стихотворение Джонатана Свифта о «полном достоинстве умнике Томе Клинче», который был повешен, «как герой, который никогда не отступал», в 1726 году, восхваляя в своей последней речи перед орущей толпой пресловутое английское мужество:

Обретите мужество, дорогие товарищи, и не бойтесь,
И не упускайте возможность следовать своему ремеслу;
Моя совесть чиста и мой дух спокоен,
И так я ухажу без молитвенника и псалма.⁷

Относительно достоверности и искренности «последних слов» единства мнений у исследователей нет. Так, Мишель Фуко, один из первых подчеркнувший важную роль предсмертных речей в процедуре публичной казни, был исполнен полного скепсиса в отношении их содержания. «Обряд казни, - писал Фуко, - требовал, чтобы осужденный сам возглашал свою вину, произносил пу-

5. The Trial and Last Words of William Casey // Select Trials, for Murders, Robberies, Rapes, Sodomy, Coining, Frauds, And other Offences. London, 1734. Vol. 1. P. 61- 66.

6. Sharpe J. A. "Last Dying Speeches"... P. 161-163.

7. Swift J. Clever Tom Clinch, going to be hanged // Swift J. The Poetical Works of Jonathan Swift in 3 vols. London, 1833. Vol. I. P. 203. (The Aldine Edition of the British Poets). Полностью в переводе В. Микушевича на русский см.: Свифт Дж. Смысленный Том Клинч по дороге на виселицу / Пер. В. Микушевича // Семь веков английской поэзии: В 3 т. М.: Водолей, 2007.

бличное покаяние, демонстрировал дощечку с надписью, а также делал заявления, к которым его принуждали. Кажется, в момент казни ему предоставляли еще одну возможность говорить, но не для того, чтобы объявить о своей невинности, а для признания факта преступления и справедливости приговора. Хроники сообщают о множестве таких речей. Действительно ли они имели место? В ряде случаев – безусловно. Или они были придуманы и пущены в ход позднее, в качестве примера и наставления? Несомненно, в большинстве случаев было именно так»⁸. Однако выводы Фуко базируются на основе анализа исключительно французского материала. Английская практика «последнего слова», по мнению исследователей, имела свою специфику⁹. При этом нас не должно обескураживать, что и в Англии XVII века большинство «предсмертных речей» осужденных писали не они сами, а монополизировавшие этот «промысел» священники Ньюгейтской тюрьмы. И дело даже не в том, что в подавляющем большинстве своем осужденные на казнь были не в состоянии сочинить по всем правилам риторики прочувствованную речь с эшафота. Для своевременной публикации листовки надлежало в срок связаться с печатником, для получения дохода от продажи, необходимого отчасти самому смертнику, отчасти его наследникам, нужен был выход на торговцев-распространителей. Чтобы понять, что эта ситуация воспринималась всеми сторонами как естественная, вновь обратимся к одиннадцатой гравюре цикла «Прилежания и леность». Хогарт дает весьма выразительный образ едущего к месту своей казни ленивого ученика, который сосредоточенно читает «свое» последнее слово и при этом не обращает ни малейшего внимания на витийствующего рядом с ним проповедника.

Участие священников в создании предсмертных речей не могла не сказываться на их содержании. В описании генезиса преступления обязательны были два пункта. Во-первых, раскаяние в отсутствии или недостатке личного благочестия. Преступник признавался, что с молодости он нерегулярно посещал субботнее богослужение. Далее указывались обстоятельства внешнего порядка, толкнувшие его на преступную стезю. Как правило, здесь фигурировали либо дурная компания, либо распутная женщина, либо все это вместе. В интересах преступника, ведомого на казнь, было, как можно ярче, расписать именно эту часть внешних обстоятельств, чтобы переложить хотя бы долю вины на других и вызвать жалость к себе. Тут изобретательно переплетались были и небылицы.

С прекращением публичных казней, как полагают некоторые англичане, традиция предсмертных речей не исчезла бесследно, а трансформировалась в другие проявления свободы слова. Например, в уголке ораторов в лондонском Гайд-Парке. Сочтем подобную мысль слишком экстравагантной. Ближе к истине утверждение о связи старинного обычая с последним словом приговоренного

8. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 96.

9. Lake P., Questier M. Agency, Appropriation and Rhetoric under the Gallows: Puritans, Romanists and the State in Early Modern England // *Past & Present*. 1996. № 153. P. 64-107; Sharpe J. A. "Last Dying Speeches": Religion, Ideology and Public Execution in Seventeenth-Century England // *Past & Present*. 1985. № 107. P. 144-167; Sherwin O. Crime and Punishment in England in the Eighteenth Century // *American Journal of Economics and Sociology*. 1946. Vol. 5. № 2. P. 169-199.

к смертной казни, которое он произносит перед узко очерченной группой лиц, допущенных в качестве свидетелей исполнения наказания в странах общего права¹⁰.

Источники и литература

Гоббс Т. Левиафан // *Гоббс Т.* Избранные произведения: В 2 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С. 43-678.

Свифт Дж. Смышленный Том Клинч по дороге на виселицу / Пер. В. Микушевича // Семь веков английской поэзии: В 3 т. М.: Водолей, 2007.

Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 479 с.

LaChance D. Last Words, Last Meals, and Last Stands: Agency and Individuality in the Modern Execution Process // *Law & Social Inquiry*. 2007. Vol. 32. № 3. P. 701-724.

Lake P., Questier M. Agency, Appropriation and Rhetoric under the Gallows: Puritans, Romanists and the State in Early Modern England // *Past & Present*. 1996. № 153. P. 64-107.

Sharpe J. A. "Last Dying Speeches": Religion, Ideology and Public Execution in Seventeenth-Century England // *Past & Present*. 1985. № 107. P. 144-167.

Sherwin O. Crime and Punishment in England in the Eighteenth Century // *American Journal of Economics and Sociology*. 1946. Vol. 5. № 2. P. 169-199.

Swift J. Clever Tom Clinch, going to be hanged // *Swift J.* The Poetical Works of Jonathan Swift in 3 vols. London, 1833. Vol. I. P. 202-203. (The Aldine Edition of the British Poets).

The Trial and Last Words of William Casey // *Select Trials, for Murders, Robberies, Rapes, Sodomy, Coining, Frauds, And other Offences*. London, 1734. Vol. 1. P. 61- 66.

10. *LaChance D.* Last Words, Last Meals, and Last Stands: Agency and Individuality in the Modern Execution Process // *Law & Social Inquiry*. 2007. Vol. 32. № 3. P. 701-724.

А.А. Мельников

ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК ВИЗАНТИЙСКОГО ЯМБИЧЕСКОГО ТРИМЕТРА

В христианской литературе Византии, как церковной, так и светской, не последнее место занимала поэзия. Богослужебные тексты нашей Церкви в греческом первоисточнике по преимуществу являются поэтическими, и, хотя принципы, на которых основана церковная поэзия, начиная с первых тропарей и древних кондаков и переходя к позднейшим канонам, весьма сильно отличаются от классических, тем не менее, традиционные античные метры также применялись при написании богослужебных текстов. Здесь стоит вспомнить о канонах на Рождество, Богоявление и Пятидесятницу преп. Иоанна Дамаскина, написанных традиционным для античной поэзии размером – ямбическим триметром.

К корпусу святоотеческой литературы, несмотря на значительное преобладание прозаических произведений также принадлежит духовная поэзия. Хрестоматийные примеры здесь – это духовные стихи свят. Григория Богослова и знаменитые гимны преп. Симеона Нового Богослова. Писали стихи духовного и богословского содержания, пусть не столь известные, и другие святые Отцы.

Что же касается духовной литературы Византии в широком смысле, то в ней поэзия занимает ещё более заметное место. Почти все образованные авторы, как светские, так и церковные, в той или иной степени занимались стихосложением, ориентируясь в своём сочинительстве на поэтические образцы и каноны Античности.

Преимственность по отношению к Античности, приверженность её традициям в сфере словесности, вообще, является одной из отличительных черт византийской литературы. Писатели и поэты Византии старались хранить верность эстетическим, жанровым и языковым канонам классической эпохи. Так, в поэзии основные стихотворные размеры Античности – гекзаметр, эгегический дистих, ямбический триметр – неизменно использовались даже спустя столетия после их возникновения, несмотря на то, что происшедшие к тому времени в греческом разговорном языке изменения радикально изменили звучание этих стихов для их современников, т. е. принцип организации стихотворной речи перестал соответствовать реалиям живого языка.

Проиллюстрируем это явление на примере ямбического триметра и для этого возьмём первые 9 стихов стихотворного жития св. вмч. Пантелеимона, автором которого является, по всей видимости, учёный монах и поэт второй половины X века Иоанн Геометр.¹

Алексей Анатольевич Мельников — преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. Он назван автором жития в двух из шести ныне известных его рукописей, и у современных исследователей пока не возникало сомнений в этой атрибуции.

Σκῆπτρα κρατοῦντος δυσσεβεστάτου πῶλαι
 μαξιμianoῦ νικομηδείᾳ πόλει,
 ἥσχαλλεν ἐσφάδαζε ῥωμαίων γένος·
 θάμβος γὰρ εἶχε πλεῖστον εὐσεβεῖς τότε
 ἔ καὶ τοὺς θεὸν στέργοντας ἄστεργῆς φόβος.
 αὐτὸς γάρ, αὐτὸς ὁ τρισάθλιος μέδων,
 μαξιμιανός, ὁ τρικάρχαρος κύων,
 στρατηγέτας ἄρχοντας εἰς πᾶσαν πόλιν
 ἔστειλε θεσπίζοντας εἰδώλοισι θύειν.

В отличие от новоевропейской и современной поэзии, где определяющее влияние на звучание стиха оказывает ударение (тоническое и силлабо-тоническое стихосложение), основой античного метра являлось упорядоченное чередование долгих и кратких слогов. Однако, в разговорном греческом языке постепенно исчезло различие между краткими и долгими гласными, они начали произноситься одинаково. При этом, очевидно, на первый план начало выходить словесное ударение, которое также видоизменилось, превратилось из музыкального (тонического) в экспираторное... Это привело к тому, что существовавший *на письме* античный метр простыми, не слишком образованными, читателями перестал восприниматься, оказался для них «спрятан» в тексте, а более образованными, знаковыми с принципами построения классического стиха, воспринимался визуально, но едва ли мог быть воспроизведён при чтении вслух. Тем не менее, византийские авторы продолжали упорно следовать древним правилам стихосложения.

И всё же, хоть и медленно, эволюция классических размеров происходила: элементы тоники и силлабики начали мало-помалу проникать в средневековую поэзию. Например, в ямбическом триметре, которым написано стихотворное житие св. Пантелеимона, кроме того, что он соответствует античному метрическому канону, каждый стих имеет обязательное острое ударение на предпоследнем слоге и состоит ровно из двенадцати слогов. По этой причине многие литературоведы предпочитают называть такой размер не ямбическим триметром, а византийским двенадцатисложником. Таким образом, византийский двенадцатисложник на бумаге (точнее, пергаменте) выглядел, как ямбический триметр, а звучал как-то иначе.

Мы можем лишь догадываться, как произносились средневековыми византийцами стихи, сочетавшие в себе классические каноны метрики (при невозможности адекватно воспроизвести звучание метра) и новые черты тоники. Вероятно, из-за постоянной длины строк, делящих речь на примерно одинаковые по длительности отрезки, и постоянного ударения на предпоследнем слоге их звучание более всего напоминало ритмизованную прозу.

Если византийский ямбический триметр звучал каким-то подобным образом, мы можем попытаться передать это звучание на русском языке, например, следующими строками:

Когда-то давно в Никомидии граде
 Владел скипетром Максимиан язычник.

Был страхом объят древний народ ромеев,
 Великий страх охватил благочестивых,
 Боголюбивых – любви враждебный ужас:
 Ведь сам нечестивый царь злобной собакой
 Воздвиг гоненье и повелел повсюду
 Через воинов своих объявить, чтобы
 Идолам жертвы все люди приносили.
 (В стихе ровно 12 слогов, неупорядоченные ударения.
 Последнее ударение стиха всегда на предпоследнем слоге)

Однако, в итоге, мы должны смириться с тем, что *адекватно* (т.е. сохранив все его особенности) перевести византийский двенадцатисложник на русский язык невозможно вдвойне. Во-первых, мы не можем воспроизвести подлинное звучание ямба средствами нашего языка, в котором гласные не различаются по длительности. Так же дело обстояло и для византийцев, правда, мы имеем то преимущество перед ними, что можем стилизовать метрический ямб при помощи привычного для нас ямба силлабо-тонического (в котором словесные ударения приходятся всегда на чётные слоги: 2-й, 4-й, 6-й и т.д.). Так обычно и поступают при переводе античной поэзии. Однако, при этом возникает ещё одна – вторая – трудность, связанная уже непосредственно с особенностями византийского двенадцатисложника: последнее ударение стиха там всегда падает на предпоследний, 11-й слог, а в ямбе ударными являются все чётные слоги, в том числе 10-й и 12-й (третий от конца и последний), но никак не предпоследний.

Двенадцатисложник:	1 2	9 10 <u>11</u> 12
Традиционный перевод:	1 <u>2</u> 3 <u>4</u> 5 <u>6</u>	9 <u>10</u> 11 12
или	1 <u>2</u> 3 <u>4</u> 5 <u>6</u>	9 <u>10</u> 11 <u>12</u>

В итоге, переводя этот размер ямбами, мы оказываемся перед необходимостью избрать либо постоянную длину стиха в 12 слогов, либо постоянное ударение на предпоследнем слоге, поскольку и то, и другое одновременно невыполнимо.

Первый вариант перевода является наиболее распространённым, он характерен для научных изданий, посвящённых византийской литературе, и различных антологий. Вот как выглядело бы начало жития св. Пантелеимона в таком переводе ямбов, который отдаёт предпочтение постоянной длине стиха:

Когда-то встарь в Никомидии городе
 Владел Максимиан безбожный скипетром.
 Народ ромеев был исполнен трепетом,
 А набожных великий страх охватывал,
 И тех, кто любит Бога, ужас исполнял.
 Ведь этот царь, достойный трижды жалости,
 Как лютый зверь на христиан ощерившись,
 Поставил в городе военачальников,
 Следящих, чтоб богов все чтили жертвами.
 (Силлабо-тонический ямб. Ровно 12 слогов в стихе.

Последнее ударение стиха приходится либо на третий от конца, либо на последний слог)

Несмотря на то, что этот способ перевода широко распространён и осе­нён именами таких выдающихся филологов, как М. Л. Гаспаров и С. С. Аверинцев, автор этих строк видит в нём два серьёзных недостатка. Во-первых, постоянные дактилические окончания строк (с ударением на 3-м слоге от конца) имеют слишком тесные ассоциации с русским фольклорным, в том числе, былинным стихом. Но византийский двенадцатисложник – это размер учёных поэтов, а вовсе не народный стих. Да и самому жанру жития, в особенности, переложенного «высоким стилем», на наш взгляд, такое народное, для русского читателя, звучание стиха не соответствует. Во-вторых, по мнению автора, звучание стиха и его восприятие слушателем определяется расположением ударений в стихе в гораздо большей степени, чем его длиной. Поэтому признавая, что для Иоанна Геометра одинаково важными были и постоянная длина строк, и ударение на предпоследнем слоге (из примерно 1050 стихов жития св. вмч. Пантелеимона это правило нарушается только в двух-трёх десятках случаев, а это менее 2%) , автор в своём переводе Жития² отдаёт решительное предпочтение сохранности ударения:

Случилось это встарь в Никомидии,
Когда Максимиан безбожный правил,
Скорбел и трепетал народ ромеев,
Исполнил ужас всех людей благочестивых,
Любви враждебный страх – боголюбивых:
Ведь император, жалкий и несчастный,
Оскалясь злобным псом, гоненье начал
И в городе солдат своих поставил,
Следящих, чтоб все идолам служили.

(Силлабо-тонический ямб – 11 (13) слогов в стихе. Последнее ударение стиха всегда на предпоследнем слоге)

Такой же способ перевода византийского двенадцатисложника (при котором был сделан выбор в пользу постоянного завершающего ударения стиха на предпоследнем слоге, а не сохранения длины строки оригинала) в своё время использовал митрополит (тогда игумен) Иларион (Алфеев) в книге, посвящённой гимнам преп. Симеона Нового Богослова.³ В своих переводах гимнов преп. Симеона, написанных двенадцатисложником, митрополит Иларион меняет стих на 11-сложный, т.е. несколько его сокращает. В нашем переводе длина стиха бывает и 11 слогов (чаще), и 13. Таким образом, «средняя длина» стихотворной строки у нас приближается к 12 слогам, как в греческом тексте.

В заключение хочется отметить, что вопрос о наилучших способах перевода и ямбического trimetra, и византийской поэзии вообще, остаётся открытым, и выразить надежду на то, что научная и творческая работа в этом направлении будет продолжаться.

2. Перевод был выполнен для русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне и готовится к публикации в издательстве монастыря

3. *Преподобный Симеон Новый Богослов. «Прииди, Свет истинный»*. Избранные гимны в стихотворном переводе игумена Илариона (Алфеева). СПб., 2000.

Н.Т. Карамышев

ВВЕДЕНИЕ В УПОТРЕБЛЕНИЕ ТЕРМИНА «ЛИТУРГИКА» В ВЫСШЕЙ ДУХОВНОЙ ШКОЛЕ ПРЕПО- ДАВАТЕЛЕМ СПбДА В.И. ДОЛОЦКИМ

Данная статья посвящена одному из ключевых моментов в изучении богослужения в высшей духовной школе России. Этот момент внешне ознаменовался введением в употребление термина «литургики» вместо старого – «церковные древности», однако само терминологическое изменение было связано с более значимыми изменениями, существенным расширением содержания учебных курсов и началом методологических изменений в этой богословской области. Для понимания значимости этого момента основную часть статьи следует предварить кратким историческим введением.

В процессе реформы 1808–1814 гг., превратившей духовные академии в высшие школы, в учебные планы последних был включен особый предмет – «история и древности церковные», в рамках которого предполагалось, в числе прочего, изучение богослужения. В дальнейшем «церковные древности» претерпевали неоднократное изменение в своем положении: они то включались в богословие деятельное¹, то по-прежнему соединялись в одну кафедру с церковной историей. В 1839 г. в СПбДА была учреждена особая кафедра «Церковных археологических древностей», на которой и преподавалось учение о общественном богослужении. В его преподавании были выделены главные аспекты: священные места богослужения, времена богослужения, действия богослужения. С 1855 г. начинается активный период в подготовке к реформированию высшего духовного образования, который завершился принятием Устава 1869 г. На основе этого Устава в России началось целенаправленное развитие литургики, а общее направление развития богословия в эти годы подразумевало доминирующее значение в этом развитии исторического аспекта. Исследования в области исторической литургики имели в России значительные успехи, за которыми признана и общехристианская значимость.

Однако развитие литургических исследований до 1869 г. изучено мало, а именно в это «прикровенное время» в высшей духовной школе и происходили

Карамышев Николай Тихонович — соискатель кафедры Истории Русской Православной Церкви ПСТГУ.

1. ОР РНБ Ф. 1183. (В.И. Долоцкий). Д. 1. Программа публичных испытаний в СанктПетербургской духовной Академии при окончании десятого учебного курса в июле 1833 году. Л. 1-10б. Радел IV. Из Богословия деятельного.

1. О поклонении Богу духом и истиною.
2. О обязанностях внушаемых упованием на Бога.
3. О обязанностях внушаемых любовью к Богу.
4. О внешнем поклонении Богу, как-то молитве, наблюдении воскресных и праздничных дней, священных образов, почитании Святых икон, также о исповедании Веры, о исполнении клятвы и обетов.

процессы, обусловившие успехи исторической литургики позднейших лет. Одним главных деятелей этого этапа и предшественников блестящей плеяды литургистов был профессор СПбДА В.И. Долоцкий. О значимости его вклада в становлении науки как литургики упоминали и современники. Так, выпускник, а затем много летний профессор СПбДА А.Л. Катанский писал: «Он, можно сказать, создал науку о православном богослужении и, конечно, прекрасно знал свой предмет. Много времени, большую часть своего курса посвящал он именно «литургике», как этот предмет назывался в нашей академии, то есть описанию и анализу различных церковных служб. Этого рода лекции у него были очень хороши»². Это ключевое значение В.И. Долоцкого подтверждают и современные исследователи богослужения, называя его «первым православным ученым литургистом в строгом смысле этого слова»³.

Постараемся, основываясь на рукописных документах из архивного фонда В.И. Долоцкого, показать его вклад в формирование литургики как науки, а именно, в уточнение терминологического и методологического аппарата.

Термин «литургика» для обозначения предмета о богослужении Православной Церкви ныне кажется совершенно естественным. Однако следует отметить, что в употребление в высшей духовной школе России он был введен довольно поздно, чуть более 160 лет. Заслуга в этом, по предположению автора статьи, принадлежит преподавателю СПбДА Василию Ивановичу Долоцкому, который длительное время занимался преподаванием в академии церковных древностей. Задолго до официального введения предмета «литургика» в высшей духовной школе Уставом 1869 г.⁴ В.И. Долоцкий использовал термин «литургика» для обозначения предмета «об общественном богослужении». Заимствование термина по-видимому было заимствовано из немецкой традиции богословского образования. В словаре М. Фаснера даётся объяснение этимологии слова литургика. «Литургика «учение о богослужении» - новое заимствование из нем. Liturgik от лат. liturgica»⁵.

Выявим наиболее ранние письменные упоминания термина «литургика» самим В.И. Долоцким. Самое раннее из них имеется в черновике подписанной бакалавром Василием Долоцким программы «для публичного испытания студентов XVIII-го учебного академического курса»⁶. Вопросы для публичного испытания определены «по классу Православной Литургики», сам документ можно датировать 1849 г.⁷ (см. Рис. 1).

2. Катанский А.Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 156.

3. Желтов М., свящ. Обзор истории православной литургической науки до конца XX века. М., 2011.

4. По Уставу 1869 г. была выделена особая кафедра «Церковная археология и Литургика».

5. Фаснер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986. С. 503.

6. Д. 19. По классу Православной литургики для публичного испытания студентов XVIII-го учебного академического курса предлагается раздел: О чтении Священного Писания и пении священных песней при Богослужении. Л.1-2.

7. Время обучения XVIII-го учебного курса СПбДА с 1845 по 1849 гг.

В официальных же «Обозрениях конспектов предметов» 1840-1852 гг.⁸, читавшаяся В.И. Долоцким дисциплина называется «об общественном богослужении» и включается в учение о Церкви (см. например Рис. 2). Впервые именование «литургики» появляется в «Обозрении конспектов предметов» 1853 г.⁹ (см. Рис. 3). Следующее официальное письменное упоминание предмета литургики имеется в «Обозрении предметов для публичного испытания студентов СПбДА за 1859 г.»¹⁰ в котором в разделе IV значится: «Из Литургики. О священных сосудах.» (см. Рис. 4).

Косвенно о введении в употребление термина «литургики» в более ранние годы свидетельствуют черновые карандашные правки в «Обозрении конспектов предметов» разных годов. Например, в «Обозрении конспектов предметов» за 1850/51 г. имеются черновые правки карандашом: 1850 на 1853, 1851 на 1854, а вместо прежнего названия «по классу о Богослужении» на «по классу Литургики». А в «Обозрения конспектов предметов» за 1851 г. имеются черновые исправления карандашом: 1851 на 1857, 1857 на 1859, а вместо прежнего названия «по классу о Богослужении» правка «по классу Литургики». В «Обозрении конспектов предметов» 1852 г. есть черновая правка: вместо прежнего «по классу о Богослужении» 1852 г. - «по классу Правос. Литургики» при исправлении года на 1858 (тушью) и на 1860 (карандашом) (см. Рис. 3). Видимо все эти «Обозрения конспектов предметов» использовались как черновики-программы для последующих академических курсов, запечатлевшие постепенный переход от «учения о богослужении» к «литургики».

К концу 50-х - началу 60-х годов название предмета «литургики» закрепляется в высшей духовной школе. Так, изданные в 1859-1860 гг. пособия Даниила Смолодовича и А. Черняева уже содержат в названиях термин «литургики»¹¹.

Наконец, Устав духовных академий 1869 г. констатировал полный переход к этому термину, что подтверждается и «Программой чтений по церковной археологии и Литургики» 1871/72 уч. г.¹²

В то же время менялось не только название предмета о богослужении, но и наполнение разделов программ читанных разным академическим курсам.

8. ОР РНБ Ф. 1183. (В.И. Долоцкий). Д. 55. Л. 1-2. Свящ. Михаил Богословский. План лекций студентам СПбДА по классу чтения о общественном богослужении в первой половине 1840 г.; Там же Д. 18. Л. 2 об-4, 11-15, 16-18 об., 21-22, 23-24 об. Бакалавр Василий Долоцкий. Конспект предметов преподаваемых студентам С.-П.-бургской Духовной Академии в XV-го учебного Академического курса: по классу Учение о Церкви. 1843, 1845, 1850, 1851, 1852 гг.

9. ОР РНБ Ф. 1183. Д. 18. Л. 28-33. Краткая программа литургики. Обзорение предметов, преподаваемых студентам высшего отделения С.Петербургской Духовной Академии XX учебного академического курса, по классу Учения о Богослужении. 2-го июня 1853 г.

10. ОР РНБ Ф. 1183. (В.И. Долоцкий). Д. 1. Л. 3. Обзорение предметов, назначенных для публичного испытания студентов С.-Петербургской Духовной Академии, по случаю окончания XXIII учебного курса. 27 июня 1859 года.

11. Черняев А. Подробное систематическое указание состава Литургики или науки Богослужения православной Церкви. Харьков, 1859; Смолодович Даниил. Литургики или наука о Богослужении Православной Восточной Церкви. Киев, 1860.

12. ОР РНБ Ф. 1183. (В.И. Долоцкий). Д. 20. Л. 1-4 об. Программа чтений по церковной археологии и Литургики в 1871/72 учебном академическом году. 20 мая 1872 г.

Для примера выделим несколько разделов, читанных разным академическим курсам.

1. Введение.
2. О храме вообще.
3. О составных частях храма.
4. О священных сосудах.

Проследим, в какие годы происходило существенное изменение разделов. Так разделы «О храме вообще» и «О составных частях храма» получили существенное наполнение в 1843 г., а раздел «О священных сосудах» - в 1843 и 1851 гг. Появление этих частей тесно связано с публикациями статей В.И. Долоцкого – видимо, разрабатываемые разделы учебной программы умышленно представлялись таким образом на суд академического сообщества. Так статьи «О христианских храмах», «О составных частях храма» написаны в 1847 г., «О священных одеждах» - в 1848 г., «О священных сосудах и других вещах, употребляющихся при богослужении в Православной Церкви» - в 1852 г. Можно привести и другие подобные примеры. В дальнейшем эти разделы практически не менялись, но зато развивались другие. Вот пример такого развития раздела «Введение» из программы на 1871/72 уч. г. В приведённых пунктах раздела «Введение» из программы 1872 г.¹³ обосновывается важность и первостепенность в дисциплине именно литургики.

Приведем примеры, свидетельствующие о формировании в преподавании В.И. Долоцкого исторического подхода. Примеры взяты из статьи автора настоящей статьи, опубликованной в журнале «Христианское чтение» № 2 2015 г.¹⁴

1. Так, в статье «О составных частях храма» (1847) В.И. Долоцкий обращает внимание на традиционное мнение, что трехчастное устройство христианской церкви (притвор, неф или средний храм, алтарь) связано с трехчастным разделением ветхозаветной скинии Моисеевой и храма Соломонова. Однако В.И. Долоцкий приходит к выводу, что такое разделение христианского храма в первые века было «не столь определенное и точное», а исторически известным трехчастное деление становится «не раньше 3-го века»¹⁵. Следовательно, древнехристианский храм первых веков не был подражанием ветхозаветной скинии Моисеевой. Заметим, что у Долоцкого не было достаточного комплекса источников, чтобы

13. ОР РНБ Ф. 1183. (В.И. Долоцкий). Д. 20. Программа чтений по церковной археологии и Литургии в 1871/72 учебном академическом году. 20 мая 1872 г.

«Введение.

Понятие о Церковной Археологии и Литургики;

Тесная связь между этими науками, из которых последняя должна занять в церковно-практическом отделении главное место и первая должна быть наукой вспомогательной;

Задача Литургики, читаемой в связи с археологией;

Место литургики в круге богословских наук;

Необходимость и важность Литургики;

Разделение Литургики;

Источники и пособия по изучению литургики».

14. Карамышев Н.Т. Научная деятельность профессора СПбДА В.И. Долоцкого. // ХЧ. 2015. № 2. С. 188-209.

15. Долоцкий В.И. О христианских храмах // ХЧ. 1847. Ч. 3. С. 132.

настаивать на своем выводе – это была скорее гипотеза, которую через 33 года подтвердил Н.В. Покровский. Последний выдвинул смелый тезис, что связь древнехристианского храма с иерусалимским прототипом выведена «из общих отношений иудейства к христианству, но не на историческом и архитектурном основаниях»¹⁶, на самом же деле прототипом древнехристианского храма является эллинистическая базилика. Хотя утверждение Н.В. Покровского вызвало резкую критику со стороны профессора КазДА Н.Ф. Красносельцева¹⁷, версию Покровского – а, следовательно, и В.И. Долоцкого – поддерживают и некоторые современные исследователи¹⁸.

2. В статье «О священных сосудах, употребляющихся при Богослужении в Православной Церкви» (1852) В.И. Долоцкий прослеживает историческую судьбу лжицы – священной ложки для принятия Тела и Крови Христовой. По преданию лжица установлена св. Иоанном Златоустом, и этому не противоречит церковная история. В.И. Долоцкий обращает свои аргументы к практике неправославных церквей, имевших общий корень с православной Церковью, указывая, что лжица употребляется при причащении по всему Востоку: у мельхитов, у несториан, у яковитов и монофелитов, которые отделились от Церкви в V-VI вв. Следы этого древнего употребления лжицы и «доселе еще видны у сирских и египетских христиан, у которых, в известных случаях, и при раздельном причащении тела и крови Христовой, кровь преподается посредством лжицы»¹⁹. Таким образом, неправославные церкви удерживают в употреблении лжицу с древних времён. Долоцкий делает вывод, что отделившиеся от Православной Церкви приняли лжицу в число священных сосудов когда «все составляли единую нераздельную Церковь Христову», и следовательно, «лжица была в употреблении церковном еще до времени собора Ефесского (431 г.)»²⁰.

Лжица не вводилась сразу и повсеместно, поскольку ещё и в VII-IX вв. Тело Христово принимали из рук, а Кровь Христову принимали из чаши. На Западе этот

16. Покровский Н.В. Происхождение христианского храма // ХЧ. 1879. № 11/12. С. 502.

17. См.: Красносельцев Н.Ф. О происхождении христианского храма. По поводу вновь явившихся исследований: Происхождение древне-христианской базилики. Церковно-археологическое исследование Н. Покровского // Православный собеседник. 1880. Ч. 2. С. 442.

18. См. например: «Б<азилика> как церковное сооружение появляется в доконстантиновскую эпоху: древнейшее из специально построенных церковных зданий, храм в Айле (см. Элат), ок. 300 г., имел базиликальный план, ориентацию оси на восток (размер 26х16 м), прямоугольную апсиду. Массовое возведение Б. <азилик> началось после Миланского эдикта 313 г.» (Беляев Л.А. Базилика // ПЭ. Т. 4. С. 265); Максимович К.А. История Древней Церкви. Часть I. 33--843 гг. М., 2012. С.113. «Поэтому христианам приходилось собираться в частных домах, где одна или несколько комнат были предназначены для богослужения: Евхаристии, Крещения, оглашения. По римской традиции такой дом называется термином *domus ecclesiae* или *titulus*, часто с добавлением имени его владельца (например, *titulus Clementis*). После 313 г. многие из этих домов превратились в официальные храмы (например, Сан-Клементе в Риме, Киркбизе в Сирии)».

19. Там же. С. 96.

20. Долоцкий В.И. О священных сосудах, употребляющихся при Богослужении в Православной Церкви // ХЧ. 1852. Ч. 1. С. 95.

обычай критиковали, а на Востоке он стал общеупотребительным для мирян²¹, духовенство же причащалось традиционным образом. В.И. Долоцкий вновь подтверждает высказанную ранее мысль о важности изучения литургических источников неправославных церквей для выявления тех или иных недоумённых вопросов в развитии обрядов Православной Церкви.

Примеров, подтверждающих плодотворность этого сравнительного подхода, в работах В.И. Долоцкого довольно много.

Таким образом, на основании анализа сохранившихся рукописных документов можно сделать следующие выводы.

1. Именно профессору СПбДА В.И. Долоцкому принадлежит заслуга введения в употребление в российской высшей духовной школе термина «литургика».

2. Введение термина «литургика» вместо прежнего названия – «о церковных древностях» - не являлось просто переименованием предмета, но повлекло за собой пополнение новым содержанием существующих разделов, а также появление в программах В.И. Долоцкого новых разделов.

3. Введение новых разделов в программе было связано и с постепенным введением В.И. Долоцким исторического и сравнительного подходов к науке о богослужении

21. «Примерно с VIII в. лжица входила во всё более широкое употребление». Уайбру Х. Православная Литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2006. С. 147.

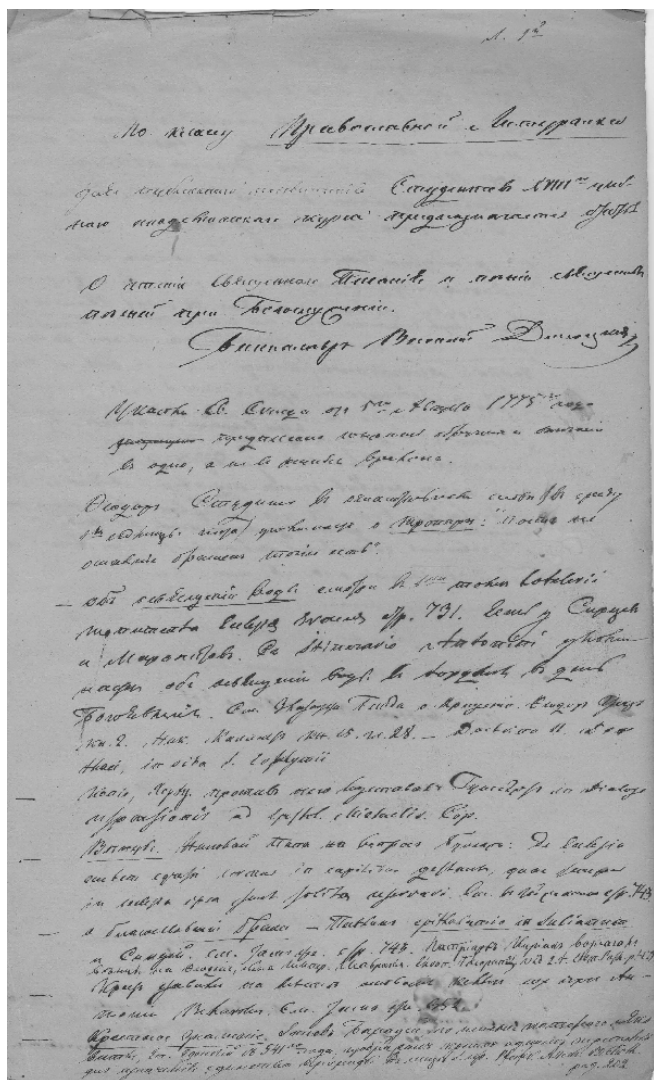


Рис. 1. ОР РНБ Ф. 1183. В.И. Долоцкий Д. 19. Л. 1. По классу Православной литургии для публичного испытания студентов XVIII-го учебного академического курса предлагается раздел: О чтении Священного Писания и пение священных песней при Богослужении. 1849 г. Бакалавр Василий Долоцкий.

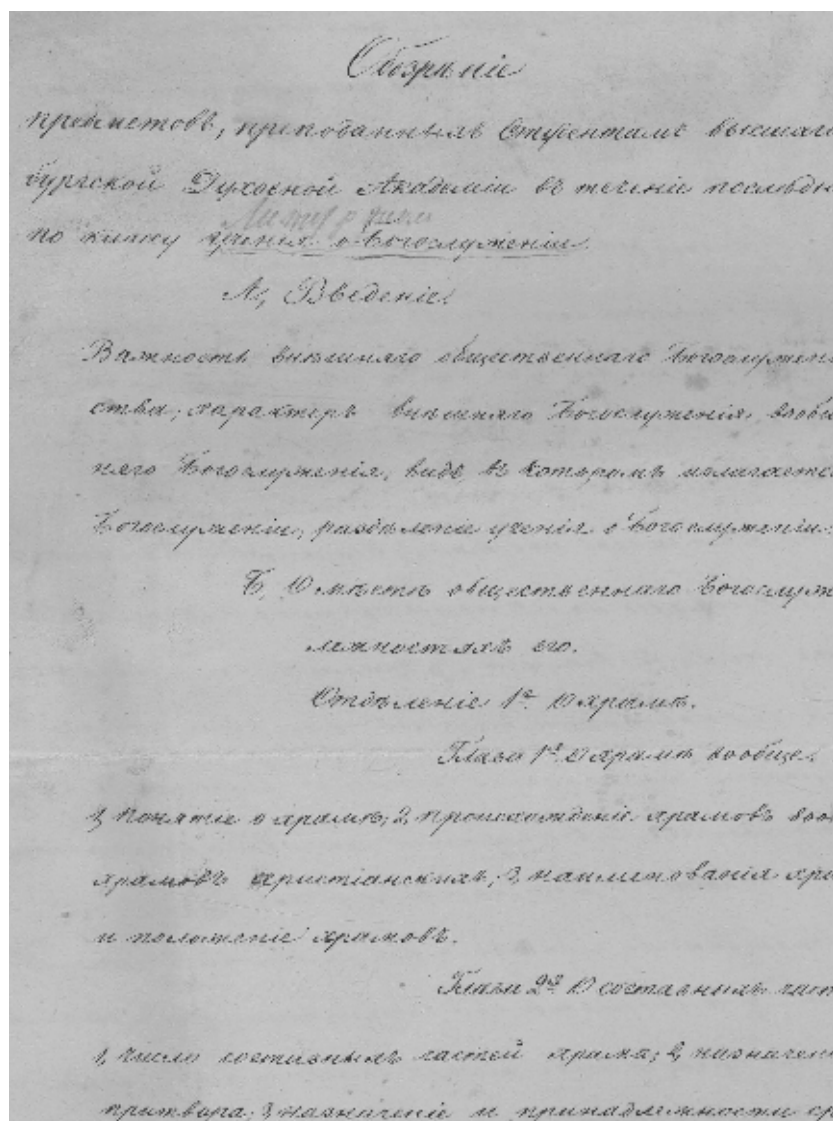


Рис. 2. ОР РНБ Ф. 1183. В.И. Долоцкий Д. 18. Л. 11. Конспект предметов преподаваемых студентам высшего отделения С.П.бурской Духовной Академии во второй половине учебного Академического курса: по классу учения о богослужении. Лист 1. 1851 г. Экстра-ординарный профессор Василий Долоцкий.

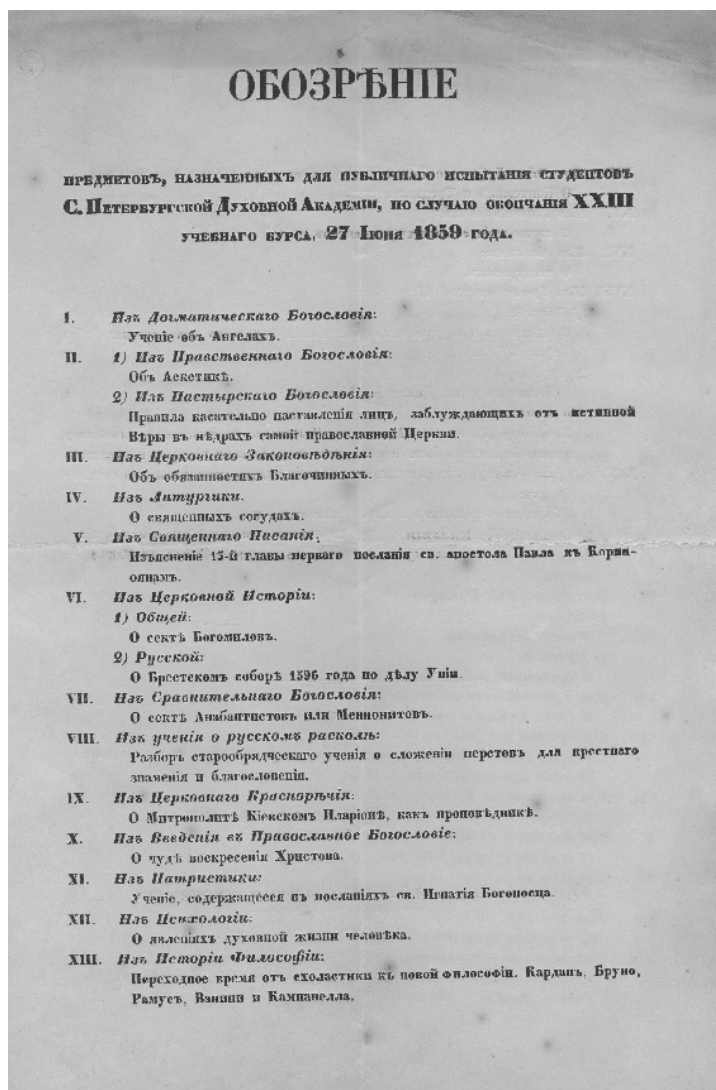


Рис. 4. ОР РНБ Ф. 1183. В.И. Долоцкий. Д. 1. Л. 3. Обзорение предме-
тов, назначенных для публичного испытания студентов С.Петербург-
ской Духовной Академии, по случаю окончания XXIII учебного курса.
Лист 1. 27 июня 1859 года.



Рис. 3. ОР РНБ Ф. 1183. В.И. Долоцкий. Д. 18. Л. 28. Краткая программа литургики. Обзорение предметов, преподаваемых студентам высшего отделения С.Петербургской Духовной Академии XX учебного академического курса, по классу Учения о Богослужении. Лист 1. 2-го июня 1853 г. Профессор Василий Долоцкий.

С.А. Исаев

КАКОЕ ГОСУДАРСТВО ТОМАС ГОББС НАЗЫВАЛ «ЛЕВИАФАНОМ»?

Фильм Андрея Звягинцева «Левиафан» дал россиянам повод вспомнить, что английский мыслитель Томас Гоббс (Hobbes, Thomas 1588 – 1679) видел сходство между чудовищем из 40-й и 41-й главы Книги Иова и государством. Однако эта проведённая Гоббсом параллель толкуется и истолкована в том смысле, будто Левиафан – это государство, угнетающее своих подданных и действующее исключительно в интересах отдельных группировок политических и бизнес-элит. Такого толкования придерживаются как поклонники, так и критики фильма Звягинцева.

Но это совершенно превратное толкование.

Трактат Гоббса был впервые опубликован в Лондоне в 1651 г. на английском языке, а в Амстердаме в 1668 г. на латинском. Он назывался, соответственно, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, или *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. По-русски я предложил бы перевести это название следующим образом:

«Левиафан, или О материи, форме и могуществе власти церковной и светской»¹.

Общедоступный перевод «Левиафана» на русский язык читатель найдёт в издании: Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Том 2. М., 1991. С. 3 – 590. Постраничные ссылки на это издание я буду далее делать прямо в тексте.

В 1651 г. Англия была республикой, и управляли ею Долгий Парламент и Оливер Кромвель. 1 января 1651 г. Карл II – сын казнённого в 1649 г. Карла I – был коронован в Шотландии в качестве короля; в августе шотландская армия вторглась в Англию, и 3 сентября Кромвель смог разбить её только близ

Сергей Александрович Исаев — кандидат исторических наук, Master of Arts in Theology (присвоен в США в 1998 г.), старший научный сотрудник Отдела всеобщей истории Санкт-Петербургского Института истории РАН, преподаватель новой и новейшей истории Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. В двухтомнике 1989 – 1991 гг. название трактата переведено так: «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского». – Но в таком переводе заголовка трудно найти смысл. Ведь Гоббс прямо утверждал: «Церковная власть является лишь властью поучать» (С. 379) – следовательно, никакого «церковного государства» быть не может. Слово *civitas* / *Commonwealth* может означать и «государство», однако его значение гораздо шире: это всякое объединение людей, связанных осознаваемыми общими интересами, причём интересы эти защищает какая-то структура, действующая внутри такого объединения. Такой структурой может быть и государственный аппарат, располагающий силовиками, но может быть и собрание старейшин или церковная иерархия, не имеющая в своём распоряжении ни полиции, ни жандармов. Основное значение слова *civilis* / *civil* – «гражданский». Однако когда *civilis* / *civil* всюду по тексту трактата противопоставляется не «военному», а *ecclesiasticae* / *Ecclesiastical*, то есть «церковному», оно приобретает значение «светский».

Лондона – у Вустера. 10 декабря Кромвель предложил своим соотечественникам подумать: «Как устроить более прочное правление?»

Именно на этот вопрос и отвечал трактат Гоббса. В конфликте Гоббс был на стороне короля, трактат писал в эмиграции – в Париже – однако в том же 1651 г. вернулся в Англию и в дальнейшем поддерживал Кромвеля. Гоббс описывал своё положение так: «По дороге, осаждённой борющимися армиями, из которых одна борется за слишком большую свободу, а другая – за слишком широкие полномочия власти, трудно пройти невредимым» (С.4)

Гоббс наблюдал политическую борьбу 1637 – 1650 гг. как патологоанатом: в процессе распада государства, приведшего к гражданской войне, ему и другим англичанам стало лучше, чем в благополучные времена, видно, как государство устроено и, следовательно, как его восстановить.

Гоббс уже во Введении к трактату констатирует: человек умеет делать механизмы – например, часы. Механизм – это искусственное животное: «В самом деле, что такое *сердце*, как не *пружина*? Что такое *нервы*, как не такие же нити, а *суставы* – как те такие же *колёса*, сообщающие движение всему телу так, как этого хотел мастер?»

Государство Гоббс считает своеобразным механизмом, который люди строят, чтобы жить внутри него. «Ибо искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой, или Государством (Commonwealth, or State), и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан» (С. 6).

Итак, «Левиафан» Гоббса – это не утопический проект и даже не проект радикального улучшения обыкновенного государства, а просто обыкновенное государство, какое создают на выходе из полосы политической турбулентности. Если поставить вопрос: Левиафан Гоббса – это государство *сущее* или *должное*? – то ответ будет следующий. Это государство *сущее*, в том смысле, что Гоббс ориентирует своих читателей на достижение такой защиты общих интересов, какая является нормой для стабильных и разумно управляемых государств. Но в чрезвычайных условиях государство, как правило, «не дотягивает» до наибольшей из в принципе возможных степеней защиты общих интересов своих подданных. В той мере, в какой Гоббс призывает к преодолению этого изъяна, «Левиафан» – это трактат о *должном*. Но – *только* в той мере.

Трактат Гоббса – не только политический, но и богословский. Богословский аспект «Левиафана» в наше время понятен читателю хуже всего. С ним связаны самые странные построения Гоббса. Я, однако, надеюсь показать, что именно эти построения в наше время неожиданно оказываются наиболее злободневными и интересными.

Программу исследования Гоббс формулирует на первых же страницах:

«Чтобы описать природу этого искусственного человека, я буду рассматривать:

Во-первых, материал, из которого он сделан, и его *мастера*, то есть *человека*.

Во-вторых, как и путём каких соглашений он был создан, каковы точно права и власть или авторитет суверена, и что сохраняет государство и что его разрушает.

В-третьих, что такое христианское государство.

Наконец, что такое царство тьмы (Kingdom of Darkness)»(С.7).

Содержание 3-го и 4-го разделов исследования Гоббса резюмировать легче всего. «Власть, объединяющая христиан» - это церковь, а не государство: ведь Христос Сам сказал: «Царство Моё не от мира сего». Христиане, как и все другие люди, живут в государствах. Но даже такие государства, где все – и подданные, и начальники – суть христиане, по природе своей никак и ничем не отличаются от государств иудейских, языческих, мусульманских. Цель существования любого государства – обеспечивать общее благо своих подданных. Царство тьмы – это государства, которые общее благо своих подданных не обеспечивают. Такое *дурное* государство Гоббс называл «Бегемотом». Ему Гоббс посвятил другой трактат, название которого говорит само за себя: “Behemoth, or the Long Parliament” / «Бегемот, или Долгий парламент». Здесь, конечно, тоже библейская аллюзия: на ту же 40-ю главу Книги Иова².

1-й раздел трактата Гоббса – это его размышления о природе человека: о том, почему государство людям необходимо, и о том, какое государство людям необходимо, чтобы они могли жить культурно и цивилизованно. Гоббс – англиканин с пуританскими взглядами на первородный грех. Он твёрдо верит, что первородный грех постоянно проявляется в склонности человека к совершению грехов фактических, притом что и к добру человек способен. Человек склонен к соперничеству и недоверию и жаждет славы. «Первая причина заставляет людей нападать друг на друга в целях наживы, вторая – в целях собственной безопасности, а третья – из соображений чести». – «Пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, именно в состоянии войны всех против всех» (С. 95).

Перед нами – мрачно знаменитая теория Гоббса: *Bellum omnia contra omnes*. Речь идёт о таком состоянии какой-то части человечества, когда безопасность человека зависит только от его личной физической силы и изобретательности:

«В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, судоходства, морской торговли, удобных знаний, нет средств движения и передвижения вещей, требующих большой силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а, что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» (С. 96).

2. Для западных исследователей творчества Гоббса – Фердинанда Тённиса, Карла Шмитта и десятков других – противоположность Левиафан – Бегемот является базовой. Недавно на русский язык была переведена классическая монография по истории нацистской Германии: Нойманн Ф.Л. Бегемот. Структура и практика национал-социализма. 1933 – 1944. Издательство «Владимир Даль», 2015. Заглавный образ западному читателю понятен и без разъяснений. А в России публицист Юрий Поляков – редактор «Литературной газеты» - назвал сборник текстов, где он полемизирует со своими либеральными оппонентами, «Левиафан и Либерифан» (2015)...

На вопрос: это абстракция ради полемики с анархистами, или же описание того, что иногда бывает? – Гоббс отвечает так:

«Может быть, кто-нибудь подумает, что такого времени и такой войны, как изображённые мной, никогда не было; да и я не думаю, чтобы они когда-либо существовали как общее правило по всему миру. Однако есть много мест, где люди живут так и сейчас» (С. 97). – Гоббс указывает на индейские племена экваториальной Америки.

Кроме того: каждое отдельно взятое государство прекращает *внутри себя* войну всех индивидов против всех. Но *над всеми государствами Земли* нет такой земной власти, которая могла бы принудить их к миру. Поэтому «война всех против всех» – это адекватное описание состояния международных отношений (С. 167) – как можно понять, до эпохи Лиги Наций и ООН, а в значительной мере и в наше время.

Выход из естественного состояния для каких-то людских сообществ возможен через создание государств. Гоббс предполагает, что осуществляется этот процесс через...*страсти*, которым служит *разум*! «Страсти, делающие людей склонными к миру, суть страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежда приобрести их своим трудолюбием» (С.98). Ради безопасности и более качественной жизни люди соглашаются от части своих прав и свобод. Так учреждается *власть*, и только тогда появляется *собственность*: ведь только власть может гарантировать индивиду возможность пользоваться и распоряжаться своим имуществом (С. 110). Учреждение государства равносильно «сосредоточению всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все силы граждан в единую волю» (С. 132). «Таково рождение...великого Левиафана» (С.133)³.

Возможные возражения такого читателя, который придерживается не протестантской, а православной или католической антропологии, Гоббс парирует, предлагая ему

«поразмыслить над тем обстоятельством, что, отправляясь в путь, он вооружается и старается идти в большой компании; что, отправляясь спать, он запирает двери; что даже в своём доме он запирает ящики, и это тогда, когда он знает, что имеются законы и вооружённые представители власти, готовые отомстить за всякую причинённую ему несправедливость. Какое же мнение имеет он о своих согражданах, запирая свои двери, о своих детях и слугах, запирая свои ящики? Разве он не в такой же мере обвиняет человеческий род своими действиями, как и моими словами?» (С.96).

Второй пункт исследовательской программы Гоббса – как должно быть устроено государство? – настолько обширен и разнообразен, так интересно суммирует английский, шотландский, французский и иной опыт, и так неожиданно

3. Как видим, хотя Гоббс во время революции и поддерживал короля, он не монархист. Единовластие коллегиального органа или военного диктатора для него ничуть не хуже.

затрагивает события более поздних времён, что его придётся излагать лишь фрагментарно.

Единоличного правителя – будь то король или диктатор – Гоббс называет *сувереном* (С. 140 – 141). «Суверен имеет право на всё, с тем лишь ограничением, что, являясь сам подданным Бога, он обязан в силу этого соблюдать естественные законы» (С. 166).

Из этого Гоббс делает следующий свирепый вывод:

«Может случиться и часто случается в государствах, что подданный по повелению верховной власти предаётся смертной казни, и при этом ни подданный, ни суверен не совершают несправедливости по отношению друг к другу» (С. 166).

Мы привыкли думать, что если человек не нарушает законов государства, то он может, конечно, погибнуть на войне, на которую был послан, от руки врага; может погибнуть и в условиях мира от руки преступника. Но что законопослушного человека может убить власть имущий и это будет справедливо – мысль по меньшей мере странная!

Гоббс поясняет её следующими примерами. Во-первых, гибель Урии, подстроенная царём Давидом (2-я кн. Царств, гл.11). Он расценивает деяние Давида как несправедливое, нарушающее естественный закон, как грех перед Богом – но не грех перед Урией: не случайно, каясь, Давид говорил: «Против Тебя Одного я согрешил» (С. 166) Во-вторых, остракизм в Афинах: голосуя за изгнание на 10 лет, афиняне не обвиняли этого человека в каких-либо преступлениях, а лишь думали о том, какую опасность этот человек представлял для них. Аристиды, например, изгнали за справедливость. Кто в этой ситуации был прав, кто виноват? Оба правы: «Никто не скажет, что суверенный народ Афин не имел права изгонять их, или что афинянин не имел свободы...быть справедливым» (С. 166).

А если бы Урия узнал о коварном замысле Давида – был бы он вправе бежать, уклониться от участия в сражении? Гоббс отвечает: да! «Подданные обладают свободой защищать свою жизнь даже от тех, кто посягает на неё на законном основании» (С. 168 – 169). - «Соглашения, обязывающие человека не защищать свою собственную жизнь, недействительны» (С. 169).

Гоббс – последовательный государственник, в том смысле, что всякое государство, даже «Бегемот», а тем более «Левиафан», с его точки зрения лучше анархии. Но Гоббс делает их этой посылки обоснованные выводы, на которые не всякий в наше время решится. Например, он оправдывает политический сепаратизм:

«Если большая масса людей оказала уже совместно неправильное сопротивление верховной власти или совершила уголовное преступление, за которое каждый из них ожидает смертной казни, то разве они не имеют в этом случае свободы соединиться для взаимной помощи и защиты? Конечно, имеют! Их предыдущее нарушение своего долга было действительно незаконным, но последовавшее за этим применение оружия хотя и имеет целью поддержать то, что ими сделано, но не является новым незаконным актом» (С. 170).

Гоббс понимал, что всякое государство охватывает лишь небольшую часть человечества; что оно утверждает себя в борьбе с другими государствами; и, считая

такую борьбу неизбежностью, видел в ней нечто вроде Божьего суда или судебного поединка. В такой борьбе победитель прав, но побеждённый не виноват и заслуживает как минимум сочувствия. Мы можем вспомнить войны за объединение Италии и Германии, где побеждённые – неаполитанцы и датчане – были ничуть не худшими патриотами, чем победители. Многие конфедераты, участвуя в Гражданской войне в США, считали, что защищают законные права своих штатов, на которые покушается правительство Линкольна; и победители признали обоснованность такого взгляда и свели преследования побеждённых к минимуму. В истории становления современного израильского государства был драматический эпизод, известный как «расстрел «Альталены»» (22 июня 1948 г.) Командир военной организации «Эцель» Менахем Бегин во время Войны за независимость закупил оружие и доставил его в Тель-Авив на корабле «Альталена». Премьер-министр Давид Бен Гурион потребовал оружие сдать, а 800 бойцов «Эцеля» направить в ряды Армии обороны Израиля. Но Бегин попытался пятую часть оружия сохранить за своей организацией. Тогда по приказу Бен Гуриона по «Эцелю» начала стрелять береговая артиллерия под командованием Ицхака Рабина. Погибло 19 человек. Потрясённый Бегин приказал своим людям, несмотря на обиду, присоединиться к национальной армии. Таким образом Бен Гурион добился сосредоточения командования всеми вооружёнными силами государства в одних руках и, возможно, предотвратил гражданскую войну. А те, кто руководил противоборствующими сторонами, впоследствии в разное время были премьер-министрами Израиля.

Таким образом, политическая концепция Гоббса практически не устарела. Защита Гоббсом естественного закона и правового государства сохраняет своё значение и в наши дни.

БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПРОТ. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО И ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА: ПРИНЦИПАЛЬНАЯ РАЗНИЦА ПОДХОДОВ

Подавляющее большинство крупных русских религиозных философов и богословов мыслило на тему соотношения богословия и культуры примерно в одном ключе, видя в подлинном творчестве выражение духовной основы бытия. Исключением в этом ряду является разве что прот. Георгий Флоровский, который критикуя в своих «Пути русского богословия» (1936 г.) отдельных представителей искусства и философии серебрянного века (А. Блока, В. Брюсова, А. Белого и др.), делает некоторые обобщающие выводы (на мой взгляд — абсолютно не оправданные): «Можно ли художественной интуицией проникать в духовный мир? И есть ли в ней надежный критерий для «испытания духов?» Крушение романтика терпит именно в этой точке. Критерия нет, художественное прозрение не заменяет веры, духовного опыта нельзя подменить ни медитацией, ни восторгом...».¹ И не надо подменять. Художественное прозрение, если это действительно *прозрение* — ценно само по себе. Критерий на самом деле есть — художественная ценность произведения, неразрывно связанная с *видением* художником той самой «мир спасающей красоты», о которой писал Ф.М.Достоевский.

Прот. Георгий Флоровский «не замечает» этого, важнейшего для понимания творчества писателя, момента. Точнее, замечает, но придает совершенно иное, нежели большинство критиков и толкователей, значение. В своих размышлениях о творчестве Федора Михайловича богослов выделяет его среди писателей 19 века за понимание того, что «...только из церковных недр исходит и для земли мир и человекам благоволения. Здесь творится сокровище, недоступное ни ржавчине, ни татям. И если бы разгорелось пламя веры в человеческих душах, спалило бы оно всю неправду».² Особый, христианский, подход сказывается, по мнению Флоровского, в ощущении Достоевским мира «как прекрасного творения Бога», несмотря на «толщу греховных наращений», привнесенных людьми после грехопадения, а также — в умении «...различить во всяком человеке, совершенно искаженном грехом, образ и подобие Божие».³ Но, если для о. Александра Шмемана, митрополита Антония (Блума) (и многих других, о которых шла речь выше) именно подобное видение (может быть, даже неосознанное) — источник подлинного художественного творчества, то для о. Георгия — это — особенность творческого метода, стиля и миропонимания именно Достоевского, пишущего, как считает богослов, «рели-

Протоиерей Олег Агапов — доктор богословия, доцент, к.филол.н., проректор по научной работе и зав.каф. богословия Самарской Духовной Семинарии.

1. Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. — Париж, 1937. — С.469.

2. Флоровский Г., протоиерей. Блаженство страждущей любви // Из прошлого русской мысли. — М., 1998. — С. 73.

3. Там же. — С. 70.

гиозные легенды»,⁴ а не повести, рассказы или романы. Достоевский, по мнению Флоровского, «...с ранних лет отстаивал завет: искусство для искусства, требовал фантастики»⁵. Все творчество классика характеризуется о. Георгием как «грандиозная мифологема»⁶, величественная, но утопическая.

Расхождение во взглядах с о. Александром Шмеманом (выражающим, как уже отмечалось, мировоззрение целого направления в новейшем русском богословии) было у о. Георгия Флоровского по многим пунктам. Отношение к культуре, соотношение веры и культуры – один из важнейших. Если о «религиозных легендах» Достоевского Флоровский писал в 1921 г., а «Пути русского богословия» увидели свет в 1936, то одна из программных статей – «Вера и культура» написана им уже в 1956, но ничего принципиально нового в подходе к культуре по сравнению с более ранними произведениями мы не найдем, кроме того, что позиция автора становится окончательно, предельно ясной. Статья вполне могла быть названа «Вера *или* культура». Прот. Георгий пишет о кризисе европейской цивилизации, об отходе европейской культуры от основ христианской веры и размышляет о возможных путях выхода из этого кризиса, при этом он делает акцент на противопоставлении веры и культуры, веры и цивилизации: «Основной вопрос заключается в том, можно ли преодолеть кризис, противопоставив одряхлевшей и подорванной цивилизации новую, иную цивилизацию, или, наоборот, необходимо выйти за пределы цивилизации, к самым корням человеческого существования? И если верно последнее, не станет ли тогда культура излишней и бесполезной? Нужна ли вообще культура и возможен ли интерес к ней со стороны тех, кто знает Бога Живого, Того, Кто один заслуживает поклонения и прославления? И не является ли вся цивилизация как таковая утонченным и скрытым идолопоклонством, распылением человеческих интересов и сил, в то время как есть лишь одна «благая часть», которая никогда не отыметя, но всегда будет пребывать «вне этого мира» во веки веков?»⁷ Как ни странно, вопросы эти риторические: о. Георгий далее сравнивает культурное строительство со строительством Вавилонской башни и отказывает культуре в сколько-нибудь решающем значении для формирования человека и «истинной человечности»: «Разве Бог не стоит *выше* и *вне* всякой культуры? Разве, в конце концов, культура обладает своей собственной внутренней ценностью? Что она такое – служение или *игра*, послушание или развлечение, суета, роскошь и гордыня, то есть в конечном счете ловушка для души? Очевидно, культура не есть и по самой своей природе не может быть конечной целью и высшей ценностью для человека и не должна рассматриваться не только как высшее назначение и судьба человека, но, возможно, даже и как необ-

4. Флоровский Г., протоиерей. Блаженство страждущей любви // Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 69.

5. Флоровский Г., протоиерей. Блаженство страждущей любви // Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 68.

6. Там же. – С. 68.

7. Флоровский Георгий, прот. Вера и культура // Избранные богословские статьи. – М., 2000. – С. 246.

ходимая составная часть истинной человечности. «Примитивный» человек имеет не меньше шансов на спасение, чем «цивилизованный».⁸

Говоря об истории взаимоотношений христианства с культурой своего времени, Флоровский соглашается с Тертуллианом (его известным противопоставлением «Афины – Иерусалим», когда апологет не находит ничего общего между Афинами, символизирующими греческую языческую культуру, и Иерусалимом – городом истинной веры) и почти ничего не говорит о другой святоотеческой линии, ярким представителем которой был Климент Александрийский с его утверждением того, что философия была для эллинов тем же, что Закон для иудеев – «детоводителем ко Христу».⁹ О.Георгий погрешает против истины, когда пишет, что у ранних христиан было «подозрительное или даже отрицательное отношение... к философии, искусству, включая музыку и живопись, и особенно к искусству риторики...»,¹⁰ в то время как, например, из писем свт. Василия Великого к своему учителю, известному языческому ритору Ливанию (учившему, кстати, еще и свт. Иоанна Златоустого), прямо следует не только уважительное отношение, сохранявшееся у них друг ко другу всю жизнь, но и то, что свт. Василий посылал своих молодых священников на выучку к ритору, остававшемуся до конца убежденным язычником!¹¹ Описывая ситуацию первых веков христианства, Флоровский делает выводы, результаты которых, как мы увидим, скажутся и на отношении богослова к современным ему явлениям культуры: «Вся тогдашняя культура определялась и была пронизана неправильной и ложной верой. Необходимо признать, что некоторые исторические формы культуры несовместимы с христианским отношением к жизни и поэтому должны быть отвергнуты».¹²

С этих позиций о. Георгий оценивает и искусство рубежа XIX и XX столетий, и другие «формы культуры». Вот, например, что он пишет об экзистенциализме, причем, надо отметить, Флоровский делает обобщающие выводы без каких-либо цитат, без указаний на конкретных философов, смешивая в одно атеистический и религиозный экзистенциализм: «Во всех своих формах, как религиозных, так и атеистических, экзистенциализм делает упор на ничтожестве человека – реального человека, каким он является и каким он сам себя знает.

...Экзистенциализм прав в своей критике человеческого самодовольства и играет полезную роль, не боясь показать человеческую никчемность. Но он всегда слеп к сложности Божественной Премудрости. Экзистенциалист – это, как правило, одинокое существо, погруженное в созерцание и исследование трагизма своего положения. Его привычная терминология такова: «Все» Бога и «Ничто» человека.

8. Там же. – С.247.

9. Климент Александрийский. Строматы // [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Father2/Kliment5.html> (дата обращения 30.08.11).

10. Флоровский Георгий, прот. Вера и культура // Избранные богословские статьи. – М., 2000. – С. 256.

11. Василий Великий, архиепископ. Письма // Творения в 3-х т. Т. 3. – М., 1911. – С.375-379.

12. Флоровский Георгий, прот. Вера и культура // Избранные богословские статьи. – М., 2000. – С. 256.

...Каково бы ни было психологическое и историческое объяснение повышенного интереса в наши дни к экзистенциализму, в целом это не что иное, как симптом культурного распада и отчаяния». ¹³

Характеристика, данная экзистенциализму о. Георгием ошибочна (и она вытекает из ошибочного понимания взаимоотношений веры и культуры). Так, один из современных исследователей экзистенциализма, автор обширной монографии о Габриэле Марселе, В.П. Визгин, не только не считает экзистенциализм «симптомом культурного распада», но, напротив, заключительная глава его книги (под названием «На пути к экзистенциальной философии культуры: вместо заключения») содержит яркую и обоснованную апологию экзистенциализма как актуального и продуктивного для современной философской мысли направления, прежде всего – для создания философии культуры: «Вопрошание о бытии человека и культуры не может не вести к обновлению экзистенциальной мысли, к ее новому обретению. На самом деле она не была «снята» и «преодолена», как многие считали уже в 60-е годы XX века.

... Почему же экзистенциальная установка и возникающее на ее основе мышление важны для постижения культуры? Потому, что культура – это реальность *человека*, а не произведенных им вещей...

...Экзистенциальная мысль стремится выразить ситуацию человека как вопрошающего о бытии и устремленного к нему. Но самораскрыться в своем бытии, сбывться человек не может, минуя творчество и культуру». ¹⁴

Конечно, Виктор Павлович имеет в виду прежде всего – религиозный экзистенциализм и конкретно – творчество Габриэля Марселя, но и такой, известный своими атеистическими мыслями философ-экзистенциалист, как Альбер Камю, тоже далек от акцентирования «ничтожества» человека. Человек, по мысли Камю, должен быть творцом несмотря ни на что. И человеческое творчество способно менять и преобразовать мир, если человек искренен и отдает творчеству всего себя: «Для того, чтобы мысль преобразила мир, нужно, чтобы она сначала преобразила жизнь своего творца. Нужен пример». ¹⁵ Камю пишет о «бесконечных возможностях» у человека и о связанной с ними ответственности за их реализацию: «Никто не вправе сказать, что достиг предела человеческих возможностей. Последние пять лет убедили меня в этом (философ имеет в виду время Второй мировой войны – прот. О.А.). От зверя до мученика, от духа зла до готовности к безнадежному самопожертвованию – все было явлено нам, надрывая душу. Каждому из нас полезно использовать свою самую большую возможность, свою высшую добродетель». ¹⁶ После войны Камю отбрасывает ссылки на абсурдность мира, перед ним открывается со всей непреложностью творческая задача человека, призванно-

13. Флоровский Георгий, прот. Вера и культура // Избранные богословские статьи. – М., 2000. – С. 256.

14. Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя. – СПб., 2008. – С. 649 – 650.

15. Камю А. Записные книжки // Сочинения в 5 т. Т.5. Пер. с фр. С. Зенкина. – Харьков, 1998. – С. 259.

16. Там же. – С. 252.

го к осмыслению бытия. Философ очевидно становится все более религиозным: «В тот день, когда выяснится, на что способен человек, встанет вопрос о Боге».¹⁷

Если мы и найдем «отчаяние и упадок», о которых пишет Флоровский, наклеивая ярлык на «экзистенциализм вообще», то только у отдельных героев Сартра,¹⁸ но никак не у всех авторов, причисляющих себя, или причисляемых исследователями, к такому мощному и широкому литературно-философскому направлению.

Отношение к культуре очень значимо для понимания расхождения во взглядах между Флоровским и Шмеманом. Если для Флоровского культура нечто побочное и второстепенное в жизни человека, некий эрзац, замена подлинной жизни, т.е. жизни религиозно оформленной, то для Шмемана – напротив, культура в лучших своих проявлениях не только «дает голос» душе и духу, сердцу и уму человека, но религиозна в своей глубине и «работает» на видение человеком красоты мира, на улучшение жизни и ее понимания. Культура – длящееся вопрошание человека и полученные ответы на это вопрошание. Слово воплотилось, когда культура созрела для Его понимания. Культура – диалогична в своей основе.

Рассматривая искусство (и, прежде всего, — литературу), прот. Александр приходит к осмыслению богословия как «лирического» творческого процесса, который ближе к творчеству светскому в силу его живости и открытости для Бога и мира, чем к псевдобогословию, оторванному от жизни, от контекста культуры и времени, в которых оно пытается объяснить Бога и к Нему привести.

Поэтому, хотя о. Георгий в конце своей статьи и призывает христиан «... не отвергать культуру как таковую, ...но мерить ее мерой Христа»,¹⁹ очевидно, что его понимание этой «меры» кардинально отличается от понимания о. Александра, чьи рассуждения по поводу того, что «подлинное искусство все из «религиозной» глубины человека...» и что «... «вне культуры – ни понять, ни услышать, ни принять»²⁰ Царство Божие невозможно, кардинально отличаются от подчеркнуто отстраненного, «свысока», отношения к культуре прот. Георгия. Мировоззрение Флоровского – монологично, он судит (по крайней мере – в приведенных работах) с позиции человека, обладающего истиной во всей полноте, а потому – не готового принять что-либо, чего нет в его опыте, в его системе миропонимания, т.е. – не готов к полноценному диалогу. К сожалению, слова Шмемана о «триумфальной «антикультурности»» современного ему Православия отчасти можно отнести и к отдельным рассуждениям о культуре прот. Георгия Флоровского.

17. Там же. – С.252.

18. Таких как, например, Гец или бывший священник Генрих из пьесы «Дьявол и Господь Бог», или Антуан Рокантен из романа «Тошнота».

19. Флоровский Георгий, прот. Вера и культура // Избранные богословские статьи. – М., 2000. – С. 262.

20. Шмеман А., прот. Дневники. – М., 2005. – С.110.

О.Л. Фетисенко

Н.С. СОХАНСКАЯ (КОХАНОВСКАЯ) И ЕЕ ВОЗРАЖЕНИЕ НА «ИСПОВЕДЬ» Л.Н. ТОЛСТОГО

Несколько запоздалая реакция деятелей Церкви на широко распространявшиеся в списках «Исповедь» и так называемые «религиозно-философские трактаты» гр. Л. Н. Толстого может быть объяснима лишь растерянностью и, главным образом, тем, что не принято было возражать в печати на неизданные произведения (предполагается, что автор их не имеет возможности вступить в полемику). «Исповедь» была запрещена цензурой в 1882 г., но в русской церковной периодике лишь в самом конце следующего года появляются глухие упоминания о неких «новых верованиях» Толстого. Так, «Московские церковные ведомости» осуждали «религиозную незрелость» современного общества, неосторожно увлекающегося яснополянской проповедью. Голос пастырей Церкви был предвзят выступлениями мирян (прежде всего нужно вспомнить брошюру К. Н. Леонтьева «Наши новые христиане», вышедшую в 1882 г.). Одно из первых в России возражений на «Исповедь», сначала, как и сам предмет полемики, бытовавшее лишь в немногих списках, тоже принадлежит мирянке – Надежде Степановне Соханской (1823–1884), известной под литературным псевдонимом «Кохановская».

Родилась она в Корочанском уезде на Белгородчине в смешанной мало-русско-польско-русской семье, вся ее жизнь прошла в Малороссии, в Харьковской губернии. Ее называли «макаровской отшельницей» – по названию маленького хутора, где она жила и скончалась 3 декабря 1884 г. Первые повести выпускницы Харьковского института благородных девиц отличались от общего литературного потока разве что самобытно-ярким языком и остались совершенно незамеченными. В судьбе писательницы конец 1840-х – первая половина 1850-х гг. важны не столько собственно литературной работой, сколько эпистолярным знакомством с П.А. Плетневым и ученичеством у него. Именно по просьбе Плетнева Соханская написала свою «Автобиографию», в настоящее время – самое известное свое произведение (издано оно было впервые уже после смерти автора).

Триумфальным был вход Кохановской (псевдоним ее, взятый от родовой фамилии матери) в большую литературу в 1858 г. – с повестью «После обеда в гостях». Теперь самые влиятельные журналы наперебой предлагают ей свои страницы, но писательница отвечает на дружеское приглашение примкнуть к кругу московских славянофилов, которые встретили в ее последних произведениях отклик своим ожиданиям. Аксаковы, Хомяков, Гиляров-Платонов увидели в Кохановской писателя, родственного по духу С. Т. Аксакову, носителя «положительного отношения» к действительности. Именно в этом кругу Кохановская

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук.

могла реализовать свое понимание писательства как высокого христианского служения. Надежда Степановна становится сотрудницей «Русской беседы», а затем и газет, издаваемых И. Аксаковым (от «Дня» до «Руси»). В 1863 г. именно Аксаков выпустил два небольших томика ее повестей, значительная часть которых до сих пор, к сожалению, не переиздана.

Сверхпопулярная на рубеже 1850-х – 1860-х гг., в годы «великих реформ» Кохановская постепенно теряет массового читателя. Слишком уж «против течения» и любование стариной, и христианская ориентированность повествователя (то, что критики будут называть «тенденциозностью»). В некрологе, написанном Аксаковым, говорилось именно об этом: «Слишком ярка лежит на произведениях <Кохановской> печать русской народности в смысле бытовой и религиозной ценности, слишком живо присущ им именно тот дух жизни, который так мало понятен и сочувствен современному русскому “культурному” человеку; слишком мужественны для слабосильной, размякшей волею, обабившейся русской общественной среды... Но достоинство сочинений Кохановской не преходящее. Внутренняя сила их возьмет свое и устареть не может» (Русь. 1884. 15 дек. № 24. С. 13).

В 1880-е гг. Кохановская уже почти не печаталась; много сил у одинокой жизни отнимало хозяйство в ее степном уголке, одолевали тяжелые болезни. Лишь в 1881 г. она поместила в «Руси» несколько корреспонденций, откликаясь на трагическое событие 1 марта. Тем неожиданной было появление Великим постом 1884 г. ее «Письма к графу Толстому по поводу его “Исповеди”» (Гражданин. 1884. 19 февр. – 11 марта. №№ 8–11).

С «Исповедью» писательница познакомилась в конце лета 1882 г., гостя в имении Каменка у своих друзей Вальховских – Малиновских – Носовых (ее приятельницей была М. В. Вальховская, вдова декабриста, дочь известного директора Царскосельского лицея). Одна из племянниц Вальховской, С. И. Штакеншнейдер (невестка знаменитого петербургского архитектора) привезла из столицы модную новинку – «Исповедь», которая глубоко потрясла всех жителей и гостей Каменки, но больше всех именно Надежду Степановну. И ее реакция будет не женски-сентиментальной (хотя из ее «Письма к графу...» мы узнаём, что она плакала, например, читая известную сцену – циничный рассказ Толстого о его кощунственном причащении), а христиански твердой – реакцией воина. Отсюда в одном из писем к Вальховской соответствующая образность: «...могу ли я, владею ли я мечом духовным, чтобы выйти и сразаться за Божье дело? Господь поможет! Но молчать было бы малодушие и наша обычная леность...» (Русский архив. 1900. № 1. С. 129; далее сокращенно: *РА* с указанием страницы).

Сначала она не собиралась печатать свой ответ Толстому, хотела поступить по-евангельски: сначала обличить наедине, потом при двух-трех свидетелях, потом – в слух всей Церкви. Ей важна была не «публичность», но исполнение долга, как она его понимала: нужно поскорей воздействовать на *душу* Толстого, молиться о нем, как молятся о заблудших. Она решает обратиться к автору «Исповеди» частным письмом, пользуясь давним, пусть и поверхностным, личным с ним знакомством, восходящим к 1862 г.

Любопытны их отзывы друг о друге. Толстой, в 1858 г. восхищавшийся повестью «После обеда в гостях» (что известно по пересказу Тургенева в письме

к А. В. Дружинину), в письме к тому же Дружинину в следующем году дал не удобный для цитирования отзыв о следующей повести («Из провинциальной галереи портретов»), потом вовсе потерял интерес к писательнице, а познакомившись с ней у А. Ф. Тютчевой, отозвался в дневнике о ней как о «стерве», засохшей «в кринолине».

Кохановская более любезна и тепла, хотя и иронична в отзывах о знаменитом писателе и его уме парадоксалиста. Услышав от графа, что счастье в его понятии – это женитьба на крестьянке, она немедленно реагирует: «В таком случае ваши жизненные идеалы не трудно достижимы...»; и вскоре же, услышав о том, что граф женится «на дочери какого-то немца доктора» (С. А. Берс), иронизирует в письме к подруге (А. В. Плетневой): «Так жизненно сказала русско-мужицкая натура нашего графа в достижении его идеала» (*ИРЛИ*).

В сентябре – октябре 1882 г. Кохановская вновь и вновь перечитывает «Исповедь» и 22 октября наконец начинает свой ответ. «...Чем больше вчитываешься, тем на большее возражать должно» (письмо к Вальховской от 30 октября 1882 г.; *РА*. С. 129). Письмо начинает перерастать в статью в форме письма, хотя по-прежнему предназначается еще лично Толстому. 1 декабря Кохановская сообщает Вальховской: «...ответ всё выходит пространнее; потому что если возражать с Божиею помощью, то возражать обстоятельно, полно, без всяких недомолвок, чтобы святыня и истина были выражены с такою определленною ясностью, которая бы не допускала никаких лжетолкований. <...> Ответ мой имеет форму как бы очень пространного письма» (Там же. С. 133). В январе она уже знает московский адрес графа, и письмо почти готово, как вдруг петербургские знакомые присылают ей еще декабрьский номер «Нового времени» со статьей В. П. Буренина, защищавшей Толстого от тех самых первых, еще очень скромных, надо сказать, «нападков» церковной периодики, о которых мы упомянули вначале. В этой статье Толстой был назван «учителем Церкви» (как в 1867 г. Ю. Ф. Самарин назвал Хомякова). Данное событие внесло новый пафос в ответ Кохановской, работа над которым вскоре (к 5 февраля) и была окончена. Но писательница еще немного помедлила с отправкой, рассчитав время так, чтобы граф получил рукопись на Первой седмице Великого поста. Посылка была заказной и должна была, в случае неполучения, вернуться к отправителю. Этого не произошло. Но не было и ответа. Кохановская начинает знакомить с своим возражением на «Исповедь» Аксаковых, Чаевых, Плетневу, С. И. Погодину и других своих друзей в Москве и Петербурге. Один из списков она посылает Буренину с коротким сопроводительным письмом, и этот жест также остается без ответа (Буренин печатно ответит Кохановской только после опубликования ее статьи).

В мае 1883 г. она раздумывала, не написать ли Толстому еще раз – сказать, что она нигде не может достать его «Толкований на Евангелие», попросить их у него и тем самым вызвать на разговор и об «Исповеди» (письмо к С. И. Штакеншнейдер от 19 мая 1883 г.; *ИРЛИ*). По-видимому, этот замысел не был исполнен. Летом она подумывает, что хорошо бы напечатать оба текста рядом, но это едва ли допустит цензура («да едва ли и сам граф Толстой дозволит это печатное сопоставление его Исповеди с моим Ответом», пишет Кохановская вдове М. П. Погодина). В сентябре 1883 г. Надежда Степановна узнает от харь-

ковских врачей о том, что больна тяжелым онкологическим заболеванием. Она едет в Москву для консультаций с врачом-гомеопатом, но надеется и на встречу с Толстым: «Ехала я в Москву с надеждою именно письмом или лично вызвать графа на то, чтобы он, так или иначе, признал или отринул то мое, что ему было писано» (из письма к Плетневой от 28 февраля 1884 г.; *ИРЛИ*). Но и это не состоялось. Вдобавок к основному недугу писательница, приехав в Первопрестольную, вскоре заболела тифом. Получив облегчение после молебна в Черниговском Гефсиманском скиту, она уезжает домой – готовиться к кончине (по пути, в Харькове, она сама заказывает крест на могилу). Сознание близости смертного часа и подвигает ее к решимости опубликовать оставшееся без ответа письмо. В начале января она переписывает набело свое возражение и посылает в Петербург в газету «Гражданин», сопроводив посылку просьбой начать публикацию не раньше 1-й седмицы Великого поста, так, чтобы завершился годовой круг с момента отправки посылки Толстому. Выбор места (в «Гражданине» Кохановская до этого публиковалась только один раз, в первый год выхода этого издания) может показаться странным (газета кн. Мещерского была малочитаемой и труднодоставаемой даже в Москве, редактор пользовался дурной репутацией и т. д.), но имел очень простое объяснение, которое и дала Кохановская в цитированном выше письме к Плетневой: «... как Гражданин есть единственное издание, в котором Господь Бог не отрицается и о духовном предмете можно говорить с духовным достоинством – то я и послала свою, говорящую о духовном, статью в Гражданин...» (*ИРЛИ*)

Выделим основные тезисы статьи, цитировать которую будем по публикации.

1. Толстой – соблазнитель малых сих. Его «Исповедь» привлекает сердца как «запретный плод»: «...это тот страшный камень соблазна, которому лучше было обвеситься на вашей шее и потопить вас в пучине моря, нежели ей, этой “Исповеди” <...> читаемой и перечитываемой – обезверить, обезбожить столько мальчиков, девочек-гимназисток и подвести их под ту произвольную виселицу, под которою вы сами стаивали не раз <...> какую жертву вы приносите <...> молодежи, боготворящей вас, и всему обществу, потерявшему родной, исторический след, обезличенному, и которое мятется в ужасе от поражающих его бессмысленных убийств и страшного царевубийства? – Вы в это сено и солому <...> бросаете вашу зажженную головню философского безверия и указываете на самоубийство, как на прямой и логический вывод!» (Русское обозрение. 1898. № 1. С. 6).

2. Философия Толстого – «обьюродевшая мудрость старой языческой философии...» (Там же. С. 7).

3. Толстой «не заметил», что христианство изменило «лицо мира» (Там же. С. 10). Он лишен «живого, радостного» «чувства веры» (Ср.: Там же. С. 18). Он желал приобщиться к «народной вере», но тут ему не хватило смирения.

4. Основная ошибка Толстого: он пожелал «понять веру» разумом, а это – «логическая бессмыслица» (Там же. С. 23). Вера приобретает не так.

В последней части статьи Кохановская прибегает к неожиданной аргументации: в качестве апологии православной веры приводит целый ряд стихотворений Пушкина, Лермонтова, Хомякова и Тютчева, считая, по-видимому, поэти-

ческое слово решающим доводом для художника, каким оставался Толстой даже и в своей «Исповеди».

После появления открытого письма в печати поднялась небольшая буря. Кохановская, как писал чуть позже Д. В. Аверкиев, «удостоилась ... строгого внушения» (*Аверкиев Д. В. Дневник писателя за 1886 год. СПб., 1886. С. 53*). Был и окрик из «Нового времени», и робкая защита в «Церковном вестнике», и – уже в сентябре – ироничная статья Н. С. Лескова. Уже после смерти Кохановской с полным сочувствием к обиженному нетолерантной писательницей Льву Николаевичу обратилась монахиня и поэтесса Мария (Шахова). Аксаков в конце 1884 г. в частном письме (к другу Толстого Н. Н. Страхову) заметил, что Кохановская возражала Толстому «исключительно с точки зрения положительной веры, просто протестовала во имя веры громадного большинства русского церковно-православного народа». Слова справедливые, но возникает вопрос: почему же тогда Аксаков не выступил печатно в защиту своей давней знакомой и постоянной сотрудницы? Сама Кохановская сочла нужным ответить «Новому времени», пояснить, что ее подвигло на статью, и рассказать всю историю с не получившими ответа письмами Толстому и Буренину. Ее ответ («Несколько слов “Новому времени”») вышел в «Гражданине» и через несколько дней вызвал статью Буренина «Напрасные тревоги г-жи Кохановской» (Новое время. 1884. 1 июня. № 2965), где было сказано, что Кохановская критикует Толстого «с узкой формальной точки зрения» «книжников и фарисеев» и что ее ответ никому, кроме нее самой, даже не интересен. Такой «аргумент» Кохановская, в принципе, предвидела. В одном из писем к Вальховской (от 3 января 1883 г.) она заметила: «Я сама того мнения, что вообще для неверующих мой ответ не слишком годится...» (*РА. С. 134*); но ведь к Толстому она обращалась, думается, все-таки как к *верующему*, но *заблудшему*.

Поступок Кохановской остался непонятым даже для ее первого биографа – Н. Н. Платоновой (между прочим, дочери одной ближайших подруг писательницы, Н. Д. Шамониной), жены известного историка. Она указывала, что бессмысленным было «опровергать рассуждения Толстого доводами, опирающимися на веру в истинность ортодоксального учения, т. е. на то, что в самом корне своем подвергалось сомнению и критике со стороны Толстого» (*Платнова Н. Н. Кохановская (Н. С. Соханская): Биогр. очерк. СПб., 1909. С. 223*).

«Письмо к графу Толстому...» было горячо поддержано только самыми близкими друзьями писательницы, было пренебреженно адресатом и другой раз – после републикации в январской книжке «Русского обозрения» за 1898 г., но, зная душевное устройство Кохановской, можно предположить, что ей гораздо важнее было сознание того, что она исполнила то, что считала своим долгом: обратилась к *брату* и попыталась предостеречь современников от «тонких, одухотворенных ядов подслащенного неверия» (выражение из письма к Вальховской от 17 января 1883 г.; *РА. С. 134*). В том же письме, большой фрагмент которого посвящен Толстому, находим такие слова: «Всё любовь да любовь, а об вере ни слова! А любовь – союз совершенства; а с чем же ей *союзиться*, когда нет ни веры, ни надежды на Бога, первых двух, неразлучных от последней, богословских добродетелей; а они суть в их нераздельной совокупности: вера, надежда и любовь» (Там же. С. 135).

КОСМОС И ИСТОРИЯ: ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ТЕКСТОМ ПОСЛАНИЯ СТАРЦА ФИЛОФЕЯ

Речь пойдет о Послании дьяку Мисюрю Мунехину, датируемому 1523- 1524гг., достаточно надежно усваиваемому псковскому старцу Филофею и, при тождестве или близости основной тематики, заметно отличающемся от других текстов так называемого «Филофеева цикла».

Наиболее рельефно смысловое напряжение обнаруживается в тексте Послания с учетом его расположения между Изложением пасхалии митрополита Зосимы (1492г), другими посланиями «Филофеева цикла», Сказанием о князьях Владимирских (1527г.) и, конечно, в соответствии с развернутым надписанием Послания, — астрологическим «Альманахом» Штефлера (в переводе Николая Булева) с предсказанием в 1524 году глобального потопа.

Митрополит Зосима, не без оснований заподозренный в связи с жидовствующими, в кратком, но выразительном (если не сказать, существенном) разноречии с декларацией московского собора декабря 1492 года: «понеже чаем всемирного пришествия Христова на в с я к о время», — в прамбуле своей Пасхалии пишет: «труднолюбно потщався написать пасхалию на осмую тысящу лет, в н е й ж е ч а е м всемирнаго пришествия Христова».

С учетом того, что, согласно достаточно авторитетно засвидетельствованным спискам Изложения пасхалии, предпочтительное чтение места о Константине Великом имеет следующий вид: «сотвори град в имя свое и нарече и град Константин, еже есть Царьград, и наречется новый И е р у с а л и м» (а не «новый Рим», как в некоторых других редакциях), — с учетом этого «чаяние пришествия Христова» в «осмую тысящу лет» отзывается приметами иудаистически окрашенного хилиазма.

Принудительный, по отношению, как к порядку исторической реальности, так и, тем самым, к веросознанию, — характер исчисления лет сближает хилиастически ориентированную ментальность с чисто астрологической и, в конечном счете, — подчиняет историческое начало космическому, понуждает мыслить первое по образу второго.

Такой тенденции в Послании Филофея противопостоит сотериологическое понимание истории как напряженного, экзистенциально-насыщенного промежутка — промежутка во времени, но и в свободном самоопределении человека — между Первым и Вторым Адамом: «Бысть 1-й человек от земли перстен, второй человек Господь с небесе». Не космологически истолкованный возврат к первоначальному состоянию (как, например, у Оригена), но восхождение в новый порядок бытия (через воскресение к нетлению, как это видно из I Кор. 15, к которому отсылает нас Филофей), — вот какое задание руководит историей и обращено в ней к глубине

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской Духовной Академии.

человеческого произволения. Поэтому астрологическая псевдо-историософия подвергнута Филофеем резкой критике, в полном соответствии со святоотеческой традицией (срвн. Шестоднев св. Василия Великого, доступный древнерусским книжникам ближайшим образом через Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского):

«Аще бы злыя дни и часы сотворил Господь, почто грешных мучити ему, Бог имат виновен быти, яко зла человека народил».

Однако решающее значение свободного выбора, протагонизирующего историю, хотя и косвенно, но все же приглушается введением в текст Послания мотивов — а главное, исходных характеристик самого восприятия реальности — апокрифической книги Еноха.

Давно обращено внимание на то, что еврейская апокалиптическая литература принципиально различается: на такую, где собственно исторический интерес — вопрос об отношении Бога к народу и Его конечных намерениях — выступает на первый план (например, книга пророка Даниила), и — такую, где главный интерес составляет, так сказать, не событие истории, а структура космоса, в том числе, эсхатологический распорядок вселенной с указанием местонахождения ангелов и демонов, а также душ усопших — праведников и грешников (например, книга Еноха).

Текст книги Еноха (славянская версия которой была распространена на Руси уже с 11–12 вв.) формирует рассматривающе-описательное восприятие миротворения. Порядок реальности дан здесь изначально готовым или, как минимум, приготовленным — в диссонансе с евангельским «Я иду приготовить место вам» (Ин. 14, 2), отличающимся динамикой свершения — того, что еще не дано, а потому требует участия и подвига, исторически не до конца предопределенного.

Способ устроения реальности в книге Еноха нагляден, а значит опознаваем извне: он именно рассматривается, а не совершается. «И показали мне ...и там видел я места...» — рефрен паломничества Еноха на небеса. Сокровенно-непредсказуемое истории и эсхатологии, — история в своей эсхатологичности растворена здесь, хотя и в многомерности, но все же и неподвижности космической структуры.

Именно в матрицу такого восприятия реальности вписана в Послании Филофея своеобразная, к астрологической тематике приуроченная, версия апокрифического Видения апостола Павла. Точнее говоря, как «видение» прочитывается новозаветное свидетельство о восхищении апостола Павла на третье небо. Если в каноническом тексте речь идет о непроницаемом для посторонней действительности порядке и качестве реальности, об апофатической невыразимости образа приобщения эсхатологической тайне («Знаю о таком человеке, — только не знаю, в теле, или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные глаголы, которые человеку нельзя пересказать» — 1 Кор. 12, 3, 4), — то у Филофея восхищенный апостол «видит тамо неизреченные видения», он «самовидец» «невидимых ангельских сил», служение которых («ови солнце носят, друзии луну, иные же звезды...») «показа апостолу Господь», — «показа» в ближайшем подобии тому, как об этом рассказывается в книге Еноха.

Тем не менее указанный космологизм уравновешен и даже превзойден в Послании Филофея эсхатологизмом, свободным от космической необходимости, эсхатологизмом, судьбы которого раскрываются и осуществляются в неовнешняя-

емом «месте» пересечения и встречи Божественного промысла и человеческого произволения.

Так «Гречское царство разорися и не созиждется, сия вся случися грех ради наших, понеже они предаша православную греческую веру в латынство. И не дивися... яко латыни глаголют: наше царство Ромейское недвижимо пребывает, аще быхом неправо веровали, не бы Господь снабдел нас. Не подобает нам внимати прельстем их, воистину суть еретицы, своею волею отпадше от православныя веры христианския, паче же опресночного ради служения».

Таким образом, судьбы царств, их пребывание или гибель в истории, хотя и могут обнаруживать некоторое качество нашего стояния в вере, но не связаны с нею необходимым образом: то и другое (вера и царство) соотносено в тайне свободы (исторически), а не определено с наглядной принудительностью (природно-космически). «Аще убо великого Рима стены и столпове и трекровныя полаты не пленены, но душа их от диавола пленены быша опреснок ради. Аще убо Агарины внуци Гречское царство прияша, но веры не повредиша, ниже насильствуют греком от веры отступати». Политические обстоятельства, сами по себе, взаимодействуя с веросознанием, его не детерминируют и со стоянием в вере или отпадением от нее соотносены неоднозначно. Политическое, как и космическое, неспособны редуцировать к «необходимости» факта или процесса персоналистически ориентированное свободное событие веры. Напротив, само это событие — как переживание присутствия Трансцендентного — эсхатологизирует историческую (и космическую) реальность, поставляет ее в положение служебное: положение носителя и символа грядущего (но уже и явленного Церковью) Царства Христова. Поэтому, пишет Филофей, «и н а к о... Ромейское царство неразрушимо, яко Господь в Римскую власть написася». В отличие от бытующего в русском переводе «однако» (соответствующего др.русскому «одинако»), мы настаиваем на сохранении «инако» в его соответствии старо-славянскому «иначе» — по-другому.

«Ромейское царство», в силу того, что «Господь в Римскую власть написася», перерастает свои этно-политические границы, отрывается от своей узко-исторической почвы, приобретает характер мета-исторический или собственно-религиозный с его парадоксом — присутствия в истории (как бы по образу Христа) того, что выше истории — «не от мира сего». Этот эсхатологический парадокс христианского опыта и задает определенный смысловой вектор теме «Ромейского царства» как, по сути, теме Церкви в истории. «Ромейское царство», при том, что латиняне отпали от чистоты веры, уже не совпадает с конкретно-политическими границами; оно есть место присутствия Христа в истории, есть царство, покоренное Христу. Здесь Филофей созвучен, надо думать, хорошо известному ему тексту митрополита Илариона, писавшего в Похвале великому князю Владимиру: «Тот (Константин Великий) покорил Богу царство в эллинской и римской земле, ты же — на Руси: ибо Христос уже, как у них, так и у нас зовется Царем». Не размывая пределов конкретной государственности, Церковь, как Царство Христово, в такого рода сознании, превосходит эти пределы, — вписываясь в них по факту, бесконечно перерастает их как смысл. Так в свое время Константин Философ (св. Кирилл) на вопрос иудеев «каким образом римское царство доселе сохраняет господ-

ство (если Помазанный уже пришел)?» — отвечает: «Оно уже не сохраняет; ибо прошло, как и прочие. Наше царство не римское, но Христово, как сказал пророк; воздвигнет Бог Небесный царство, которое вовеки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно (Дан.2,44)». Причем такая эсхатологизация царства ничуть не отменяет для Константина Философа (св.Кирилла) политическую конкретность и значимость римского начала. В другом месте житийного рассказа он подчеркивает, что «мы все (по примеру Христа) даем дань римлянам». В эсхатологическом измерении присутствия Небесного Царства, здешнее, римское, «уже прошло», но в измерении текущем историческом оно пребывает.

Надо также иметь в виду, что для древнерусского книжника понятие «ромейского царства» слабо (в очень редких чтениях) сочеталось, как с «Греческим», так и с «Римским» царством, — было наиболее свободно для его, так сказать, экклезиологизации. Понятие же о Церкви, имеющей только место пребывания («преход» — парикия), как на чужбине, то там, то здесь на земле, — понятие о кафоличности Церкви было, конечно, внутренне присуще православному сознанию.

Эсхатологизация у Филофея темы «Ромейского царства» (царства, в которое «вписан» Господь) особенно заметна на фоне обратного движения религиозно-политического сознания в «Сказании о князьях Владимирских». Контекст Сказания, устанавливающего генеалогическую (природную) связь Рюриковичей с Августом (а в редакции конца 16 века имеющего вставку о Рождестве Христовом в царствование Августа и переписи его времени), — такой контекст благоприятствует как раз хилиастической сакрализации политического начала. Так что один и тот же факт — «Господь в Римскую власть написася» — в пределах и на почве русского религиозного сознания мог получать различное, до противоположности, истолкование.

Нельзя упускать из виду и значение евхаристической темы в Послании Филофея. Именно здесь в живой символике явлено пресуществление природно-космического (хлеб и вино евхаристии) в исторически переживаемое присутствие эсхатологического «Царства Отца». В свете этого Небесного Царства выявляются и судьбы российской государственности: «яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти. Многажды и апостол Павел поминает Рима в посланиях, в толковании глаголет: Рим весь мир». Искомое, но не данное, тождество «Российского» и «Ромейского» царства опосредовано п р о р о ч е с т в о м («по пророческим книгам»), а значит не необходимо гарантировано, а свыше предусмотрено — так, чтобы осуществиться в пространстве истории, в соответствии с образом свободного стояния в вере. Мы уже видели, что и в «римском» следует различать собственно-политическое (и здесь оно элиминировано) и церковное («два Рима падоша»). К чему же относится исчисление (счет), если, кроме прочего, «Рим» это еще и «весь мир»?

Как кажется, и здесь в зону актуального смысла выдвигается не собственное, а, так сказать, нарицательно-сакраментальное значение «Рима». В этом случае, и счет ведется не по отношению к реальности «Ромейского царства», тяготеющего

отождествиться с Царством Христа, а по отношению к «месту» исторической актуализации, с миром неслиянного, но реального присутствия этого премирного Царства.

Хотя «токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит», но Церковь, странствующая и гонимая «неверием», по слову Откровения Иоанна Богослова (12, 13-16), бежит и обретает себя в этом земном царстве как «в пустыне», символика которой неразрывно связана в христианском сознании с монашеским деланием, с подвигом молитвы — со стоянием в вере вопреки внешнему господству неустроенности, распада и жесточенности. Потому — то и царствующему государю, пишет Филофей, — «подобает...держати сие (то есть чистоту веры) с великим опасением и Богу обращением, не уповати на злато и богатство исчезновеное, но уповати на все дающего Бога».

Таким образом, нам представляется неправомерным связывать существование в русском религиозном сознании хилиастических мотивов (и даже тенденций) сакрализации политической реальности с данным Посланием старца Филофея. Речь должна идти о гораздо более сложном сосуществовании и борьбе (в более или менее широком, отчасти нами указанном, контексте вокруг Филофеева Послания 1523–1524гг) двух, по-преимуществу, смысловых векторов: хилиастически окрашенной концепции Церкви как царства, обретшего свою государственно-политически явленную (и как бы адекватную) форму в земной истории и — такого переживания подлинно эсхатологической реальности Церкви, которое доступно — как грядущее Царство — на почве безукоризненного благочестия и чистоты веры и которое даруемо и хранимо Богом — как бы «в пустыне» — даже и в самом трагическом раскладе истории, в материальном ущербе и нравственном убожестве отмеченного христианским призванием народа.

Поляризация этих двух смысловых векторов в русском религиозном сознании явит себя уже и в 16-м, но особенно — в кризисе 17-го века.

**ДВА ПОДХОДА К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ:
Ю.Н. ГОВОРУХА-ОТРОК И В.С. СОЛОВЬЕВ**

Вторая половина XIX ознаменовалась в русской культуре тремя драматическими мировоззренческими поворотами, оказавшими огромное влияние на развитие отечественной философской и общественной мысли, связанной с христианством.

Это был резкий поворот К.Н. Леонтьева к Православию в 1870 году, когда он, отказавшись от прежних сочинений, по его собственным словам, ничего с христианством не имеющих и безнравственных, пережил обращение в Православие и стал неутомимым проповедником византийско-аскетического религиозного идеала.

Во-вторых, это был отказ, на рубеже 80-х годов, выдающегося писателя Л.Н. Толстого, автора гениальных романов «Война и мир» и «Анна Каренина», от художественного творчества и его постепенный переход к сектантско-анархическому проповедничеству, воспринятый всеми настоящими ценителями отечественной словесности как великая духовная драма.

Наконец, не меньшей драмой для всей истинных ценителей русской христианской философии стали весьма неожиданный поворот щедро одаренного религиозного философа В.С. Соловьева в начале 80-х годов к либеральной публицистике, враждебной по отношению к отечественной философской мысли и Православию, а также его едва скрываемое увлечение католицизмом.

Изменившиеся взгляды Соловьева были неприемлемы для патристически настроенных русских философов, и они вели против Соловьева ожесточенную полемику. Основная нагрузка в этой борьбе пришлась на долю философа и критика Н.Н. Страхова. Ю.Н. Говоруха-Отрок, критик консервативной газеты «Московские ведомости», основанной М.Н. Катковым, вступил на литературно-критическое поприще в конце 80-х годов, когда изменение взглядов Соловьева уже произошло, и выдающийся мыслитель превратился в изощренного апологета либерализма и проповедника вселенского религиозного идеала.

В.С. Соловьев (1853–1900) и Ю.Н. Говоруха-Отрок (1850–1896) принадлежали к одному поколению и жили практически в одно время. Но они занимают совершенно разное место в истории русской философии. Если Соловьеву посвящено бесконечное множество книг и статей, по преимуществу панегирических, то до недавнего времени имя Говорухи-Отрока вообще мало что говорило даже специалистам. Современный читатель получил настоящую возможность ознакомиться с творческим наследием этого незаурядного критика и мыслителя лишь в 2012 г., когда вышел в свет двухтомник его избранных статей. Говоруха-Отрок является одним из типичных «литературных изгнанников» – так В.В. Розанов назвал са-

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток»

мобытных мыслителей православно-славянофильской направленности, подвергавшиеся идейному преследованию либерально настроенного общества за свои консервативные взгляды.

Соловьев выступил против национально ориентированной отечественной философии, подчеркивая противоречие, говоря его словами, «между все-ленским идеалом христианства и языческой тенденцией к особнячеству», оспаривая дорогие каждому русскому человеку понятия как патриотизм, народность, традиция. Резкую тональность этих споров, находящихся на грани публицистики и философии, задал сам Соловьев в статьях, собранных им позже в книгу «Национальный вопрос в России».

В период расцвета нигилизма Говоруха-Отрок, который сам пережил искушение революционной борьбы и, отошел от политического радикализма в тюрьме, в первую очередь благодаря сочинениям А. Григорьева и славянофилов, уделял в своих статьях много внимания нигилистическим настроениям молодежи.

Философ-идеалист Соловьев также много выступал с критикой приземленного материализма и позитивизма, а также радикального нигилизма. Но в 1890-е годы талантливый мыслитель, щедро подпитывавший антигосударственные и антицерковные настроения в обществе, затмил других, менее талантливых оппозиционеров и представлял, пожалуй, наряду с Толстым, наибольшую подрывную опасность для идейного состояния русского общества. Говоруха-Отрок охотно полемизировал с Соловьевым, тем более что полемика с автором серьезных философских сочинений была несравненно глубже и интереснее для читателей, нежели споры с примитивными апологетами политического радикализма и философского материализма. Выступая с критикой Соловьева, Говоруха-Отрок не забывал подчеркивать уважительное отношение к таким ранним, лишенным тенденциозности сочинениям философа, как «Критика отвлеченных начал» или «Религиозные основы жизни», написанным до его поступления в «Вестник Европы». Правда, и ранние сочинения Соловьева обнаруживают немало сомнительных тенденций (таких, как оккультные и гностические увлечения, интерес к спиритизму и пр.), но в них еще не было противопоставления собственной позиции отечественной философии, которое раскрылось к концу 1880-х годов в «Вестнике Европы».

Говоруха-Отрок посвятил Соловьеву около 30 статей, в которых он неумолимо развенчивал либеральные и прокатолические взгляды философа. Первая критическая статья Говорухи-Отрока о Соловьеве как мыслителе появилась в связи с выходом в свет в 1889 г. нового философского журнала «Вопросы философии и психологии» под редакцией профессора Н.Я. Грота. В статье Говоруха-Отрок не столько говорил о журнале, сколько опровергал крайне пренебрежительный отзыв Соловьева о русской философии, высказанный в программной полемической статье «Россия и Европа», опубликованной в «Вестнике Европы». Вспомнив слова одного из ранних схоластиков о «небытии», которое «есть нечто столь скудное, пустое и безобразное», Соловьев применил это определение к сочинениям отечественных мыслителей: «...все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной

русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одной пустой претензией».

Говоруха-Отрок замечает, что Соловьев отрицает не только наличие у нас самостоятельной философии, но и отвергает возможность ее появления в будущем. Подобное нигилистическое суждение, в духе «Философических писем» П.Я. Чаадаева, Соловьев высказывает и о русской науке, и о русском искусстве. Но, по мнению Говорухи-Отрока, сам Соловьев является даже не последователем Чаадаева, а его эпигоном, так как не привносит в западнические идеи, сформулированные Чаадаевым, чего-либо нового.

Согласно Соловьеву, гегельянство, как и вообще западная философия, было глубоко понято в России, но это «глубокое понимание» кончилось ничем, так как русские, при всей восприимчивости к чужим идеям, будто бы не способны к философии. Соловьев отмечает полный упадок философии в современной России.

Говоруха-Отрок соглашается с Соловьевым, что в последние десятилетия наблюдается поразительный упадок философской мысли. Однако, по его мнению, этот упадок имеет прямую связь с *западническим* течением нашей образованности – критик называет это увяданием «пустоцвета». В современных философских течениях, в которых преобладают материализм и позитивизм, Говоруха-Отрок видит подражательность и отсутствие таланта. Современные отечественные философы типа П.Л. Лаврова, Е.В. Де-Роберти, Н.К. Михайловского или В.В. Лесевича, исповедующие веру в прогресс, стремятся опередить друг друга, пересказывая «последнее слово европейской философии и науки». Тут Говоруха-Отрок, называя эти явления «уличной философией», а его ведущих представителей «передовыми подростками», частично совпадает со скептическим мнением Соловьева. Правда, критик тут же отмечает, что Соловьев в своей статье относится к характерному представителю нашей «уличной философии» Лесевичу как-то уж слишком снисходительно, а его ирония в адрес «передовых подростков» слишком «приковенна».

Однако Говоруха-Отрок решительно не согласен с суждениями Соловьева о славянофилах. Соловьев отрицает всякую философскую самостоятельность славянофильского направления, считая идеи Хомякова, Киреевского, Самарина неоригинальным развитием учений французских и немецких мыслителей. Олицетворением окончательного отхода славянофильского направления от христианских позиций в сторону национализма стал для Соловьева лежащий в русле тех же традиций историософский труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». Соловьев подверг противопоставление Данилевским России как особого славянского культурно-исторического типа европейской цивилизации жесточайшей критике, отвергая наличие в труде Данилевского каких-либо научных или философских достоинств.

Уже из того горячего спора с Соловьевым, который мужественно вел Н.Н. Страхов, выяснилось, что Соловьев нападал на Данилевского, а потом и на защищавшего покойного друга Страхова, обвиняя их в «брюшном патриотизме», собственно, потому, что не имел возможности по цензурным причинам выступать с открытой критикой Православия. Говоруха-Отрок убедительно показывает, что критика самобытной русской философии за «национальный эгоизм», «обосо-

бление от прочего христианского мира» в статьях Соловьева скрывает прокатолические настроения и проповедь папизма. Призыв к смирению русского народа и усвоению им европейской культуры выливается у Соловьева в скрытый призыв к подчинению католичеству.

Говоруха-Отрок развенчивает проповедь Соловьевым теократических идей и решительно опровергает критику им философии первых славянофилов. По мнению Говорухи-Отрока, именно славянофильство как широкое направление, в отличие от подражательных западных школ, вступило, после критического освоения западной философии, прежде всего Гегеля и Шеллинга, на путь самостоятельного развития отечественной мысли, опирающегося на православные традиции русского народа.

Славянофилы, пишет критик, поняли, что для нас или возможна *своя* философия, являющаяся результатом собственных культурных начал, или невозможна никакая философия. Западноевропейское философское наследие надо усвоить как почву для развития своей самостоятельной мысли. Киреевский, Хомяков и Самарин проявили критическое отношение к усвоенному западному философскому наследию и «указали на необходимость создания самобытной, русской или, лучше сказать, *православной* философии в противоположность западноевропейской, *католическо-протестантской*».

Всё ценное, что появлялось позже в нашей философии, отмечает критик, имеет свое основание в трудах Киреевского, Хомякова, Самарина. Говоруха-Отрок утверждает, что в некоторых работах самого В.С. Соловьева, в частности, в «Критике отвлеченных начал», он еще идет по дороге, указанной славянофилами. Что же касается современных статей маститого философа, то он, по утверждению Говорухи-Отрока, «обратился в самого обыкновенного, шаблонного либерального публициста». Последовательно, методично разбирая в печати статьи за статьей Соловьева по мере их появления, критик не оставляет камня на камне от нападок философа на русские национальные идеалы.

В статье «Идолы и идеалы» Соловьев, начав с критики идолопоклонничества последователей Толстого и Достоевского, приходит к прославлению не верующих в Христа либеральных интеллигентов как «действующих в пользу истинного христианства» и к парадоксальному утверждению, будто светские праведники своей общественной деятельностью сделали больше бездействующих святых пустыльников и подвижников. Говоруха-Отрок отмечает, что Соловьев в своих исканиях дешевой популярности смыкается в антиславянофильских обличениях с вторичными, лишенными оригинальности явлениями «уличной» философии.

Критик подчеркивает и главное заблуждение ударившегося в публицистику философа. Соловьев думает, будто он использует либеральную трибуну «Вестника Европы» для проведения своей теократической идеи о вселенском христианстве, однако на самом деле он всего лишь «пляшет под чужую дудку», выступая в роли рупора М.М. Стасюлевича и всего оппозиционного лагеря.

Говоруха-Отрок подробно рассматривает радикальное изменение взгляда Соловьева на Ф.М. Достоевского. Если в 1881 году, после кончины Достоевского, Соловьев восхвалял сочинения «Бесы» и «Братья Карамазовы» почившего писателя за то, что в них является Церковь как положительный общественный

идеал («Три речи в память Достоевского»), то теперь он противопоставляет «все-человеческий идеал нашего народа», выраженный Достоевским в его Пушкинской речи, другим его сочинениям, которые рассматривает не иначе как реакционные «выходки». По мнению Соловьева, Достоевский будто бы «похоронил исключительное славянофильство» в этой речи, которая интерпретируется Соловьевым как отказ писателя от «закоренелых предрассудков, предвзятых идей и стихийных национальных инстинктов», т.е. от взглядов, высказанных в «Дневнике писателя» и других его консервативных сочинениях.

Говоруха-Отрок, однако, оспаривает такое мнение, утверждая, что Соловьев практически *отрицает* теперь Достоевского, говоря о его «выходках» и «раздвоенности». Вопреки Соловьеву, он уверен, что Достоевского нельзя раздваивать, а надо его или принимать, или отрицать целиком. О сочинениях Достоевского Говоруха-Отрок говорит: «Всё содержание их является борьбой против духа европейского просвещения во имя наших народных начал, выразившихся в Православии, является, главным образом, борьбой с католическою идеей, положенною, по мнению Достоевского, в основу европейской культуры». Достоевский, как утверждает Говоруха-Отрок, говорил в Пушкинской речи не о вселенском христианском идеале, который, имея в виду католичество, проповедует Соловьев, а пророчествовал о грядущем всемирном торжестве Православия, когда «настрадавшийся западный мир придет к нам искать правды...».

Эти и многие другие темы полемики живо затронуты в статьях Говорухи-Отрока. И хотя нам остается только посетовать, что эти критические статьи – все-таки лишь газетная журналистика и на них, конечно, лежит печать сиюминутных откликов, они заслуживают самого пристального внимания своим разнообразным и глубоким философским содержанием.

Полемика с Соловьевым составила Говорухе-Отроку репутацию тонкого мыслителя и остроумного критика у думающих современников, но зато он подвергся настоящему ostracismu за свою «ретроградность». Его статьи более чем на столетие оказались погребенными в ставших после революции практически недоступными газетах. Но всё настоящее рано или поздно пробивает себе дорогу к читателю, и мы имеем сегодня возможность оценить твердость православной позиции Ю.Н. Говорухи-Отрока, его основательную философскую подготовку, критическое мастерство и тонкий эстетический вкус.

Своими яркими, убедительными статьями Говоруха-Отрок заслужил почетное место в том направлении самобытной отечественной критической мысли, которое опирается на национальные религиозные и философские традиции. Начало этому направлению положили славянофилы и Аполлон Григорьев, а продолжили его, наряду с Говорухой-Отроком, Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов.

С.Ф. Тухленков

НАПЕВ, КАК ОРГАНИЗУЮЩЕЕ ЯДРО РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ И КЛАССИЧЕСКОЙ МУЗЫ- КАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Проблема идентификации русской оперы как одной из вершин русской православной культуры наталкивается на проблему понимания сущностного содержания и функционально-смысловых императивов основного элемента, являющегося стержнем всей Русской музыкальной культуры, а именно — церковного гласа и напева традиционной музыкальной культуры. Различие русской и западноевропейской музыкальных культур на сущностном уровне замечательно выразил академик Б. В. Асафьев: «именно русская музыка выдвинула в опере хоровой ансамбль как действующее лицо, а не пассивно присутствующую на сцене толпу хористов. В сценах-фресках лучших русских опер чувствуется, что диктующая действие воля принадлежит народу. оперные действия музыкально-фрескового стиля содержат в себе что-то сильное, могучее, упорное, в чуждых нам оперных культурах никогда не мыслимое. От них давно ушла народная жизнь как опора искусства, тогда как русская опера, выйдя из пеленок развлекательного придворного зрелища, сразу укрепились на героико-демократическом стиле и развитии, на интонациях народной речи и песни.»(Асафьев Б. В. О хоровом искусстве: Сб. статей / Сост. и коммент. А. Павлова-Арбенина. Л., 1980. С. 43)

Развивая мысль выдающегося русского музыковеда, хочу отметить, что Россия, впитала и переосмыслила музыкальный опыт европейской культуры и создала свою самобытную музыкальную культуру, признанную, но не понятую в Европе. Не вдаваясь в подробный анализ различий между западноевропейской и русской музыкой, нужно помнить о том, что основу этих различий составляет разность исходного музыкального материала традиционной культуры, служившего основой творчества композиторов. Если для Европы такой основой являлся танец (танцевальный напев), (еще Фома Аквинский в эпоху средневековья «легализовал» ремесло менестрелей как «для утешения пригодное»), то для России, такой основой являлся напев (церковный или песенный).

Наиболее древним образцом народного творчества является **календарно-обрядовый песенный цикл**. Культуролог и композитор В. И. Мартынов писал: «Музыкальный порядок ощущался человеком как некое орудие или некий инструмент для познания космического порядка и даже более того: как средство поддержания этого порядка и преодоления хаоса...» (Мартынов В.И. Конец времени композиторов. М. 2002, С. 29), что определяет наличие дисциплинарной доминанты в связи с бытованием этих песен. Это выражалось в установке на бесстраст-

Сергей Феликсович Тухленков — преподаватель епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени святого праведного Иоанна Кронштадтского при Отделе религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской епархии.

ность, монотонность, на снятие всех признаков эмоциональности. Эти установки, а также установка на круговое время (земледельческий годовой круг и круг жизни), не сущностно, но дисциплинарно роднят при всех различиях церковный и традиционный уклады. Погружаясь в бытие церковной или крестьянской общины человек, нивелируя личностное, погружался в это бытие, с подчинением дисциплинарности ее (общины) уклада. И если участие в ритуальных действиях и пение календарных песен способствовало упорядочиванию хозяйственной деятельности, то пение и слышание гласовых песнопений способствовало упорядочиванию внутреннего человека: «...Меня друг друга на протяжении периода богослужебного года, гласы задают некий священный ритм, который неизбежно оказывает воздействие на человека, регулярно посещающего храм. Сконцентрированное в днях Светлой седмицы осмогласие как бы некими концентрическими кругами расходится по всему году, ориентируя каждое мгновение этого года на время Пасхи. Таким образом, осмогласие осуществляет освящение, или сакрализацию жизни человека» (Мартынов В.И. История богослужебного пения. М. 1994, С. 48-49).

Средством для выражения личностного в русской традиционной культуре, наряду с **былиной и духовным стихом** стала в первую очередь **русская лирическая песня**, в которой, в виду протяженности слоговых распевов, человек через интонацию мог «выплеснуть» всю боль от скорбей, ниспосылаемых ему. Этому же служили календарные плачи и причитания (свадебные и похоронные). Эти элементы народной культуры несли в себе **функцию духовного очищения**, которая ясно осознавалась народом. Помимо этого русская лирическая песня имела и высочайший **эстетический смысл**, как средство самовыражения в пении. Наибольшее воплощение этого личностного начала проявлялось в сольном пении «для себя», так как соборный принцип исполнения большинства песен не давал исполнителю возможности проявиться, подчиняя коллективному чувству. Хочется отметить ту особую роль, которую играли для формирования традиционного человека **колыбельные песни и духовные стихи**. В силу мерности и смиренности характера их исполнения, они несли в себе тот священный ритм бытия, который наряду с молитвой и определяет его (бытия) духовную стабильность.

Этот священный ритм присущ и традиции **русского колокольного звона**. Представления о звоне как о призыве к началу Богослужения, как об Ангельском гласе и как о гласе Церкви в сочетании с музыкальной традицией обусловило почтительное отношение людей к колоколам. «Состав колоколов, подбираемый звонарями эмпирически, исходя из собственных эстетических представлений и критериев, прочно базировался на их слуховом опыте, связанном с народной музыкальной и церковнопевческой традициями. Структура раннего церковного многоголосия («строестрочное пение»), в котором ведущий основную мелодию голос занимал в партитуре среднее место, подобно общей структуре многоголосия русской народной песни. Это не могло не сказаться на психологии звонарей, которые интуитивно или осознано претворяли указанные стилистические элементы в колокольном многоголосии. Деление колокольных голосов на зазвонные, альтовые и басовые, с основной темой у средних (альтовых), диапазон которых, как правило, соответствовал диапазону человеческого голоса, полностью отвечало эстетическим критериям исполнителей-звонарей и слушателей в лице народа и духовен-

ства. Не случайно в основе многих дошедших до нас типов звонов существовали песенные прообразы в виде небольшой попевки с афористичным текстом» (Ярешко А.С. Канон, импровизация и новаторство в искусстве колокольного звона // Музыка колоколов, Вып. 2, Отв. ред. и сост. А. Б. Никаноров. СПб. 1999, С. 42).

«Все своеобразие и неповторимость русского богослужебного пения зиждется на особом понимании русскими людьми сущности этого пения, а также на остром осознании различия между богослужебным пением и музыкой, ибо мало где еще это различие ощущалось так ясно и проводилось с такой четкостью, как на Руси. И если на Западе смешение богослужебного пения с музыкой зашло так далеко, что словом «музыка» могло обозначаться как мирское музицирование, так и пение в церкви, то на Руси для обозначения этих явлений употреблялись совершенно разные термины. Следы этого различия можно наблюдать и в наши дни в глубинных областях России, где до сих пор пение в церкви обозначается словом «петь», а пение вне церкви мирских песен обозначается словом «играть» (Мартынов В.И. История богослужебного пения. М. 1994, С. 94). Осознание этого различия вылилось в запрете и осуждении развлечений великим постом, а также в гонениях на скоморошество. Этот императив стал одним из ключевых в русском оперном творчестве и был выражен через противопоставление патриархальной бытийности и развлечений (как пустых — бал, так и разгульных).

Нужно понимать, что русская опера продукт прежде всего секулярной культуры, еще несущей в себе остаток духовного здоровья, но уже вставшей на тот путь, что привел к катастрофе, и те выдающиеся образы красоты, что были явлены в русском искусстве XIX в. должны были стать напоминанием о той неизбывной красоте, что присутствует в каждом творении Божиим.

Вообще русская опера никогда не мыслилась композиторами как средство развлечения, о чем свидетельствуют как высказывания самих авторов, так и обвинения в несценичности многих русских опер. Композиторы стремились к отражению реальной жизни и реальных чувств причем, как в мифе и сказке, так и в драме. И основным средством отражения этой реальности явился весь музыкальный запас традиционной культуры.

Если сравнивать народную и церковную традицию с классической музыкой, то необходимо всегда помнить, что в службе и ритуале музыка — это процесс (молитвы или весенние заклички и. т. д.), а в оперном или ином произведении — знак, символ, маркер.

Если говорить об использовании календарного фольклора, то за исключением хороводов и свадебных песен он встречается чрезвычайно редко и служит, по большей части, символом (или маркирующим фоном) порядка (или беспорядка). Молитва и колокольный звон пронизывают почти все оперное творчество русских композиторов (причем не всегда явно, а как бы опосредованно). Плачи и колыбельные песни также довольно часто наличествуют в русской опере, а былинность уже давно признана одним из важнейших маркеров эпических шедевров.

Но все это не просто элементы национального колорита, но и символы для проявления картины внутреннего бытия. Характеризуя значение творчества М. И. Глинки, Б. В. Асафьев писал: «...вместо формального подчинения русского музыкального материала нормам западноевропейской техники, он использовал

полученную технику для выявления с ее помощью ценнейших особенных качеств этого материала, использовав его для симфонического развития. Он ясно понял, что русская крестьянская песня и русский городской мелос не мертвый капитал, который можно только стилизовать приукрашать и. т. п., но что это актуальная музыкальная среда — интонации и ритмы, в которых таится не использованная еще энергия... Будущее развитие русской оперы показало, что жизнь в музыке ощущалась тогда, когда композиторы трактовали родной мелос как действенную силу...» (Асафьев Б. В. О хоровом искусстве. С. 47-48). Причем эта сила пронизывает всю ткань русских опер, хоровую фактуру и характеристические арии, симфонические эпизоды и «вставные» танцевальные номера, речитативы и ансамбли. И во всем этом, даже на уровне интонаций мы всегда ощущаем эту русскость, через наличие мерности и протяженности напева как бесконечности пути и незыблемости воли Божией, как цельность и теплоту образов, их неброскую и притягательную красоту.

И эта сила, являющаяся музыкальным воплощением многовекового опыта, никого не оставляет равнодушным: «Итак, объект русской классической оперы — народная жизнь, как то, что разворачивается мерно, стадийно и в чем личные драмы растворяются. «Огромность» объекта воспринимается, как мерно длящееся состояние, и потому возникает противопоставление между мнимой статичностью действия и динамизмом отдельных «психических событий» с их напряженной эмоциональной поступью: это жизнь личностей с их драмами. Она тает, подобно Снегурочке, внутри медленно свершающейся жизни народа, как нечто преходящее и случайное среди монолитного, неразрывного» (Асафьев Б.В. Об опере. Л. 1976, С. 52).

ОТДЕЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК ЦЕРКОВЬ И ЕГО ГРАНИЦЫ

1. Отдельный человек как церковь.

Церковь по самой своей этимологии и даже по простому переводу значения греческого слова «эκκλησία» есть собрание – собрание членов. Собирательное, соборное бытие Церкви утверждается самим Христом Спасителем («Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20)), проповедуется апостолами и раскрывается и объясняется многими святыми отцами. Замысел Божий о Церкви есть замысел о собственном совершенном подобии – о троичеподобном соборно-ипостасном бытии; именно поэтому Церковь есть всегда собрание, *всегда некое множество членов*, соединённых во Христе. Таковы не только единая Церковь Христова, но и входящие в неё Поместные Церкви, отдельные епархии, общины, даже семьи, называемые апостолами «домашними церквами»¹.

Означает ли сказанное, что отдельный церковный член, человек, не может именоваться церковью?

Открытый и возглавленный Христом Спасителем путь собирания павшего и разрозненного человечества, его ипостасей, есть вместе с тем (и даже прежде того) путь собирания человеческой природы – некогда испорченной и расколотой внутри себя самой, ныне же исправленной, единой, цельной и совершенной, - принесённой и переданной нам Христом, её совершенным и всецелым носителем и обладателем. В каждом из людей, членов Церкви, *одновременно и неразделимо протекают эти два синергийных процесса*, характеризующих динамику их отношений с Богом: внутреннее собирание природы (её разрозненных некогда частей и сил) и внешнее собирание ипостасного бытия (собирание разрозненных некогда враждою человеческих ипостасей). Поскольку процессы собирания природы и собирания ипостасного (соединения с другими церковными членами, вживления в Церковь) для каждого конкретного человека неразделимы, сопроникнуты друг с другом, интегрированы друг в друга, то есть поскольку внутреннее собирание человека является моментом и условием его участия в экклисии, постольку даже и отдельная человеческая ипостась может быть и именоваться церковью, храмом и даже Царствием Божиим, Царствием Небесным².

Основанием для такого понимания служит и то, что Сам Христос может именоваться не только Главою Церкви, но, в определённом смысле, и Церковью. Так говорит об этом прп. Иустин Попович: «Богочеловек – это Церковь... Ипостась Бога Слова, став человеком и тем самым – Богочеловеком, осталась в нашем земном

Священник Михаил Легеев — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии.

1. Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15.

2. «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21).

мире и во всех мирах как Богочеловек, или Церковь»³; «Богочеловек, Который есть Церковь и при этом тело Церкви и глава Церкви»⁴.

По образу Христа Спасителя, именуемого Церковью, также и каждый член Его Тела именуется церковью – особенно тогда, когда этим наименованием мы стремимся подчеркнуть экклезиологическое значение бытия отдельного человека. Подобно организму отдельного человека, где каждый его член способен именоваться именем целого, так как через него и в нём действует целое, также и всецелый организм Церкви Христовой распространяет своё наименование не только на свои части⁵, но и на единичные члены в отдельности. Также и действие всей Церкви Христовой в отдельном человеке способно восприниматься и именоваться действием человека как церкви⁶.

Итак, отдельный человек, церковный член, может именоваться церковью.

2. Постановка вопроса об историческом развитии человека как церкви.

Но несмотря на то, что отдельный человек, церковный член, может быть обозначен и рассмотрен как церковь, очевидно, что *его бытие как церковь*, его церковность, *не представляет собой какого-то абсолютно фиксированного факта*. Даже именуемый церковью, человек по-прежнему остаётся свободен изменяться в обоих направлениях – в своём движении к Богу или от Бога, сохраняет способность к духовной динамике.

Так, церковность отдельного человека, члена Церкви, с течением времени способна и даже призвана менять свой характер, углубляясь и наполняясь новой силой. Обыкновенно это называют процессом *воцерковления*; данное наименование, прилагаемое часто лишь к самому первому этапу вживления человека в церковную жизнь, тем не менее вполне может быть применено также и ко всему течению человеческой жизни в Церкви, к динамически изменяющимся и развивающимся его отношениям с Богом, к тому, что может быть названо «малой священной историей отдельно взятого человека».

В XX веке, прежде всего представителями направления так называемой «евхаристической экклезиологии», такими как прот. Н. Афанасьев, прот. А. Шмеман, митр. Иоанн (Зизиюлас) и др., неоднократно подчёркивалась мысль о евхаристоцентризме церковной жизни, порой доходившая до полного отождествления церковного бытия в целом (то есть Церкви как таковой) с Евхаристией и, соответственно, церковного бытия отдельно взятого человека с евхаристическим общением. Сегодня всё чаще справедливо подчёркивается значение частого причащения именно для воцерковления человека, что, на первый взгляд, как будто подтверждает тезис о тождестве Церкви и Евхаристии.

Однако по справедливому замечанию оппонентов евхаристической экклезиологии, таких как прот. Д. Станилоз или митр. Антоний (Блум), Евхаристия, хотя

3. Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Экклезиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005. С. 7.

4. Там же. С. 10.

5. Как то Поместную Церковь или общину.

6. Сравн.: «Мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2:16), который есть ум Церкви.

и венчает в смысловом плане жизнь Церкви, но отнюдь не исчерпывает её⁷. *Сакраментальная протяжённость* церковного бытия представляет собой путь постоянного и перманентного развития – развития именно внутрицерковного, простирающегося от начала к концу, от крещения (или покаяния) к Евхаристии. С другой стороны, *историческая протяжённость* церковного бытия, превышающая сакраментальную протяжённость и живущая ею, представляет собой тот же самый путь развития, только более продолжительный во времени; он лишь простирается в далёкую реальность эсхатологической встречи со Христом, где Церковь и её членов ожидает вечная Евхаристия в Царствии Небесном. Для данных авторов принципиально то, что *этот путь (каким бы мы его не описывали, сакраментологическим или историческим) во всех своих точках есть путь Церкви*. Мера таинственного усовершенствования⁸, пролегающего на этом пути **не есть мера некоей недо-церковности**, но есть мера совершенно иного плана, относящегося к историческому контексту вызревания Церкви, независимо от того, говорим ли мы здесь о единой Церкви Христовой или об отдельно взятом церковном члене как о церкви.

Таким образом, мы подходим к дилемме, вернее, к богословскому противоречию⁹: с одной стороны, идея воцерковления предполагает некий недостаток церковного бытия¹⁰; с другой стороны, этот недостаток являет собой реальность, протекающую также внутри самой Церкви. *Неизменно оставаясь церковью (и той же самой церковью), человек, в то же самое время, изменяется – и изменяется как церковь*. Скрытая полемика между двумя течениями богословской мысли XX века подводит нас к проблеме более глубокого осмысления историзма церковной жизни как развития. Ключ к решению данного вопроса представляет собой также тема «границ Церкви», незримо проникнутая чувством историзма церковной жизни, ищущая ответы на вопросы, поставленные этим историзмом.

3. Вопрос о границах Церкви, применённый к отдельному человеку.

Вопрос границ Церкви, поставленный богословием начала XX века в связи с проблемой экуменических контактов и её богословским осмыслением, имеет и более широкое значение. Рассматривая *отдельного человека как церковь*, мы сталкиваемся почти с теми же самыми трудностями, с которыми столкнулись некогда свщмч. Иларион Троицкий, патр. Сергей (Страгородский), прот. Г. Флоровский и другие богословы первой половины XX века, пытаясь осмыслить данный вопрос. Вообще рассмотрение вопроса о границах Церкви в применении к отдельному человеку как церкви может послужить более объёмному взгляду на эту тему.

7. См., например: Anthony Metropolitan of Sourzh. The Church as a Eucharistic Community. Syndesmos: The Report of the Twelfth General Assembly. August 17 — 24, 1986. — Joensuu: Syndesmos, 1988. p. 37 — 45.

8. См., например (о таинстве совершенном и усовершенствии в нём всех других таинств): Дионисий Ареопагит, св. О церковной иерархии. СПб.: Алетейя, 2001. Глава 3. О совершаемом в собрании. С. 53 — 55.

9. Которое, конечно, свидетельствует лишь об ограниченности человеческого разума, а не истин, им осмысляемых.

10. Что также и достаточно очевидно, так сказать, эмпирически, интуитивно.

Свщмч. Иларион Троицкий¹¹, интуитивно и справедливо утверждая реальность всяких ипостасных церковных границ¹², вместе с тем оказывается ещё весьма далёк от того, чтобы по-настоящему подступиться к возникшей проблеме. Ведь сама проблема так называемых границ Церкви возникает из исторически вышедшего желания и нужды осмыслить и определить состояние именно отколовшихся церквей, а отнюдь не единой и кафолической Церкви Христовой. У свщмч. Илариона не ставится (и в контексте затронутой им проблематики вряд ли может быть поставлен) вопрос исторического и сакраментального вызревания Церкви, равно как и отдельного человека как церкви. Гораздо ближе к осмыслению данной проблемы подходят оппоненты св. Илариона – патр. Сергей (Страгородский) и прот. Георгий Флоровский, что, впрочем, не означает сравнительно большую их правоту в ответе на поставленные вопросы.

Патр. Сергей (Страгородский)¹³ мыслит в контексте той парадигмы, на которой позднее сформируется школа евхаристической экклезиологии. Для него лишь Евхаристия является критерием совершенной церковности – критерием «внутренних границ» Церкви, на которые как бы нанизываются круги «границ внешних» – «притвора» и «паперти», символизирующих собою не только состояния определённых отколовшихся сообществ, но, равно, и те таинства (принимаемые Православною Церковью в обращающихся из этих сообществ), которые предваряют собою Евхаристию. Опыт древней покаянной дисциплины (чины кающихся, слушающих и т.д.) служит примером, как будто подтверждающим концепцию патр. Сергея: согрешившие полагались церковным самосознанием одновременно и отторгнутыми от Церкви членами, и, вместе с тем, не вполне отторгнутыми.

Очевидно, что позиция патр. Сергея лишь констатирует, фиксирует вышеозначенное противоречие, но никак не объясняет и не разрешает его. Совершаемое в таинстве крещения и других, исключая Евхаристию, представляется им *одновременно церковным и недо-церковным бытием*.

Симптоматично, что именно о. Г. Флоровский возражает патр. Сергию в понимании данного вопроса¹⁴. Возвещённое и открытое им направление неопатристического синтеза впоследствии будет оппонировать евхаристической экклезиологии точно так же и по сути в тех же самых вопросах, как и сам о. Георгий оппонировал патр. Сергию. А именно, *идея недо-церковного бытия внутри сакра-*

11. См.: Иларион Троицкий, свщмч. Очерки из истории догмата о Церкви / Творения в 3-х тт. Т. 1. М., 2004. 504 с.; Иларион Троицкий, свщмч. Христианства нет без Церкви / Творения в 3-х тт. Т. 2. М., 2004. С. 192 – 234; Иларион Троицкий, свщмч. Единство Церкви и всемирная конференция христианства / Творения в 3-х тт. Т. 3. М., 2004. С. 495 – 540.

12. Хотя и не называет эти границы ипостасными, не используя понятийный аппарат догматического богословия.

13. См.: Сергей (Страгородский), патр. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от неё сообществам // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 33 – 61; Сергей (Страгородский), патр. Значение апостольского преемства в инославии // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 62 – 90.

14. См.: Флоровский Г., прот. О ганицах Церкви // Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 511 – 523.

ментальной (пролегающей между крещением¹⁵ и Евхаристией) истории человека и Церкви полагается им несостоятельной. Согласно точке зрения о. Георгия, принимая церковность крещения, мы с необходимостью должны принять церковность и Евхаристии, и наоборот. Согласно его взгляду, недо-церковность отколовшихся сообществ (которую он, безусловно, признаёт!) пролегает не в какой-то части сакраментальной истории, а в какой-то совершенно иной плоскости, которую он предвосхищает, но не определяет.

Впрочем, справедливо критикуя патриарха Сергия, о. Г. Флоровский невольно заходит в тот же богословский тупик уже с другой стороны. Полагая *всё сакраментальное бытие* (от крещения до Евхаристии) некоторых отколовшихся сообществ *одновременно церковным и недо-церковным*, он фактически окончательно переводит весь вопрос в плоскость природного (сущностного) аспекта Церкви, окончательно выводя его из аспекта ипостасного, или соборно-ипостасного. Это легко заметить, рассмотрев отдельного человека как церковь.

Если границы человека как церкви, которые мы можем назвать *ипостасными границами*, совершенно реальны, конкретны, определяются зримой принадлежностью его к Церкви, если он ведёт в общем и целом церковную жизнь, периодически участвует в таинствах и, одним словом, отождествляет себя сам и признаётся другими как член Церкви, то мера воцерковления, равно как и мера внутреннего усилия человека, остаются за кадром нашей земной оценки. Эта мера воцерковления есть ничто иное, как мера вхождения в *границы Церкви по природе*, в её природные, сущностные границы, которые охватывают полноту всесовершенной и обоженной природы человека, всецело заключённой в одной единственной ипостаси – Богочеловеческой Ипостаси Христа Спасителя. *В природном, сущностном смысле Церковь, её полнота, её границы и пределы, есть Сам Христос – границы Его человеческой сущности есть и границы сущности Церкви, и наоборот.* В природном, сущностном смысле каждый из людей, членов церковных, образно выражаясь, одной ногой стоит в Церкви, а другой ногой – вне её; в той мере, в которой постепенно исправляется наша падшая и испорченная природа, в той мере каждый из нас оказывается способен к вживанию в Церковь, в Тело Христово, оказывается способен к соединению с всесовершенной и обоженной человеческой природой Спасителя – природой Церкви – к укоренению в ней. Вживание человека в Церковь есть вживание во Христа, сороднение с Ним, соединение со всем тем, что пребывает во Христе. *В сущностном смысле буквально и без какого-либо исключения все члены Церкви недо-церковны, недо-воцерковлены*, какова бы, велика или микроскопично мала, ни была мера этого недо-воцерковления.

Итак, *сама идея недо-церковного в экклезиологии может быть применена лишь в отношении природы*, да и то – природы отдельного человека как церкви, малой Церкви, Поместной Церкви, но никак не в отношении природы единой Церкви, которая есть всесовершенная и обоженная человеческая природа её Главы – Христа. Таким образом, идея о. Г. Флоровского была бы совершенно справедливой, *будь она применена к человеку как Церкви, к малой или даже По-*

15. Или покаянием.

*местной Церкви, которые пребывают в общении (ипостасном общении) с единой Церковью Христовой – что познаётся из их общения друг с другом*¹⁶. В этом случае и в таком понимании недо-церковное бытие (т.е. по природе недо-церковное бытие) не может нарушить незыблемость *совершенной церковности ипостасного* (и соборно-ипостасного) бытия как всецелой Церкви Христовой, так любой её части, вплоть до каждого отдельного её члена.

Из сказанного следует такой вывод, что, будучи применена к церквам отколовшимся, идея о. Г. Флоровского оказывается бесполезной и даже неверной. Ведь каковы бы ни были «природные границы церковности», вне ипостасного утверждения и опоры они окажутся бесплодной и пустой абстракцией. Кажется об этом мыслил в частности свщмч. Иларион (Троицкий), размышляя о границах Церкви, когда говорил о «формах таинств», хотя нехватка понятийного аппарата экклесиологии и привела его к вышеуказанным ошибкам.

Итак, спор трёх выдающихся богословов первой половины XX века представляет собой как бы блуждание в трёх соснах, что, впрочем, несколько не умаляет их заслуг и вклада в современную экклесиологию. Каждый из них выявил и обозначил свою важную грань в общей картине; богословие каждого из них способствовало историческому решению возникших насущных задач. Привлекая универсальный понятийный аппарат догматического богословия к области экклесиологических вопросов, мы окажемся способны продолжить дело богословов XX века.

16. Что мы видим из осуществления слов Спасителя: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20), применяя их уже не только лишь к отдельным людям, но и к общинам, и к Поместным Церквам.

Иеромонах Варфоломей (Магницкий)

СЛОВО «ЛЕНЬ» В НОВОМ ЗАВЕТЕ: ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ И ПРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ

В воскресном чтении Недели 16-ой по Пятидесятнице мы слышим притчу о талантах. Речь идет о талантах, данных человеку, и о том, как человек этими талантами распоряжается. Печальна судьба того, кто оказался бездейственным, бесплодным, не(при)годным, кто не только не принес доброго плода, но и зарыл свой талант в землю. Господь называет такого человека «рабом лукавым и ленивым» и как негодного выбрасывает «во тьму внешнюю». Понятие «лукавый» нам в принципе понятно, и не только теоретически. А вот действительно ли так просто и понятно для нас значение и смысл слова «ленивый», которое встречается в Евангелии от Матфея гл. 25 ст. 26.?

Разумеется, вопрос касается не столько русского слова «ленивый», значение и смысл которого нам понятен, также не только теоретически, но и практически, а слова греческого - «*ὀκνηρός*», смысл и значения которого не так очевидны и понятны с первого взгляда.

Для ответа на поставленный вопрос обратимся к «Учебному русско-греческому словарю к Синодальному переводу Нового Завета в 4-х тт» т. III ч.1 и посмотрим словообразовательное (предметно-понятийное) гнездо № 640, которое объединяет родственные слова с корнем *ЛЕН*.

[См. также этимологию слова «лень в этимологическом словаре М.Фасмера¹].

ЛЕНЬ

ЛЕН

I ЛЕНЬ

II ЛЕНИВЫЙ *ἀργός, ἡ, ὄν*

Тит.1:12 Из них же самих один стихотворец сказал: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы **ленивые**».

▪ *εἰπὲν τις ἐξ αὐτῶν, ἰδίος αὐτῶν προφήτης, κήτεας αἰὲ ψευσταί, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.*

▪ Речь же некто ѿ нихъ, свой имъ пророкъ: критяне присно лживи, снѣ зѣбѣе, ѡтѣрѣвы празныѣ

▪ *dixit quidam ex illis proprius ipsorum propheta retenses semper mendaes malae bestiae ventres **pigri***

ὀκνηρός, ἄ, ὄν

Мф.25:26 Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и **ленивый**! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал;

Иеромонах Варфоломей (Магницкий) — и.о. зав. кафедрой древних и новых языков Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Изд. второе, стереотипное в 4-х тт. М., 1986

• ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ, πονηρὲ δούλε καὶ ὀκνηρὲ, ἡ ᾧ δεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα;

• ѿвѣщаѡъ же господѣ егѡ рече есмѣ: лѣкавый рабе и лѣннѣи, вѣдѣла еси, ꙗкоъ жидѣ и дѣже не сѣлаха, и собраху и дѣже не расчохѣха:

• respondens autem dominus eius dixit ei serve male et piger siebas quia meto ubi non semino et ongrego ubi non sparsi

III

ЛЕНИТЬСЯ ОБЛЕНИТЬСЯ

ОБЛЕНИТЬСЯ

νωθρός, ἄ, ὄν • γίνομαι

см. 3576 + 1096

Евр.6:12 дабы вы не **обленились**, но подражали тем, которые верою и долго-терпением наследуют обетования.

• ἵνα μὴ νωθοὶ γένησθε, μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομοῦντων τὰς ἐπαγγελίας.

• да не лѣннѣи бѣдете, но подражателѣ наследствѣищихъ ѡбѣтовѣиѣ вѣрою и долготерпѣнїемъ

• ut non **segnes** efficiamini verum imitatores eorum qui fide et patientia hereditabunt promissiones

Прочитав словарную статью гнезда № 640, мы видим, что слово «лень» как имя существительное в тексте Нового Завета не встречается. (Ср. употребление слова «преображение», которое также не встречается в Новом Завете). Это слово не встречается и в Ветхом Завете. (Ср. «леность» в Притч.19:15 – «Леность погружает в сонливость, и нерадивая душа будет терпеть голод²»)

Если считать, что отсутствие самостоятельного слова в форме имени существительного (как nomen substantivum) может быть лишь формальным признаком отсутствия понятия, то попробуем увидеть и раскрыть внутренних, пока неочевидный смысл и значение греческого слова «ὀκνηρός» как существенно важного нравственного понятия в контексте евангельской притчи, несколько не сомневаясь при этом, что Господь в своей притче говорит о лени как о страшном грехе.

Значение, смысл и понятие греческого слова «ὀκνηρός» раскрывается в последовательном сопоставлении лексико-грамматического материала текста на русском, греческом, славянском и латинском языке на примерах, которые приводятся в словаре, а также в употреблении этого слова в других контекстах Нового Завета

Мы видим, что производная, с точки зрения грамматики русского языка, форма имени прилагательного «ленивый» от глагола «лениться», встречается дважды: в *Тит.1:12* и *Мф.25:26*. (Ср. слово «ленивый» в Ветхом Завете, Притч. 19:24 – «Ленивый опускает руку свою в чашу, и не хочет донести ее до рта своего»).

2. Цитаты из священного Писания приводятся в синодальном переводе.

При этом и в том и в другом случае разные греческие слова - **ἀργός** и **ὀκνηρός** – переводятся **одним и тем же словом «ленивый»**.

Посмотрим лексическое и смысловое значение этих слов в словаре Дворецкого и в словаре Вейсмана.

Словарь Дворецкого³ дает следующие значения слова **ἀργός**:

ἀργός 2 и 3 [стяж. к ἀεργός]

1) бездеятельный, праздный, ленивый (τινός Eur., περί τι Plat., Plut. и πρὸς τι Plut.);

2) вялый, медленный, затяжной (πόλεμος Plut.);

3) невозделываемый, необработанный (χώρα Xen., Arst.; ἀργὰ τῆς γῆς Plut.);

4) лежащий без дела, не приносящий прибыли, непроизводительный (χρήματα Dem.);

5) бесполезный, бесплодный (διατριβή Arph., Isocr.): δόρυ ἀργόν Eur. копье, не наносящее ран;

6) неспособный, не(при)годный (ἐς τὸ δοῦν τι Thuc.: ἐπὶ и πρὸς τι Plut.);

7) несостоявшийся, несовершившийся (μάχη Plat.): οὐκ ἐν ἀργοῖς πράττεσθαι τι Soph. не упустить чего-л.; ἐν δ' ἐστὶν ἡμῖν ἀργόν Eur. нам остаётся сделать лишь одно.

Словарь Вейсмана⁴:

ἀργός 2, поздн. 3 [ἀεργός, ἀ *privativum* и ἔργον]

1) недейтельный, ленивый, праздный; τινός, πρὸς или ἐπὶ τι ленивый к чему, не занимающийся чем-либо;

2) *о предметах*: бесполезный, негодный, бесплодный, праздно лежащий; χρήματα деньги, не приносящие процентов; νῆες ἀργότεραι ἔς τι корабли менее годные к чему; необработанный, невозделанный: γῆ;

3) *поэт.* не сделанный: οὐδέν ἐστι ἀργόν ничего не не сделано, *т. е.* всё сделано, οὐκ ἐν ἀργοῖς πράξασθαι τι не не сделать чего-либо, *т. е.* сделать.

Обратим внимание на одно существенное обстоятельство, а именно:

слово **«ἀργός»** произошло из стяженной формы **ἀεργός**, буквальное значение которого – **«без-деятельный»**. Тогда **«ἀργός»** можно перевести как **«бездельник, лентяй, ленивец»**. (ср. в Ветхом Завете «ленивец», напр. Притч. 6:9 – «доколе ты, ленивец [ὀκνηρός], будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего?»)

Словарные статьи, которые приводятся в словарях Дворецкого и Вейсмана, позволяют сделать вывод, что «ленивый» это тот, который (кроме основных своих признаков быть «бездеятельным, ленивым», и так далее - см. выше), бывает еще и «медленным», «вялым».

Сравним для полноты понимая значения и смысла слова **ἀργός** его перевод в тексте покаянной молитвы Ефрема Сирина. «Дух праздности...не даждь ми» Здесь это слово передает понятие «праздности», т.е. «бездеятельности».

3. И.Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь в 2-х т. М.,1958. Т.I с. 229

4. А.Д. Вейсман. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 года. М., с. 191

Теперь посмотрим, как передается с греческого оригинала лексическое и смысловое значение глагола «лениться». Этот глагол встречается в Синодальном переводе текста Нового Завета только 1 раз и только в форме совершенного вида – «обленился». Мы видим, что отдельного, самостоятельного греческого глагола «ἀργέω» или «ὀκνέω» (?) со значением «лениться» в оригинальном тексте Нового Завета нет, а значение и смысл понятия «лениться» передается через сочетание глагола «γίνομαι» и прилагательного «νωθρός».

Понятно, что форма совершенного вида «обленился» возникла при переводе грамматической формы аориста γένησθε от глагола γίνομαι.

Интерес представляет слово «νωθρός».

I. Словарь Дворецкого⁵ дает следующие значения слова νωθρός:

νωθρός 3

1) ленивый, вялый (πρὸς τὰς μαθήσεις Plat.; ψυχὴ Plut.): νωθὰ βλέπειν Anth. смотреть ленивым взглядом (томно); v. ταῖς ἀκοαῖς NT неспособный слушать;

2) обессиливающий, расслабляющий, нагоняющий лень (νότοι Sext.).

В словаре Вейсмана имеется важное дополнение, а именно:

здесь указывается тождество νωθρός и ν-ωθής.

Словарь Вейсмана⁶:

νωθρός 3 = νωθής.

Теперь, если мы посмотрим слово ν-ωθής, то увидим, что оно, возможно, происходит от глагола ὀθομαι.

II. Словарь Дворецкого⁷:

ν-ωθής 2 [ὀθομαι]

1) медлительный, ленивый (ὄνος Hom.; ἥπιος νωθέστερος Plat.; κίνησις Arst.);

2) вялый, малоподвижный, тупой (ψυχὴ Plat.; εἴτε v., εἴτε κατάκοπος Plut.).

На это же указывает и словарь Вейсмана⁸:

νωθής 2 [может быть, от νη- и ὀθομαι] медленный, вялый, ленивый; перен. тупой, глупый.

Далее. В греческом языке для выражения отрицания может использоваться не только

ἀ- privativum, первоначально ἀν- (оставшееся перед гласными) в сложных словах, но и

νη-, перед гласн. ν- (отрицат. приставка) со значением «не-», «без-».

В словаре Дворецкого⁹ видим:

I νη-, перед гласн. ν- (отрицат. приставка) не-, без- (напр., ν-ηλεής безжалостный, ν-ηλειτής невиновный);

а в Словаре Вейсмана¹⁰-

νη- неотделяемая отрицательная приставка в начале слов, особенно adj. и subst.: не-,

5. И.Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь в 2-х т. М., 1958. Т. II с. 1143

6. А.Д. Вейсман. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 года. М. 2011, с. 855

7. И.Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь в 2-х т. М., 1958. Т. II с. 1143

8. А.Д. Вейсман. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 года. М. 2011, с. 855

9. И.Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь в 2-х т. М., 1958. Т. II с. 1132

10. А.Д. Вейсман. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 года. М. 2011, с. 844

лат. ne-: νημερτής, νηνεμία.

Посмотрим и значение глагола ὀθομαι.

В словаре Дворецкого¹¹ приведены следующие значения:

ὀθομαι (только *praes. u. impf.*)

1) беспокоиться, тревожиться, заботиться: οὐκ ὀθομαι κότεόντος Ном. меня не беспокоит его гнев;

2) опасаться, страшиться: οὐκ ὀθετ' αἴσυλα ρέζων Ном. он не боится совершать преступления.

В словаре Вейсмана приведены аналогичные значения.

Таким образом, понятие «ленивый» в Синодальном переводе Нового Завета раскрывается значением и смыслом греческих слов **ἀργός и νωθής** как тот, который не только является «бездеятельным, ленивым», «беспольным, бесплодным», не приносящим прибыли», «беспольным, бесплодным», «неспособный», не(при)годным к чему-либо, но бывает еще и «медленным», «вялым», «малоподвижный» и даже «тупым, глупым»

А теперь посмотрим значение слова **ὀκνηρός**.

Словарь Дворецкого¹² дает следующие значения этого слова:

ὀκνηρός 3

1) медлительный, нерешительный, боязливый, робкий (ἐς τὰ πολεμικά Thuc.): τῇ σπουδῇ μὴ ὁ. NT **неутомимый**;

2) внушающий опасения, **тягостный** (τὶνι Soph., NT).

В словаре Вейсмана¹³:

ὀκνηρός 3

1) медлительный, нерешительный, боязливый;

2) возбуждающий боязнь, страшный.

Глагол, от которого производится слово **ὀκνηρός - ὀκνέω**

Словарь Дворецкого дает следующие значения этого слова:

ὀκνέω, эп. ὀκνείω

1) медлить, тянуть, *т. е.* не решаться (ἀρχέμεναι πολέμοιο Ном.): μὴ ὁ. δεῖ αὐτούς Thuc. пусть они не колеблутся; ὀκνεῖς ἀποκρίνασθαι; Plat. ты затрудняешься ответить?; οὐκ ἔτ' ὁ. καίρος Soph. медлить больше нельзя;

2) воздерживаться, отказываться, не желать (ἵππων ἐπιβαινέμεν Ном.);

3) бояться, страшиться, опасаться (προδότης καλεῖσθαι Soph.; ὀκνοῦντες μὴ οἱ Ἕλληνες μέναιεν — *v. l.* μένοιεν — ἐν τῇ νήσῳ Xen.).

В словаре Вейсмана:

ὀκνέω (ὄκνος)

1) медлить, не решаться, бояться.

Далее, сопоставляя лексико - семантические поля трех греческих слов - **ἀργός, νωθρός = νωθής и ὀκνηρός** мы обнаружим, что слова **ἀργός и νωθρός** по своим значениям во многом совпадают, а слово **ὀκνηρός** совпадает только в одном из своих значений, а именно по признаку **медлительности**.

11. И.Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь в 2-х т. М.,1958. Т.II с. 1153

12. И.Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь в 2-х т. М.,1958. Т.II с. 1162

13. А.Д. Вейсман. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 года. М.2011, с. 875

В результате мы можем заключить, что понятие «ленивый» в Синодальном переводе Нового Завета раскрывается значением и смыслом греческих слов **ἀργός**, **νωθρός** = **νωθής** и **ὀκνηρός** следующим образом.

«Ленивый» человек - это тот, который не только является «бездельным», «бесполезным», «бесплодным», «не(при)годным» к чему-либо, но бывает еще и «медленным», «вялым»; к тому же ленивый человек может «медлить, тянуть», когда он не решается сделать что-либо, когда он или «воздерживается, отказывается, не желать делать» — что-либо, или когда «боится, страшится, опасается» этого дела.

Сравним лексический материал, который приводится в английском словаре Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon.¹⁴

ὀκν-ηρός, ἄ, ὄν,

1. *shrinking, timid*, “ἐλπίδες -ότεραι” Pi.N.11.22 ; “ἀσθενέας καὶ ὀ.” Hp.Acut.28 ; “-ότερος ἐς τὴν πρᾶξιν” Antipho 2.3.5 ; “ἐς τὰ πολεμικὰ -ότεροι” Th.4.55, cf. 1.142 ;

esp. from fear, opp. τολμηρός, D.25.24 ; “τὸ θῆλυ -ότερον” Arist.HA608b13. Adv. “-ρῶς” *reluctantly*, X.An.7.1.7 ; “ὀ. διακεῖσθαι” D.10.28 : Comp. “-ότερον” X.Cyr.1.4.6.

2. *idle, sluggish*, Hierocl.Facet.211, al.

II. of things, *causing fear, vexatious, troublesome*,

“ἡμῖν μὲν ταῦτ’ ὀκνηρά” S.OT834.

Но здесь возникает другой вопрос. Как мы видим, ни в словаре Дворецкого ни в словаре Вейсмана греческое слово **ὀκνηρός** не имеет значения «ленивый». Тогда почему же в Евангелии от Матфея в гл. 25 ст. 26 Синодального перевода Нового Завета с греческого оригинала на русский язык это слово переводится именно как «ленивый» ?

Семантика слова «**ἀργός**», которое, как было специально отмечено, происходит из стяженной формы **ἀεργός**, вполне понятна: «**ἀργός**» в его собственном и субстантивированном значении это - «бездельник, лентяй, ленивец»

Что касается слова **νωθρός**, то его понимание и смысл в значении **ν-ωθής** позволяет говорить и о нравственном аспекте в понятии «ленивый».

В словарной статье греческого слова **νωθρός** в примерах, которые приводятся в словаре Дворецкого, для выражения отрицательного действия употребляется отрицательная частица **οὐκ**. Однако, если мы признаем тождество **νωθρός** = **ν-ωθής** и добавим **ν-** отрицательную приставку **не-**, **без-** к значению глагола **ᾔθομαι**, то мы можем предположить и то, что одним из признаков лености является «беспечность», некое «бесстрашие», когда человек не боится совершить и нечто безнравственное.

И тогда «ленивый», исходя из значения греческого слова **νωθής**, – это еще и тот, который «не беспокоится, не тревожится, не заботится, например, о том, что ему надлежит делать (скажем, не заботится о своем спасении); «ленивый» не опасается, не страшится совершить преступление или грех или сделать что-то вопреки тому, что следует делать (например, не реализует свой талант).

С другой стороны, понятие «ленивый» раскрывается значением слова **ὀκνηρός**, в ряду значений которого есть не только значение «медлительный»,

14. LSJ <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsj>

но и «не решительный, боязливый, робкий». Но если свойство «медлительности», на которое указывают в своих значениях все три разобранных выше греческих слова, может иметь еще и нравственный аспект, тем более в сочетании с понятием «лукавства», то несомненно, что «ленивый» совершает еще и грех.

Тогда в притче Господа о талантах *леность* раба проявляется не столько в том, что он собственно «ленивый», т. е. человек, нежелающий заниматься делом, сколько в том, что он «медлительный, нерешительный, боязливый, робкий» (раб в своем ответе говорит: «я убоялся»). Этот лукавый раб «медлит, тянет, не решается» сделать то, что следует - в притче именно реализовать свой талант; он *словно* «воздерживается, отказывается» от того, чтобы «отдать серебро» торгующим ради прибыли его господина. Поступая лукаво и зарывая свой талант в землю, он «не желает» быть полезным, принести добрый плод, и то ли от страха, то ли от злобы говорит Господу: «я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал... вот тебе твое».

Оставим в стороне вопрос, почему раб, оказавшийся неверным, поступил так, как об этом говорится в притче. Определяя смысл и значение греческого слова «ὀκνηρός» в филологическом аспекте и обращая внимание на значение и смысл этого слова в аспекте нравственном, не будем забывать главного: «не неправеден Бог». Наделив нас талантами, Господь не является «жестоким господином, который жнет, где не сеял, и собирает, где не рассыпал». Если в делах, которые мы совершаем, употребляя таланты, дарованные нам Богом, да не лѣнѣмъ вѣдемъ (μὴ νοῦροί γένησθε - Евр. 6:12), но будем подражать «тем, которые, по слову апостола Павла, «верою и долготерпением наследуют обетования», и будем тѣшѣмъ не лѣнѣмъ (τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί - Рим.12:11), то не пустыми окажутся и слова Господа: «в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего». Если же человек в своем уповании или деле, имея хотя бы один талант, поступит как «раб ленивый и лукавый» и зарует этот талант в землю, то он будет выброшен во тьму внешнюю, где - плач и скрежет зубов. Это - наказание за лень, которая действительно становится страшным грехом.

Источники и литература

1. М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Изд. второе, стереотипное в 4-х тт. М., 1986.
2. И.Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь в 2-х т. М., 1958. Т.I –II.
3. А.Д. Вейсман. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 года.
4. М.2011.
5. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon
6. LSJ <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=lsj>

РАЗДЕЛ 2

Материалы международной* конференции «Приходское служение и общинная жизнь» 1 октября 2015 года

*Конференция была международной, так как в ней принял участие иерарх Элладской Православной Церкви Георгий, митрополит Китрский, Катерининский и Платамонский из Высшей Богословской Академии Салоник, рассказавший о христианской миссии в странах Центральной Африки.

Протоиерей Александр Сорокин

КАТЕХИЗАЦИЯ КАК СТЕРЖЕНЬ ПРИХОДСКОЙ ЖИЗНИ

В своем докладе я попытаюсь сформулировать ряд общих, концептуальных соображений на обозначенную тему, а затем предложу ряд конкретных рекомендаций, как на практике можно попытаться реализовать озвученные принципы. Эти рекомендации выстраданы тем опытом, который мне посчастливилось накопить за истекшие годы служения в Феодоровском соборе.

Для начала я бы хотел внести маленькую поправку в название моего доклада. Оно должно выглядеть так: «Катехизация – стержень приходской жизни».

Тире вместо «как» заостряет формулировку, делая ее более бескомпромиссной. Катехизация – это не просто один из видов деятельности прихода и не просто послушание отдельных, «благословленных на сие» приходских служителей. Это один из главных смыслов существования Церкви и, следовательно, на приходском уровне, одно из главных служений прихода. Дерзну утверждать, что сказанное можно экстраполировать и на более широкий церковный масштаб, но это уже не есть сфера моей скромной компетенции, так же как и не тема данной конференции.

Да, можно сказать ясно и определенно: катехизация – это стержень, то есть центральная, так сказать, «несущая» опора, ядро, связующая, «красная» нить (можно подбирать сколько угодно подобных эпитетов), на которую (опору) опирается, вокруг которого (ядра) строится, на которую (нить) нанизывается все остальное, что есть в общине, в приходе, вся его деятельность и прежде всего богослужение.

Конечно, употребляя такие эпитеты, как «стержень», «ядро», «нить», мы тем самым вплотную приближаемся к знакомой нам метафорике – «основание», «краеугольный камень», – которая в Новом Завете применяется исключительно к Господу нашему Иисусу Христу. Мы будто бы даже покушаемся на нее. Но здесь нет никакого противоречия. Христос для нас и есть поначалу и прежде всего Учитель, Наставник и, можно сказать, Катехизатор, в процессе общения с Которым нам постепенно раскрываются и многие другие, с точки зрения догматики более важные и существенные Его свойства – как истинного Бога, Альфы и Омеги, Логоса, «имже вся быша», как Спасителя и Искупителя нашего.

Тезис о том, что Христос – первый катехизатор, конечно же, не нов, но мне бы хотелось на нем остановиться чуть подробнее.

Неслучайно во всех четырех Евангелиях, при всех их различиях, включая Евангелие от Иоанна, о чем говорят библеисты (и мы на уроках по Новому Завету в семинарии), говорится о призвании учеников и красной нитью проходит история их общения с Иисусом. И перед нами не что иное как история общины – той первоначальной церковной общины, по образу которой так или иначе формируются

любая другая община, в какой бы культуре и в какой бы век это ни происходило. Читая Евангелие под таким углом зрения, мы можем увидеть типичные эпизоды катехизации как постепенного познания Истины, открывающейся в Личности Иисуса Христа.

Так, поначалу, несмотря на эйфорию от первоначальной встречи («Мы нашли Мессию!»), еще долго длится непонимание. Ученики не понимают многое из того, что говорит и делает Иисус.

«Ученики Его сперва не поняли этого; но когда прославился Иисус, тогда вспомнили» (Ин. 12, 16) – одна из цитат подобного рода.

А Он со Своей стороны терпелив к Своим ученикам в Своей педагогике. И ведь это и в самом деле один из главных, так сказать, сюжетов Евангелия, одна из отличительных черт Евангельской истории – постепенное вхождение в смысл. Как в детективе, в котором вся истина открывается в конце. Это нам, верным, просвещенным, как нам кажется, все в общем и целом объяснено и открыто (осталось уяснить лишь некоторые детали). Точнее, мы знаем, что в конце. А тем, кто шел этим путем впервые, то есть ученикам, о которых повествует Евангелие, все было по-настоящему внове, они шли непроторенным путем. И были сполна вознаграждены в итоге, хотя и не ведали, что их ждет.

И именно ощущение неведомого, но манящего, пленительного, подобно тому, что чувствовали Евангельские ученики, – вот что движет теми многими, кто приходит в Церковь и делает в ней первые шаги во все времена, в том числе и сегодня. Неповторимый, уникальный путь, который в сравнении с жизнью человека – краткий, но в высшей степени содержательный период, остающийся в памяти на всю оставшуюся жизнь.

Наверное, в том числе и этой доверчивой и романтической эйфорией ученичества питался тот восторг первоначального христианства, которым наполнен рассказ о первых днях и годах истории Церкви – Книги Деяний святых апостолов.

Постепенно эта свежая и всегда новая благодать ученичества перестала, так сказать, пользоваться спросом, стала отходить на второй план, оттесняться на периферию, чтобы окончательно уступить место уверенному знанию «верных», то есть тех, кто уже обрел свое место в Церкви, оставил позади стадию ученика. Церковь стала собранием, состоящим по преимуществу из тех, кто давным-давно прошел в том или ином виде свою катехизацию, свое воцерковление (можно употреблять разные термины в самом широком их смысле), или какой-то иной способ вхождения в пространство Церкви. Таково ощущение подавляющего большинства тех, кто с той или иной регулярностью исповедуется, причащается (пусть даже раз в год), служит в Церкви в том или ином качестве, и вообще знает, как вести себя в Церкви, знает, что его ждет и завтра, и послезавтра.

Такое самоощущение, судя по всему, пришло довольно скоро – ровно тогда, когда «ученики стали называться христианами» (Деян. 11, 26). И ушло ощущение учеников – пришло ощущение последователей определенного учения со своей традицией, школой и т.п.

Конечно, за прошедшие многие века и в течение жизней многих поколений Церковь «много накопила». И этим фактом все мы, Церковь, безусловно, по праву хвалимся. Но одновременно эти наши несметные церковные богатства действу-

ют как своего рода баррикада, через которую не всегда возможно перепрыгнуть желающим войти в Церковь. Примитивнейшее и нагляднейшее подтверждение: наличие злых, ворчливых «старух», которые учат любого входящего в храм, на которых все сетуют, а ничего сделать-то и не могут (какие бы авторитетные увещания на сей счет ни сотрясали воздух с самых высоких трибун и амвонов).

Тут перед нами явно какой-то стойкий наработанный веками синдром, которым как будто неминуемо, рано или поздно становится обуреваем почти любой пришедший в Церковь. Еще недавний ученик через какое-то время учит других, как одеваться и как перемещаться по храму. Напрашивается сравнение с Благодатным огнем, который, как говорят, поначалу горит, сияет и удивляет, при этом никого не обжигая, а потом превращается в обычный огонь, от которого нужно держаться подальше, созерцая издали, иначе обожжешь руки.

Конечно, жизнь и историю Церкви не повернешь вспять. Я далек от наивных требований «вернуться к первозданной простоте», игнорируя многосложное устройство Церкви сегодня. И вместе с тем считаю оправданным, реалистичным и вполне осуществимым придание самого важного, почетного и видного места тем, кто не просто называет себя учеником, а является таковым в силу того простого и очевидного обстоятельства, что он действительно делает первые шаги в Церкви, действительно начинает учиться христианству и пребыванию в Церкви. Их надлежит вывести вновь на самый первый план, – и тогда омолодится (не в возрастном, а в духовном и психологическом смысле), «обновится, яко орля, юность» Церкви.

Для этого нужно не просто делиться, а перестать чувствовать себя собственниками, «учителями», памятуя крайне неудобные для нас слова Евангелия: «не называйтесь учителями: ибо один у вас Учитель – Христос» (Мф. 23, 8).

Перехожу к практической части. Что следует из выше приведенных общих утверждений и рассуждений?

Во-первых, ответственным лицом в приходе за катехизацию должен быть, как я уже сказал в начале, глава прихода – настоятель. Не какой-либо, пусть и очень грамотный, горящий этим служением, но специально поставленный служитель, будь то из числа клира или из числа мирян («ответственный» или «помощник настоятеля по катехизации»), а именно сам настоятель. И не просто «осуществлять общее руководство», а реально вести катехизацию от начала до конца, вникая во все детали, максимально способствуя течению процесса на всех его этапах. Ведь не секрет, что успех того или иного процесса в приходе зависит (в том числе и в материальном плане) от заинтересованности и отношения настоятеля.

Во-вторых, катехизация должна быть главным событием, точнее, цепью событий, которые непрерывно происходят в рамках прихода. Слово «событие» здесь очень уместно и точно. Ведь, строго говоря, богослужение, пусть даже самое торжественное и праздничное, – это не совсем событие. Устав богослужения таков, что во время него не происходит ничего нового. Например, из года в год мы совершаем одно и то же Пасхальное богослужение. Конечно, каждый раз – новые впечатления, даже, возможно, новые духовные открытия, новые встречи, – но эти вещи весьма субъективны и не прогнозируемы (могут быть, могут не быть) и в этом смысле не могут быть названы событиями. А вот по-настоящему, гарантирован-

но новое событие, «происшествие» в хорошем смысле слова, – это встреча новых людей, для кого это «в первый раз» (как «первая любовь», где «первая» – не числительное, а прилагательное). Это как рождение новых членов семьи – событие разовое и неповторимое. Что-то произошло, изменилось, случилось! Причем, что немаловажно, это событие – не только и не столько в жизни «новорожденного», то есть проходящего (и, наконец, прошедшего) катехизацию, сколько в жизни семьи, то есть прихода, местной общины (церкви в исходном понимании этого слова).

Образно говоря, катехизации должна быть обеспечена зеленая волна (так сказать, «с эскортом и мигалками») на всем протяжении следования. В конце концов, этой «зеленой волной» катехизируемый проходит раз в жизни, после чего навсегда становится «в ряд» других верных!

В связи с этим, я бы даже скорректировал практику древности (о которой сегодня мы, увы, знаем только из учебников по истории Церкви или трудов по исторической литургике), согласно которой оглашаемые присутствовали на Литургии оглашенных в притворе (может быть, поэтому катехизация в конце концов и была вытеснена окончательно за двери Церкви). Необходимо приглашать их занимать самые почетные места в храме – у самой солеи, у амвона, чтобы они могли максимально полно видеть и слышать все происходящее на богослужении и чтобы их могли лицезреть верные. Так мать вынашивает в своей утробе будущее дитя свое – как говорят, «под сердцем» (а не где-то сбоку, в соседнем помещении, по временам туда наведываясь).

И это – не только жест гостеприимства по отношению к вступающим на путь ученичества, но и напоминание стоящим в храме верным о том, что все мы – чада одного Отца, ученики одного Учителя.

Разумеется, на этом самом почетном месте, впереди всех, катехизируемые стоят до повеления «Оглашенные, изыдите». Выслушав проповедь после Евангелия, а также молитву верных об оглашаемых (ектению и молитву), они покидают храм.

Важный вопрос: кто эти люди, кто проходят путь ученичества, катехизации (оглашения) и потому покидают храм после первой части Литургии, названной в их честь? Ну, конечно, это те, кто еще не крещен, кто еще не сопричислен к верным, а потому не может участвовать в Литургии верных, в Евхаристии.

Такие, конечно, есть, но их немного – единицы. И думаю, что ради педагогической, катехизационной пользы к ним можно присоединить и тех, кто уже крещен, но чьи познания о вере и Церкви равны такому же нулю, как и у некрещеных. Речь идет о тех, кто никогда не причащался, и потому, будучи крещеным, так пока и не востребовал своей принадлежности к Церкви, которая, как известно, реализуется именно в Евхаристии.

Разумеется, никто никого не собирается крестить во второй раз. Однако путь, который проходит хоть и крещеный, но не воцерковленный (никогда не причащавшийся) человек, по своему содержанию тождествен оглашению перед Крещением. В этом случае катехизация становится по сути дела подготовкой к первому Причастию или даже к первому более-менее осознанному Причастию.

Наконец, и само Крещение, кульминационный момент катехизации, должно быть не частным, «периферийным» делом, производимым где-то в свободное от богослужения время, а делом всего прихода, всей общины, опять-таки во главе с настоятелем. Когда, в какой день совершать Крещение и, соответственно, «финал» воцерковления? Ответ, конечно, напрашивается. Его мы должны знать с семинарской скамьи. Конечно же, это Пасха – день смерти и воскресения, праздник погребения для жизни без Бога и возрождения для жизни во Христе. А точнее, это Великая суббота с ее крещальным апостолом, крещально-пасхальным Евангелием и крещальной символикой всей службы, о чем я не могу сейчас говорить подробно.

Все, о чем в данном случае идет речь, не есть отдельные акты, эпизодически совершаемые, а только лишь некоторые, взятые для примера, самые яркие моменты целостной системы, точнее, определенного пути со своими вехами и этапами, – пути, крепко и прочно вплетенного в богослужебный календарь, пути, который от начала до конца вместе с катехизируемыми (учениками) должен пройти весь приход во главе с настоятелем и в лице группы ответственных слушателей.

И последнее, чисто личное. Когда-то, с какого-то момента меня стало все больше и больше удручать постоянное и частое употребление прошедшего времени тех глаголов, которыми на уроках и лекциях по литургике объясняется смысл целого ряда священнодействий Церкви, особенно тех, которые по букве и форме продолжают нами неукоснительно соблюдаться, но при этом по смыслу сегодня мало чему соответствуют. «А в этот момент в древности оглашаемые выходили из храма», «а так в древности совершалась крещальная Литургия», «а это паремии, которые в древности читались во время крещения», «а это в древности делалось так-то...», «а здесь в древности ходили туда-то...» Обычно такие фразы произносятся со смешанным чувством священного трепета перед омертвевшей древностью и какого-то смутного сожаления о безвозвратной, невозстановимой потере чего-то живого и актуального. И все-таки, почему же только «в древности»? Неужели мы настолько взрослее, чем эта самая детская «древность», что больше не нуждаемся в прямом, убедительном и потрясающем по своему воздействию смысле, который таится в этих древних обычаях и словах и который, как из бездонной сокровищницы, еще доставать и доставать, изучать и осваивать, удивляться и применять к жизни!

Протоиерей Павел Хондзинский

ПРИХОДСКОЕ ДУХОВЕНСТВО КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

Вынесенная в заглавие доклада тема на первый взгляд может показаться имеющей только исторический интерес, однако я надеюсь, что его содержание позволит убедиться в ее актуальности и важности для сегодняшнего дня.

Если святые суть «соль» духовной традиции, то нельзя не признать, что на протяжении более чем тысячелетней истории Русской Церкви приходское духовенство находилось в этом смысле на периферии церковного сознания, и из тени начало выходить только где-то во второй половине XIX века, когда появились практически первые прославленные праведники этого лика.

Конечно, канонизированные святые не исчерпывают собой Небесную Церковь, и неведомые нам подвижники, быть может, составляют большинство в ней, однако самый вопрос о том, почему в то, а не в иное историческое время заметное место в церковной жизни начинает занимать тот, а не другой лик святых, не может считаться праздным: ответ на него должен прояснить для нас те существенные изменения, которые в этой жизни произошли.

В нашем случае этот общий вопрос можно разбить на несколько более частных.

1. Почему приходское духовенство так долго не воспринималось церковным самосознанием как носитель подлинной духовности?
2. Чем определялись тогда его функции в традиции?
3. Что изменилось, когда стали являться миру, а точнее – стали заметны миру – священники-праведники, священники-подвижники, «приходские старцы»?
4. Означает ли это, что в их лице, священство освоило какие-то новые, неизвестные ему прежде функции?
5. Эти функции востребованы ли в сегодняшнем мире?

Приступим по порядку.

Со времен домонгольской Руси представление об «истинном христианстве» прочно связывалось в русской традиции с монашеской жизнью. Превосходство монашества над мирянами, «бельцами», не вызвало ни у кого сомнений. Не случайно последние хотя бы перед смертью старались принять постриг, примерно так же, как в IV–V веках перед смертью крестились. Эти представления сохранялись и в Московской Руси. Преподобный Иосиф Волоцкий писал: «Да, можно каяться плакать о своих согрешениях и живя в миру, – но не так, как во иноческом образе. И свидетельство святых книг проясняет это светлее, чем солнце. Ведь никто из мирян, кроме божественных апостолов и святых мучеников, не сотворил чудес: ни мертвого не воскресил, ни слепым не даровал зрения. Но все чудеса

Протоиерей Павел Хондзинский — кандидат богословия, доцент кафедры практического богословия ПСТГУ.

и знаменья сотворили преподобные и богоносные отцы наши»¹. Несомненно, этот взгляд распространился и на приходских «белых» священников. И если по словам того же преподобного Иосифа, миряне спасаются верою, обнаруживая ее прежде всего соблюдением благочестивых форм жизни и покаяния², то отсюда не трудно вывести и основную функцию приходского духовенства: поддержание этих самых благочестивых форм, иными словами поддержание и сохранение церковного быта.

Сказанное подтверждается по меньшей мере двумя важными фактами. Во-первых, если верить С. И. Смирнову и «покаяльная семья» действительно была распространенным на Руси явлением³, то она, хотя и брала за основу отношения монастырского старца с его послушниками, взамен особых духовных дарований старчества вменяла в обязанности духовнику-белцу прежде всего хорошее знание епитимийных канонов, то есть утверждалась на том же уставном благочестии. Во-вторых, из древнерусских книжников нам известны практически только два автора, принадлежащих к священническому чину: Кирик-новгородец, и поп Сильвестр. «Вопрошания» Кирика во многом посвящены именно заполнению бытовых «лакун» в еще не устоявшейся христианской повседневности. «Домострой» попа Сильвестра вводит уставное благочестие в мельчайшие подробности семейной и личной жизни (В семнадцатом веке к ним можно было бы добавить еще протопопа Аввакума, любовь которого к уставному благочестию доказывать нет необходимости).

Очевидно, что и само приходское духовенство жило тем же бытом, который так старательно поддерживало, и в этом смысле весьма походило на духовенство ветхозаветное – сходство, как можно думать, также не случайное. Еще Киевская Русь в текстах своих книжников отождествила себя с Новым Израилем, противопоставляя себя Израилю историческому, но охотно проецируя на себя реалии Священной истории – и вольно или невольно они наложили свой заметный отпечаток на жизнь. Достаточно привести характеристику ветхозаветного священства, данную будущим свщм. Иларионом (Троицким), чтобы узнать в ней русское приходское духовенство: «Деятельность священства, – писал он, – состоит в охране данного закона, его распространении и исполнении культовых установлений»⁴

1. Иосиф Волоцкий, *прп.* Просветитель М., 1993. С.291–292.

2. «Бог, создавший нас, принимает от желающих спастись не только мученическое страдание и постническую жизнь, но и скорбь о грехах, земные поклоны, удары в грудь, коленопреклонение, возведение рук с сердечным сокрушением, сетование о грехах, вздыхание из глубины сердца, плач и рыдание, капли слез, измученную, вопиющую совесть и плод уст, исповедующих Имя Господа Иисуса, говорящих, как Давид: «Согрешил Господу моему и зло пред ним соделал [Ср. 2 цар. 12, Пс. 50, 6]» (Там же. С. 111). Исполняющий устав, спасется уже за одно это: «[Если некто] соблюдает все повеленное, но, хотя и будет стараться, не получит благодати в веке сем, по какому-либо неизреченному Божию промыслу, - то так скажу тебе, и ты поверь: чего не имел здесь – получишь там» (Там же. С. 286).

3. См.: Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М., 1913.

4. Иларион (Троицкий), *свщм.* Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // Вера и разум. 1909, №№ 9/10 С. 397.

И далее: «Священство – одно из земных человеческих учреждений⁵, а потому оно, как и всякая государственная или общественная должность... оплачивается <...> священство не всегда стояло на высоте своего призвания и совершенно сливалось с общенародной жизнью... Священников, по словам пророков, ожидает одна судьба вместе с народом: что будет с народом, то будет и со священником»⁶.

Указанному сходству есть и еще одно, уже чисто богословское объяснение. По мысли святителя Филарета Московского, Священная История Ветхого завета представляет собой не только ограниченное известными хронологическими рамками описание жизни Избранного народа, но также сокращенное изложение и – более того – творческий импульс истории мира в целом, где место Ветхого Израиля заступает однажды Новый Израиль – Церковь Христова. С этой точки зрения Ветхий Завет имеет свою ценность как предображение событий Новозаветной Истории не только в узком смысле уже исполнившихся пророчеств о пришествии Спасителя⁷. Кроме того сказанное могло бы быть дополнено и следующим соображением. Если жизнь Ветхого Израиля была всегда глубоко и прочно погружена в историческую плоть мира, то Новый Израиль – Церковь – в разные исторические эпохи соприкасается с «землей» по-разному, во времена гонений едва ее касаясь, во времена ориентированного на христианский быт общественно-го устройства стоя на ней прочно и твердо. Именно в такие периоды, судя по всему, ветхозаветные установки обнаруживают себя наиболее заметным и очевидным образом.

Как бы то ни было, можно утверждать, что в Синодальную эпоху это «ветхозаветное» бытование приходского духовенства достигает своего апогея. Священство замыкается в особое сословие, в котором все большее значение неизбежно приобретают родственные связи. Кроме того, после Петровских реформ, расслоивших нацию на «общество» и «народ», именно духовенство осталось вместе с крестьянами в старом христианском «уставном» допетровском быту. Всегда озабоченное необходимостью прокормить быстро растущие семьи, оно жило общей с русским народом трудовой и нищей жизнью или, как писал один из священников начала XX века, «общая неприветливая участь спланивала и сельских обывателей и духовенство»⁸. При этом не лишне заметить, что под «сельскими обывателями» следует разумеать тот самый народ-страстотерпец, который еще святитель Димитрий Ростовский – задолго до Достоевского – отождествил со страдающей вместе с Христом Церковью⁹.

Кроме того, оформление сословной замкнутости духовенства совпадает с началом русской школы научного богословия, выдвигавшей вперед, в том числе

5. Не в том смысле, что придумано человеком, а в том, – что существует для устройства жизни земной Церкви (Прот. П.).

6. *Иларион (Троицкий), свщм.* Основные начала... С.402–404.

7. Подробнее см.: *Павел Хондзинский, свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010. С. 256–273.

8. *Антонов Н. Р.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение. СПб., 1912. С. XXXVII.

9. См.: *Хондзинский Павел, прот.* Святитель Димитрий Ростовский и Федор Михайлович Достоевский. // Вестник ПСТГУ 1: 5. 2012. С. 23–32.

и на иерархические должности, прежде всего людей с хорошими филологическими способностями (поскольку преподавание велось на языках). Так возникает неизвестное допетровской эпохе «ученое» монашество, поставляющее кандидатов на архиерейство, но в силу этого, как правило, не успевающее сосредоточиться собственно на богословской науке. Понятно, что кандидаты на приходы такими способностями чаще всего не обладали и, получив пассивное знание закона веры, в приходской жизни были носителями того же бытового христианства. Отказавшийся от пострига ученый протоиерей Герасим Павский долгое время оставался исключением.

В то же время образованное общество, с одной стороны, было лишено возможности получить регулярное богословское образование (русские университеты никогда не имели богословских факультетов), а с другой – оказались в поле европейской уже давно не церковной культуры. Свою роль сыграла и та же словесность, в силу которой высшие сословия не готовы были видеть своими учителями пастырей из низшего сословия, живущего простонародным «некультурным» бытом. В результате, восхищаясь русской бытовой общиной и моделируя по ее примеру Церковь-общину, богословы из мирян – прежде всего, славянофилы – отводили священству ту же служебную «ветхозаветную» роль при самодовлеющей общине мирян. Так, активно включившийся в полемику по вопросам приходской реформ конца 60-х годов Иван Сергеевич Аксаков писал: «Что такое приход? Это есть малая церковная община, которой центром служит храм, – т. е. община сложившаяся или сгруппировавшаяся около храма, соединенная в одно целое храмом... Все отправления приходских союзов вращаются около храма в тесных пределах приходской общины и имеют в виду одну цель: удовлетворение духовных нужд прихожан»¹⁰. (Для этого Иван Сергеевич считал необходимым, чтобы община могла не только избирать священника, но и заключать с ним договор).

Любопытной иллюстрацией к существовавшим тогда уже не в светской, а в церковной среде взглядам на приходское духовенство являются идеи владыки Антония (Храповицкого), чье внимание к проблемам пастырства трудно переоценить. С одной стороны, владыка Антоний считал, что пробуждение активной

10. Аксаков. И. С. Сочинения: В 7 т. М., 1886–1887. Т. 4. С. 144. И ниже: «Приход лишен всякой самостоятельности, и связь между приходом и приходским духовенством ослабла ... Во всяком случае, отношения местного приходского священника к своим духовным детям суть отношения чисто личные, единичные, к каждому из них порознь, но не ко всем вместе, но не выражают суть отношения пастыря к *пастве*. А между тем, повторяем, приход (в смысле *паствы*) не значит только известное количество отдельных единиц или прихожан (как мы это видим теперь), а означает именно ту живую их совокупность, которая сама является цельным нравственным лицом... В старину нашим приходам принадлежало именно такое значение: они избирали священников и вообще церковный причт, даже заключали с ними договоры, ведали церковно-приходское имущество и принимали на себя все обязанности и заботы обеспечения» (Там же). Приходская реформа по общему мнению оказалась неудачной, и, как писал уже цитированный мной о. Николай Антонов, «после освобождения крестьян... духовенство отчуждается от народа в быте и привычках», что, по его мнению, стало следствием нового порядка содержания причта «на счет местных приходских сумм» (См. Антонов Н. Р. Русские светские богословы С. XXXVIII).

церковной жизни возможно только в деревенской приходской общине, сохранившей благочестивый допетровский быт¹¹; с другой, – полагал, очевидно, невозможным преодолеть ментальность бытового сельского духовенства, стоявшего перед необходимостью обеспечить семью и в силу этого вынужденного ориентироваться по преимуществу на «ветхозаветное» требоисполнение. Выход он видел в замещении этого духовенства «учеными монахами», которых предполагал рукоположить как можно больше и направить на приходы¹². Понятно, что в данном случае решающую роль для него играла не ученость, а независимость от того же самого быта. Иными словами, его отчасти парадоксальная мысль сводилась к тому, что сохранить и поддержать церковный быт может только пастырь, не привязанный к нему узами бытовой повседневности – «русский инок», впечатляющий образ которого дал столь любимый Владыкой Достоевский. Очевидно однако, что брошенная в народ «монашеская дружина» более всего напоминала бы в таком случае не о Пересвете и Осябе, посланных в мир преподобным Сергием, а о католическом целибатном духовенстве. Неизвестно, задумывался ли об этом сам Владыка, известно только, что попытка не удалась – «приходское монашество» как сколько-нибудь значимая прослойка в русской церковной жизни тогда себя не обнаружило. Напротив того, заметной и все более значимой в Церкви стала другая социальная группа.

Эпоха «великих реформ» приводит к постепенному размыванию сословных перегородок – прежде всего в городе – и возникновению прослойки городского духовенства, органично живущего уже в толще нового секулярного быта. Это быт не только не дает опоры традиционному сословному благочестию, но прямо противостоит ему. Из области верности благочестивому быту традиции вопрос перемещается в область личного внутреннего подвига веры. Таким подвигом жили святой Иоанн Кронштадтский, отец Валентин Амфитеатров, святой Алексей Мечев и другие. Первый пришел к выводу, что в не поддерживаемой общественным бытом жизни только частое причащение позволяет сохранить подлинно христианское отношение к ней. Второй и третий – создали основанные, собственно, на той же «евхаристической» идее общины.

Их деятельность примерно в то же время получает свое независимое обоснование в работах старшего друга Владыки Антония, епископа Михаила (Грибановского). Идее быта он противопоставил идею *церковности*. Согласно ему, церковность есть «знамя тех, которые на временное течение личной и общественной жизни смотрят с точки зрения вечности»¹³. Церковность, таким образом, не обусловлена бытом, всегда привязанным к истории. Основная и первичная ячейка церковной жизни, согласно владыке Михаилу, – это собирающийся вокруг своего пастыря приход, идеалом которого является первохристианская община. Таким образом: во-первых, пастырское делание не зависит от быта, будучи направлено

11. См. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2 ч. М., 2004. Ч. 1. С. 172.

12. См. Антоний (Храповицкий), митр. О монашестве ученом // Михаил (Грибановский), еп. Сочинения. Письма. Жизнеописание. М. 2011. С. 808–815.

13. Михаил (Грибановский), еп. Сочинения. С. 485.

на внутреннее устройство пасомых; во-вторых, община не является независимым от пастыря самодовлеющим церковным сообществом¹⁴.

В двадцатом веке в прослойку «городского» духовенства входят представители светской интеллигенции, которых в это время священство влечет к себе более, чем монашество (оо. Павел Флоренский, Александр Ельчанинов, Валентин Свенцицкий, Сергей Булгаков и т. д.). В итоге прослойка дала сравнительно немногих, однако очень заметных в традиции святых пастырей и крупных богословов, чей пастырский опыт оказался весьма важен для сохранения жизнеспособности Церкви в эпоху гонений. В то же время нельзя не признать, что та же прослойка стала основной питательной средой обновленчества.

* * *

Сделав этот краткий обзор, в заключение постараемся дать сжатые ответы на поставленные выше вопросы, указав на связь рассмотренной исторической ситуации с сегодняшним днем.

1. На большем протяжении русской духовной традиции приходское духовенство не воспринималось как потенциальный носитель святости в силу того, что представления о ней связывались преимущественно с монашеской жизнью.

2. Сформированное той же традицией приходское священство «ветхозаветного» типа было соединено с паствой общностью церковного, семейного и гражданского быта и главной своей целью имело исполнение треб и поддержание благочестивых форм жизни.

3. С проведением петровских реформ духовенство, с одной стороны, становится сословно замкнутым, с другой – образованным. При этом долгое время образование оказывается востребованным только той его частью, которая путем ученого монашества восходила на высшие иерархические должности и вместе с тем получала законный доступ в общество (по табели о рангах архиерей приравнивался к генералу). Для той же части, которая пополняла собой ряды приходского духовенства, образование большей частью оставалось необходимым, но не востребованным в жизни условием получения места на приходе. Окончив школу и приняв сан, священник жил по-прежнему тем же бытом, что и его необразованные прихожане, и так же исполнял требы и стремился поддержать благочестие в народе, как и его не получившие образования предки. Ситуация меняется только в конце 50-х годов XIX в., когда начинается процесс постепенной ломки сословных рамок и в связи с этим более активного вхождения Церкви в общественную жизнь. В то время и формируется новый тип образованного преимущественно городского священника, ориентирующегося уже не на быт и не на требоисполнение, а на активную личную деятельность: социальную, литературно-публицистическую, наконец, – пастырско-духовническую. Очевидно, что появление этого типа было востребовано временем, так как если говорить о положительных сдвигах в церковной жизни (евхаристическое возрождение, неформальная общинная жизнь

14. См.: Там же. С. 489.

и т. д.), то они обнаруживают себя прежде всего именно здесь, в расцерковленном городе, а не в живущей старым церковным бытом деревне.

4. Если когда-то монашество возникло из желания подражать жизни первохристианской общины, если древнерусское приходское духовенство, желая подражать монашеству и не имея благодатных даров старчества, заменило их твердым следованием канонам и благочестивым бытом, то в лучших своих представителях культурное духовенство конца XIX – начала XX вв. сумело возвыситься от *быта* до *церковности*, доказав на опыте, что подлинно духовная жизнь возможна и среди расцерковленного мира. В то же время нельзя обвинить в бесплодности и бытовое священство, давшее в годы гонений немалое число мучеников и исповедников веры, для многих из которых, очевидно, воспитанная бытом верность традиции оказалась решающим мотивом к противлению безбожным властям.

5. Судя по всему, духовная школа не ставила себе специальной целью воспитание нового «городского» (культурного) духовенства. Однако, если бы святой Иоанн Кронштадтский не слушал в Петербургской Академии лекций профессора В. Н. Карпова по философской психологии, у нас, очевидно, никогда не было бы его дневников, возникших из привитой ему школой потребности познать самого себя и отрефлексировать опыт жизни во Христе. Кроме того характерный для времени и не отстающей от него богословской науки интерес к человеческой личности привел в 80-х гг. XIX в. к «смене вех» и в пастырском богословии. Оно становится наукой о личном устройении пастыря и все более склоняется к пастырской аскетике, ставящей своей целью воспитать пастыря-подвижника. Другое дело, что дошедшие до нас лекции владыки Антония, его ученика, епископа Феодора (Поздеевского), или будущего митрополита Вениамина (Федченкова) ориентированы на пастыря, ведущего скорее монашеский, чем семейный образ жизни.

Когда после 1945 года духовные школы открылись вновь, они также ориентировались прежде всего на воспитание бытового и богослужебного благочестия в своих питомцах. Объяснение этому легко найти в известных словах Патриарха Алексия Первого: «Пусть все кругом меняется – мы должны остаться такими, какими были сотни лет назад. Пусть наша неизменяемость, неподчиняемость духу времени символизирует вечность Церкви. Нам радостно видеть, что нас и ныне окружает то же самое в Церкви, что мы видели с детских лет, чем жили наши отцы, деды и прадеды. Нам должно научиться хранить прошлое вопреки настоящему. В этом наша сила, в этом наша правда»¹⁵. При этом, хотя повседневный христианский быт тогда уже отсутствовал, само положение изгоя из советской жизни помогало священнику сохранить полученную в школе прививку уставного благочестия.

Сегодня мы живем в другом мире. Церковный быт разрушен окончательно, сохранившись собственно только в формах храмовой богослужебной традиции. Внесловное положение духовенства в социуме внешне ничем не ограничивает ни самих священников, ни, тем более, членов их семей в стремлении к получению все умножающихся благ цивилизации и прогресса. Между тем, по своей содержательной сути пастырская подготовка ничем принципиально не отличаются

15. Цитируется по: *Цытин В. прот.* История Русской Церкви: 1917–1997. М., 1997. С. 331.

ся сегодня от той, какой она было вчера, сорок и сто лет назад. По умолчанию мы по-прежнему готовим «бытовых» пастырей, ориентированных на исполнение треб и внешнее благочестие. Необходимое осознание этого факта, впрочем, вовсе не означает, что мы нуждаемся в очередной реформе, однако ставит перед нами как перед духовной школой по меньшей мере несколько серьезных вопросов:

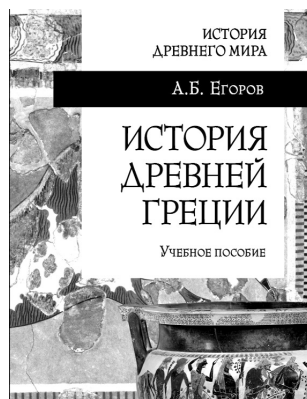
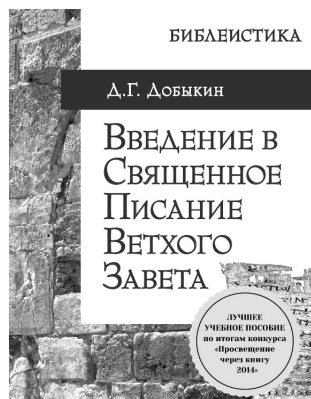
1. Возможно ли в условиях полного отсутствия церковного быта в социуме без потерь воспроизводить и развивать сегодня исторически свойственный русской Церкви тип бытового семейного духовенства?¹⁶

2. Возможно ли направить этот тип в сторону активной социально-культурной деятельности или это чревато потерей исторической самоидентичности русского священства?

Напомню, что в среде дореволюционного «культурного» духовенства численное соотношение праведников и обновленцев было явно не в пользу первых. Напомню также, что тысячелетие Русская Церковь жила, ощущая себя Новым Израилем. Очевидно, что эта библейская концепция все менее соотносится сегодня с реалиями общественной жизни – прежде всего в силу ускоряющейся дехристианизации внешнего мира, – и возможно, что именно бытовое священство является одним из последних «бастионов» нашей многовековой «священной истории».

Значит ли это, что и нам прежде всего надо «хранить прошлое вопреки настоящему», хотя и очевидно, что с каждым днем это становится делать все труднее и труднее?

16. В конце XIX – начале XX веков духовная школа на разрушение быта ответила усилением внимания к пастырской аскетике. Везде ли и как сегодня преподается этот, еще более важный, чем сто лет назад предмет?



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций, популярные издания,
нотные сборники:**

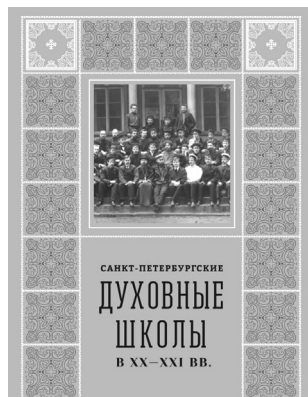
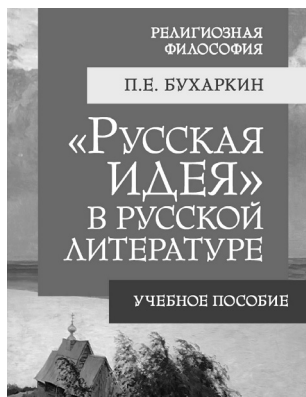
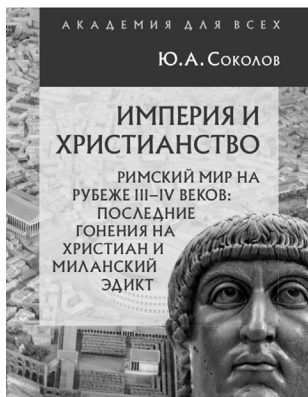
- *Д.Г. Добыкин. «Введение в Священное Писание Ветхого Завета»* (ISBN: 978-5-906627-03-2)
- *«Архиепископ Михаил (Мудьюгин) в воспоминаниях и размышлениях»* (ISBN: 978-5-906627-01-8)
- *А.Б. Егоров. «История Древней Греции»* (ISBN: 978-5-906627-02-5)

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам богословских
и гуманитарных учебных заведений, историкам, религиоведам, а также всем
читателям, интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций, популярные издания,
нотные сборники:**

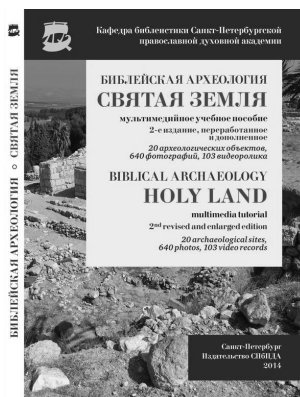
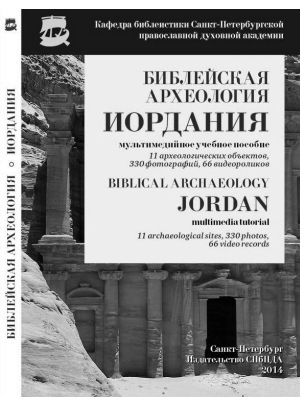
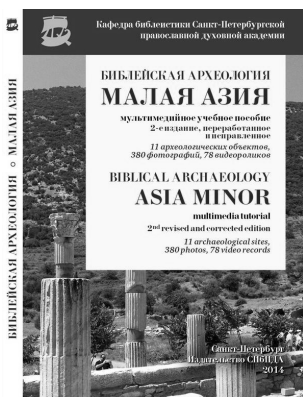
- *П.Е. Бухаркин.* «Русская идея» в русской литературе»
(ISBN: 978-5-906627-04-9)
- *Ю.А. Соколов.* «Империя и христианство. Римский мир на рубеже III–IV веков: последние гонения на христиан и Миланский эдикт»
(ISBN: 978-5-906627-10-0).
- *М.В. Шкаровский.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.
Т. I (ISBN: 978-5-906627-09-4).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам богословских
и гуманитарных учебных заведений, историкам, религиоведам, а также всем
читателям, интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

мультимедийные учебные пособия на DVD-дисках

- «Библейская археология. Иордания» (ISBN: 978-5-906627-12-4)
- «Библейская археология. Малая Азия» (ISBN: 978-5-906627-13-1)
- «Библейская археология. Святая Земля» (ISBN: 978-5-906627-11-7)

Пособия подготовлены кафедрой библеистики
Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Все фото- и видеоматериалы сняты во время экспедиций
2007, 2010, 2011 и 2012 годов.

Проект «Библейская археология» — это **42** археологических объекта,
1350 фотографий и **247** видеороликов,
связанных с библейской историей Ветхого и Нового Завета.

Проект «Библейская археология» рекомендуется преподавателям и студентам
богословских учебных заведений, историкам и религиоведам, а также всем,
интересующимся толкованием Священного Писания Ветхого и Нового Завета.

Все подробности и возможность приобретения дисков онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>

Санкт-Петербургская Духовная Академия

**Материалы ежегодной
научно-богословской конференции
Санкт-Петербургской Духовной Академии
30 сентября 2015 года.**

**Материалы
международной конференции
«Приходское служение и общинная жизнь»
1 октября 2015 года.**

Сборник докладов

Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии

Главный редактор: архиепископ Амвросий (Ермаков), ректор СПбДА
Ответственный редактор: священник Игорь Иванов
Верстка: священник Филипп Порубаев

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Подписано в печать: 09.11.2015 Дата выхода в свет: 29.11.2015

Формат 165x235. Гарнитура: Times New Roman.

Объем сборника: 13 а.л.

Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.

Заказ № 1102. Тираж 100 экз.