

Труды
САРАТОВСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск XIII



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ
САРАТОВ 2019

ББК 86.372
Т78

По благословению
Митрополита Саратовского и Вольского
ЛОНГИНА

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р20-918-0671

Главный редактор:

Митрополит Саратовский и Вольский ЛОНГИН

Редакционная коллегия:

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

Т78 Труды Саратовской православной духовной семинарии:
Сборник. Вып. XIII.— Саратов: Изд-во Саратовской митропо-
лии, 2019.— 351 с.

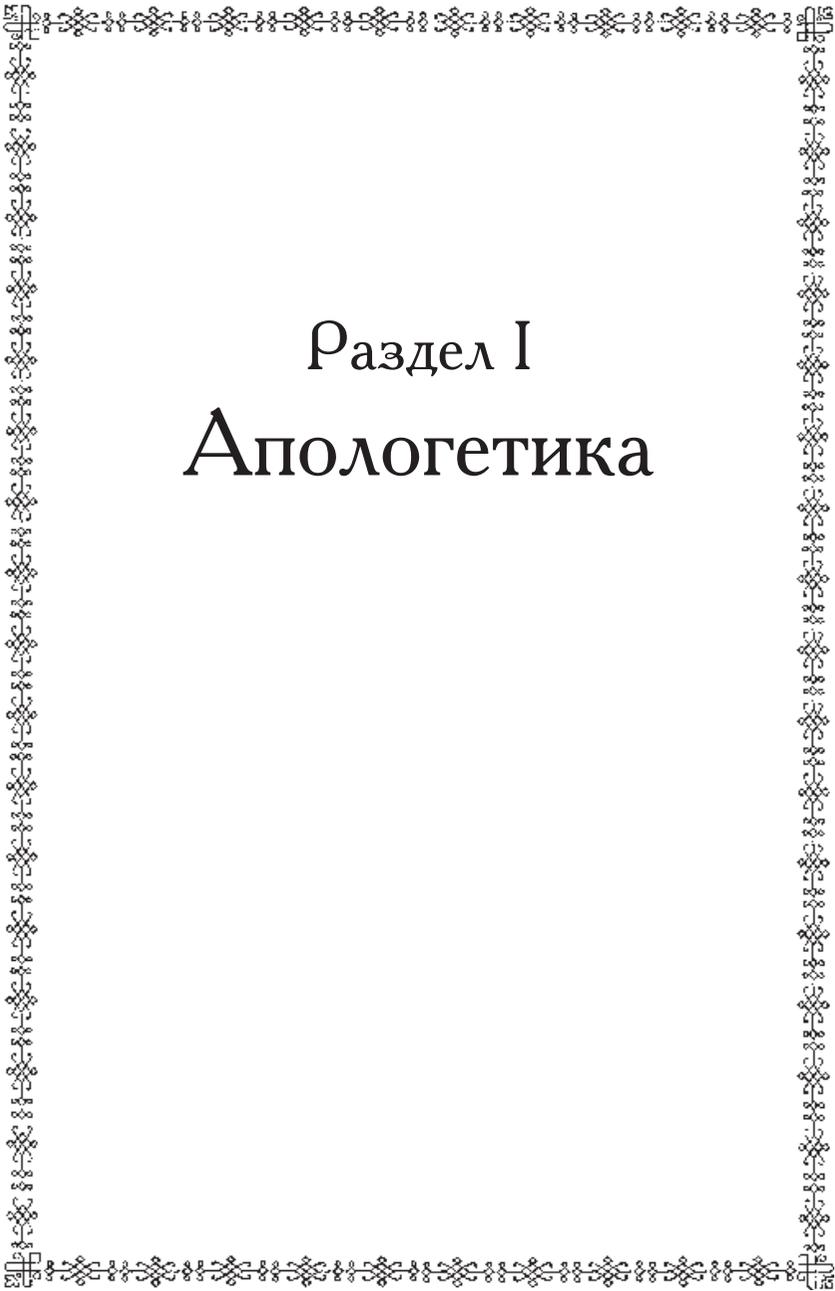
ISBN 978-5-98599-207-6

Настоящее издание представляет собой ежегодный сборник научных трудов преподавателей и студентов Саратовской православной духовной семинарии. Сборник содержит материалы, посвященные актуальным вопросам современного православного богословия. Структура издания включает в себя следующие тематические разделы: апологетика, библеистика, богословие, история Церкви, литургика, патрология, педагогика, психология, философия.

ББК 86.372

ISBN 978-5-98599-207-6

© Издательство Саратовской
митрополии, 2019



Раздел I

Апологетика

БЫЧКОВ Павел,
студент II курса СПДС,
протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО,
старший преподаватель СПДС

СОВРЕМЕННЫЙ ГУМАНИЗМ КАК АНТИХРИСТИАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Аннотация: Эта статья рассматривает происхождение и мировоззренческие основы современного гуманизма. Авторы проводят анализ основных идей светского гуманизма и прослеживают их эволюцию от секулярного философского течения к трансгуманизму с точки зрения православного христианского вероучения. Статья показывает разрушительный и опасный характер этого мировоззрения для традиционных ценностей и общества.

Ключевые слова: мировоззрение, гуманизм, трансгуманизм, атеизм, христианство.

BYCHKOV Pavel,
2nd year student,
archpriest Vladimir PARKHOMENKO,
senior lecturer

HUMANISM AS ANTI-CHRISTIAN WORLDVIEW

Abstract: This article examines the origin and ideological foundations of modern humanism. The authors analyze the main ideas of secular humanism and trace their evolution from the secular philosophical trend to transhumanism from the point of view of the Orthodox Christian doctrine. The article shows the destructive and dangerous nature of this worldview for traditional values and society.

Keywords: worldview, humanism, transhumanism, atheism, Christianity.

Богословская полемика христианства с идеями гуманизма ведется еще со времен его возникновения, но в последнее время она приобретает особенную актуальность. Связано это с тем, что, привлекая философские и научные аргументы, гуманизм трансформируется и развивается в своих направлениях, претендуя на единственно верное мировоззрение, по которому должна развиваться человеческая цивилизация.

Гуманизм как идеология, несущая в себе философскую концепцию мировосприятия и имеющая богатую историю развития, оказывает огромное влияние на все сферы жизни современного общества. Своими идеями он пронизывает как частную, так и общественную жизнь человека на всех этапах ее развития, занимая особенное место в вопросах мировоззрения. Происходит это в силу привлекательности гуманистических идей и при их активном применении в политической жизни, а также в современном искусстве и культуре. Главным содержанием гуманизма, вызывающим естественные симпатии, являются его представления о человеке как о высоконравственном существе, наделенном всевозможными достоинствами в виде прав и свобод. В связи с этим гуманизм провозглашает человека центральной фигурой бытия, а его земную жизнь — высшей ценностью, главной целью которой является познание и преобразование мира при помощи собственных усилий воли и разума¹.

Особенно привлекательно выглядит гуманистическая этика, подменяющая собой христианские ценности и отрицающая свою сопричастность к ним. Выдавая себя за достояние общечеловеческой морали, она хоть и теряет свою жизнеутверждающую силу, осуществимую лишь в Боге, но не теряет при этом своей естественной нравственной привлекательности. Она требует любви и уважения к человеку,

¹ См.: *Гайслер Н.Л.* Гуманизм секулярный // *Энциклопедия христианской апологетики*. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 283–284.

во всем многообразии их проявления. Политика, экономика, медицина, наука должны быть ориентированы исключительно на блага и пользу, как всего общества, так и каждого отдельно взятого человека.

Вместо веры в сверхъестественное предлагается вера во всемогущество человеческих способностей. Плодами этого всемогущества уже принято считать научно-технический прогресс, на который возложены огромные надежды гуманистов по решению жизненно важных проблем и задач, среди которых достижение устойчивых психологических состояний счастья и радости, победа над болезнями, старением и даже смертью. И все это в условиях братского равенства и свободы выбора. Таким образом, движущей силой гуманизма является вера в окончательное торжество гуманности в мире, в виде создания совершенного общества людей, руководствующихся гуманистической идеологией миропонимания².

В своих притязаниях на человека с указанием того, что ему вредно, а что полезно, гуманизм постепенно вытесняет из сознания современного общества христианские истины, подменяя их принципами гуманистической идеологии. Эти принципы абсолютизируют ценность прав и свобод человека, отрывая их от христианской нормы понимания нравственности. Однако нравственность, лишенная религиозной ответственности перед Богом и голосом собственной совести, становится относительной и приобретает форму вседозволенности. Поэтому господство гуманистических принципов обусловлено их соответствием основным потребностям человеческой личности в ее земных поисках утешения и благополучия.

Корни европейского гуманизма связаны с философией и религией предшествующих ему времен. Но история само-

² См.: *Гайслер Н.Л.* Указ. соч. С. 282–289.

го гуманизма начинается при формировании культуры, пробуждающей интерес к внутреннему миру человека и к человеческим отношениям. Возникновение такой культуры в истории Европы происходит в период Ренессанса. Следует отметить, что гуманизм эпохи Ренессанса все же имеет определенные отличия от современного. Главное из них то, что ренессансный гуманизм не провозглашал человека высшей ценностью, а признавал его таким, каков он есть.

Ренессансному гуманизму свойственны несколько особенностей. Во-первых, гуманисты той эпохи не были профессионалами и считали это своим достоинством. Второй их особенностью является привязанность к античности. Античная философия представлялась им эталоном мировоззрения, который необходимо возрождать, в чем они и видели свою задачу. Для решения этой задачи ими осуществляется перевод на современные языки почти всех древнегреческих произведений. На эти переводы пишутся свободные от догматических представлений комментарии богословского и философского характера. Свободомыслие гуманистов и распространяемые ими идеи были несовместимы с религиозными канонами и потому ставили под удар всеобъемлющее господство Католической Церкви в Западной Европе. Но при этом гуманисты не противопоставляли себя Церкви, а своим мнениям придавали христианскую аргументацию. Отвергая схоластическую философию католиков, гуманисты того времени считали себя теми, кто, наоборот, возрождает Церковь и истинную веру в Бога. Совмещение этой веры с античной философией не представлялось им предосудительным. Не намереваясь уходить от религии, гуманисты полагали, что дела веры должны теперь подлежать суду человеческого разума³.

³ См.: Ренессансный гуманизм [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://renesans.ru/articles/10.shtml> (дата обращения: 12.11.2018). Загл. с экрана.

Итак, возникновение гуманизма происходит в эпоху Возрождения, в Италии XIV века. Первым философом той эпохи был Франческо Петрарка. «Именно Петрарка является основоположником гуманистического направления в ренессансной философии и — в более широком плане — основоположником гуманизма вообще»⁴. Сам Петрарка считал себя христианином, но был убежден в необходимости гуманизации христианства, то есть его большей сосредоточенности на человеке. Зародившись в Италии, гуманизм распространился и в другие европейские страны.

В XVI веке в Европе началась Реформация, и идеи гуманизма подтвердили свою актуальность, отобразившись в произведениях философов и писателей того времени, а также в новом образовании, взявшем ориентир на античную классику взамен средневековой схоластики. Гуманизм не был однообразным, в нем развивались различные течения и формировались соответствующие этим течениям школы. Сам термин «гуманизм» постепенно приобретает самостоятельное значение целой системы взглядов и представлений, возникшей в эпоху Возрождения и превратившейся со временем в одну из основ европейской культуры Нового времени. В период с XVII по XIX век проблемы совершенствования общества, конструирования его идеальных моделей и создания условий для его развития оказываются в сильной зависимости от гуманизма и предлагаемых им идеалов⁵.

«Многообразие форм гуманизма, его связь с педагогикой, мировоззрением, философией, с нормами нравственности и законодательства, с искусством, наукой, политикой и экономикой, равно как и существование его исторических типов (гуманизм “античный”, “византийский”, “возрожден-

⁴ Лега В. П. История западной философии. Ч. I: Античность. Средневековье. Возрождение. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 411.

⁵ См.: Келле В. Ж. Гуманизм // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М.: Республика, 2001. С. 136.

ческий”, “новоевропейский”, “китайский” и др.), а также совместимость гуманизма с религиозной верой и безбожием (гуманизм “религиозный” и “секулярный”) с разделением их на гуманизм “языческий”, “христианский” и т. д. делают проблему определения природы европейского гуманизма и классификации его форм трудноразрешимой»⁶. Средоточием внимания гуманизма являются человеческие ценности и интересы, которые, в свою очередь, могут иметь как христианскую, так и нехристианскую основу. Область нехристианских взглядов и убеждений касательно того, что для человека важно и жизненно необходимо, отражает секулярный гуманизм, который вслед за древнегреческим философом-софистом Протагором провозглашает человека мерой всех вещей⁷. Но его философия сосредоточена не на самом человеке, а лишь на его предпочтениях.

Идеи секулярного гуманизма разделяют марксисты, экзистенциалисты, прагматики, эгоцентристы и некоторые другие. Но, несмотря на все многообразие этого гуманистического направления, всех его представителей объединяют общие нехристианские убеждения, которые нашли выражение в двух гуманистических манифестах⁸. Авторы первого манифеста (1933), общим числом 34 человека, считали главной задачей человечества поиск возможностей для улучшения жизни и полагали, что эти возможности находятся внутри самого человека. Они крайне оптимистичны в своей вере в человеческие способности. Считая себя религиозными людьми и даже выражая желание сохранить некий духовный опыт, в вопросе о существовании Бога они тем не менее проявляли явный атеизм. Ими отвергались чудеса, а происхождение человека, по их мнению, является

⁶ Гуманизм // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т. 13. С. 433.

⁷ См.: Келле В. Ж. Указ. соч. С. 136.

⁸ См.: Гайслер Н. Л. Указ. соч. С. 282.

следствием эволюции. Таким образом, их религиозное чувство было лишено религиозного субъекта, а религиозный опыт остался беспредметным.

Спустя 40 лет после выхода первого манифеста, а именно в 1973 году, сторонниками секулярного гуманизма был обнародован второй гуманистический манифест. Его авторы признают свою преемственность в отношении первого манифеста и, так же как и их предшественники, считают веру в Бога и во все, что она в себя включает, религиозными пережитками прошлого. Однако, по их мнению, пришло время внести некоторые изменения, результатом которых стал второй гуманистический манифест, который оказался менее оптимистичным, чем его предшественник. Он более точен в деталях. Его нравственные призывы носят религиозный характер. И в целом он более сильный и настоятельный в своих утверждениях. Но второму манифесту, так же как и первому, свойственен атеизм, вера в эволюцию, а еще натурализм и социалистические идеи. Он так же верит, что человечество должно и способно само себя спасти⁹.

Но развитие секулярного гуманизма на этом не остановилось. Всего через восемь лет после выхода второго манифеста в одном из журналов была опубликована «Декларация секулярных гуманистов». Среди ее составителей есть и авторы второго манифеста. В этой декларации главным своим врагом гуманисты провозглашают религию. В отношении религии составители декларации проявляют крайний скептицизм. По их мнению, из-за отсутствия доказательств божественного предназначения жизни люди могут быть свободны от каких-либо обязательств перед неким сверхъестественным существом и не ждать от него спасения. Они сами творцы своей судьбы. В развитии науки и технологий гуманисты видят источник окончательных истин. В заключение

⁹ См.: *Гайслер Н.Л.* Указ. соч. С. 286.

декларации ее составители утверждают необходимость демократического секулярного гуманизма для будущего человечества и невозможность отказа от него. Все их надежды возложены на человеческий разум в противовес Божественному руководству. Сама же религия клеймится как антинаучная идея, направленная против свободы человека. Вся декларация построена на демократических ценностях и носит ярко выраженный антирелигиозный характер¹⁰. Это своего рода реакция на ортодоксальную религию, несовместимую с идеями секулярного гуманизма.

Сегодня под влиянием стремительно развивающихся технических новшеств в биотехнологиях и медицине наука начинает приобретать еще больший авторитет и значение в сознании современного человечества, больший даже, чем тот, что был вызван техническим прогрессом XX века. В ее потенциальных перспективах развития современное общество начинает усматривать возможность вступления в некий новый мир, в котором социальные и экологические проблемы будут разрешены всемогуществом новейших технологий, а сам организм человека будет кардинальным образом преобразован. Направление подобного рода умонастроений называется трансгуманизмом.

Несмотря на всю свою новизну и современность, трансгуманизм ведет свою историю еще с прошедшего столетия. «Термин был предложен основателем ЮНЕСКО Джулианом Хаксли в 1957 году. А само это мировоззрение получило свое начало, когда в 1998 году философы Ник Бостром и Дэвид Пирс основали Всемирную организацию трансгуманистов. В России трансгуманистическое движение было основано в 2003 году»¹¹.

¹⁰ См.: Там же. С. 288.

¹¹ *Лунев А.* Трансгуманизм как следствие неверия в XXI веке // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 7. М.: Русский раритет, 2012. С. 132.

Трансгуманизм представляет собой философское движение. Вся философия этого движения основывается на убеждении, что человек является звеном эволюции, причем не последним звеном. А из этого следует предположение, что он может развиваться и совершенствоваться до бесконечности. Все стремления трансгуманистов направлены на борьбу со старением и смертью. Оружием в этой борьбе для них являются достижения науки и развитие технологий, с помощью которых они надеются преодолеть фундаментальные пределы человеческих возможностей. «Важную роль в придании трансгуманизму его современной формы сыграл Р. Эттингер. Он положил начало движению крионики публикацией своей книги “Перспектива бессмертия” (1964). Он доказывал, что, поскольку медицинская технология постоянно развивается и поскольку химическая активность прекращается при достаточно низких температурах, должно быть возможным заморозить пациента сегодня и сохранить его до того момента, когда технология достаточно разовьется, чтобы исправить повреждения заморозки и заболевания, которые у него могли быть»¹².

Таким образом, преобразование человеческой природы с помощью биотехнологий является основным принципом трансгуманизма. Результатом этого преобразования станет новый вид человека, так называемый постчеловек, который будет иметь возможность бесконечного самосовершенствования, выраженного в избавлении от болезней и смерти. Все эти чаяния и устремления хорошо освещены в манифесте Российского трансгуманистического движения. «Трансгуманизм — это новое гуманистическое мировоззрение, которое утверждает не только ценность отдельной человеческой

¹² Березовская Н.В., Орехова А.Ю. Трансгуманизм и научно-технический прогресс: путь к новым человеческим возможностям? // Человек как вечная проблема философии и медицины. Саратов: Изд-во СГМУ, 2009. С. 23.

жизни, но и возможность и желательность — с помощью науки и современных технологий — безграничного развития личности, выхода за считающиеся сейчас “естественными” пределы человеческих возможностей.

Мы, члены Российского Трансгуманистического Движения, осознавая, что в ближайшие десятилетия новейшие технологии кардинально изменят человека и человеческое общество, заявляем, что нашей целью являются:

1. Развитие и распространение идей трансгуманизма и иммортализма с целью наиболее разумного и демократичного использования новейших достижений технического прогресса.

2. Содействие развитию новых и традиционных наук и технологий в той их части, которая непосредственно касается трансгуманистических и имморталистических аспектов бытия человечества, а также безопасности использования этих технологий.

3. Консолидация усилий всех прогрессивно мыслящих людей для создания предпосылок наиболее благоприятного и неконфликтного развития человечества в новых условиях.

Мы, члены Российского Трансгуманистического Движения, считаем, что скорость изменений в мире и потенциальная опасность неуправляемого развития свертехнологий таковы, что каждый должен дать себе отчет: или мы будем бездействовать — и человечество погибнет, или мы вместе построим прекрасное будущее. В том числе и для себя»¹³.

Из содержания манифеста и из самого названия этого движения видно, что главным объектом внимания для трансгуманизма является человек. Касательно природы человека

¹³ Манифест Российского Трансгуманистического Движения [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/> (дата обращения: 20.11.2018). Загл. с экрана.

трансгуманизм придерживается классических взглядов атеизма. Человек — это своего рода биомасса, управляемая совокупностью генов ДНК. Душа как живое содержание личности отвергается. А жизни вне материи не существует.

Но победа над страданиями, болезнями, старением и смертью — еще не все задачи, что ставит перед собой это движение. Трансгуманизм покусается также на управление эмоциональной жизнью человека с помощью методов нейроинженерии. Состояния счастья и радости станут доступными и искусственно контролируруемыми. То есть сознание человека будет подвергаться воздействию химических препаратов, позволяющих создать любые настроения и чувства. В человеческий мозг и тело будут внедряться искусственные имплантаты.

Но это далеко не всё. Само достижение бессмертия, так называемый научный иммортализм, предполагает два метода. Первый метод основан на биотехнологиях с применением стволовых клеток, добываемых из человеческих эмбрионов. Трансгуманисты активно обсуждают этот вопрос и считают этот способ вполне гуманным для излечения тяжелобольных людей. По их мнению, законность абортует дает право и на эксперименты со стволовыми клетками¹⁴. Помимо всего прочего, рассматриваются идеи клонирования, крионики, генной терапии, в том числе генной терапии половых клеток, с целью изменения генома нежелательных наследственных особенностей.

Второй метод основан на использовании информационных нанотехнологий. Поскольку человек — это лишь носитель генной информации, содержащейся в ДНК, а его мозг представляет собой что-то вроде нейрокомпьютера, то бессмертия предполагается достигнуть благодаря переносу сознания с одного носителя на другой. Для этого сканируется

¹⁴ См.: *Лунев А.* Указ. соч. С. 135–136.

мозг и с помощью специальной электроники производятся вычисления, происходящие в нейронной сети мозга. Человеческий мозг копируется на компьютере для создания запасных его копий. Созданный на основе загрузки сознания постчеловек называется трансгуманистами «загруженным»¹⁵.

Но и это еще не всё. Трансгуманисты ставят перед собой особую задачу в создании искусственного интеллекта, в разы превосходящего человеческий. В связи с этим человечество уже не будет являться высшей разумной формой жизни на Земле, а сами трансгуманисты благодаря своим технологиям станут сверхразумными постлюдьми¹⁶. Обычный же вид людей станет, таким образом, восприниматься как низший и, как следствие, ненужный.

Конечно, существенным идеологическим противником для воплощения в жизнь идей трансгуманизма является христианство. В Священном Писании ясно сказано, что каждый человек — это образ Божий, и тем самым он отделен от всего остального творения. Воплощение и Воскресение Богочеловека Иисуса Христа является подтверждением актуальности человеческого естества в том естественном виде, в котором оно создано. Вместе с тем христианство признает, что грехопадение действительно нанесло человечеству огромный ущерб, но при этом считает невозможным его восстановление искусственными методами без участия Творца. И конечно же, христианство не испытывает того отвращения к немощному человеческому состоянию, какое, судя по всему, испытывают трансгуманисты.

По сути, трансгуманизм — это идеология новой Вавилонской башни, которая строится не из кирпичей, а из научных

¹⁵ См.: FAQ по трансгуманизму [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://transhuman.ru/faq> (дата обращения: 02.10.2018). Загл. с экрана.

¹⁶ См.: Четверикова О. Хочешь победить врага — воспитай его детей // Православная беседа. 2015. № 5. С. 63–64.

знаний. Это еще одна попытка построения рая на земле, в котором человек не будет испытывать боли, страданий, старения, смерти и будет пребывать в состоянии постоянного счастья и радости. К тому же он будет сверхразумным и имеющим перспективы бесконечного развития. Христианство несет в себе примерно те же чаяния, но с той лишь существенной разницей, что они основаны на обетованиях Бога и будут получены от Него даром и в изобилии за порогом смерти. Спасительным условием этих дарований служит религиозная преданность воле Творца, выражаемая в исполнении духовно-нравственных законов бытия.

Но трансгуманисты предпочитают спасать себя своими собственными усилиями, в построении земного рая без Бога, отвергая Его обетования и волю, тем самым выражая отказ от блаженного существования с Ним в вечности. Об этом апологеты этой натуралистической философии заявляют открыто. «В отличие от большинства верующих, трансгуманисты стремятся осуществить свои мечты в этом мире, полагаясь не на сверхъестественные силы, а на рациональное мышление и эмпиризм, посредством непрекращающегося научного, технологического, экономического и личного развития. Даже то, о чем когда-то могли громогласно заявлять только церкви, как, например, бессмертие, вечное блаженство и божественный разум, обсуждается трансгуманистами как возможные технические достижения!»¹⁷

Все внимание трансгуманизма сосредоточено на человеке, но понимание человека как существа и отношение к нему в трансгуманизме является сугубо антихристианским. А такой подход таит в себе потенциальную угрозу кощунственного извращения человеческого естества, своего рода научного надругательства над ним. «Сегодняшняя

¹⁷ Часто задаваемые вопросы по трансгуманизму [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www/transhumanism-russia.ru/content/view/6/93/> (дата обращения: 20.11.2018). Загл. с экрана.

цивилизация ставит перед человеком серьезнейшие вопросы, касающиеся понимания самой природы человека. Проблема антропологии становится актуальнейшей из проблем. В зависимости от того, как мы мыслим человека, какое содержание мы вкладываем в это слово, мы будем воспитывать, развивать человека, лечить его и все общество. А благодаря современным технологиям это развитие человека может идти очень далеко... Нужно отчетливо понимать, что для чисто гуманистического, безрелигиозного понимания нет и не может быть никаких границ на пути технологического экспериментирования и утопического проектирования человека и социума. И в этом случае экспериментирование неизбежно будет порождать множество уродств и трагедий»¹⁸.

Полную противоположность трансгуманистическим представлениям о человеческой природе являют собой христианские. Для христианства тело человека — это не биологическая машина, а в первую очередь храм Духа Святаго. Подтверждение этому находим в словах апостола Павла: *Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?* (1 Кор. 6, 19). То есть тело человека создано Богом и Им же одушевлено. Об этом довольно точно говорится в первой книге Священного Писания: *И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою* (Быт. 2, 7). Отсюда становится понятно, что основой человеческой личности является душа, а не совокупность генов ДНК, как считают трансгуманисты. Также существует кардинальное расхождение во взглядах на неизбежные жизненные скорби, с которыми сталкивается человек на жизненном пути. Если трансгуманизм любыми способами стремится избавиться от них, то христианство,

¹⁸ Катасонов В. Н. О границах науки. М.: Познание, 2017. С. 272.

наоборот, убеждено в их полезной необходимости: *многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие* (Деян. 14, 22). И призывает словами Спасителя: *терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21, 19). А в другом месте Писания: *претерпевший же до конца спасется* (Мф. 10, 22).

Понимание вечного блаженства у трансгуманизма и христианства абсолютно разное. Для трансгуманизма это безграничное обладание природой человека через познание ее законов, а также искусственное вмешательство в человеческое сознание с целью контроля эмоциональной сферы жизни. В дальнейшем, с развитием интеллекта, трансгуманисты предполагают и полный отказ человечества от эмоций. Христианство же не представляет себе рая без Бога и вечного блаженства без единения с Ним. Для христиан идея вечной блаженной жизни неразрывно связана с обетованием Царства Божиего. *Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе* (Рим. 14, 17) и *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (1 Кор. 2, 9).

Ну и наконец, в главном вопросе, в вопросе бессмертия, трансгуманизм предлагает вести борьбу со смертью, подвергая тело человека кардинальным изменениям благодаря новейшим технологиям будущего. Чтобы стать бессмертным, человек должен стать роботом. Христианство же живет надеждой воскресения и смотрит на смерть как на необходимый этап перерождения. Эта вера в воскресение основывается на словах Первого Воскресшего из мертвых, Сына Божиего Иисуса Христа: *Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день* (Ин. 6, 40).

В этом выражается право и желание Бога воскресить человека в новом, преображенном мире для вечной и бла-

женной жизни с Ним. Таким образом, на основании выше-сказанного можно заключить, что трансгуманизм является ярко выраженным следствием неверия современного человечества и новыми его попытками достичь Божиих обетований вне Самого Бога.

Именно поэтому гуманизм — очень соблазнительное на сегодняшний день мировоззрение, претендующее заменить собой любые религиозные ценности человечества, в том числе и христианские. Его привлекательные плоды в виде научно-технического прогресса с его передовыми технологиями, политики с ее идеологией прав и свобод, искусством и культурой имеют огромное влияние на жизнь современного общества. Дело в том, что человечество сильно расшатало духовные основы своей жизни и потому вынуждено искать пути решения своих проблем вне религиозных обетований.

В связи с этим господство гуманистических идей и их колоссальное влияние на мировосприятие современного человека выглядит вполне оправданным, тем более что гуманизм добивался этого на протяжении столетий самыми разными способами, под предлогом самых благих намерений. Главным из них является абстрактная любовь гуманизма к человеку, его навязчивая забота о нем. В первую очередь она выражается в провозглашении человека венцом творения природы, а человеческой жизни — высшей ценностью. Человек объявляется властелином мира, способным изменять его по своим предпочтениям, оставаясь свободным от какой-либо ответственности, приходящей свыше, от Бога. Его дела и история мыслятся на автономной основе, отдельной от Божиего замысла о человеке, декларируемого христианством.

В противоположность христианскому учению о сверхъестественном происхождении мира и человека и Божественном промыслении о нем, о неотмирности самого человека и его

поврежденности грехом, о временности этого мира и его лежании во зле, гуманизм выдвигает свое натурфилософское понимание мира и человека. В нем, прежде всего, отрицается греховная поврежденность человека и утверждается его природное происхождение от мира, а сам мир представляется бесконечным, но нуждающимся в преобразовании. Эта слепая очарованность человеком без понимания его греховной испорченности превратила любовь к нему в потакание его страстям. И действительно, современные формы гуманности, исходящие из атеистического миропонимания, узаконивают такие виды отношений между людьми, которые христианством всегда осуждались как греховные. Мнимая любовь гуманизма к человеку в виде потакания его греховным прихотям снимает все запреты и ограничения в представлениях о нормах морали, образе жизни, природе человека и его предназначении. А ведь все это является следствием попраания духовно-нравственных заповедей христианства.

Современный гуманизм вообще утратил какое-либо религиозное содержание. Он состоит главным образом из атеистов и агностиков, отрицающих наличие чего-либо сверхъестественного и строго придерживающихся натуралистических идей происхождения мира и человека. Все они бесконечно убеждены в самодостаточности человеческих усилий в борьбе с болезнями, старением и даже смертью. Человеческий разум, светское воспитание личности и научно-технический прогресс являются, по их мнению, главными надеждами на продолжение существования человеческого рода. Христианство же считается религиозным пережитком прошлого, неспособным отвечать вызовам современности и препятствующим свободному развитию гуманистических идей.

Вместе с тем атеистический гуманизм Новейшего времени при своей отрицании Бога сохраняет христианские

принципы нравственности, основанные на Божественных заповедях, выдавая их за светские представления об общечеловеческой морали, независимой от религии. Это так называемая гуманистическая этика, являющаяся нравственным ориентиром для безрелигиозного человека, в чем проявляется еще одна несамодостаточность гуманистической идеологии и ее вынужденная зависимость от христианства. Но если христианство — это религия, установленная на земле Богочеловеком, то гуманизм — это настоящая идеология обожествления человека и его призвания к построению земного рая без Бога. Христианские обетования о преображении мира и человека для вечной и блаженной жизни объявляются гуманистами осуществимыми при помощи человеческих усилий и без какого-либо участия в этом Бога. Гуманистическому человеку, не осознающему своей греховной поврежденности, Бог просто не нужен: он считает себя самодостаточным в вопросах своего спасения и вечной участи. А в этом и заключается, с точки зрения христианства, главная трагедия гуманистической пропаганды. Это мировоззрение людей, не познавших себя и, как следствие, не почувствовавших своей действительной зависимости от своего Творца, Промыслителя и Спасителя. Гуманизм опирается на способности павшего человеческого разума и верит в весьма ограниченные силы человеческих возможностей. Он безнадежно духовно слеп и потому является слепым вождем слепых, а, как известно, *если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму* (Мф. 15, 14). Он предлагает человеку идти широким путем абстрактных идей и иллюзий, уводя его от тесного пути, ведущего в жизнь вечную, по которому его умоляет идти христианство.

По мысли современного философа С. Перевезенцева, в самом широком смысле «гуманизм как религиозная философия — это прежде всего орудие разрушения

традиционных обществ и традиционных религий»¹⁹. Поэтому на основании всего вышесказанного можно заключить, что гуманизм является не только антихристианским мировоззрением, но и опасной, разрушительной идеологией, способной привести человечество не к процветанию, а к самоуничтожению.

¹⁹ *Перевезенцев С.* Крах гуманизма: Человечество вступило в новую эпоху [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://www.pravoslavieto.com/docs/ru/krah_gumanizma.htm (дата обращения: 12.11.2018). Загл. с экрана.

ЕЛАТОМЦЕВ Кирилл,
студент подготовительного курса
Тамбовской духовной семинарии,
ГРУДИНИНА Е.В.,
кандидат филологических наук,
проректор по научной работе
Тамбовской духовной семинарии

АСТРОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПСЕВДОРЕЛИГИЯ ИЛИ ПСЕВДОНАУКА?

Аннотация: В статье представлен анализ истории происхождения и современного состояния астрологического учения с точки зрения науки и православного вероучения. Авторы обосновывают двойственную природу астрологии, которая в разные периоды развития цивилизации стремилась ассимилироваться с естественнонаучным, гуманитарным знанием, а также обрести статус самостоятельного религиозного или мистического учения. На современном этапе адепты астрологии, используя предметную область гуманитарных наук (психологии и социологии), развивают практическую деятельность, оказывая негативное влияние на духовно-нравственное состояние общества.

Ключевые слова: астрология, лжеучение, наука, религия, духовная опасность.

ELATOMTSEV Kirill,
preparatory year student
of Tambov Theological Seminary,
GRUDININA E.V.,
candidate of philological sciences,
vice-rector for research of Tambov Theological Seminary

ASTROLOGY IN THE MODERN WORLD: PSEUDORELIGION OR PSEUDOSCIENCE?

Abstract: The article presents an analysis of the history of the origin and the current state of astrological doctrine from the

point of view of science and Orthodox doctrine. The authors substantiate the dual nature of astrology, which in different periods of civilization sought to assimilate with natural science, humanitarian knowledge, as well as to acquire the status of an independent religious or mystical teachings. At the present stage, adepts of astrology, using the subject area of Humanities (psychology and sociology), develop practical activities, having a negative impact on the spiritual and moral state of society.

Keywords: astrology, false teaching, science, religion, spiritual danger.

Астрология в контексте XXI века — сложное явление, совмещающее в себе астрологическое учение в общем виде, совокупность конкретных трудов античности и средневековья, а также ряд современных работ мистического, «сокровенного» характера, главный посыл которых — научить человека тайнам Вселенной, которые могут открыть для посвященного новые горизонты познания.

Астрология как особая сфера научного знания была широко распространена в Древнем мире: Египте, Китае, Греции, Римской империи, Ассирии, Халдее. Фундаментальным трудом, содержащим основные положения данного учения, явился трактат Птолемея «Тетрабиблиос» (II в. н.э.). В Европе астрология развивалась больше в математическом аспекте, так как ее адепты стремились обосновать научный характер этого знания. Наиболее известные астрологи — Мишель де Нострадам (Нострадамус), Иоганн Кеплер, Морен де Вильфранш.

Можно выделить три этапа развития астрологии: как античная пранаука о Космосе (в дальнейшем разделившаяся на науку астрономию и оккультную паранауку астрологию), как мистическо-прогностический инструмент в эпоху средневековья и, на современном этапе, как философско-психологическая практика, имеющая некоторые общие черты с религией.

Рассмотрим подробнее религиозные аспекты астрологического учения. На первоначальном этапе (например, в Древнем Египте и Месопотамии) оно представляло собой «обоженный» календарь: на глиняных табличках и саркофагах¹ сохранились схематические изображения Сириуса и иных звезд на небе, привязанные к определенным месяцам. Как писал Ван-дер-Варден, такие календари предназначались для передачи потомкам знания о том, когда будет происходить разлив Нила, а для Египта это было крайне важно, потому что от данного фактора зависел весь урожай, следовательно, судьба всего народа².

С течением времени в религиозном отношении эти календари стали восприниматься как руководство к познанию звезд, как своеобразное «откровение», и усилиями древних ученых стала совершенствоваться стереометрическая и математическая области этого знания. Однако постепенно астрология все более приобретает черты религиозного учения: в дополнение к астрологическому календарю возникает целый пласт псевдонаучной литературы, разнообразно и подчас противоречиво описывающей воздействие звезд на жизнь человека и Вселенной. В настоящее время астрология все больше усиливает свою практическую направленность, во многом заимствуя методологию и терминологию некоторых гуманитарных наук (психологии, социологии) и религиозных учений. При этом важно подчеркнуть отсутствие единой понятийной и теоретической базы не только у различных «астрологических школ», но и в работах одного автора, а также отсутствие преемственности и логики в изложении авторских концепций. Такие современные авторы, как Авессалом Подводный, Павел Глоба, Тамара Глоба,

¹ См.: *Parker R.A. The Calendars of Ancient Egypt. Chicago: University of Chicago Press, 1950. P. 34.*

² См.: *Ван-дер-Варден Б.Л. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М.: Наука, 1991. С. 33.*

публикуют серии книг по астрологии, в которых доминируют субъективные представления и выводы на основе непроверенных фактов.

Белорусский священник Александр Шимбалев, имеющий степень кандидата наук по астрономии, изучал документы организации П. Глобы — «Авестийской Республиканской Белорусской Ассоциации». В одном интервью корреспонденту «Белорусской деловой газеты» ее глава высказался о том, что зороастризм стал его религией: «...я несколько раз ездил в Индию и на Памир, где сохранились общины зороастрийцев. Принял зороастрийскую веру — веру моих предков... Зороастрия — моя религия...»³. Но при этом в уставе организации прописана информация о том, что одной из ее задач является возрождение культа предков. Среди основных задач, указанных в уставе, — «проведение исследований в области древних авестийских традиций и использование полученных результатов в учебно-методических целях» (п. 2.2). Образцом подобных исследований служит «Календарь древних ариев» П. Глобы, на 10-й странице которого содержатся следующие рекомендации: «Нужно не упустить это время — первую десятидневку, во время которой можно получить соприкосновение с колесом жизни. Иначе потом 360 дней придется терпеть. Особенно это важно для тех, у кого сильное Солнце. В этот месяц воскресают предки всего сущего и можно получить Благодать, силу от них, а можно на целый год остаться без нее. Заметьте, что в это время земля пропитана какими-то соками, как будто идет гигантская сила, энергия. Некоторые не знают, что делать с этой пробудившейся энергией предков, а нужно вступать с ней в контакт и получать благодатную силу. Нужно молиться за усопших предков, и не только за людей, но и за предков Огня, Земли, Воздуха, Воды,

³ Белорусская деловая газета. 1996. 26 февр. № 31.

растений, животных — всех, которые были»⁴. Таким образом, начинают сближаться целевые установки астрологических школ и неоязыческих общин, которые, как известно, приобретают определенную популярность у некоторой части современного общества.

Признание зависимости судеб людей и мира в целом от расположения и взаимодействия звезд, по сути, является одной из форм многобожия. Поэтому языческую природу астрологии с древних времен осуждали пророки народа иудейского (например, пророк Иеремия), ее адептов отличали святые отцы Церкви — святитель Григорий Богослов, преподобный Максим Грек. О духовной опасности астрологии для христианина, первой добродетелью которого должно быть самоукорение и осознание собственной греховности, преподобный Максим Грек писал: «Кто может быть признан наиболее чуждым и враждебным Богу и нам, как не те, которые утверждают и учат, что от влияния планет, зодиака и колеса счастья зависят и происходят все наши помыслы, и дела, и желания, и обстоятельства? Они не только лишают нас дара самовластия, коим мы были почтены Создателем нашим, по которому признаемся быть созданными по образу и подобию Божию, но еще оказываются весьма безбожно и по-бесовски хулящими Самого Того, Который есть высочайшая правда и благодать, признавая Его несправедливым и Творцом злых творений»⁵.

«Весомый» аргумент в пользу своего учения астрологи усматривают в библейском событии — явлении Вифлеемской звезды, указавшей место Рождества Спасителя. Они предприняли попытку доказать, что их учение не только не противоречит христианству, но и является едва ли не его

⁴ Глоба П.П. Календарь древних ариев / Под ред. И.В. Махнач. Минск: Авестийская школа астрологии, 2013. С. 10.

⁵ Максим Грек, *прп.* Творения: В 3 ч. Ч. 2. М.: Изд-во СТСЛ, 1996. С. 232–233.

частью. Исчерпывающий ответ на подобные заявления дал еще святитель Григорий Богослов († 389): «Не упоминай мне о великой славе Христовой — звезде-благовестнице, которая с востока путеводила волхвов в тот город, где воссиял Христос — безлетный Сын смертного рода! Она не из числа тех, истолкователями которых астрологи, но необыкновенная и не являвшаяся прежде сего, а замеченная в еврейских книгах. <...> И в то именно время, как вместе с небожителями поклонились Царю астрологи, отпало у них попечение о своем искусстве»⁶. Таким образом, святитель Григорий прямо говорит, что Православие не поддерживает это ложное дохристианское учение и что язычники-волхвы обрели в Спасителе то откровение, которое по заблуждению искали в звездах.

Наглядным примером несостоятельности астрологии как части естественнонаучной области знаний может служить история введения в гороскоп так называемого 13-го знака зодиака — Змееносца, который упоминается в различных источниках не ранее XX века. В конце 1920-х годов Международный астрономический союз пересмотрел понятие созвездия, определив его как участок небесной сферы между границами, проведенными по небесным параллелям и меридианам. В итоге деление на 12 получалось с остатком, попавшим на то самое созвездие Змееносца, признанное в 1931 году. Таким образом, раньше созвездием называли эклиптику (траекторию движения Солнца), поделенную на 12 равных частей, теперь же вместо традиционного простого понятия о зодиакальном круге появилось более точное. Вслед за этим был введен дополнительный знак, и отдельные астрологи стали «вплетать» Змееносца в свои новые прогнозы.

Однако 13-й знак, по сути, разрушает придуманное астрологами гармоничное сочетание в зодиакальном круге

⁶ *Григорий Богослов, свт.* 5. О Промысле // Творения: В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2007. С. 18.

четырех стихий (огня, воды, земли и воздуха), на каждую из которых приходится по три созвездия. С введением этого знака происходит смещение в датах, ограничивающих влияние других созвездий. Так, например, человек, рожденный 30 июля, при традиционной зодиакальной системе находился под влиянием знака Льва и огненной стихии. А с добавлением знака Змееносца дата его рождения перемещается в знак Рака, которому покровительствует стихия воды. Таким образом, возникает парадоксальная ситуация: люди, находившие свойственные им черты в описании знака Льва (открытость, активность, стремление завоевать внимание окружающих), теперь должны усмотреть в себе прямо противоположные качества Рака (мечтательность, внутренняя сосредоточенность, склонность к религии и мистике). К тому же остается неопределенной принадлежность самого 13-го зодиакального знака к какой-либо из стихий. Следовательно, «психологический аспект» астрологии также не выдержал проверку временем.

Из выявленных противоречий следует закономерный вывод о том, что астрология не имеет самостоятельного объекта изучения, а также универсальной научной методологии, цели и задачи ее не направлены на получение конкретного теоретического или практического результата, вследствие чего она не может быть признана наукой. Поэтому астрологи, опираясь на теоретическую базу астрономии, вынуждены переписывать свое «учение» вслед за важными научными открытиями. Эти обстоятельства становятся слишком заметными из-за внутренних противоречий, так как не все сообщество «пророков-звездочетов» готово воспринимать новации. В итоге получается несоответствие: например, 13-й знак зодиака на солнечной эклиптике (плоскости внутри орбиты) действительно существует, но его отказывается признавать часть сообщества астрологов, несмотря на то что положение созвездия Змееносца определено математически точно.

Безусловно, в науке имеют место заблуждения и ошибки, которые в дальнейшем ее развитии преодолеваются благодаря усилиям следующего поколения ученых. Так, ошибочное представление о природе радиоактивных веществ, стоившее жизни двум поколениям ученых Складовских-Кюри, было в полной мере скомпенсировано дальнейшим развитием ядерной физики и химии: были подробно исследованы свойства радиоактивных элементов и разработаны соответствующие меры безопасности при использовании этих веществ. Подобной преемственности научной мысли не наблюдается в астрологии: каждый «пророк» стремится создать свою картину будущего, часто идущую вразрез с предсказаниями его коллег и предшественников. Достаточно вспомнить конфликт между известными в нашей стране супругами-астрологами Тамарой и Павлом Глоба, в результате которого не только распалась их семья (казалось бы, предначертанная звездами), но и астрологические прогнозы, составляемые ими для одного и того же знака зодиака или на один и тот же день, существенно разнятся.

Наконец, претендуя на научность, астрология должна располагать универсальной методологией и системой координат, в которую будут закономерно вписываться все новые явления, неизвестные ранее. Так, например, открытый российским ученым Д. И. Менделеевым периодический закон позволил разместить в его знаменитой таблице все открытые позже химические элементы, о которых сам ученый еще не знал, но мог прогнозировать их существование на основе выведенного им закона. Совершенно иначе обстоит дело с астрологией, прогностическая функция которой оказалась настолько слаба, что не смогла рассчитать естественную временную погрешность и учесть ее при создании учения о зодиакальном круге. В связи с этим неудивительно, что большинство предсказаний астрологов не исполняется либо их исполнение может быть связано с реализацией иных

естественных закономерностей, не связанных с положением звезд и планет.

Не получив возможности интегрироваться с христианским вероучением и окончательно утратив позиции в сфере естественнонаучной, астрология в настоящее время все чаще обращается к гуманитарным наукам (социологии, психологии), стремясь образовать с ними тандем. Кроме того, астрологи активно включаются в общественную жизнь при содействии средств массовой информации (телевидение, коммерческие радиоканалы, интернет-сайты и блоги, популярные журналы и газеты), где для них нередко отводятся специальные рубрики. Так, например, в телепередаче «Давай поженимся» на «Первом канале» астрологи Василиса Володина и Тамара Глоба поочередно выступают в роли профессионального психолога-консультанта по вопросам семьи и брака. В своих рекомендациях они опираются на составленные ими индивидуальные гороскопы участников программы, прогнозируют различные варианты брачных союзов. При этом ни авторов программы, идущей на главном телеканале страны в прайм-тайм, ни ее ведущую, ни участников не беспокоит духовная сторона подобных советов. Астрологические прогнозы на неделю или месяц для представителей всех знаков зодиака являются неотъемлемой заключительной рубрикой многих популярных периодических изданий: «Домашний очаг», «Лиза», «Караван историй», «Теле-7» и др. Коммерческие развлекательные радиоканалы несколько раз за сутки передают краткие астропрогнозы на каждый день, которые в большинстве случаев либо лишены здравого смысла, либо являются общими местами. Несмотря на абсурдность и нелепость подаваемой в астрологических рубриках информации, ее постоянство и регулярность вырабатывают определенную привычку и даже потребность в ней у постоянных зрителей, слушателей и пользователей контента.

Наглядно эту особенность иллюстрирует опыт Бертрама Форера, который еще в 1948 году впервые провел психологический эксперимент с целью проверить эффект Барнума (утверждение о том, что человек склонен в большей степени доверять характеристике его личности, если убежден, что она сделана для него индивидуально). Студенты выполнили предложенный Форером тест с целью проведения психологического анализа их личностей. Однако вместо индивидуальной характеристики он выдал всем один и тот же текст с гороскопа. Затем исследователь попросил каждого студента оценить по пятибалльной шкале соответствие описания их личности. Средняя оценка, которую он получил, — 4,26. То есть участники эксперимента довольно высоко оценили эффективность «психологической диагностики», несмотря на абсурдность полученных результатов. Большинство из них признали наиболее точными характеристиками своей личности фразы: «Вы предпочитаете многообразие в жизни и начинаете скучать, если Вас ограничивают строгими правилами»; «Хотя у Вас и есть некоторые личные недостатки, Вы, как правило, умеете с ними справляться»; «Ваши надежды иногда бывают довольно нереалистичны» и т.п.⁷

Нередко у людей нерешительных, нуждающихся в поддержке или совете возникает своего рода зависимость от астрологических прогнозов, которые незаметно становятся главным руководством в их жизни, поскольку подобный путь значительно проще, чем обращение к духовному пастырю и постоянная борьба со своими пороками и страстями, и значительно дешевле, чем обращение к профессиональному психологу. Результатом такого псевдодуховного руководства становится утрата человеком потребности в богообщении, снижение уровня критической оценки информации

⁷ См.: *Forer B.R. The fallacy of personal validation: A classroom demonstration of gullibility // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1949. Vol. 44 (1). С. 118–123.*

и подчинение его воли внешним обстоятельствам и искусственно смоделированным другими людьми стратегиям поведения. Такие люди в дальнейшем могут легко стать объектом различных социальных и политических манипуляций.

Подводя итог проведенному анализу, следует сделать вывод о том, что астрология не может быть включена в систему современного научного знания, поскольку не имеет собственного объекта и предмета изучения, а также методологии. Среди религиозных учений она также не находит своего определенного места, оставаясь в ряду архаических политеистических верований, осуждаемых Православной Церковью. При этом астрология обладает высокой степенью ассимиляции и, используя предметную область гуманитарных наук (психологии и социологии), развивает практическую деятельность, оказывая негативное влияние на духовно-нравственное состояние общества.

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

ЭКЗЕГЕТИКА, ХРИСТОЛОГИЯ И АПОЛОГЕТИКА О ВОПРОСЕ «НЕВЕДЕНИЯ» ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА. ЧАСТЬ 3

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению вопроса о предполагаемом незнании Господом Иисусом Христом времени конца этого мира. Исследуемая тема рассматривается с точки зрения православной христологии и апологетики. В данной, уже третьей, части исследования излагаются апологетические аспекты проблемы «неведения» и предлагается разрешение этого богословского вопроса на основе анализа библейского текста, святоотеческих высказываний и анализа предыдущего опыта православных апологетов.

Ключевые слова: проблема «незнания», «неведение» во Христе, христология, экзегетика, апологетика, святые отцы, consensus patrum.

Archpriest Dimitry POLOKHOV,
candidate of theology, associate professor, senior lecturer

EXEGESIS, CHRISTOLOGY AND APOLOGETICS ON THE QUESTION OF "IGNORANCE" OF THE LORD JESUS CHRIST. PART 3

Abstract: The article is devoted to the question of the alleged ignorance of the Lord Jesus Christ of the time of the end of this world. The studied topic is considered from the point of view of Orthodox Christology and apologetics. This third part of the study presents the apologetic aspects of the problem of

"ignorance" and offers a solution to this theological issue based on the analysis of the biblical text, patristic statements and analysis of the previous experience of Orthodox apologists.

Keywords: the problem of "ignorance", "ignorance" in Christ, Christology, exegesis, apologetics, the Holy Fathers, the consensus patrum.

Первые две части данной статьи были посвящены рассмотрению вопроса о так называемом «незнании» Господом Иисусом Христом дня и часа Своего Второго и славного Пришествия. Основное внимание в них уделялось анализу слов из Синоптического Апокалипсиса — *о дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32; ср.: Мф. 24, 36) — с точки зрения экзегетической традиции Церкви и следующему из нее осмыслению их с точки зрения православной христологии¹.

В первой части статьи было показано, что у святых отцов существует вполне очевидное согласие (*consensus patrum*) в вопросе истолкования «неведения» Господа Иисуса Христа².

¹ См.: *Полохов Д., прот.* Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1 // Труды СПДС. Вып. 11. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 4–33; *Полохов Д., прот.* Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 2 // Труды СПДС. Вып. 12. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2018. С. 4–46.

² См.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 97. Помимо экзегетических и богословских аспектов вопроса о так называемом «неведении» Христовом, в первой части нашей статьи были проанализированы высказывания некоторых современных православных авторов относительно отсутствия *consensus patrum* в вопросе о «неведении» Христовом. Было показано, что подобные предположения не имеют под собой оснований в православном Предании, они являются плодом протестантской библейской теологии и абсолютизации историко-критического метода (см.: *Полохов Д., прот.* Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1. С. 29–31. *Полохов Д., прот.* Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 2. С. 5–9).

По мысли большинства православных экзегетов, Спаситель знает время Своей Парусии в силу ипостасного единства, но не позволяет проявляться этому знанию для нашей пользы и спасения. Обладая всеведением по Своему Божеству, Он мог без всякого обмана уклоняться от прямого ответа на вопрос о времени Своего Пришествия. О самом же «неведении» во Христе можно говорить лишь как о мысленно допустимом, но не как о реально существующем.

Этот вывод следует из православной экзегезы «уничжительных» мест Священного Писания, в которых говорится о предполагаемой неполноте знаний Господа Иисуса Христа, и подтверждается православной антропологией и христологией. По мнению святых отцов, главной причиной личного греховного выбора человека является состояние неведения, поэтому безгрешный Христос ему никак не может быть причастен. Как было показано в предыдущей части нашей статьи, любая ограниченность в знании по человеческой природе во Христе немедленно восполняется Божественным всеведением вследствие взаимообщения свойств Божественной и человеческой природ в Ипостаси Сына Божиего³.

Все объяснения православных богословов феномена «незнания» по человеческой природе Господа Иисуса Христа в достаточной мере позволяют положительно разрешить возникающие недоумения у верующего православного христианина, однако в случае иноконфессиональной и иноверной аудитории остаются определенные трудности. Поэтому после рассмотрения интересующего нас вопроса о «неведении» с точки зрения православной экзегетики и христологии необходимо обратиться к наиболее важной и интересной стороне этой проблемы, а именно апологетическому аспекту.

³ См.: Полохов Д., *прот.* Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 2. С. 13, 43.

Как уже говорилось, с точки зрения православного богословия вопрос о «неведении» во Христе разрешается с достаточной степенью убедительности, поскольку это незнание никогда не понималось святыми отцами Церкви как актуально существующее в Воплотившемся Сыне Божиим, по Ипостаси имеющем полноту всякого ведения. Однако у наших оппонентов, отвергающих Божественное достоинство Христа, происходит скорее сознательное упрощение богословского аспекта проблемы «неведения» и сведение его к дилемме «знал или не знал» и к выводам наподобие «а если знал, то сказал неправду». Это является следствием того, что они отказываются воспринимать истину православного вероучения о том, что в Господе Иисусе Христе во всей полноте пребывает единство двух природ — Божественной и человеческой, соединенных в Ипостаси Сына Божиего. Все вопросы и возражения представителей исламского сообщества и антиринитарных сект строятся на том, что Христос либо Бог и тогда Он должен все знать, либо просто человек, поэтому незнание даты конца мира для Него допустимо. Таким образом, уже с самого начала обсуждения проблемы «неведения» православным христианам приходится сталкиваться с попытками некорректной интерпретации церковного учения и вытекающими из этого попытками поставить под сомнение Божественное достоинство Иисуса Христа.

Тем не менее, поскольку дискуссии в основном ведутся в Интернете и доступны многим людям, имеющим неполное или искаженное представление о православном вероучении, основанном на ясных свидетельствах Священного Писания и Предания Церкви, православным апологетам и миссионерам необходимо учитывать сложившиеся реалии и наиболее полно и убедительно отстаивать истины христианской веры. В сложившихся обстоятельствах богословские аргументы, которые являются убедительными для православного христианина и которые были приведены в первых двух частях

нашей статьи, могут показаться сложными или спорными для человека стороннего либо сознательно упрощающего проблему «неведения», о чем уже говорилось ранее. Поэтому задачей этой части нашего исследования является анализ существующих аргументов со стороны православных апологетов по теме «неведения», рассмотрение их достоинств и недостатков, а также новая попытка разрешения этой богословской проблемы, которая бы учитывала библейский, святоотеческий и апологетический аспекты.

Постановка проблемы

Поскольку основная полемика по теме «неведения» Господа Иисуса Христа происходит преимущественно с исламскими проповедниками, следует воспроизвести наиболее распространенные их аргументы. Характерным для них является игнорирование соответствующей цитаты из Евангелия от Матфея, в которой Христос говорит о незнании дня и часа людьми и Ангелами: *О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один* (Мф. 24, 36), и акцентирование внимания в полемике на параллельном месте из Евангелия от Марка: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32).

Здесь необходимо предварить возможные замечания исламских миссионеров относительно разницы в текстах Евангелия от Матфея и Марка, поскольку они всюду пытаются найти подтверждение своей концепции об искажении христианами Писания⁴. Известный специалист в области библейской текстологии Б. Мецгер считает, что слова в Евангелии от Матфея *а только Отец Мой один* (μόνος) (Мф. 24,

⁴ См. об этом: Полохов Д., прот., Пархоменко В., прот. О «научных» чудесах Корана // Труды СПДС. Вып. 9. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2015. С. 7, 20–23.

36) свидетельствуют «об оригинальности фразы»⁵. По мнению же святых отцов, разница в тексте Евангелия не ведет к искажению смысла слов Спасителя, поскольку эти тексты Евангелия дополняют друг друга. Об этом достаточно подробно пишет святитель Василий Великий: «Предоставляю же трудолюбию твоему объяснить евангельские изречения и сравнить между собою сказанное у Матфея и у Марка. Ибо они одни, по-видимому, согласны между собою в этом месте. <...> Что же в них достойно замечания? То, что Матфей ничего не сказал о неведении Сына, по-видимому же, согласен с Марком в понятии, так как говорит: *только Отец един*. А я рассуждаю, что слово *един* (μόνος) сказано в отличие от Ангелов. Сын же в отношении к неведению не включается в одно понятие со Своими рабами, ибо не лжив Сказавший: *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16, 15). Единым же из того, что имеет Отец, есть ведение оногo дня и часа. Итак, Господь в изречении у Матфея, умолчав о Лице Своем, так как в рассуждении Его нет сомнения, сказал, что не знают Ангелы, знает же один Отец, подразумевая в умолчанном, что ведение Отца есть и Его ведение... <...> Так думаю прояснить себе сказанное у Матфея: *только Отец един*. А сказанное у Марка, поелику, по-видимому, явным образом и Сыну не приписывает ведения, разумею так: *никтоже весть, ни Ангелы Божии, да и Сын не знал бы, если бы не знал Отец...»*⁶.

⁵ Metzger B.M. Textual Commentary on the Greek New Testament. 2nd ed. Stuttgart, 1994. P. 52.

⁶ *Василий Великий, свт.* Творения: В 7 ч. Ч. 7. М.: Изд-во СТСЛ, 1902. С. 146–147. (Письмо 228 (236). К Амфилохию, епископу Иконийскому). Последняя фраза по смыслу очень близка к тому, что пишет о «неведении» свт. Фотий Константинопольский (см.: *Фотий Константинопольский, свт.* Амфилохии. Вопрос 114 [по PG] = Письмо 228 [по критическому изданию] / Пер. Д.В. Смирнов [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://vk.com/sacredtexts?w=wall-111677185_25767 (дата обращения: 23.06.2017)).

Тем не менее мусульмане, отказываясь от ведения полемики с учетом позиции православной экзегетики по этому вопросу, пытаются представить дело в выгодном для себя свете. Они выдвигают в связи с «неведением» Христовым обвинение православным в том, что это известное место из Евангелия свидетельствует против Божественного достоинства Иисуса Христа, поскольку для Бога является необходимым такое свойство, как всеведение. Когда православные апологеты приводят соответствующие толкования святых отцов на это место и пытаются объяснить своим оппонентам смысл данной фразы в свете других свидетельств Евангелия о Божестве Христовом и полноте Его знания, мусульмане в ответ начинают обвинять православных христиан в том, что они приписывают Богу откровенную ложь, пусть даже из прагматических целей⁷. Подобный аргумент со стороны мусульман должен, по их мнению, поставить христиан перед необходимостью либо признать в данном случае наличие искажения в Священном Писании, либо свидетельствовать о том, что Иисус Христос есть только человек, облеченный лишь пророческим достоинством, поэтому Он и не может знать дату конца мира.

⁷ Следует сказать, что в тексте Корана Аллаху неоднократно приписывается такое качество, как «хитрость» (обман). Однако представления о Боге у мусульман отличаются от христианских, и серьезной нравственной проблемы в этой связи у них не возникает: «Они (неверующие) хитрили, и Аллах хитрил, а ведь Аллах — Наилучший из хитрецов» (К.3:54) (*пер. Кулиев*). Это же слово, مَكْرٌ (от макрун — «хитрость, обман, коварство, злоумышление») (*Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. СПб.: Диля, 2006. С. 763*)), приписывается Аллаху в других местах Корана: К.7:99; 10:21; 13:42; 14:46; 27:50. В К.4:142 используется слово خَدْعٌ (от хадун) — «обман, хитрость» (Там же. С. 206). В К.7:183; 86:16 употребляется كَيْدٌ (от кайдун) — «обман, хитрость, строить козни» (Там же. С. 713).

Апологетический аспект

Теперь необходимо рассмотреть собственно апологетические аргументы православных авторов, которые использовались для защиты православной веры в сети Интернет при разъяснении рассматриваемого в данной статье феномена «неведения» Господа Иисуса Христа. Анализ существующей на сегодняшний день интернет-полемики по нашей теме показывает, что большинство православных защитников веры использовали традиционные для святых отцов разъяснения относительно полноты знания во Христе. В общем их аргументация в той или иной степени повторяет те мнения и общие выводы, которые достаточно подробно были рассмотрены в предыдущих частях нашей статьи.

Предлагается рассмотреть наиболее интересные и удачные варианты по интересующему нас вопросу, при этом следует заметить, что практически все они принадлежат людям, не имеющим богословского образования или еще только его получающим. Необходимо учитывать особенность этих аргументов, которая заключается в том, что они часто носят не догматический, а полемический характер. Как было показано в первой части нашей статьи, такой подход к разрешению проблемы «неведения» использовали и некоторые святые отцы⁸. Поскольку сама полемика ведется с нехристианами, которые, как уже говорилось, не склонны воспринимать собственно богословские аргументы православных авторов, то другой особенностью апологетических построений является использование различных образов, аллегорий и сравнений, что позволяет на более простом уровне объяснить мусульманам суть православного взгляда на соответствующие места Евангелия (Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32). Подобный подход также применялся святыми отцами в полемических

⁸ См.: Полохов Д., прот. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1. С. 28–29.

и миссионерских целях, достаточно вспомнить известный образ Святой Троицы, который использует в полемике с мусульманами во время миссионерской поездки в столицу аббасидского халифата город Самарру Константин Философ (святой равноапостольный Кирилл)⁹.

Одним из первых предлагается рассмотреть аргумент, который можно условно назвать попыткой объяснения «неведения» с использованием технического образа. При этом сам автор, который предложил такой способ, замечает, что это всего лишь образ, не совсем точный с научной и богословской точки зрения. Он может быть использован именно как иллюстрация к объяснению проблемы «неведения»¹⁰.

Приведем авторский текст с незначительными правками: «Давайте попробуем представить себе две неслившиеся, но и нераздельные природы Христа. Давайте представим себе, что человеческий мозг Христа — это персональный компьютер. С достаточно вместительным жестким диском. А его Божественная часть — это Интернет. С кучей серверов, с Википедией, поисковыми системами, доступом в закрытые банки данных... Христос как человек обладал ограниченным

⁹ «Так в солнце, созданном Богом в образе Святой Троицы, находятся три вещи: круг, светлый луч и теплота. Во Святой Троице, солнечный круг есть подобие Бога Отца. Как круг не имеет ни начала ни конца, так и Бог — безначален и бесконечен. Как от солнечного круга происходит светлый луч и солнечная теплота, так от Бога Отца рождается Сын и исходит Дух Святой. Таким образом, солнечный луч, просвещающий всю вселенную, есть подобие Бога Сына, рожденного от Отца и являемого в сем мире, солнечная же теплота, исходящая из того же солнечного круга вместе с лучом, есть подобие Бога Духа Святого, Который вместе с рождаемым Сыном предвечно исходит от Отца, хотя во времени посылается людям и Сыном» (Жизнеописание святых равноапостольных Мефодия и Константина, в монашестве Кирилла, учителей славянских. М.: Русский Дом, 2009. С. 11–12).

¹⁰ См.: *Ефимов В.* [vlad_efimov]. О всеведении Христа по человечеству. Ответ #48: 08.01.2013 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://orthodoxy.cafe/index.php?topic=615797.40> (дата обращения: 07.11.2014). Загл. с экрана.

запасом данных, но у Него был прямой выход “в Интернет”. В любой момент Он мог как бы запросить любую информацию и получить ответ. Тут важным моментом является добровольность такого запроса. Пример — Христос видит перед Собой человека Своими человеческими глазами. Конечно, Христос мог бы запросить все досье на него у Своей Божественной части, в том числе и его будущую судьбу в вечности. Обладает ли при этом тело Христа всезнанием? Нет. Вся информация-то поступает от Божественной части. Обладает ли при этом Христос всезнанием? Да, ибо “по желанию” в любой момент может получить любую информацию. Обладает ли человеческая часть всезнанием? Нет, ибо мозг и возможности тела все-таки ограничивают возможности. Но по факту Христос всеведением обладает (ибо Его человеческая часть может просто “подкачать” нужную часть информации в любой момент времени)»¹¹.

Конечно, представленное объяснение православного учения при помощи такого образа с богословской точки зрения на первый взгляд представляется некорректным. Все-таки сеть Интернет с трудом можно соотнести с необъятной и несотворенной Премудростью Божией, которой обладает Иисус Христос как истинный Бог (см.: Ин. 16, 30; 21, 17; 1 Кор. 1, 24; Кол. 2, 3 и др.). Однако при очень приближенном рассмотрении представленный образ позволяет раскрыть православное понимание слов Евангелия о том, что Сыну можно лишь мысленно приписать незнание о дате конца мира по Его человеческой природе, но как Бог Он знает все.

К недостаткам данного аргумента можно отнести следующее: очевидно, что автор не совсем точно разобрался в христологии и антропологии, например, он некорректно соотносит знание во Христе по человечеству с Его «телом». Также из представленного образа взаимодействия природ во Христе, как это видится внешнему читателю текста, непонятно, что является объединительным центром: для православного

¹¹ *Ефимов В.* [vlad_efimov]. Указ. соч.

богословия это Божественная Ипостась Сына Божиего, однако у автора получается, что это человеческий мозг Иисуса Христа. Хотя, возможно, здесь имеет место некоторая небрежность, а не догматическая позиция пишущего.

О характере взаимодействия природ во Христе и об уникальном и сверхъестественном характере действия человеческого ума Сына Божиего говорилось в предыдущей части данной статьи¹². По словам преподобного Иоанна Дамаскина, человеческий ум Христов действует и мыслит «не как обычный ум человека, но как ипостасно соединенный с Богом и получивший наименование ума Божия», поэтому центром действий или энергий для природ во Христе является Ипостась Божия¹³.

С определенными оговорками и корректировкой не совсем точных в христологическом контексте выражений этот аргумент может быть ограниченно использован для ведения полемики по интересующему нас вопросу, однако признать его абсолютно удачным нельзя.

Другим интересным опытом в плане апологетики является аргумент, предложенный одним из модераторов апологетической группы «Христианство и Ислам: все точки над «i»» в социальной сети «ВКонтакте» Филиппом Чэмпioniом (Байдалиновым)¹⁴. В группе существует специальная тема, посвященная вопросу «неведения» Христового: «Почему Иисус Христос говорит, что знает меньше Бога-Отца?», где рассматриваются основные возражения со стороны мусульман, о которых уже говорилось ранее¹⁵.

¹² См.: Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 2. С. 10–17.

¹³ См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. с греч. А. Бронзова. М.; Ростов-н/Д: Братство святителя Алексия: Приазовский край, 1992. С. 184.

¹⁴ См.: *Чэмпиион Ф.* Почему Иисус Христос говорит, что знает меньше Бога-Отца? [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://vk.com/topic-21081640_25240948 (дата обращения: 17.12.2018). Загл. с экрана.

¹⁵ См.: *Чэмпиион Ф.* Указ. соч.

Изложение православной аргументации в обозначенной теме начинается с рассмотрения основных положений православной христологии. Далее автор темы приводит известные богословские мнения православных авторов по данному вопросу. Среди цитируемых авторов встречаются имена преподобных Иоанна Дамаскина и Иустина (Поповича), блаженного Феофилакта Болгарского, протопресвитера Михаила Помозанского.

Однако, как уже говорилось в начале статьи, при общепринятом объяснении православными авторами проблемы «неведения» в современных дискуссиях с представителями исламской стороны выявляется проблема некорректной интерпретации и сознательного упрощения ими православных аргументов. Именно поэтому после изложения традиционного взгляда на «неведение» во Христе как проявление своего рода икономии и педагогический прием автор переходит к изложению своего собственного взгляда на проблему.

Для более точного рассмотрения хода мыслей автора приведем с некоторыми сокращениями отрывок из темы: «Ибо если бы Он сказал: Я Сам знаю, но не хочу сообщить вам, то они опечалились бы, как презируемые Им, а сказавши, что и Сын не знает (Мк. 13, 32), а только Отец один, воспрещает им и после искать этого знания. Отцы часто, имея какую-нибудь вещь в своих руках, но не желая дать детям, когда они хотят получить ее от них, скрывают эту вещь и говорят — у нас нет того, чего вы требуете,— и дети перестают плакать. Так и Господь, дабы уничтожить в Апостолах желание узнать о дне и часе Своего Пришествия, сказал: Я не знаю, а знает только один Отец. Знает и Он о дне и часе том, как это ясно из многих других мест; ибо все, что имеет Отец, имеет и Сын,— Отец знает тот день, следовательно, знает и Сын. И как не знать Сыну этого дня, когда Он знает, что случится в будущем? Очевидно, что кто ведет к жилищу, тот знает и вход в него. Но полезно для нас, что Господь

не открыл нам этого входа; ибо нет пользы нам знать, когда будет кончина, дабы не облениться. Незнание заставляет нас подвизаться в добре. <...> После прочтения толкования блаженного Феофилакта напрашивается вопрос — соврал ли Господь? Или же это все-таки был педагогический прием? Конечно же Христос не лгал, ибо Бог лгать не может. Однако в Библии имеются и другие примеры, когда Творец ставит Себя в положение **мнимого** неведения с педагогической целью»¹⁶.

Для подтверждения этого распространенного мнения автор приводит соответствующие библейские цитаты, в которых говорится о мнимом неведении Господа. Это история с грехопадением прародителей, когда Бог пытается подвигнуть Адама на покаяние (см.: Быт. 3, 9), похожая ситуация с Каином (см.: Быт. 4, 9) и пример из Евангелия, когда Господь Иисус Христос в Гефсимании Своим вопросом хочет добиться раскаяния у Иуды Искарюта (см.: Мф. 26, 50; ср.: Лк. 22, 48)¹⁷ и др. Подобная аргументация уже использовалась православными миссионерами в дискуссиях по аналогичной теме с представителями секты «Свидетелей Иеговы» (признана экстремистской на территории Российской Федерации)¹⁸.

Новым в предложенной автором аргументации является наиболее очевидный способ развить библейскую тему при объяснении феномена «неведения» во Христе. Для этого Филипп Чэмпион (Байдалинов), обращаясь к другим местам из Священного Писания Нового Завета, предлагает рассматривать высказывание Спасителя о том, что Он

¹⁶ Чэмпион Ф. Указ. соч.

¹⁷ См.: «“Для чего ты пришел?” Вопрос, которым Иуде давалось последнее побуждение размыслить о всей великости его преступления» (Михаил (Лузин), еп. Толкование на Евангелие о Матфея. Клин: Христианская жизнь, 2001. С. 542).

¹⁸ См.: Рубский В., свящ. Пособие в разговоре с сектантами. Противосектантский блокнот. Почаев: Изд-во Почаевской Лавры, 2003. С. 53–54.

не знает о дне же том, или часе (Мк. 13, 32), как аллегория, как характерное использование Сыном Божиим для педагогических целей языка притч. «Поэтому и в данном случае Христос ставит Себя в положение мнимого неведения, используя язык притч — образную речь, что подтверждается Им Самим: **Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возведу вам об Отце.** <...> Ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой. **Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел. Иисус отвечал им: теперь веруете?** (Ин. 16, 25–31).

Данная цитата важна тем, что она подтверждает использование Христом притч в отношении Своего знания. Поэтому-то святые апостолы и говорят, что теперь, когда Спаситель больше **не говорит** притчами, они понимают, что Он **знает все**¹⁹.

В подтверждение своей аргументации автор приводит соответствующие места из Священного Писания Нового Завета о полноте знания Иисуса Христа, на основании которых, в свете высказанного предположения, делает вывод о том, что рассматриваемые слова о незнании — это образная речь, использованная в педагогических целях²⁰.

Другими словами, поскольку язык притч не предполагает буквальное соотнесение ее содержания с тем, кто притчу произносит, то и прямое приписывание незнания Господу Иисусу Христу на основании Его слов (Мк. 13, 32) также недопустимо.

К достоинствам данного апологетического аргумента можно отнести обращение к тексту Священного Писания и толкованиям святых отцов. Автор предлагает наиболее очевидное и логически преемственное развитие «педагогического»

¹⁹ Чэмптон Ф. Указ. соч.

²⁰ См.: Там же.

объяснения «неведения» во Христе, которое основывается на толковании евангельского текста. Акцентирование внимания оппонентов на особенности поучений Господа Иисуса Христа, которые в педагогических целях часто строятся на притчах, позволяет уйти от искусственно создаваемой мусульманскими проповедниками дилеммы «знал — не знал» или трактовок вроде «знал, но обманул».

Однако в предложенном способе доказательства всеведения Воплотившегося Сына Божиего существуют и определенные несовершенства. Во-первых, можно указать на неочевидность для мусульман и антитринитариев того, что в данном месте текста используется именно образная речь. Наши оппоненты могут прибегать к разного рода софистическим способам поставить это под сомнение. Во-вторых, во время полемики может возникнуть определенная сложность при соотнесении текста Мк. **13**, 32 с соответствующими текстами из Евангелия от Иоанна.

Конечно, даже при таком развитии ситуации преимущество в апологетической дискуссии остается за православной стороной, поскольку бремя доказательств теперь лежит на тех, кто отвергает рассмотренный выше аргумент. Для того чтобы выразить свое сомнение относительно представленного объяснения «неведения» во Христе, тем же мусульманам необходимо будет обратиться к анализу греческого текста Евангелий, что в реальности практически не встречается, да и сам результат предпринятых ими исследований не будет выглядеть бесспорным, поскольку православные апологеты с полным правом могут апеллировать к экзегетической традиции.

Таким образом, рассмотренный аргумент обладает значительными преимуществами в сравнении с другими возможными способами объяснения мнимого неведения Господа Иисуса Христа. Тем не менее у наших оппонентов существуют определенные возможности, используя ход по-

лемики и софистические приемы, выдвинуть против него возражения. Хотя такие попытки не дадут им, на наш взгляд, какого-то решающего преимущества.

Апологетический аспект: попытка синтеза

Как уже говорилось, есть определенные моменты, которые необходимо учитывать православным авторам при ведении дискуссии по проблеме «неведения» Христова, в частности, с представителями мусульманской стороны. В настоящее время существует некоторая проблема непосредственного использования святоотеческого экзегетического наследия и положений православного богословия в такого рода полемике из-за непонимания и профанации православной точки зрения нашими оппонентами. Однако уже имеется и положительный опыт православных апологетов, который учитывает особенности противостоящей нам аудитории и в то же время включает в себя обращение к святоотеческой традиции.

На наш взгляд, необходимо дальше продвигаться в этом направлении и попытаться развить подобный апологетический опыт с учетом уже имеющихся или даже возможных в будущем гипотетических возражений против него. Для выполнения этой задачи следует в первую очередь обратиться к анализу древнегреческого текста Евангелия, выявить его буквальный смысл, в необходимых местах обратиться к древнееврейскому тексту Ветхого Завета, чтобы выяснить возможные смысловые параллели, а также попытаться на новом уровне, применительно к современным реалиям изложить основную мысль святоотеческого подхода к вопросу о «неведении» Господа Иисуса Христа.

Прежде чем начать изложение самой сути апологетического аргумента, следует предложить оппонентам рассмотреть контекст евангельских отрывков, на основании

которых мусульмане и пытаются поставить под сомнение всеведение Христово.

Из текста видно, что Господь Иисус Христос отличает Свое незнание от незнания апостолов и слушателей Его слов. Например, в тексте Евангелия от Марка, когда Спаситель объясняет Своим ученикам бесполезность знания даты конца мира, соответствующий глагол употребляется в активном залоге, во втором лице, множественном числе — **«Вы не знаете»**: *Смотрите, бодрствуйте, молитесь, ибо не знаете* (οὐκ οἴδατε), *когда наступит это время.* <...> *Итак бодрствуйте, ибо не знаете* (οὐκ οἴδατε), *когда придет хозяин дома* (Мк. 13, 33, 35). Очевидно, что если бы Иисус Христос также был причастен этому незнанию, то в данном случае употреблялся бы глагол третьего лица множественного числа, то есть **«Мы не знаем»**. Подтверждением этому выводу служат слова, которые Господь произносит перед Своим Вознесением в ответ на вопрос апостолов о возможном наступлении той даты, о которой Он умолчал: *Посему они, сойдясь, спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю? Он же сказал им: не ваше дело знать* (γινῶναι — аорист от γινώσκω) *времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти* (Деян. 1, 6–7). Текст и в данном случае показывает нам принципиальную разницу между знанием о последних временах у Сына Божия и у всех остальных людей.

Теперь можно обратиться к рассмотрению самого древнегреческого текста Евангелия от Марка, в котором содержатся слова о незнании Сыном дня и часа: Περί δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας (промежуток времени, **час**) οὐδεὶς (**ни один, никто**) οἶδεν (verb. pf. act. ind. 3 sing οἶδα — **знает**), οὐδὲ (**и не, также не**) οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῶ, οὐδὲ (**и не**) ὁ υἱός, εἰ μὴ (**если не, разве только**) ὁ πατήρ (Мк. 13, 32).

Можно заметить, что словосочетание οὐδεὶς οἶδεν — **«никто не знает»** — употребляется по отношению вообще

ко всем, и далее в тексте добавляются те, кто не знает «дня и часа», — Ангелы на небесах и Сам Сын. Наиболее часто глагол οἶδα имеет значение «знать о чем-либо», однако это не единственное его значение²¹. Начальной формой для глагола οἶδα является εἶδω (οἶδα — perfectum = praesens от εἶδω). По словарю И.Х. Дворецкого глагол εἶδω имеет достаточно много смысловых оттенков: «1) видеть, созерцать; 2) смотреть, глядеть; 3) высматривать, искать; 4) видеть, познавать, испытывать; <...> 10) *pf.* = *praes.* **быть осведомленным, (по)знать**; 11) *pf.* = *praes.* **быть сведущим, уметь, мочь**»²².

Как видно, только в последних своих значениях он приобретает смысл «иметь некое знание», да и то не в прямом, а в *переносном смысле*. Такое значение глагол εἶδω приобретает только при импликации в перфекте. *Собственное же значение слова* — «увидеть, посмотреть»²³.

Рассмотрим некоторые примеры употребления этого глагола в тексте Евангелия. Глагол εἶδω встречается в Новом Завете 295 раз в 25 разных его формах, при этом в Евангелии — 153 случая его употребления. В форме οἶδεν слово встречается 23 раза, в Евангелии — 10 раз²⁴.

²¹ См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М.: ГЛК, 1991. С. 866.

²² Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. Т. 1 / Под ред. С.И. Соболевского. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. С. 460–461.

²³ См.: Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания с комментариями на основе словарей Джеймса Стронга / Сост. Ю.А. Цыганков. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 433.

²⁴ См.: BibleWorks8 [Электронный ресурс] / Разработчик: BibleWorks. Изд. 8-е. Электрон. прогр. 2009. Системные требования: Windows® XP/Vista/7 Minimum; 1024x600 display; Internet Explorer® version 6; DVD or CD drive; Minimum of 128 MB RAM; 700 MB hard drive space free (7 GB for full installation). Загл. с экрана. Яз. англ. Программа для углубленного изучения Библии с использованием оригинальных языков.

Для того чтобы проиллюстрировать многозначность рассматриваемого слова, выберем из текста Евангелия несколько стихов, в которых это наиболее заметно.

Один из книжников, слыша их прения и **видя** (εἶδὼς), что Иисус хорошо им отвечал, подошел и спросил Его: *какая первая из всех заповедей?* (Мк. 12, 28). Следует заметить, что глагол εἶδω встречается в византийском варианте текста²⁵, в то время как в критических изданиях Нестле — Аланда (Nestle — Aland 27th) стоит глагол ἰδῶν — аорист от ὁράω — «видеть». У евангелиста Луки можно найти такой текст: *Лицемеры! лице земли и неба **распознавать** (οἶδατε) умеете, как же времени сего не узнаете?* (Лк. 12, 56). Как видно, умение распознавать природные явления подразумевает наличие некоего опытного, непосредственного знания, что также следует и из Мк. 12, 28.

Контекст евангельского отрывка Ин. 1, 31–33, в котором Предтеча Господень Иоанн говорит о том, как он узнал явленного Мессию, также показывает, что пророк знал о грядущем Христе и проповедовал о Нем, однако **не знал** (οὐκ ᾔδειν — плюсквамперфект от οἶδα) Его лично. Непосредственное узнавание Мессии происходит в момент Крещения Господня, когда Иоанн Креститель воочию увидел (ἶδης — аорист от ὁράω — «видеть»), на Кого сошел и на Ком пребывал Дух Святой (см.: Ин. 1, 33).

В Евангелии от Иоанна имеется и другое место, в котором глагол οἶδα употребляется в интересующих нас значениях. В последней беседе накануне Своих страданий Спаситель беседует с учениками, и они говорят Ему: *Νῦν οἶδαμεν ὅτι οἶδας πάντα... — Теперь **видим**, что Ты **знаешь** все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел* (Ин. 16, 30). Получается, что ученики убедились во всезнании Сына Божиего, то есть фактически уви-

²⁵ Византийский греческий текст преобладал в грекоязычном регионе Римской империи по крайней мере с IV в. (возможно, и ранее) до XVI в.

дели это из своего опыта общения с Ним. Интересным в этом же значении представляется стих из 21-й главы Евангелия от Иоанна, где одновременно употребляются два глагола, имеющие значение «знать»: *Господи! Ты все знаешь* (σὺ πάντα οἶδας); *Ты знаешь* (σὺ γινώσκεις), *что я люблю Тебя* (Ин. 21, 17). Апостол Петр, исповедующий Иисуса Господом, утверждает, что Сын Божий как Сердцеведец знает все, то есть видит его веру и поэтому знает (от γινώσκω) о его любви к Нему.

Как видно из предыдущего стиха, наряду с глаголом **οἶδα** в Евангелии обладание каким-то знанием обозначается при помощи глагола **γινώσκω**, который является более поздним вариантом глагола γιγνώσκω. В словаре И.Х. Дворецкого этот глагол имеет следующие значения: 1) узнавать, познавать, знакомиться; 2) (об уже знакомом) узнавать, опознавать; 3) осознавать, замечать; понимать, знать; 4) полагать, считать; судить и т.д.²⁶

Другими словами, можно сказать, что глагол γινώσκω и его формы в основном передают значение обладания неким всецелым, интеллектуальным знанием. *И вы не познали* (οὐκ ἐγνώκατε — verb. pf. act. ind. 2 pl. γινώσκω) *Его, а Я знаю* (οἶδα) *Его; и если скажу, что не знаю* (οὐκ οἶδα) *Его, то буду подобный вам лжец. Но Я знаю* (οἶδα) *Его и соблюдаю слово Его* (Ин. 8, 55). Как видно из текста Евангелия, Сын Божий обладает всей полнотой знания об Отце: *Как Отец знает* (γινώσκει) *Меня, так и Я знаю* (γινώσκω) *Отца* (Ин. 10, 15)²⁷. В Новом Завете глагол γινώσκω встречается 207 раз в 54 формах, в Евангелии — 91 раз²⁸.

На основании приведенных текстов можно сделать предварительный вывод о том, что существует два глагола,

²⁶ См.: Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. С. 324.

²⁷ Ср.: *Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает* (οὐδεὶς ἐπιγινώσκει) *Сына, кроме Отца; и Отца не знает* (ἐπιγινώσκει) *никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11, 27) (ἐπι-γινώσκω — «знать совершенно точно» (по программе BibleWorks 8)).

²⁸ См.: BibleWorks 8.

при помощи которых в древнегреческом тексте Евангелия передается значение слова «знать». В одном случае под таким знанием понимается некий умственный, интеллектуальный процесс — знание в смысле понимания, осознания (γῖνῶσκω); в другом случае знание можно понимать в смысле некоего видения, непосредственного опытного познания через органы чувств (οἶδα от εἶδω). Данный вывод также подтверждается и этимологическим анализом греческих глаголов. Слово εἶδω принимает разные фонетические формы в других языках, однако при разнице написания передает одно и то же значение — «вид, внешность, образ, облик» (напр., в ц.-сл. — «видь», в лит. — *veidas* — «лицо», др.-в.-нем. — *wisa* — «способ, род, образ») ²⁹. Похожая ситуация и с глаголом γῖνῶσκω (поздн. γῖνῶσκω), который в других языках сохраняет значение «узнавать, познавать» ³⁰.

Для того чтобы проверить адекватность нашего предположения и упредить возможные возражения относительно того, что Сам Господь и апостолы были носителями все-таки еврейского языка и культуры, обратимся к древнееврейскому тексту Ветхого Завета и попытаемся обнаружить соответствующие языковые параллели к нашему предварительному выводу. Также постараемся проследить, как соответствующие древнееврейские слова передаются в древнегреческом переводе Септуагинты (LXX).

В древнееврейском тексте также существует два глагола, которые могут быть близки по смысловому содержанию к рассмотренным выше древнегреческим. Это глагол רָאָה, *ra'ah* (*pa'a*), который имеет значение «видеть, смотреть,

²⁹ См.: *Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch / Von Hjalmar Frisk. 2. Aufl. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag, 1973. Bd. 1. S. 451–452.*

³⁰ *Ibid. S. 308–309.*

рассматривать, обозревать»; в переносном смысле — «знать, узнавать; являться, появляться; быть видимым»³¹. Кроме него довольно часто употребляется глагол יָדָע , *yaw-dah'* (*йда*). Исходное значение этого глагола — «узнавать, воспринимать» (*собств. убеждаться на основании увиденного*) и др.³²

Глагол רָאָה (*раа*) встречается в древнееврейском тексте 1219 раз в 190 формах, однако чаще всего в тексте LXX он передается посредством глагола ὄραω («видеть, воспринимать зрением») и его различных форм. Встречаются и другие варианты его перевода на древнегреческий язык, однако интересующие нас случаи, когда для этого используется глагол οἶδα и его формы, очень редки (см., напр.: Быт. 39, 3)³³. Поэтому данный глагол, скорее всего, не мог употребляться Спасителем в Его эсхатологической речи (Мк. 13, 32; ср.: Мф. 24, 36).

Слова с корнем יָדָע (*йда*), встречающиеся в ветхозаветном тексте Священного Писания в общей сложности 944 раза, используются и выражают **множество оттенков знания, приобретенного чувствами**. При этом слова с таким корнем встречаются и в материалах Кумранских рукописей³⁴.

Например, в форме יָדָע (*yödē^a* — *знает*) слово встречается в древнееврейском тексте 108 раз. При переводе на древнегреческий язык в LXX глагол чуть более чем в половине случаев передается при помощи οἶδα и его форм

³¹ См.: Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель... С. 319. (№ Стронга 7200). Примерно такие же значения слова приводит программа BibleWorks 8.

³² См.: Там же. С. 139. (№ Стронга 3045). В программе BibleWorks приводится много значений этого глагола: «знать, увидеть, узнать, быть знакомым с...» и т.п.

³³ См.: BibleWorks 8.

³⁴ См.: Harris R.L., Archer G.L., Waltke B.K. Theological Wordbook of the Old Testament. Chicago: Moody Press, 1980. P. 366.

(ок. 40 раз), в других случаях — как γῖνώσκω (36 раз). Есть и небольшое количество других вариантов перевода³⁵.

В нашем случае употребление этого глагола в речи Господа Иисуса Христа о времени и часе конца мира наиболее вероятно, об этом, в частности, можно судить по имеющимся вариантам реконструкции арамейского текста Евангелия. Например, глагол ܘܕܐܢܐ (йада) стоит в соответствующем месте текста Мк. 13, 32 и Мф. 24, 36 Арамейско-Английского Нового Завета³⁶.

Таким образом, можно с большой долей вероятности предполагать, что в устной традиции первохристианской иерусалимской общины в интересующем нас месте Евангелия, в котором говорится «о дне и часе» Парусии, использовалось выражение, которое означает, что Сын не знает этого времени, в смысле в данный момент времени не может через чувства Своей человеческой природы его познать или увидеть³⁷.

Для того чтобы проверить полученные предварительные выводы по исследуемому вопросу, остается обратиться к Священному Преданию, то есть к толкованиям святых отцов.

У некоторых святых отцов Церкви можно найти мысли и высказывания, близкие к нашим выводам. Святитель Епифаний Кипрский († 403) в своем полемическом произведении «Слово якорное», обличая еретиков, подробным образом истолковывает и разъясняет интересующее нас место из Евангелия от Марка (13, 32). Вначале святой отец показывает заблуждение еретиков относительно полноты ведения Господа Иисуса Христа, так как их ложное мнение опровергается другими местами Евангелия. Поскольку *никто не*

³⁵ См.: BibleWorks 8.

³⁶ См.: The Peshitta Aramaic-English New Testament an interlinear translation. Vol. 1 (The Gospels) / Translated (with notes and commentary) by rev. Glenn David Bauscher. Lulu Publishing, 2006. P. 131, 76.

³⁷ Здесь речь идет именно о человеческой природе, поскольку природа Божественная никаким чувственным элементом обладать не может.

знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына (Мф. 11, 27), а Отец знает все, в том числе день и час кончины мира, то и Сын, зная большее, то есть Отца, обладает знанием и меньшего — «дня и часа». Однако святитель при этом делает оговорку: слова Спасителя о том, что эти сроки знает только один Отец (Мк. 13, 32), необходимо понимать «в особом смысле»³⁸.

Далее святитель раскрывает свою мысль более подробно. По его мнению, в Божественном Писании присутствует **два вида познания и два рода ведения** (Δύο γὰρ γνώσεις ἐν τῇ θείᾳ Γραφῇ, δύο εἰδήσεις). «Один по действию (ἐνέργειαν — «в действительности»), а другой по ведению (εἰδήσιν от εἶδω)»³⁹. Как видно, святитель в своих толкованиях придерживается мнения о двух видах познания, различая их у Отца и у принявшего образ раба Сына (см.: Флп. 2, 7), о чем пишет ниже: «А Сын знает (οἶδε), когда придет: ибо Сам приносит этот день, Сам определяет, ведет и совершает его; потому что говорит: *придет день оный, яко тать в нощи* (2 Пет. 3, 10). <...> **И Отец знает тот день и час** (οἶδε τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν) **двояким способом: ведением (εἰδήσιν) и действием (πράξις); ибо Он знает (οἶδε), когда придет этот день.** И опять Он уже осудил, определив судить Сыну, и познал действием (καὶ ἔγνω⁴⁰ κατὰ πράξις). **Сын Божий также знает (οἶδε), когда придет этот день, и Сам приносит его и не неведает (οὐκ ἀγνοεῖ); но еще не совершил его знанием (ἔπραξε κατὰ γνώσιν⁴¹), то есть действием (κατὰ πράξις):** ибо еще нечестивые нечествуют, неверные не веруют, зловерные богохульствуют...»⁴².

³⁸ *Епифаний Кипрский, свт.* Творения: В 6 т. Т. 6. М., 1885. С. 41.

³⁹ Там же. С. 41. (Ancoratus // PG. 43. Col. 53).

⁴⁰ От γῖνώσκω (γῖγνώσκω) — «узнавать, познавать, осознавать, замечать; понимать, знать».

⁴¹ От γνώσις — «познавание, познание, знание».

⁴² *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Т. 6. С. 43–44. (Ancoratus // PG. 43. Col. 56).

Можно заметить, что Кипрский святитель различает, если можно так сказать, знание общее, теоретическое и знание, которое проявляется во времени, когда общее знание реализуется в действии, то есть на практике. Вечным, совершенным, или теоретическим, знанием обладает как Отец Небесный, так и Сын, но поскольку Сын Божий принял на Себя всю полноту человеческой природы и действует во времени, говорит о конце мира в конкретной исторической ситуации конкретным людям, то на практике Он еще это знание не реализовал, то есть не испытал через чувства Своего человеческого естества. Именно в таком смысле можно понимать слова Евангелия о «незнании» Сыном «дня и часа».

Особенностью богословской мысли святителя Епифания Кипрского в этом вопросе является не совсем обычное употребление им греческих глаголов, выражающих два вида знания, о которых он говорит (οἶδα и γινώσκω). Однако пояснения святителя о том, что второй вид знания (γινώσκω) совершается только через действие, по смыслу не противоречит высказанным нами ранее предположениям.

В связи с мнением святителя Епифания необходимо рассмотреть высказывания другого святого — святителя Фотия Константинопольского († ок. 891). В своем сочинении «Амфилохии» святитель Фотий посвящает рассмотрению проблемы «неведения» Христова вопрос 114 (Письмо 228 Аршавиру протоспафарию), в котором подробно разбирает места из Евангелия, отстаивая полноту ведения Сына Божиего⁴³. Далее святой отец вступает в полемику с теми, кто считает, что знание о конце мира Господь Иисус Христос получит только из опыта, при осуществлении Им последне-

⁴³ В частности, святитель говорит о том, что слова Спасителя необходимо понимать в домостроительном смысле, «чтобы ученики не печалились из-за того, что оказались не научены известным Ему вещам, которым они желали научиться» (*Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Вопрос 114*).

го Суда. Получается, что Отец знает о дне и часе конца мира достоверно (ἐπιστήμη), или теоретически, и уже на опыте (τῇ πείρᾳ), а Сын только теоретически, то есть как бы наполовину (ὅσον). Другими словами, Сын придет к познанию вследствие опытного знания (τὴν κατὰ πείραν γνῶσιν)⁴⁴, что предполагает некое несовершенство и неполноту знания во Христе.

Казалось бы, слова святителя Фотия вступают в противоречие с толкованием святителя Епифания Кипрского, однако это не так. Если внимательно прочитать то, что пишет святитель Епифаний, то можно увидеть, что он нигде не говорит о неполноте знания Спасителя и о том, что только на опыте Сын Божий может получить полноту знания. Речь в словах епископа города Саламина идет о реализации уже имеющегося знания в действии, но никак не о каком-то приобщении к знанию.

Кроме этих древних святых Церкви, интересную для нас мысль о «незнании дня и часа» конца бытия этого мира Господом Иисусом Христом предлагает святитель Иннокентий (Борисов; † 1857), архиепископ Херсонский и Таврический. В своей книге «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» он пишет о том, что Спаситель в состоянии уничтожения не открывает этой тайны по самому существу ее, поскольку это знание принадлежит «не к состоянию уничтожения Иисусова, а к состоянию славы»⁴⁵.

Теперь, имея в своем запасе анализ древнегреческого текста Евангелия и возможный вариант его на еврейском языке и учитывая некоторые святоотеческие высказывания, близкие к нашим текстологическим предположениям, попытаемся свести все к единому знаменателю, чтобы в апологетическом

⁴⁴ См.: *Photii patriarchae Constantinopolitani. Epistulae et Amphilochia* / Ed. V. Laourdas, L.G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1984. Vol. 2. P. 140.

⁴⁵ *Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М.: Лествица, 2007. С. 200.

контексте сформулировать ответ относительно проблемы «неведения» во Христе.

В соответствующем месте Евангелия, где Спаситель говорит о том, что Он не знает дня и часа конца мира (Мк. 13, 32; ср.: Мф. 24, 36), в тексте употребляется древнегреческий глагол οἶδα (от εἶδω), который обычно имеет значение «обладать знанием», в том числе в смысле некоего видения, непосредственного опытного познания через органы чувств.

Точно такое же значение имеет и глагол יָדָע (yada), который с большой долей вероятности употреблял в устной речи Господь Иисус Христос, когда произносил исследуемый нами текст. Как в возможном арамейском варианте текста, так и в иврите, который зафиксирован в Кумранских рукописях, время написания которых перекрывает период устной проповеди Христа и письменной фиксации текста Евангелий, слова с корнем יָדָע (yada) выражают значение множества оттенков знания, получаемого при помощи чувств человеческой природы.

Из святоотеческой экзегезы Мк. 13, 32 и Мф. 24, 36 очевидно, что Сын Божий обладает совершенным всеведением и знанием по Божеству, а Его «неведение» по человечеству может быть признано не реальным, а лишь мысленно полагаемым. Поскольку в силу ипостасного соединения Божества и человеческой природы и их перихорезиса человеческий ум и душа Иисуса Христа стали причастны совершенному знанию.

Поэтому, когда Спаситель говорит о том, что Сын не знает *о дне же том, или часе* (Мк. 13, 32), Он имеет в виду не отсутствие у Него какого-либо знания о дате конца мира, а лишь то, что не это Его еще уничиженное и причастное тленности (т.е. естественным страстям) человечество увидит, будет созерцать, испытает через Свои чувства последние события мира. Это будет доступно лишь человечеству преображенному и прославленному Воскресением из мертвых,

когда Сын Человеческий придет *во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его* (Мф. 16, 27; ср.: Мф. 25, 31–32; Лк. 9, 26).

При таком подходе к рассмотрению вопроса «неведения» Христова удовлетворительно разрешается искусственно создаваемая нашими оппонентами проблема относительно того, как сочетать в Лице Господа Иисуса Христа Божественное всеведение и незнание Им дня и часа Своего Второго и славного Пришествия. Очевидно, что Спаситель мира мог без всякого обмана уклоняться от прямого ответа на вопрос о времени Парусии, зная его в силу ипостасного единства, но домостроительно не позволяя проявляться этому знанию для нашей пользы и спасения.

Заключение

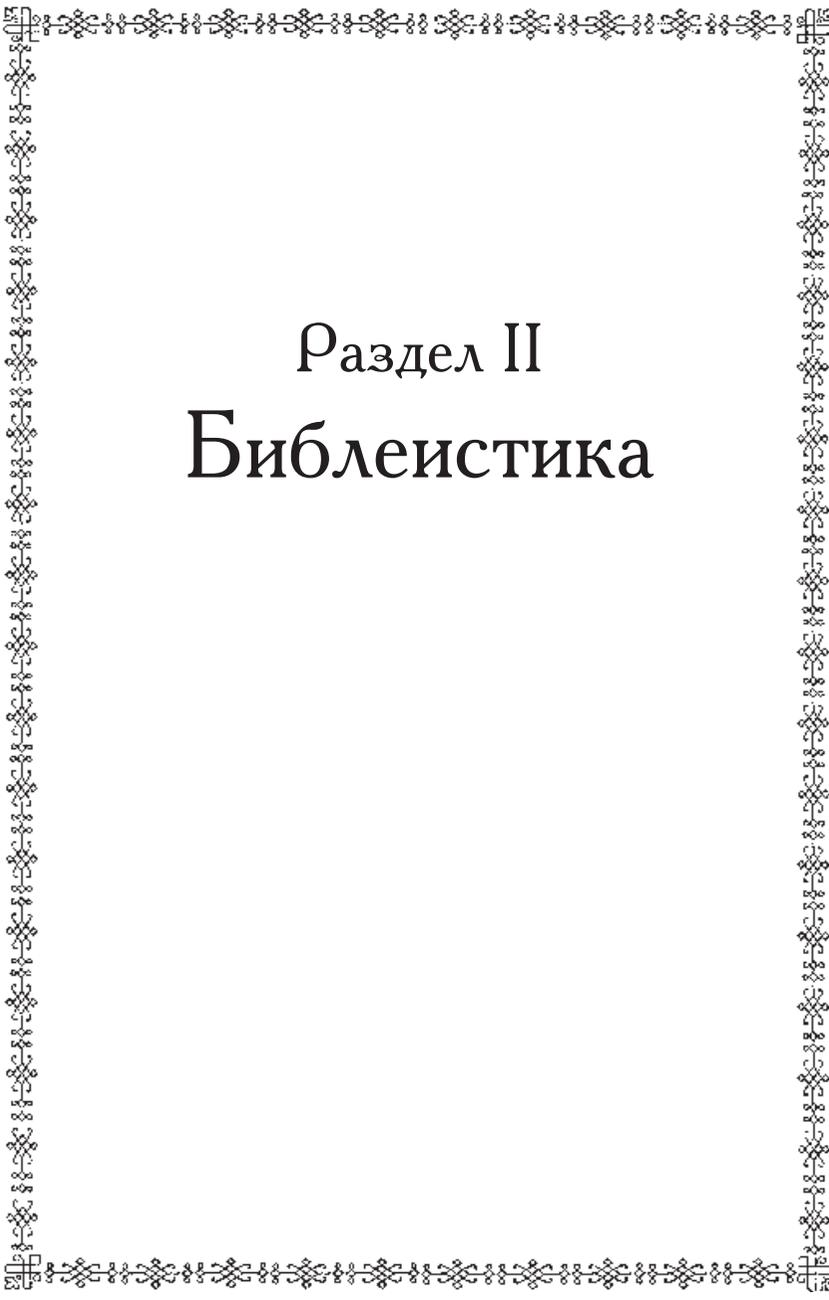
Истолкование «незнания» Христова необходимо рассматривать как сложный, многогранный по своему проявлению феномен. Святые отцы и православные богословы в своих толкованиях предлагают нам разные способы описания того, что получило в христологии наименование «неведения» Воплотившегося Сына Божиего. Все они подходят к изучению этого явления под разным углом зрения, однако здесь нет никакого противоречия. Это всего лишь напоминает теоретическое описание сложных физических явлений или фундаментальных взаимодействий в современных естественных науках.

Одни из отцов Церкви подходят к рассмотрению «неведения» Господа Иисуса Христа с точки зрения Его человеческой природы, показывая полноту ее восприятия Сыном Божиим, другие святы богословы рассматривают «неведение» в перспективе Божественного совершенства и всеведения либо как умопостижимое явление, либо как педагогический способ уклонения от ответа, так как домостроительно

подобное знание не полезно христианам. Однако и те, и другие святые отцы и богословы в своих рассуждениях и направлениях мысли движутся к одному центру, объединяющему две природы, — к Ипостаси Сына Божиего.

Очевидно, что, утверждая «неведение» по человечеству и «всеведение» по Божественной природе, все они однозначно признавали всеведение и всевершенство в знании Ипостаси Слова Божиего, «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» соединившей в Себе две природы, две воли и два действия. Поэтому в силу перихорезиса и *communication idiomatum* Божественной и человеческой природы Иисуса Христа Он обладает совершенным знанием «о дне и часе» Своего Пришествия, однако проявление этого знания у Сына Божиего подчинено домостроительству нашего спасения, и в Мк. 13, 32 Господь уклоняется от ответа на этот вопрос, не прибегая к обману или лжи, но говоря о том, что не эта еще не прославленная и не преображенная человеческая природа буквально «увидит», в смысле через чувства ощутит, это Славное Событие, а Его Воскресшее человеческое естество (см.: Деян. 1, 7), хотя Сам Он по Божественной Ипостаси вместе с Отцом Небесным всегда видит и знает все.

При этом необходимо учитывать, что полученные нами результаты никак не претендуют на какое-то новое догматическое объяснение вопроса о «неведении» во Христе, а носят полемический характер и служат защите православной веры от попыток поставить под сомнение Божественное достоинство и совершенство знания Сына Божия со стороны мусульман и некоторых псевдохристианских сект.



Раздел II

Библеистика

Иеромонах ГЕРМАН (Лытус),
кандидат богословия,
старший преподаватель СПДС,
игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов),
кандидат богословия,
старший преподаватель СПДС

МЕТОДЫ ТОЛКОВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА У СЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Аннотация: В данной статье рассматриваются методы интерпретации Священного Писания Ветхого Завета святителя Василия Великого. Проанализированы следующие ветхозаветные комментарии: «Беседы на псалмы», «Беседы на Шестоднев» и беседы на Второзаконие 15, 9, Притчи 1, 1–5 и Исаию 1–16. В результате анализа творений доказывается, что святитель чаще всего использует буквальный и тропологический метод.

Ключевые слова: Василий Великий, Василий Кесарийский, экзегетика, герменевтика, патрология, святоотеческое богословие, методы толкования.

Hieromonk HERMAN (Litus),
candidate of theology, senior lecturer,
hegumen BARTHOLOMEW (Denisov),
candidate of theology, senior lecturer

METHODS OF INTERPRETATION OF THE HOLY SCRIPTURES OF THE OLD TESTAMENT BY ST. BASIL THE GREAT

Abstract: The article considers methods of interpretation of the Holy Scriptures of the Old Testament by St. Basil the Great. The following Old Testament comments were analyzed: "Conversations on psalms", "Conversations on Hexameron"

and conversations on Deuteronomy 15:9, Parables 1:1–5 and Isaiah 1–16. As a result of the analysis it is proved that the prelate most often uses literal and tropological methods.

Keywords: Basil the Great, Basil of Caesarea, exegesis, hermeneutics, patrology, patristic theology, methods of interpretation.

В патрологической науке большое внимание уделяется экзегетическому наследию христианских писателей. И это неслучайно, ведь более половины всех трудов, которые им принадлежат, это именно толкование священного текста. В этом древние авторы следовали заповеди Самого Спасителя, Который призывал исследовать Писание (см.: Ин. 5, 39). Обращение к исследованию библейского текста было продиктовано также и множеством иных мотивов: от необходимости катехизации до полемики с еретиками. Оно же породило огромное разнообразие экзегетических форм и жанров (от научного истолкования стиха за стихом до использования библейского текста во время проповеди в качестве модели нравственного поведения) и методов толкования¹.

Данная статья посвящена методам толкования Священного Писания Ветхого Завета у святителя Василия Великого.

Выбор именно этого аспекта также вполне закономерен. Проблема принципов и метода православного научного богословия в целом и библеистики в частности стоит в настоящее время очень остро. В этом контексте обращение к святоотеческому опыту работы с текстом Священного Писания представляется актуальным и необходимым².

¹ См.: *Евфимий (Митрюков), иг.* Методы толкования Священного Писания Нового Завета у преподобного Ефрема Сирина: Дисс. ... маг. богосл. СПб.: Изд-во СПбДА, 2014. С. 3.

² Проблеме метода и принципов православной библеистики посвящены работы современного исследователя о. Феодора Стилианопулоса: *Стилианопулос Ф., свящ.* Новый Завет: Православная перспектива. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2008.

В истории человечества известно не много людей, которые были удостоены эпитета «великий». Однако с течением времени мысли и дела этих великих людей стали достоянием истории. Тем ценнее определение «великий», прилагаемое к людям высокой нравственной силы, духовное наследие которых не потеряло своего значения по прошествии многих веков.

Одним из таких всемирно известных духовных лидеров является святой Василий Великий. Выдающийся церковный иерарх, прекрасный администратор, мудрый богослов, строгий аскет, выдающийся проповедник — все это характеристики одного и того же человека³.

В числе прочих творений до нас дошли его толкования на Священное Писание Ветхого Завета и его учение о том, как Писание нужно читать.

Экзегетические творения занимают видное место в святоотеческом наследии святителя Василия, так как он известен как один из глубоких толкователей Священного Писания.

Нашей целью является обзор теоретических, или, иными словами, методологических, идей святителя Василия Великого.

Мы решили как можно больше цитировать труды святого отца. Этим мы хотели показать не только то, *что* говорил святитель Василий, но и *как* он это делал. В процессе изучения трудов святителя Василия Великого мы пришли к следующему выводу: чтобы лучше понять герменевтику святого, необходимо изучить не только его ветхозаветные толкования (хотя именно их изучение было приоритетным направлением), но и новозаветные.

К области экзегезы Священного Писания Ветхого Завета относятся две большие работы святителя Василия Великого: «Беседы на псалмы» и «Беседы на Шестоднев».

³ *Марк (Головков), еп.* Предисловие // Василий Великий. Каппадокийские отцы. М.: АлМи: Духовно-просветительское общество изучения наследия Иеронима Стридонского, 2007. С. 5–6.

Также к экзегетическим творениям на Ветхий Завет можно отнести небольшие беседы на Второзаконие **15, 9** (Беседа 3) и Притчи **1, 1–5** (Беседа 12). Скорее всего, не принадлежат святителю Василию Великому, хотя и написаны в его эпоху, комментарии к Исаии **1–16**. Мы скажем и об этом тексте, потому что некоторые исследователи атрибутируют его святителю Василию.

«Беседы на псалмы» — это собрание проповедей на 18 псалмов. Беседы не связаны в единое целое, но каждая из них представляет собой самостоятельное произведение. Для них характерен аллегорический способ толкования и особый наставительный тон обращения автора к слушателям. Так, поясняя Пс. **28**, Василий Великий говорит: «Исход из скинии есть отшествие из сея жизни, к которому Писание советует нам приготовляться»⁴.

Основные темы «Бесед на псалмы» следующие: о богопознании, о человеке, об Ангелах (Пс. **32, 33**); об отношении веры и знания (Пс. **115**); эсхатология (Пс. **7, 45, 48, 114**); антропология (Пс. **14а**); учение о добродетелях (Пс. **29**); вопросы христианской нравственности (Пс. **44**); о терпении (Пс. **61**); вопросы социальной справедливости (Пс. **6, 14b**). Гомилия на Пс. **59** носит автобиографический характер.

В «Беседах» затрагиваются самые разные темы, но по жанровой доминанте их цель скорее наставление и нравственное применение, чем экзегетика текста: перед нами не сухая академическая экзегеза, но увлекательное и призывающее к покаянию и христианскому совершенствованию объяснение боговдохновенных и пророческих псаломских строк, заставляющее читателя приоткрывать для себя глубину мысли пророческой речи этой книги.

«Шестоднев», или «Беседы на Шестоднев», — популярные в византийской и славянской письменности экзегетические

⁴ *Василий Великий, свт.* Беседы на псалмы. М.: Сибирская Благовонница, 2014. С. 35.

произведения философско-богословского характера, направленные против физических теорий «эллинских мудрецов», объяснявшие основы мироздания с точки зрения христианского учения и состоявшие обыкновенно из шести отдельных трактатов, по числу шести дней творения мира.

Главная цель «Шестоднева» хорошо сформулирована в предисловии к нему Василия Великого: «К чему приводит геометрия, арифметические способы исследования о толщах и пресловутая астрономия, эта многопечительная суета, если люди, изучившие эти науки, дошли до заключения, будто видимый мир совечен Творцу Богу, и если то, что ограничено и имеет вещественное тело, возвели они в одну славу с Естеством непостижимым и невидимым?». Ошибка древних философов заключалась, по мнению Василия Великого, в том, что они не сумели сказать простых слов: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). Этим предполагалось, с одной стороны, нанести решительный удар Птолемеевой системе, с другой — доказать и показать всемогущество и премудрость Бога как Творца вселенной и бесконечную благодать Создателя как Промыслителя о всякой твари. По мнению составителей «Шестоднева», «природа является как бы училищем боговедения и собранием самых назидательных уроков нравственной жизни для человека».

Главное содержание «Бесед на Шестоднев» — это рассмотрение и объяснение шестидневного творения. Святитель Василий начинает с первых слов Библии: *В начале сотвори Бог небо и землю* — и кончает шестым днем творения — сотворением животных земных — и кратко упоминает в последней беседе о сотворении человека.

Содержание первой беседы составляет объяснение слов: *В начале сотвори Бог небо и землю*; во второй беседе святитель объясняет слова: *Земля же бе невидима и неустроена*; в третьей беседе он говорит о «тверди», в четвертой — о «со-

брании вод», в пятой — о происшедшем из земли, в шестой — о сотворении небесных светил, в седьмой — о пресмыкающихся и рыбах, в восьмой — о птицах, в девятой — о животных земных.

В этих беседах видно их практическое направление. Практик в жизни, святитель таковым же является и в слове. Беседа не представляла много поводов к нравственному назиданию, но святитель Василий все-таки нашел возможным сделать его. Подобное практическое отношение к делу проповеди святитель Василий весьма ясно обозначает сам в некоторых своих беседах. «У меня одна цель, — говорит он в одной из «Бесед на Шестоднев», — все обращать в назидание Церкви»⁵ (Беседа на Шестоднев, 7). И действительно, изъясняет ли он историю миротворения, или Книгу псалмов, или избранные изречения из Писания, он во всем находит и указывает самые назидательные уроки для жизни. Его опытность и искусство в этом деле достойны тщательного изучения для каждого проповедника слова Божия.

В Беседе 3 «На слова *внемли себе*» (Втор. 15, 9) святитель Василий Великий, основываясь на этом библейском изречении, развивает темы совершенствования, познания Бога и спасения. Эта гомилия по смыслу непосредственно примыкает к «Шестодневу».

Беседа 12 «На начало книги Притчей» (Притч. 1, 1–5) была произнесена по посвящении в сан пресвитера. Евсевий, архиепископ Кесарийский, поручил святому Василию составить и произнести в храме беседу из первых стихов Притчей Соломоновых.

«Толкование на пророка Исаию» — подробное и общедоступное изъяснение первых 16 глав Книги пророка Исаии. Автор следует большей частью буквальному смыслу текста и затем дает нравственное приложение слов пророка. Здесь находим, в частности, глубокие мысли о природе пророчества.

⁵ *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. М.: Тип. А. Семена, 1845. С. 182.

Пророки, говорится в толковании, «видят не одно будущее, но и в настоящем сокровенное»⁶.

Из анализа трудов святителя Василия можно сделать выводы о его взглядах на богодухновенность, условия правильного толкования и методы толкования.

Святитель Василий Великий признавал богодухновенность Писания в широких размерах. «*Все Писание богодухновенно и полезно* (2 Тим. 3, 16). Для того написано Духом Святым, чтобы в нем, как в общей врачебнице душ, все мы, человеки, находили врачевство — каждый от собственного своего недуга. Ибо сказано: *исцеление утолит грехи велики* (Еккл. 10, 4). Но иному учат пророки, иному бытописатели; в одном наставляет закон, а в другом — предложенное в виде приточного увещания, книга же псалмов объемлет в себе полезное из всех книг»⁷.

Воздействие Духа Святого на пророка в противоположность демонскому влиянию состоит в просветлении умственных способностей. «Невозможно, чтобы Дух Премудрости делал человека лишенным ума»⁸. Сам процесс этого воздействия Василий Великий выясняет таким образом. Писание говорит о гласе Божиим, о видениях, которые созерцает пророк, но глас Божий не должно понимать в смысле чувственном, в смысле сотрясения воздуха. Представления возбуждаются в нас двояким путем: обычно через слух и зрение, но иногда и помимо чувств, как, например, во сне. Дух воздействует непосредственно на ум пророка, возбуждая в нем мысли, которые должны быть возвещены людям.

Богодухновенность — основа высшего авторитета священного текста и его непрерывного единства. В тех случаях, когда при толковании Писания возникают затруднения,

⁶ *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 2. М.: Паломник, 1993. С. 10.

⁷ *Василий Великий, свт.* Беседы на псалмы. С. 5.

⁸ Цит. по: *Попов И. В.* Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 1916. С. 164.

святитель советует стараться увидеть целостную картину: то, что неясно в одном месте, может быть объяснено посредством других.

Так как Писание богодухновенно, в нем не может быть ошибок. «Заявлять, что в Писании находятся пустые слова, — опасное богохульство. Да и на самом деле (Писание) никогда не говорит (ничего) пустого»⁹.

Условиями правильного толкования святитель называет праведную жизнь, а особенно скромность и молитву. При этом толкование будет только тогда правильным, когда соединится с жизнью.

Он пишет: «Поскольку людей можно разделить на два более общие разряда: одним вверено начальство, а другие, при различных дарованиях, поставлены в благопокорности и послушании, то полагаю, что кому поручено начальство и попечение о многих, тот должен знать и изучать обязанности всех, чтобы всех научать воле Божией, показывая каждому его обязанности. А из прочих всякий, помня, что сказал апостол: *не думайте более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил* (Рим. 12, 3), пусть тщательно изучает и исполняет свои обязанности, ни о чем более не любопытствуя, чтобы сделаться достойным услышать от Господа эти слова: *иди, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю* (Мф. 25, 21)»¹⁰.

«Самый главный путь, которым отыскиваем то, к чему обязывает нас долг, есть изучение богодухновенных Писаний; потому что в них находим мы правила деятельности и в них жития блаженных мужей, представленные в письменах, подобно каким-то одушевленным картинам жизни

⁹ *Василий Великий, свт.* О сотворении человека // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 29.

¹⁰ *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 5. М.: Тип. А. Семена, 1846. С. 76.

по Богу, предлагаются нам для подражания добрым делам. Поэтому, в чем бы кто ни сознавал себя недостаточным, занимаясь Писанием, в нем, как в общей какой-либо врачебнице, находит врачевство, пригодное своему недугу. И любитель целомудрия часто перечитывает историю об Иосифе, у него учится целомудренным поступкам, находя его не только воздерживающимся от удовольствий, но по привычке расположенным к добродетели. А мужеству обучается у Иова, который, при несчастном перевороте его жизни, в одно мгновение сделавшись из богатого бедным и из благочадного бесчадным, не только сам в себе не переменился, сохраняя во всем возвышенный образ мыслей, но даже без огорчения перенес и то, что друзья, придя для утешения, ругались над ним и усугубляли скорбь его. Опять, кто имеет в виду, как в то же время быть и кротким и великодушным, чтобы против греха действовать гневом, а на людей — кротостью, тот найдет Давида мужественным в военных подвигах, но кротким и непоколебимым при воздаянии врагам. Таков и Моисей, который с великим гневом восстает на согрешивших пред Богом, но с кротким сердцем переносит клеветы на него самого. И как живописцы, когда пишут картину с картины, часто всматриваясь в подлинник, стараются черты его перенести в свое произведение, так и возревновавший о том, чтобы сделаться совершенным во всех частях добродетели, должен при всяком случае всматриваться в жития святых, как бы в движущиеся и действующие какие-либо изваяния, и что в них доброго, то через подражание делать своим.

Опять, если за чтениями следуют молитвы, то душа, движимая любовью к Богу, приступает к ним бодрее и зрее»¹¹.

Изучение творений святителя Василия Великого позволяет нам говорить о том, что он использовал два метода —

¹¹ *Василий Великий, свт.* Письма. М.: Изд-во Московского Подворья СТСЛ, 2007. С. 59.

буквальный и небуквальный, или «чувственный и духовный» (Беседа на псалмы, 32). Иногда он использует другое определение: исторический и «более высокий» смысл (Беседа на псалмы, 28). Так, он предлагает два понимания выражения *обновление дома* (Пс. 29): вещественное, как обновление храма Соломона, и духовное, означающее Воплощение Бога Слова (Беседа на псалмы, 29) или Церковь, обновление которой есть обновление ума, совершаемое Святым Духом в каждом из ее членов (Беседа на псалмы, 29). Можно привести другой пример: указания в Священном Писании на возраст человека и части его тела иносказательно относятся к внутреннему человеку (Беседа 12 «На начало книги Притчей»).

Использование нескольких методов связано с наличием небесного автора: «Величия Божия и славы Божией, которые и словом необъемлемы, и умом непостижимы, невозможно ни изобразить, ни представить одним речением или понятием. Богодухновенное же Писание с помощью многих речений, обращающихся в нашем употреблении, едва приблизило их к понятию чистых сердцем, и то представив, как в зеркале»¹².

Древние христианские экзегеты никогда не давали определение понятию «буквальный смысл». С одной стороны, буквальный смысл мог у них отождествляться с формой выражения священного текста. С другой — буквальным для них могло быть то, что для нас является таинственным и загадочным. По этой причине мы обратимся к определению буквального смысла у профессора П. Савваитова: «Когда в Священном Писании понятия и мысли, сообщаемые людям по намерению Святого Духа, выражаются словами, как непосредственными знаками сих понятий и мыслей, тогда смысл Писания называется буквальным»¹³. Помимо этого,

¹² *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 3. М.: Тип. А. Семена, 1846. С. 58.

¹³ *Савваитов П.* Православное учение о способе толкования Священного Писания. СПб.: Тип. Я. Третья, 1857. С. 21.

автор делает замечание, что буквальный смысл — контекстуальное явление: он включает в себя не только прямое (собственный буквальный смысл), но и переносное значение слов и выражений (несобственный буквальный смысл), которое становится очевидным из контекста повествования (тропы, образная речь)¹⁴. Профессор П. Савваитов предлагает широкое и общее определение буквального смысла, которое тем не менее устанавливает определенные границы в понимании этого явления.

По словам К. Ванхузера, «буквальный смысл есть смысл литературного акта. ...Тело текста — материал, с которым работает коммуникативный агент, — есть необходимое, но недостаточное условие литературного акта. Тело текста передает его дух, однако дух нельзя свести к телу. Напротив, дух (читай: иллокуционный замысел) проистекает из тела (локуционного события). Буквальное, то есть литературное, толкование воспринимает коммуникативный контекст и тем самым оказывается способным определить коммуникативный акт. Мы воспринимаем буквальный смысл высказывания, если определяем его пропозиционное содержание и его иллокуционную силу, то есть понимаем, что оно есть: приказ, утверждение, шутка, ирония, притча и пр.»¹⁵.

Именно поэтому буквальная экзегеза христианских авторов так богата по своему содержанию. Об этом ясно говорит Г. Шпет, который противопоставляет толкования предметно-объективные (так он обозначает буквальные толкования в целом) толкованиям субъективно-психологическим (иносказательным). По его словам, «предметно-объективное толкование не исключает того, что слово, сообщающее о предмете и отношениях, указывает в зависимости от обстоятельств преимущественно то на то,

¹⁴ См.: *Савваитов П.* Указ. соч. С. 21.

¹⁵ *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 467–468.

то на другое содержание в предмете и на разные его стороны, в том числе и на те отношения (психологические и другие), в которых стоит сообщающий к сообщаемому, но все это только “части” некоторой объективной полноты, а не многообразии смыслов и значений»¹⁶.

Христианские экзегеты, как на Востоке, так и на Западе, разработали целый комплекс специальных приемов, способствующих наиболее эффективному и адекватному выявлению смысла священного текста. Уважение к «букве», которое основывалось на вере в Божественное вдохновение всего Писания, было таково, что самые незначительные явления библейского текста, включая пунктуацию, были значимы для толкователей.

Однако христианские экзегеты не останавливались на данном этапе толкования священного текста и рассматривали его как подготовительный, предшествующий духовной экзегезе. Последняя осуществлялась зачастую за счет иносказательных методов толкования (типология, аллегореза), но нередко встречается и на уровне буквальной интерпретации.

Важные уточнения по этому поводу со стороны православного богословия делает отец Иоанн Брек. Большую роль в обнаружении данного аспекта буквального смысла он отводит действию Святого Духа. Это Дух, Который действует в общине-Церкви и воздействует на экзегета как на одного из ее участников¹⁷.

Есть несколько небуквальных методов толкования: аллегорический, тропологический (нравоучительный), типологический (прообразовательный) и анагогический. Все эти методы основываются на представлении о том, что за буквальным смыслом лежит еще более глубокий смысл.

¹⁶ Шнем Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1989. М., 1989. С. 235.

¹⁷ См.: Брек И., *свящ.* Чтение Священного Писания по учению Святых Отцов // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 56.

Какой же из этих небуквальных методов использовал святитель Василий? Можно прийти к выводу, что чаще всего он прибегал к тропологическому толкованию.

При тропологическом (от греч. τρόπος — «нрав, характер») методе толкования реальные повествования Священного Писания рассматриваются как образцы для жизни христианина. Нужно понимать, что при тропологическом методе толкуются не заповеди, которые рассматриваются буквально, а библейские истории. Можно провести параллель между аллегорическим и тропологическим методом толкования. Тропологический метод отчасти является вариантом аллегорического, но только главный акцент при нем делается на вопросах нравственности.

При тропологическом толковании Священное Писание рассматривается как руководство к практической деятельности. В таких толкованиях экзегеты настаивают на том, что все сказанное в Писании необходимо применять к собственной жизни и тогда станет понятным его скрытый смысл. Преподобный Антоний Великий говорил: «Куда бы ты ни ходил, всегда имей Бога перед своими очами; что бы ты ни делал, имей на это основание в Божественном Писании» (I, 1)¹⁸. Также он писал: «Прилежи чтению Писаний, и они исторгнут тебя из нечистоты (т.е. будут разгонять нечистые помыслы). Если будешь постоянно и усердно заниматься чтением Писаний и исполнять заповеди, то Божие милосердие пребудет с тобою» (Устав отшельнической жизни, XXII–XXIII)¹⁹. По мнению святых отцов, каждый отдельный поступок человеку следует сверять с евангельским свидетельством. Такой подход к Писанию, который можно определить как «экзегезис через опыт», обобщен в следующих словах преподобного

¹⁸ Цит. по: *Брек И., свящ.* Чтение Священного Писания по учению Святых Отцов // *Альфа и Омега*. 2002. № 2 (32). С. 56.

¹⁹ *Добролюбие*: В 5 т. Т. I. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 90.

Марка Подвижника: «Смиренномудрый и упражняющийся в духовном делании, читая Божественное Писание, будет относить все к себе, а не к другим. <...> Читая Божественное Писание, старайся уразуметь сокровенное в нем, ибо *все, что писано было прежде, написано нам в наставление* (Рим. **15**, 4). <...> Слова Божественного Писания читай делами и не многословь, тщеславясь одним пониманием» (Слово первое. О законе духовном, 200 глав. VI, XXVI, LXXXV)²⁰.

Одним из примеров тропологического толкования в самом Писании могут служить слова: *Страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам* (Евр. **13**, 2). Здесь автор ссылается на несколько ветхозаветных повествований о гостеприимстве Авраама (Быт. **18**), Лота (Быт. **19**), Гедеона (Суд. **6**, 11–24), Маноя — отца Самсона (Суд. **13**).

Еще одним примером служит цитата: *Не заграждай рта волю, когда он молотит* (Втор. **25**, 4), которую тропологически толкует святой апостол Павел (1 Кор. **9**, 3–18), доказывая, что проповедники Евангелия могут питаться от пожертвований (ср.: Мф. **10**, 9–10).

Множество тропологических толкований встречается в наследии святых отцов.

Именно к нахождению нравственного смысла призывает святитель Василий Великий. Например, он пишет: «Всякое слово или дело должно подтверждаться свидетельством богодухновенного Писания, в удостоверение добрых и в посрамление злонравных»²¹.

Подтверждением того, что Писание можно рассматривать как руководство к жизни, служит ответ святителя

²⁰ *Марк Подвижник, прп., Исайя Отшельник, прп., Симеон Новый Богослов, прп.* Слова духовно-нравственные. М.: Московское Подворье Св. -Успенского Псково-Печерского монастыря: Паломник: Правило веры, 1995. С. 9, 12, 17–18.

²¹ *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 3. Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 1903. С. 172.

Василия на вопрос: «Позволительно ли и полезно ли, чтобы кто-либо предоставлял себе делать или говорить, что сам признает хорошим, без свидетельства на то богодухновенных Писаний?». Он отвечает: «Господь наш Иисус Христос говорит о Святом Духе: *не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит* (Ин. 16, 13); и о Себе Самом: *Сын ничего не может творить Сам от Себя* (Ин. 5, 19); и еще: *Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец* (Ин. 12, 49–50). Кто же дойдет до такого безумия, чтобы осмелиться даже и на мысль что-нибудь взять самому собою, когда для того, чтобы и умом, и словом, и делом направить себя на путь истины, имеет он нужду в путеводстве Святого и благого Духа, а сам слеп и живет во тьме без солнца правды, — Самого Господа нашего Иисуса Христа, Который Своими заповедями просвещает, как лучами, ибо сказано: *заповедь Господня светла, просвещает очи* (Пс. 18, 9)? Поскольку же из обыкновенных у нас дел одни определены Божией заповедью в Святом Писании, а о других умолчано, то в рассуждении сказанного в Писании никому вообще нет ни малого позволения делать что-либо заповеданное, потому что Господь однажды навсегда повелел и сказал: *Все, что я заповедую вам, старайтесь исполнить; не прибавляй к тому и не убавляй от того* (Втор. 12, 32), и: *некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников*, отваживающихся на что-либо подобное (Евр. 10, 27); в рассуждении же того, о чем умолчано, дал нам правило апостол Павел, сказав: *Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает. Никто не ищи своего, но каждый пользы другого* (1 Кор. 10, 23–24). Поэтому во всяком отношении необходимо повиноваться или Богу по Его заповеди, или другим ради Его заповеди; ибо написано: *повинуйся друг другу в страхе Божи-*

ем (Еф. 5, 21). И Господь говорит: *кто хочет быть большим между вами, да будем вам слугою* (Мк. 10, 43; 9, 35), то есть да откажется от собственной своей воли в подражание Самому Господу, Который говорит: *ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца* (Ин. 6, 38)²².

С помощью Писания проверяются все учения: «Слушатели, наставленные в Писании, должны испытывать, что говорят учителя, и согласное с Писаниями принимать, а несогласное отметать и держащихся таковых учений еще более отвращаться»²³.

С помощью тропологического метода толковались достаточно сложные места Писания. Вот одно из таких мест в объяснении святителя Василия Великого: «Сказанное же в сотом псалме: *воутрия избивах вся грешныя земли*, как всякому видеть можно, сказано загадочно и прикровенно. Это не значит, что при начале каждого дня осквернял я руки человеческой кровью. Не то говорит пророческое слово. Это, кроме того что гнусно, было бы и неимоверно. Ибо как мог бы он каждое утро избивать своею рукою всех грешных на земле? Невозможно было бы одному превозмочь всех, потому что, как вероятно, согрешивших было много. Если бы преодолел их на войне, то, конечно, избил бы в одно утро всех, а не в каждое утро стал избивать их. Посему что же значит: *воутрия избивах вся грешныя земли, еже потребити от града Господня вся делающия беззаконие* (Пс. 100, 8)? Выслушаем сказанное с лучшим разумением, чтобы не сказать чего вопреки пророческому слову, что и непозволительно. *Град Господень* есть совокупность человеческого состава; а *грешные земли* — не иные кто, но те, о которых говорит Спаситель, что *извнутри от сердца исходят помышления злая, зависти,*

²² Василий Великий, свт. Творения. Т. 5. Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 1903. С. 28.

²³ Там же. С. 153.

убийства, прелюбодеяния, татьбы, лжесвидательства и тому подобное (ср.: Мф. 15, 19; Мк. 7, 21). Сих-то грешных земли, происходящих от земной плоти, очищающий себя уничтожает в собственном своем составе при каждой мысли о Боге. Посему в душе бывает утро при каждом восхождении спасительного учения; и в сие-то утро должны быть уничтожаемы все помыслы, производящие беззаконие. Ибо, если не пресечены в душе первые движения к пороку, то помышления необходимо перейдут в дело. Например, помысл, внушающий прелюбодеяние, есть *грешный земли*; он побуждает *воззрети на жену ко еже возделети ея* (ср.: Мф. 5, 28). Посему, если острым и уничтожающим страсти словом, как бы некоторым мечом, не будет убит он в душе и не будет это совершено утром, то есть по изведении его наружу, то после прелюбодеяния в сердце поведет он человека к большей степени сего греха, вызывая его на грехопадение телом. Думаю, что согласно с сим сказанное у Иеремии: *Проклят творяй дело Господне с небрежением и возбраняяй мечу своему от крове* (ср.: Иер. 48, 10). Кто желает избегнуть тяжести сей клятвы, тот не должен духовному мечу давать покоя *от крове* подобных грешников» (Толкование на книгу пророка Исаии, V)²⁴.

В «Беседах на Шестоднев» святитель Василий указывает на недостаточность аллегорического метода и даже констатирует его определенный вред (Беседы на Шестоднев, 9). Например, при понимании слова *тьма* (Быт. 1, 2) в переносном смысле создается предпосылка для формирования дуалистического сознания (Беседы на Шестоднев, 2). «Я, — говорит святитель, — когда слышу о траве, траву и разумею; также растение, рыбу, зверя и скот, все, как оно называется, так его и принимаю» (Беседы на Шестоднев, 9). Поэтому каждый, вникнув в Священное Писание, может достоверно узнать Божественное намерение.

²⁴ *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 2. М.: Паломник, 1993. С. 176–177.

В «Шестодневе» святитель Василий Великий использует буквальный метод в той мере, в какой он оказывается адекватным для выражения духовных реальностей, признавая при этом ограниченность человеческих средств к постижению истины.

В то же время в «Шестодневе» святитель прибегает к аллегориям, когда они необходимы.

Подводя итог, можно отметить следующее. Наиболее часто святитель Василий Великий использует историко-филологический, аллегорический и тропологический методы. В этом экзегеза святого отца следует методам толкования других древних авторов. В то же время он вступает в полемику с аллегорическим пониманием библейского текста в «Шестодневе». Выбор таких методов толкования Священного Писания, и особенно тропологического, объясняется стремлением святителя Василия к религиозно-нравственному воспитанию человека. Основные темы, которые рассматривает святитель, связаны с христианской нравственностью, поэтому даже в вопросах, которые, казалось бы, не имеют прямой связи с моралью, он старается найти нравственный смысл.

**Иеродиакон СЕРАПИОН (Залесный),
студент III курса СПДС,
КАШКИН А.С.,
кандидат богословия, доцент,
старший преподаватель СПДС**

ЭКЗЕГЕТИКА КНИГИ СУДЕЙ В ВЕЛИКОМ ПОКАЯННОМ КАНОНЕ

Аннотация: Предлагаемое исследование является частью большого систематического труда по изучению православного богослужения как «источника боговедения». Статья рассматривает один из аспектов литургической экзегезы — интерпретацию ветхозаветных образов из Книги Судей в Великом покаянном каноне преподобного Андрея Критского. Авторы приходят к выводу, что при толковании священного текста святой Андрей всегда преследует сугубо нравственную цель: указывает своей душе на практические уроки для повседневной жизни, которые можно извлечь из ветхозаветной истории. Именно в этом ключе рассматриваются образы Самсона, Варака, Иеффая, Гедеона и др.

Ключевые слова: православное богослужение, литургическая экзегеза, Ветхий Завет, Книга Судей, Великий покаянный канон.

**Heiroadcaon SERAPION (Zalesny),
3rd year student,
KASHKIN A.S.,
candidate of theology, associate professor, senior lecturer**

EXEGESIS OF THE BOOK OF JUDGES IN THE GREAT PENITENTIAL CANON

Abstract: The proposed study is part of a large systematic work on the study of Orthodox worship as a "source of theology".

The article considers one of the aspects of liturgical exegesis — the interpretation of the Old Testament images from the Book of Judges in the Great Penitential Canon of St. Andrew of Crete. The authors conclude that when interpreting the Holy text, Saint Andrew always pursues a purely moral goal: he tells his soul about practical lessons for everyday life that can be learned from the Old Testament history. That is the very vein in which the images of Samson, Barak, Jephthah, Gideon, etc. are considered.

Keywords: the Orthodox worship, the liturgical exegesis, the Old Testament, the Book of Judges, the Great Penitential Canon.

Православное богослужение есть не только процесс богообщения, живое предстояние человека Богу. Это «голос Церкви»¹, выражение ее учения, «источник боговедения»².

«Православное богослужение представляет цвет и плод древа жизни Церкви Христовой»³ — так отзывался о нем на основании своего многолетнего опыта жизни в Церкви заслуженный деятель отечественной богословской науки, ректор Московской Духовной Академии протоиерей Александр Горский, советуя своим студентам быть внимательными к изучению этого сокровища Церкви.

Богослужение — один из источников учения Церкви, наряду с другими частями ее Предания. По словам выдающегося иерарха Русской Церкви XX столетия митрополита Вениамина (Федченкова), «наши богослужения обладают великим сокровищем: и не только молитвенно-хвалебного характера, но и глубокого догматическо-нравственного

¹ *Вениамин (Федченков), митр.* Размышления о двенадцатых праздниках. Т. I: От Рождества Богородицы до Сретения Господня. М.: Правило веры, 2008. С. 90.

² *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и эортология. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000. С. 10.

³ Цит. по: *Катанский А.Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 г. Н. Новгород, 2010. С. 183.

содержания. По ним можно учиться и вере, и жизни»⁴. Богослужебные книги — не просто собрание сакральных текстов, использующихся в храме в определенное время и в определенном месте. «В богослужении сокрыто все наше богатство, вся ризница наших духовных сокровищ. Глубины догматических истин, величайших откровений Божьих, как и нравственные заповеди, прикровенно содержатся в стихирах, тропарях, канонах»⁵.

В данной работе рассматривается такой аспект литургического Предания, как использование ветхозаветных образов в богослужении. Этот аспект можно назвать «литургической экзегезой» Священного Писания, понимая под этим то, как интерпретировали текст Писания гимнографы. Целью настоящего исследования является обозначение основных моментов экзегетики Книги Судей в православном богослужении.

«Византийская гимнография есть поэтическое изъяснение Священного Писания, и она возникла как изъяснение, “экзегеза”, библейских, а затем и житийных текстов через призму соборно-церковного или личностно-христианского восприятия»⁶, — утверждает современный отечественный исследователь гимнографии А.Ю. Никифорова. Она выделяет три уровня такой «экзегезы»:

1. Предшествующий экзегетическому. На этом этапе песнописцы еще не истолковывали священный текст в полном смысле этого слова, но прибегали к цитированию избранных мест Писания. В пример автор приводит каноны праздника Благовещения, буквально испещренные прямыми цитатами из текста Евангелия.

⁴ *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 89.

⁵ *Киприан (Керн), архим.* «Посмотрите на лилии полевые...»: Курс лекций по литургическому богословию. М.: Образ, 2007. С. 7.

⁶ *Никифорова А.Ю.* Поэтический строй византийской гимнографии и Священное Писание // Раннехристианская и византийская экзегетика. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 220.

2. Собственно экзегетический. На этом уровне начинается уже экзегетика в полном смысле слова, когда песнописец уже не просто цитирует священный текст, но делает попытки к его интерпретации.

3. Метатекстовый. Самым совершенным видом подхода гимнографа к библейскому тексту является создание особого устойчивого «экзегетического метаязыка» (термин А.Ю. Никифоровой), который для неподготовленного читателя или слушателя литургических текстов может быть не понятен.

Если методологические установки в отношении литургической экзегезы сформулированы весьма отчетливо, то конкретных практических исследований интерпретации ветхозаветных образов в литургических текстах достаточно мало. В то же время обращение к экзегетическо-нравственному содержанию богослужебных текстов представляется весьма актуальным.

Фундаментальных трудов по литургической экзегезе ветхозаветных образов немного. Ценной в этом отношении представляется статья А.Ю. Никифоровой «Поэтический строй византийской гимнографии и Священное Писание», в которой автор утверждает, что византийская гимнография в целом есть, кроме всего прочего, экзегеза Священного Писания, и излагает ее основные методы. Также необходимо упомянуть начавшийся недавно выпускаться «Большой словарь церковнославянского языка Нового времени»⁷. В статьях словаря, посвященных библейским персонажам, дается подробная информация об использовании этого образа в богослужении. К сожалению, пока вышел только первый том этого словаря, охватывающий лишь первые две буквы алфавита. Хочется надеяться, что выпуск этого весьма ценного издания будет продолжен.

⁷ Большой словарь церковнославянского языка Нового времени. Т. I: А — Б / Под ред. А.Г. Кравецкого, А.А. Плетневой. М.: Словари XXI века, 2016.

Но все же основными источниками нашего исследования являются сами богослужебные тексты. Несомненно, лучшим образцом «литургической экзегезы» является Великий покаянный канон преподобного Андрея Критского. Особенностью этого произведения является то, что при толковании священного текста святой Андрей всегда преследует сугубо нравственную цель. Автор канона не пытается максимально точно установить, что же на самом деле произошло, восстановить четкую канву событий, объяснить поступки библейских персонажей. В каждом событии Священной истории преподобный Андрей видит урок для своей души, пытается ответить на вопрос: «Чем я сам похож на этого персонажа и что мне нужно делать, чтобы со мной не произошло то же самое?».

Классическим трудом, облегчающим восприятие Великого канона, являются «Уроки покаяния в Великом каноне» епископа Костромского Виссариона (Нечаева)⁸. Здесь все тропари канона сгруппированы по темам или же по библейским персонажам, которым они посвящены, что особенно ценно для нашей работы. Также можно упомянуть пространный труд нашего современника игумена Филиппа (Симонова) «Училище покаяния»⁹, который является не столько объяснением канона, сколько подробными размышлениями над его тропарями.

В Великом покаянном каноне Книге Судей посвящены «блаженны» — особая часть канона святого Андрея, вставляемая между 6-й и 7-й песнью, которую мы слышим только один раз в году — в четверток пятой седмицы Великого поста, когда этот канон прочитывается за богослужением полностью. Вероятно, именно этой малой известностью для

⁸ *Виссарион (Нечаев), еп.* Уроки покаяния в Великом каноне святого Андрея Критского, заимствованные из библейских сказаний. М.: Отчий дом, 2008.

⁹ *Филипп (Симонов), иг.* Училище покаяния: Схолии на полях Великого канона. М.: Паломник, 2007.

большинства верующих тропарей на «блаженных» можно объяснить тот факт, что те исследователи, которые занимались объяснением тропарей Великого канона, по большей части не брали в расчет «блаженны».

Так, епископ Виссарион (Нечаев) в своей книге, изображая портреты персонажей Священной истории, пропускает персонажей Книги Судей и сразу переходит к разбору Книг Царств¹⁰. А игумен Филипп (Симонов), разбирая в своей книге последовательно тропари песней Великого канона, пропускает «блаженны» и сразу после 6-й песни переходит к разбору 7-й¹¹. В связи с вышеизложенным фактом наша работа по разбору тропарей на «блаженных», посвященных персонажам и событиям из Книги Судей, является по большей части собственным исследованием, так как мы при всем желании не могли сверить свои выводы с результатами предшественников. Редким исключением в данном случае является труд священника Гавриила Пакатского, представляющий собой переложение в стихотворной форме всего Великого канона¹². Несмотря на то что это произведение нельзя назвать переводом канона и авторский текст является довольно вольной интерпретацией (что всегда в той или иной степени неизбежно при стихотворном переводе), автор включил в свое произведение и тропари на «блаженных». Поэтому мы посчитали допустимым пользоваться текстом отца Гавриила, но лишь как дополнительным источником,

¹⁰ См.: *Виссарион (Нечаев), еп.* Уроки покаяния в Великом каноне... С. 182–185.

¹¹ См.: *Филипп (Симонов), иг.* Указ. соч. С. 537–538.

¹² *Пакатский Г., свящ.* Канон покаянный святителя Андрея Критского в стихотворном переложении священника Гавриила Пакатского [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/molitvoslov/kanon-rokayannj-svyatitelya-andreya-kritskogo-v-stixotvorном-perelozhenii-svyashhennika-gavriila-pakatskogo.html> (дата обращения: 13.06.2019). Необходимо отметить, что этот дореволюционный автор переложил в стихи не только весь Великий канон, но еще и прилегающие к нему тематически 24 алфавитные стихиры, а также все 9 библейских песней.

служащим для подтверждения своих доводов. Кроме того, поскольку тот текст канона, который печатается в наших Триодях, в некоторых местах не совсем понятен современному человеку, то для более точного понимания смысла тропарей канона мы пользовались как текстом греческого оригинала, так и рукописями дониконовских Постных Триодей, текст которых иногда оказывается более ясным.

«Блаженны» Великого канона состоят из 16 тропарей. Из них Книге Судей посвящены 8: тропари со 2-го по 8-й и 10-й.

Даже при поверхностном чтении этих тропарей несложно заметить, что автор в своих размышлениях не последовательно идет по тексту Книги Судей, а выбирает события в произвольном порядке. Так, сначала его внимание привлекает история Самсона, который является последним судьей Израиля, чья деятельность освещается в книге. Это вполне объяснимо: из всех людей, о жизни которых повествуется в библейской книге, фигура Самсона является самой яркой, да и просто описана подробнее всего: повествование о Самсоне в общей сложности занимает четыре главы. Далее преподобный Андрей размышляет над историей Варака и окружающих его персонажей, но затем снова отклоняется от порядка Книги Судей и сначала вспоминает Иеффая, а уже потом Гедеона. Впрочем, святой поступает так на всем протяжении своего произведения: в целом следуя библейской хронологии, он не стремится к соблюдению буквальной точности в последовательности излагаемых событий, ставя своей главной целью не изложить во всей точности библейскую историю, а извлечь из нее уроки для своей души¹³.

Мы, анализируя тропари на «блаженных», будем разбирать их в том порядке, в каком они идут в каноне, последовательно, шаг за шагом стараясь проследить мысль преподобного Андрея и приобщиться к тому пониманию Книги Судей, которое было у автора канона.

¹³ См.: *Игнатия (Пузик), мон.* Церковные песнотворцы. М.: Изд-во Московского Подворья СТСЛ, 2005. С. 128–129.

1. «Маноя слышавши древле душе моя, Бога в явлении бывша, и из неплодове тогда приемша плод обетования, того благочестие подражай».

Маной — отец Самсона, благочестивый израильтянин, сподобившийся явления Ангела, возвестившего ему о том, что у него и его неплодной жены родится сын, который при помощи Божией *начнет спасать Израиля от руки Филистимлян* (Суд. **13**, 5). Хотя, согласно библейскому тексту, Манойю явился Ангел Господень, он подумал, что видел Самого Бога (см.: Суд. **13**, 22). Епископ Виссарион (Нечаев) считает, что это мог быть Сам Господь, Вторая Ипостась Святой Троицы, в виде Ангела. Тем более что в Ветхом Завете Сын Божий иногда именуется Ангелом¹⁴. Но преподобный Андрей не занимается подробным разбором этого эпизода и просто называет происшедшее с Маноем Богоявлением. Автору канона важно другое — показать благочестие этого мужа, за которое он удостоился такой милости от Бога, и дать своей душе пример для подражания.

Хотя святой Андрей конкретно не говорит, в чем именно состояло благочестие Маноя, которому нужно подражать, но, исходя из библейского текста, можно отметить следующие моменты: Маной в знак благодарности Богу за бывшее ему откровение принес Господу жертву на камне; он хотел накормить явившегося ему Ангела, подумав, что перед ним человек, посланный от Бога; желая впоследствии поблагодарить принесшего ему радостную весть, он хочет узнать его имя; наконец, Маной убоился смерти, подумав, что видел Бога. Тот факт, что Маной после рассказа своей жены о бывшем ей видении попросил Бога повторить откровение теперь уже для него самого, нельзя рассматривать

¹⁴ См.: *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паримии. Т. I: Паримии из книг Моисеевых Бытие, Левит, Числа и Второзаконие; из книг И. Навина, Судей, Царств, Паралипоменон, Иова. СПб.: Изд. книгопродавца И.Л. Тузова, 1891. С. 469.

как проявление неверия. Здесь Маной или желал сам сподобиться той милости от Бога, которой сподобилась его жена, или же хотел узнать, какая роль в воспитании младенца отводится ему самому, поскольку Ангел дал указания только жене, не сказав ничего о том, что нужно делать мужу¹⁵.

Из всего этого можно заключить, что Маной был действительно благочестивым человеком, достойным подражания даже для людей новозаветной эпохи. Да и одно то, что он сподобился явления Ангела и разговора с ним и стал отцом столь дивного мужа, свидетельствует о том, что Бог избрал Маноя и его жену для того, чтобы спасти через родившегося у них сына Израиль от гнета филистимлян. Кроме того, обстоятельства рождения Самсона схожи с обстоятельствами рождения Иоанна Крестителя: они оба рождаются от бесплодной матери, об их рождении Ангел возвещает их родителям и оба они были назореями от чрева матери¹⁶. Все это помогает провести параллель между Маноем и его женой и праведными Захарией и Елисаветой и объясняет тот факт, что на праздник Рождества святого Иоанна Предтечи Церковь в качестве одной из паремий положила читать повествование из Книги Судей о явлении Ангела Маноем и его жене.

Следующие два тропаря посвящены истории Самсона. Образ этого персонажа Священной истории как в Священном Писании, так и в богослужении является противоречивым. С одной стороны, он из чрева матери был избран Богом и выделен из всего израильского народа для особой «миссии», для чего ему была дана от Бога невероятная физиче-

¹⁵ *Амвросий Медиоланский, свт.* Послания // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Ветхий Завет. Т. IV: Исторические книги (Ч. 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств / Под ред. Дж.Р. Фрэнки. Рус. изд. под ред. Ю.Н. Варзониной. Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009. С. 180; *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паримии. Т. I. С. 467.

¹⁶ См.: *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паримии. Т. I. С. 470.

ская сила. С другой стороны, он постоянно пытается уклониться от своего призвания, жить, как все остальные люди, и пленяется красотой филистимлянских женщин, браки с которыми Господь для израильтян запретил. Некоторые библеисты отмечают, что в этом Самсон является образом всего Израиля в этот период, избранного Богом для Себя, но тяготящегося этим избранием и постоянно стремящегося жить, как все окружающие народы, и поклоняться чужим богам, служить которым воспретил Господь. «В Самсоне мы видим борьбу Бога с непостоянством Израиля, сфокусированную на одном из представителей этого народа. В некотором смысле Самсон и был Израилем»¹⁷.

Мнение отцов Церкви о Самсоне также двойко: они отмечают как его мужество и почивающую на нем благодать Божию, так и его пренебрежение этим даром и уклонение в невоздержание. Характерен в этом отношении взгляд святителя Амвросия Медиоланского. Говоря, что на Самсоне почивал Дух Господень, святой призывает «смотреть на него с великим восхищением», поскольку он «являл изумительные подвиги мужества, выходящие за пределы человеческих возможностей», но при этом с горечью замечает: «О если бы Самсон столь осторожно хранил благодать, сколь яростно он расправлялся со зверем!»¹⁸.

Поэтому и церковные песнописцы то восхваляют Самсона, то предостерегают христиан от подражания его невоздержанию. Относительно автора Великого канона нужно отметить, что он обращает внимание лишь на отрицательные стороны Самсона и призывает остерегаться подражать ему. Это вполне объяснимо: для святого Андрея важно показать,

¹⁷ Новый Библиейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова / Пер. с англ. Под ред. Р.З. Ороховатской. СПб.: Мирт, 2000. С. 377.

¹⁸ *Амвросий Медиоланский, свт.* Послания // Библиейские комментарии отцов Церкви... С. 179, 183.

как уже имевший на себе благодать Духа избранник Божий лишился ее за то, что предался страстям. Преподобный ни в коем случае не умаляет подвигов Самсона и его значения для спасения Израиля, а указывает лишь отрицательные стороны его жизни, потому что, как мы знаем, отрицательный пример всегда заразителен. На этом же основании автор канона далее будет порицать Соломона, называя этого великого царя и пророка «рачителем блудных жен»: не потому, что Соломон не оставил в памяти о себе ничего кроме этого, а потому, что автор хочет оттенить в Соломоне то, чему не нужно подражать.

2. «Сампсоновой поревновавши лености, главу остригла еси душе дел твоих, предавши иноплеменником, любосластием целомудренную жизнь и блаженную».

Святой укоряет свою душу в том, что, имея некогда целомудрие и проводя блаженную жизнь (у свящ. Г. Пакатского: «целомудрия и святости лишась»¹⁹), она предалась лености и в итоге потеряла свои богоугодные дела и попала в плен к иноплеменникам — бесам. Греческое слово ῥαθυμία, переведенное в славянском тексте как «леность», можно перевести как «беспечность, беззаботность, нерадение» или же «предаваться увеселениям». Говоря святоотеческим языком, преподобный сокрушается, что его душа оставила бдительность над собой и предалась нерадению. Часто употребляемое в каноне слово «любосластие» (греч. φιληδονία) означает любовь к наслаждениям. Иными словами, предавшись беспечности и наслаждениям, душа теряет то блаженное состояние, которое она получила от Бога вместе с благодатью Святого Духа при крещении, и, подобно Самсону, остригшему свою голову и попавшему в руки иноплеменников, перестает приносить Богу добрые дела и попадает в плен страстей. Интересно, что в греческом тексте вместо слов «главу остригла еси» стоит τὴν δόξαν ἀπεκείρω, то есть буквально

¹⁹ Пакатский Г., свящ. Указ. соч.

«остригла славу»²⁰. Возможно, автор указывает на то, что на Древнем Востоке наличие длинных красивых волос считалось признаком красоты мужчины и было его славой²¹ (ср. также историю с Авессаломом, который очень гордился своими волосами, — 2 Цар. 14, 25–27). Но Самсон позволил похитить у себя эту славу и вместе с этим лишился покровительства Божия. Так же и душа, лишившись своих добродетелей, теряет свою славу и похвалу в будущем веке и, лишившись покровительства Божия, попадает в руки врагов.

3. «Прежде челюстию ослею победивый иноплеменники, ныне пленение ласкосердству страстному обретеса: но избегни душе моя подражания, деяния и слабости».

В этом тропаре падение Самсона предстает во всей его чудовищности: тот, кто недавно мог с помощью одной ослиной челюсти убить целую тысячу человек (см.: Суд. 15, 15), теперь произвольно страстно предается распутству (довольно темное славянское слово «ласкосердство», которое неоднократно встречается в каноне, является переводом греческого *Λαγυνεία*, означающего «похоть, распутство») и в результате этого теряет всю свою сверхчеловеческую силу и беспомощным попадает в руки врагов. Автор увещевает свою душу избегать подражания этой слабости Самсона. В старопечатной Триоди 1650 года призыв «избегни душе моя подражания, деяния и слабости» звучит как «избегни душе моя такового подобия и слабости»²², то есть избегай того,

²⁰ Рискнем высказать предположение, что это может быть даже не ошибкой перевода, а обыкновенной опечаткой, тем более что разница в написании слов «главу» и «славу» лишь в одной начальной букве. Хотя пока что это только догадки, и для ответа на этот вопрос нужно смотреть более ранние рукописи Триодей.

²¹ См.: *Чернявский М.* Проклятие Елисея // Мирт. 2010. № 3 (72) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://gazeta.mirt.ru/stat-i/pisaniya/post-1465/> (дата обращения: 13.04.2019). Загл. с экрана.

²² Триодь Постная 1650 г. // РГБ [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/1038> (дата обращения: 13.04.2019).

чтобы уподобиться Самсону в его слабости. Священник Г. Пакатский, как нам кажется, очень точно передал мысль песнописца в следующих словах: «бегай, о душе, и прелести страстей, и бойся слабости потворствовать своей»²³.

Можно сказать, что здесь Самсон является для преподобного Андрея неким аналогом падшего подвижника, на котором некогда почивала благодать Божия, с помощью которой он мог совершать то, что превышает человеческие силы (может быть, мы не сильно погрешим, если назовем Самсона «чудотворцем» применительно к терминологии патериков), но который предался нерадению и в результате потерял все дары, которые имел прежде, и был поруган врагами (бесами). Понятно, что главной целью песнописца в таком случае является, разумеется, не осуждать падшего и не иронизировать над ним (что может поначалу показаться при чтении последнего тропаря), а предостеречь себя и других от того, чтобы с нами не произошло то же: «избегни душе моего такового подобия и слабости».

4. «Варак и Иеффай военачальницы, судии Израилевы предпочтени быша, с нимиже Деворра мужеумная: тех доблестьми душе вмужившиися укрепися».

Оставив историю Самсона, святой Андрей сначала как бы перелистывает Книгу Судей и останавливается на первых персонажах, чья история выписана автором более или менее подробно, — Деворе и Вараке. Но и тут он снова не ограничивается одним эпизодом книги, а идет дальше и объединяет в один тропарь с Деворой и Варакон Иеффая, жившего позже. Это еще раз подтверждает тот факт, что автор канона не стесняет себя хронологическими рамками. Преподобный на время оставляет обличения, обращенные к своей душе, а также критику библейских персонажей (что мы видели в предыдущих тропарях по отношению к Самсону) и сосредоточивает все внимание исключительно на том, какие

²³ Пакатский Г., свящ. Указ. соч.

уроки для своей души можно извлечь из повествования священного автора.

Внимание песнописца привлекают ратные подвиги израильских полководцев Варака и Иеффая. Эти два военачальника «судии Израилевы предпочтени быша» (греч. κριταὶ τοῦ Ἰσραὴλ προεκρίθησαν). Глагол προκρίνω можно перевести не только как «отдавать преимущество, предпочитать», но и как «делать выбор, отбирать, выбирать». Вероятно, переводчикам здесь следовало взять второе значение. При таком переводе мысль автора становится гораздо яснее: военачальники Варак и Иеффай *были избраны* судьями Израиля. Вместе «с ними» судьей была и Девора, которую преподобный Андрей называет «мужеумной» (греч. ἀρρενόφρων — составной глагол от ἀρρεν — «мужской» и φρονέω — «думать, мыслить», т.е. буквально «думающая, как мужчина»). Для современного человека, может быть, нелегко с ходу понять, похвала ли это для женщины или порицание. Но, учитывая психологию человека предыдущих эпох, сравнение женщины с мужчиной однозначно является комплиментом. Тем более что Девора восхваляется за то, что повела себя как мужчина во время нашествия врагов — не поддалась общей панике, а призвала Варака и вдохновила его на битву с хананеями, обещая ему помощь от Господа. Более того, она, можно сказать, оказалась в данной ситуации даже более мужественной, чем Варак, потому что он согласился идти в бой только при условии, что с ним пойдет Девора. Женщина не только находит мужество взять инициативу в свои руки и призвать Варака взяться за оружие, но и более уверена в победе, чем опытный военачальник.

Подводя для себя урок, святой Андрей призывает свою душу «тех доблестьми» (ἀρετέϊαις — «доблестными деяниями» или же просто «подвигами») «вмужившиися» укрепиться (греч. глагол ἀρρενόμοι — «мужать, стать мужчиной»;

у свящ. Г. Пакатского: «дух мужества прияв»²⁴). Можно сказать, что святой призывает свою душу (учитывая, что «душа» женского рода) стать мужчиной, быть мужественной, подобно тому как была «мужеумной» женщина Девора. Весь этот тропарь можно назвать похвалой добродетели мужества, которая необходима каждому христианину в борьбе с невидимыми врагами и со своими страстями. Вдохновившись подвигами Деворы, Варака и Иеффая, душа приучает себя «укрепиться» и не уступать врагу в невидимой брани, надеясь, что Господь «предаст в руки» (см.: Суд. 4, 7) рабов Своих полки иноплемеников.

5. «Иаилино храбрство познала еси душе моя, Сисара древле прободшую, и спасение соделавшую, деревом острым, слышиши, имже тебе Крест образуется».

Воспев подвиги Деворы и Варака, песнописец отдельно останавливается на мужестве (греч. ἀνδρείαον, почему-то переведенное довольно туманным «храбрство») Иаили — женщины, «в руки» которой «предал Господь Сисару» (см.: Суд. 4, 9) и которой принадлежит похвала за окончательное избавление Израиля от этого врага. Мужество этой женщины поистине велико. Но святой Андрей уже довольно воспел эту добродетель и, упомянув еще раз о ней в начале тропаря, теперь обращает внимание на другой аспект: преподобный видит во всей истории с Иаилью и Сисарой прообраз нашего спасения, совершенного через Крест Христов. Иаиль, «прободшая» Сисару «деревом острым», тем самым «соделала спасение» Израилью. Глагол *οκολοτίσασαυ*, вероятно, является искусственным и происходит от существительного *οκόλοψ* — «кол», в широком смысле — вообще что-то острое. Подобно этому Господь «деревом» Креста «прободил» диавола и «соделал» этим наше спасение (ср. икос канона в Неделю Крестопоклонную: «Кто водрузив гвоздие в сердце мое, *древяным мя копием* внезапно *прободе?*»).

²⁴ Пакатский Г., свящ. Указ. соч.

Со смертью Сисары окончилось рабство Израиля, продолжавшееся 20 лет (см.: Суд. 4, 3), а благодаря распятию на Кресте Христа все человечество избавилось от рабства диаволу, владевшему человеческим родом со времен грехопадения прародителей. Остается только восхититься ходом мысли преподобного Андрея, который извлекает из событий Священной истории самые непредсказуемые уроки и видит самые незаметные параллели. Интересно, что даже святой Косма Маюмский в каноне на Воздвижение Креста не включил колышек Иаили в число прообразов Креста Христова, хотя он по веществу является деревом (как и жезл Аарона, топор Елисея и др.²⁵) и при этом оказался «орудием спасения» для Израиля.

6. «Пожри душе жертву похвальную, деяние яко дочь принеси, от Иеффаевы чистейшую: и заколи яко жертву, страсти плотския Господеви твоему».

Святой Андрей снова возвращается к образу Иеффая, но теперь рассматривает его с другой стороны. Если раньше песнописца привлекло мужество судьи, то теперь предметом его внимания становится принесенная Иеффаем жертва Богу: он принес в жертву свою единственную дочь. Похваляя такое произволение и самоотречение Иеффая, который отдал Богу, возможно, самое дорогое, что было в его жизни, преподобный призывает свою душу подражать ему и принести Богу жертву, достойную похвалы (греч. *θυσίαν ἐπαινουμένην*, слав. «жертву похвальную»), но вместо дочери принести в жертву свои дела, труды (греч. *πράξις*) и, подобно тому как закалывают жертвенное животное, заколоть на жертвеннике души свои плотские страсти — то есть совершенно отказать от них. Плотские страсти (чревоугодие, различные проявления блудной страсти и др.) — это то, что явственным

²⁵ См. об этом: *Кашкин А.С.* Литургика. Ч. 1: Дванадцатые неподвижные праздники: Учеб. пособие / СПДС. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 75–80.

образом отделяет человека от Бога. Если человек отторгнет их от себя, совершенно откажется от их удовлетворения, то этим он как бы принесет их в жертву Богу, заколет на жертвеннике своей души.

7. «Гедеоново руно помышляй душе моя, с небесе росу подыми, и прииники якоже пес, и пей воду, от закона текущую, изгнетением писменным».

Песнописец обращается к образу Гедеона и совмещает в одном тропаре сразу два отрывка из Книги Судей: повествование о чуде с руном и эпизод у ручья, когда Гедеон, по слову Господню, выбрал из всех собравшихся к нему для битвы лишь немногих, которые пили воду, лакая, как псы (см.: Суд. 6, 36–40; 7, 4–7). Событие с руном является для преподобного свидетельством того, что Господь ниспосылает Своим рабам воду с неба. Можно сказать, что подобно тому, как манна была хлебом с неба (см.: Пс. 77, 24), так на руно Господь свел воду с неба. Уразумев это из события с руном (νοέω — «постигать мыслью, быть правильного мнения», слав. «помышляй»), святой Андрей призывает свою душу питаться этой небесной водой (δρόσος — не только «роса», но и «вода, влага»), принимать ее с неба, впитывать в себя (δέχομαι).

И далее преподобный для объяснения способа приятия в себя этой воды переходит к событию у ручья. Как тогда избранниками Божиими оказались те, кто лакал воду языком, подобно псам, так он призывает свою душу согнуться (κύψον) над источником воды и пить «якоже пес», утоляя свою жажду небесной водой, но при этом проявляя смирение. Эта вода «течет от закона изгнетением писменным» (греч. καὶ πίε, τὸ νᾶμα τὸ ἐκ νόμου, ὅτι ἐν τῇ ἀποθλίψει τοῦ γράμματος). Перевод этого выражения несколько затруднителен. Попробуем предложить такой вариант: преподобный призывает выжимать воду из письмен закона (ἀπόθλιψις — «выжимание, выдавливание»). Здесь можно вспомнить сло-

ва Псалмопевца о том, что поучающийся в законе Господнем день и ночь будет *как дерево, посаженное при потоках вод* (Пс. 1, 3), а также обещание Христа подать верующим в Него живую воду, пьющий которую *не будет жаждать во век* (Ин. 4, 14). Тогда получается, что слово Божие может являться для верующего человека как хлебом, которым он будет жить (см.: Мф. 4, 4; Втор. 8, 3), так и водой, которую он будет пить. Разумеется, эту воду нужно уметь «выдавливать» из письмен закона.

Отец Гавриил Пакатский выносит из этого красивого, но местами сложного для понимания тропаря следующее наставление для своей души: «На Гедеоново руно умом взирая, небесныя росы ты капли собирая, приинки яко пес, душе, и воду пей, что от закона к нам течет писмен струей»²⁶.

8. «В судиях Левит, небрежением свою жену, дванадесетим коленом раздели, душе моя, да скверну обличит от Вениамина беззаконную».

Это последний тропарь в «блаженнах» Великого канона, в котором рассматриваются события Книги Судей. Необходимо отметить, что автор здесь не только не обличает ни в чем свою душу, но даже не дает ей каких-то явных наставлений, ни к чему ее не призывает. Преподобный, как будто просто заканчивая чтение Книги Судей, мимоходом указывает своей душе на один из заключительных эпизодов — историю с левитом и его наложницей.

Понять, что хотел сказать автор в этом тропаре, не так просто. Если в предыдущих тропарях славянский перевод местами затемнял оригинал, но в целом все-таки передавал его близкими по смыслу словами, то при чтении греческого текста последнего тропаря иногда возникает ощущение, что перед тобой текст с совсем другим смыслом. Но все же можно попытаться хотя бы примерно уяснить мысль песнописца: левит разделил (точнее даже — «разрезал» — διατέρω,

²⁶ Пакатский Г., *свщ.*, Указ. соч.

так и ближе к тексту) свою жену (по тексту «наложницу», в греч. *γυναικα*) для того, чтобы незаконная (греч. *παράνομον*; можно, наверное, перевести как «преступная») мерзость Вениамина была совершенно побеждена. Славянское «да обличит» совсем не соответствует греческому *θριαμβεύω* — «торжественно победит» или «совершенно победит». Вероятно, автор имеет в виду войну 11 израильских колен против колена Вениамина, которая последовала непосредственно после истории с наложницей левита. В таком случае левит может рассматриваться как некое «орудие Промысла», послужившее для того, чтобы искоренить такое зло из Израиля²⁷. Нужно было, чтобы такое беззаконие стало явным для всех, чтобы зло открылось и можно было его окончательно искоренить. А для этого нужно было, чтобы сыны Вениамина на ком-то излили свою злобу, сделали свое беззаконие явным для всех, а левит объявил об этом всему Израилю (возможно, поэтому в славянском переводе стоит «да обличит»). Хотя все это не снимает ответственности ни с совершивших эту мерзость сынов Вениамина, ни с левита, совершившего чудовищный поступок по отношению к своей наложнице, какую бы цель он при этом ни преследовал.

Итак, как нам кажется, главный акцент в этом тропаре преподобный ставит на искоренении беззакония. Желанием этого он и объясняет поступок левита. Бог, призвавший Свой народ к святости (см.: Лев. 19, 2), не терпит ни тени нечестия. К этому же призывает преподобный Андрей и свою душу в этом тропаре — всячески искоренять в себе беззаконие.

²⁷ Вспомним слова прп. Макария Великого о том, что «содействует злое благому намерением неблагим» (*Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Клин: Христианская жизнь, 2005. С. 370). Ведь если бы не этот левит, разославший во все концы Израиля свидетельство чудовищного беззакония, которое укрывается в сынах Вениамина, кто знает, сколько бы еще это зло сохранялось в богоизбранном народе и не перешло бы оно на другие колена?

Таким образом, можно сделать вывод, что экзегетика Книги Судей в Великом каноне носит весьма оригинальный характер. Автор не столько изъясняет сами события, сколько указывает своей душе на практические уроки для повседневной жизни, которые из них можно извлечь. Святого Андрея всегда интересует духовная, а не историческая сторона вопроса. Также необходимо отметить, что автор канона не всегда соблюдает четкую хронологию событий. Из персонажей Книги Судей святой Андрей останавливается на Маное, Самсоне, Вараке, Деворе, Иаили, Иеффае, Гедоне, а также рассматривает историю с левитом и его наложницей. Оригинальным в экзегезе святого Андрея является то, что он дает Самсону только отрицательную оценку, а в действиях Иаили видит прообраз нашего спасения через Крест Христов.

В своей работе мы постарались максимально полно раскрыть выбранную тему. Вместе с тем необходимо отметить, что настоящее исследование является лишь начальными набросками большого систематического труда по изучению литургической интерпретации ветхозаветных образов. Для того чтобы хотя бы частично раскрыть то богатство, которое могут представить нам наши богослужебные тексты по одному только вопросу толкования Священного Писания, нужно проделать работу, подобную той, которую мы проделали в отношении Книги Судей, в отношении всех книг Священного Писания. Эта работа ждет своих исследователей, заинтересованных в донесении учения Церкви до народа Божия.

В целом же православное богослужение во всех его аспектах ожидает своего последовательного изъяснения. Еще архимандрит Киприан (Керн) в прошлом столетии сетовал на крайнюю скудость отечественной литературы по данному вопросу, в то время как чада Церкви в этом очень нуждаются: «Внутреннего богатейшего содержания нашего литургического богословия мы не понимаем. Богослужение перестало

быть для нас источником боговедения. <...> Перед служителем Церкви, пастырем, преподавателем литургики, проповедником непочатый край работы, огромный материал для исследования. Здесь каждая молитва, каждый праздник, обряд и служба требуют своего объяснения и раскрытия». Народ церковный «жаждет и требует изъяснения того, что происходит в храме, толкования благодатной жизни церковной, раскрытия нашего богослужения как источника боговедения»²⁸. И хотя за истекшее столетие вышло немало трудов по изъяснению богослужения, все же предстоит сделать еще очень много.

Данная работа направлена в первую очередь именно на то, чтобы, по словам отца Киприана, «раскрыть наше богослужение как источник боговедения».

Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни,— воскликнул некогда апостол Петр (Ин. 6, 68). То же иногда хочется воскликнуть и нам — людям, отделенным от времен Христа двумя тысячелетиями, — когда мы соприкасаемся с той сокровищницей, которую хранит в себе основанная Им на земле для спасения людей Церковь.

²⁸ *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и эортология. С. 6–7.

Протоиерей Анатолий СТРАХОВ,
кандидат богословия,
старший преподаватель СПДС,
протоиерей Дмитрий УСОЛЬЦЕВ,
кандидат богословия,
старший преподаватель СПДС

ПРОПОВЕДЬ ПОКАЯНИЯ ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ И ЕГО ПОСЛЕДНЕЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО О ХРИСТЕ

Аннотация: Предлагаемая статья представляет собой историко-экзегетический анализ мест Евангелия, посвященных личности святого пророка и Предтечи Господня Иоанна. Основное внимание авторы уделяют теме покаяния в проповеди Иоанна Крестителя.

Ключевые слова: Евангелие, Иоанн Предтеча, пророки, Иосиф Флавий, святитель Иоанн Златоуст, святитель Феофилакт Болгарский.

Archpriest Anatoly STRAKHOV,
candidate of theology, senior lecturer,
archpriest Dimitry USOLTSEV,
candidate of theology, senior lecturer

JOHN THE BAPTIST'S SERMON OF REPENTANCE AND HIS LAST TESTIMONY OF CHRIST

Abstract: The proposed article is a historical and exegetical analysis of the Gospel parts dedicated to the personality of the Holy Prophet and Forerunner of the Lord John. The authors focus on the theme of repentance in the sermon of John the Baptist.

Keywords: Evangelie, John the Baptist, the prophets, Josephus Flavius, St. John Chrysostom, St. Theophylact the Bulgarian.

Проповедь Иоанна Крестителя и его свидетельство о Господе Иисусе Христе содержится во всех четырех Евангелиях.

Матфей, Марк, Лука и Иоанн повествуют об этих событиях практически с одинаковыми подробностями. Только в Евангелии от Иоанна проповедь Иоанна Крестителя описывается в более общих чертах.

Святой евангелист Лука повествует о хронологических рамках выхода на проповедь Иоанна Крестителя, а вместе с тем и о времени выхода на общественное служение Самого Господа: *В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне* (Лк. 3, 1–2).

Чтобы правильно истолковать повествование евангелиста Луки, необходимо иметь представление о политической карте мира того времени. В первые годы новой эры Палестина принадлежала Римской империи и находилась под управлением тетрархов, или четвертовластников, действующих от имени императора Тиберия, сына и преемника Октавиана Августа, при котором родился Христос. Иудея находилась во власти Понтия Пилата, пятого римского прокуратора, действующего вместо Архелая; в Галилее правил Ирод Антипа, сын Ирода Великого, устроившего избиение младенцев в Вифлееме; Итуреей, страной по восточную сторону Иордана, и Трахонитидой, расположенной на северо-востоке от Иордана, управлял другой его сын, Филипп; четвертая область, Авилинея, расположенная на северо-востоке от Галилеи, при подошве Антиливана, находилась под управлением Лисания. Согласно святому апостолу Луке, в это время Анна и Каиафа были первосвященниками. Здесь нужно внести некоторую ясность: де-юре первосвященником был только Каиафа. Его тесть Анна, по другим источникам — Анан, был отстранен от должности гражданскими властями, однако

среди народа он пользовался непререкаемым авторитетом и уважением и поэтому де-факто также считался первосвященником и разделял власть вместе с Каиафой¹.

После смерти Августа Тиберий стал римским императором, однако за два года до этого события он уже стал его соправителем. В Библейской энциклопедии говорится, что «прежде чем Тиберий стал единоличным правителем (14 г. по Р. Х.), он уже получил от Августа полную власть над рядом провинций, в т. ч. и над Сирией»². Именно в 15-й год его правления Господь Иисус Христос начал Свое служение, и было Ему около тридцати лет (см.: Лк. 3, 1–23).

По свидетельству евангелиста Луки, *был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне. И он проходил по всей окрестной земле Иорданской, проповедуя крещение покаяния для прощения грехов* (Лк. 3, 2–3). Так проявилось особое откровение Божие, призыв к служению. Согласно Евангелию от Матфея, местом первого служения Иоанна Крестителя была *пустыня Иудейская* (ср.: Мф. 3, 1). Под пустыней подразумевалось западное побережье Иордана и Мертвого моря, так как в этой местности население было малочисленным. Позднее Иоанн продолжил свое служение в более густонаселенных районах, расположенных у крупных водоемов, что позволяло совершать обряды крещения.

Для святых апостолов Матфея (3, 3), Марка (1, 3), Луки (3, 4) и Иоанна (1, 23) Иоанн Креститель — это *глас вопиющего в пустыне: уготовайте путь Господень, правы творите стези Его*. Евангелисты свидетельствуют, что эти слова принадлежат пророку Исаие, с которыми он обращается к жителям Иерусалима, предвещая, что скоро *явится*

¹ См.: *Вениамин (Пушкарь), еп.* Священная Библейская история Нового Завета. Владивосток: Изд-во Дальневосточного гос. ун-та, 2000. С. 30.

² *Никифор (Бажанов), архим.* Библейская энциклопедия. М.: Терра, 1990. С. 203.

слава Господня, и узрит всякая плоть спасение Божие; ибо уста Господни изрекли это (Ис. 40, 5).

Пророчество Исаии сбылось в тот момент, когда персидский царь Кир освободил от семидесятилетнего вавилонского пленения почти 42 тысячи иудеев и разрешил им вернуться в свое отечество. Возвращение иудеев на родину представляется торжественным, происходящим под предводительством Самого Бога и имеющим предвестника. Вестник возглашает, чтобы в пустыне, где пролегает путь Господа и Его народа, подготовили прямую и ровную дорогу — ямы заполнили землей, горы и холмы сровняли. Все евангелисты толкуют это пророчество в переносном, иносказательном смысле. Нужно отметить, что в таком ключе следует понимать практически все ветхозаветные события, которые являются предвестниками событий Нового Завета. Господь, Который ведет Свой народ из плена в Свое отечество, — это Мессия, вестник же, который предвосхищает пришествие Господа с Его народом, — это Иоанн Предтеча. В этом духовном иносказании под пустыней понимается сам народ израильский, а под ее неровностями, которые мешают путешествию Господа и Его народа и которые нужно сровнять с землей, — грехи человеческие. По этой причине основной смысл проповеди Иоанна Предтечи раскрывается в одной фразе: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное (Мф. 3, 2).*

Малахия, один из последних ветхозаветных пророков, принимает пророчество Исаии и говорит об Иоанне Крестителе как об «Ангеле Господнем», имея в виду, что он призван предвозвестить путь Мессии. *Как написано у пророков: вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою (Мк. 1, 2)* — так начинает свое повествование о земном пути Господа Иисуса Христа евангелист Марк, который вслед за ветхозаветным пророком Малахией именуется Предтечу Ангелом.

В этом контексте особый смысл приобретает проповедь Иоанна Крестителя о покаянии, которую он связывал с приближением Царства Небесного, то есть Царства Мессии (см.: Мф. 3, 2). Наступление Царства Небесного означает полное освобождение человечества от власти греха и обретение праведности во внутреннем мире каждого человека (см.: Лк. 17, 21; Рим. 14, 17), а также образование союза всего человечества, имя которому — Церковь (см.: Мф. 13, 24–43, 47–49), и вечную небесную славу их в будущей жизни (см.: Лк. 23, 42–43).

Ожидая и предвосхищая скорое наступление Царства Мессии и Его приход, Иоанн Предтеча со всем пылом призывает народ к покаянию, а уверовавших в скорый приход Мессии крестит *крещением покаяния* во оставление грехов. Вот как свидетельствует об этом событии евангелист Матфей: *Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я недостоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем; лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым* (Мф. 3, 11–12). В своей проповеди Иоанн Предтеча подчеркивает, что его крещение — это не благодатное христианское крещение, не таинство, а лишь погружение в воду как знак и символ того, что уверовавший готов к приходу Мессии, ждет Его, желает очищения от своих грехов, которое подобно омовению водой от телесной грязи. Омовение, совершаемое Иоанном Крестителем, не могло иметь благодатной силы, очищающей от греха, поскольку не была еще принесена искупительная жертва Христа Спасителя. Святитель Иоанн Златоуст в «Толковании на Евангелие от Матфея» прямо указывает на это важное отличие крещения Иоаннова от крещения Христова: «Что было с пасхою, то же происходит и с крещением. Как там Христос, совершив ту и другую пасху, одну отменил, а другой дал начало, так и здесь, исполнив крещение иудейское, отверз двери и крещению Церкви новозаветной. Как там в одной вечери,

так здесь в одной реке и тень начертал, и истину представил. Только наше крещение имеет благодать Святого Духа; крещение же Иоанново не имело такого дара»³.

Современники рисуют образ Иоанна Крестителя как строгого подвижника, аскета, облаченного в грубую одежду из верблюжьего волоса и потребляющего в пищу побеги растений, акриды (род саранчи) и дикий мед (см.: Мф. 3, 4). Святитель Иоанн Златоуст раскрывает символизм его внешнего облика: «Он не имел нужды ни в доме, ни в постели, ни в столе, ни в чем другом подобном, но, нося плоть, вел какую-то ангельскую жизнь. Для того-то он и носил власяную одежду, чтобы и самой одеждою научить нас удаляться человеческого и не иметь ничего общего с землею, но возвращаться к прежнему благородству, в каком был некогда Адам, прежде, нежели возымел нужду в платье и одежде. Таким образом, сама одежда Иоанна служила знаком и царского достоинства, и покаяния»⁴.

Не только внешним видом Иоанн разительно отличался от других, живших также в это время, наставников иудейского народа. Обращала на себя внимание и не могла остаться незамеченной проповедь Предтечи о скором наступлении Царства Мессии. Тем более что в это время Его ожидание, предсказанное многими ветхозаветными пророками, было особенно сильно среди народа.

Следуя своей основной миссии предвестника грядущего Господа, Иоанн обращается к народу со строгими и обличительными словами: *порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойные плоды покаяния и не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне дерев лежит: вся-*

³ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея: В 2 кн. Кн. I. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Беседа 12. С. 85.

⁴ Там же. С. 71.

кое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь (Лк. 3, 7–9). Гнев Иоанна Предтечи справедлив, ибо фарисеи, точно следуя букве Моисеева закона, тем самым скрывали свои пороки, считая главным происхождение от Авраама и внешнюю показную праведность, а саддукеи, будучи сторонниками светского образа жизни, забыли о жизни духовной и загробном воздаянии.

Иоанн в своей проповеди указывает им на их надменность и ложную уверенность в том, что происхождение от Авраама освобождает их от греховности и праведного гнева Господа. Дети Авраама — это те, кто, так же как и он, живет в духе его веры и преданности Богу. Упование на происхождение плоть от плоти Авраама не есть гарантия спасения. Если вы не раскаетесь, не принесете плоды покаяния, то Бог вас отвергнет и призовет на ваше место новых чад Авраама по духу.

Согласно Евангелию от Луки, эта обличительная речь Иоанна Крестителя предназначалась для народа. Такая жесткая позиция Предтечи во многом обусловлена тем, что лжеучения фарисейства глубоко засели в умах людей. Народ, смутившись строгостью речи Иоанна, восклицает: *что же нам делать?* (Лк. 3, 10). Иоанн Креститель говорит о необходимости творить дела любви и милосердия, быть справедливыми и воздерживаться от всякого зла. Он указывает, что именно в этом можно найти спасение и тем самым явить «плоды, достойные покаяния».

Большое значение в проповеднической деятельности святого Иоанна Предтечи имеет его последнее свидетельство об Иисусе Христе, о котором мы узнаем из Евангелия от Иоанна (см.: Ин. 3, 22–36). Евангелист свидетельствует, что после беседы с Никодимом в Иерусалиме во время пасхи Иисус Христос оставил Иерусалим: *и после сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил* (Ин. 3, 22).

Обратим внимание, что в этом отрывке Евангелия от Иоанна говорится о достаточно длительном пребывании Господа Иисуса Христа в самой южной части Палестины, которая в то время была известна как Иудея. Об этом факте умалчивается в трех других Евангелиях. О том, какое время Иисус Христос пребывал в Иудее, мы можем узнать из свидетельства евангелиста Иоанна. В Евангелии описывается следующее событие: во время остановки в Самарии, по пути из Иудеи в Галилею Господь обращается к Своим ученикам со словами: *Не говорите ли вы, что еще четыре месяца, и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве* (Ин. 4, 35).

Таким образом, мы можем предполагать, что Спаситель возвращается в Галилею за четыре месяца до жатвы. Географическое местоположение и погодные условия Палестины, как правило, позволяют начать жатву в весенние месяцы — апреле или начале мая⁵. Достаточно простые вычисления позволяют нам сделать вывод, что Господь оставил Палестину не ранее ноября и, следовательно, пробыл в Иудее не менее восьми месяцев, с апреля до ноября. Святые апостолы Лука, Матфей и Марк опускают сей факт в своих Евангелиях и ничего не говорят обо всем этом первом периоде общественного служения Господа Иисуса Христа. Поэтому святой Иоанн, который был свидетелем этих событий и который, по преданию, уже знал синоптические евангельские тексты, берет на себя миссию дополнить пропущенные эпизоды земной жизни Христа.

Все время пребывания в Иудее Господь со Своими учениками крестил народ, *хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его* (Ин. 4, 2). Никаких отличий от крещения Иоанна Предтечи это крещение не имело. Оно скорее носило подготовительный характер и по своей сути не было благодатным,

⁵ См.: Никифор (Бажанов), архим. Указ. соч. С. 491.

так как апостолы не обладали еще Духом Святым: *ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен* (Ин. 7, 39). Только после Воскресения Иисуса Христа из мертвых, перед Вознесением на небо, апостолы получают повеление от Господа крестить народ *во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28, 19).

Святой Иоанн Предтеча во время пребывания Господа в Иудее продолжал крестить людей в Еноне близ Салима. Мы не можем с полной уверенностью сказать, что это было за место, однако, скорее всего, оно находилось вблизи Иордана, при одном из потоков, впадавших в Мертвое море с запада, и в этом случае закономерным является объяснение евангелистом причины выбора места: *потому что там было много воды* (Ин. 3, 23)⁶. Вероятно, Господь Иисус Христос и Иоанн Креститель пребывали в Иудее одновременно, потому что этим допущением можно легко объяснить причину возникновения спора учеников Иоанна с иудеями о том, от кого должно принимать крещение: «Некоторые иудеи... вступили в состязание с учениками Иоанна об очищении... т.е. об обычаях иудеев обмывать посуду и самим омываться, а отсюда, вероятно, перешли и к спору о сравнительном достоинстве крещения, совершавшегося Иоанном, и крещения, совершавшегося Христом»⁷. Предположительно, иудеи называли деятельность Крестителя бесполезной, поскольку уже пришел Тот, к Кому обращал сам святой пророк Иоанн взоры своих учеников. Однако последние были настроены по отношению ко Христу негативно, и, по утверждению блаженного Феофилакта Болгарского, это было еще одной причиной, по которой Иоанн Предтеча не мог оставить своего служения: «Если бы он перестал крестить, чего бы не сделали

⁶ См.: Там же. С. 311–312.

⁷ Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 3. Новый Завет. СПб.: Тип. Монтвида, 1911–1913. С. 344.

ученики его, при завистливом расположении ко Христу? Если он, весьма часто взывая и всегда уступая первенство Христу, не убедил их обратиться к Нему, то какую бы зависть возбудил в них, когда бы перестал крестить?»⁸.

Вскоре ученики святого Иоанна стали негодовать по поводу малого числа желающих креститься у него: *равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему* (Ин. 3, 26).

Свободный от завистнических чувств к Иисусу Христу, Предтеча в своей речи прямо указывает на безусловное величие Христово в отношении и себя, и всего народа и дает новое, уже последнее, торжественное свидетельство о Божественном достоинстве Христовом: *не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба* (Ин. 3, 27). Тем самым Иоанн встает на защиту безусловного права Христа крестить народ. Он также говорит, что ни один посланник не может сравнить себя с Господом и не может принять на себя что-либо такое, что не дано ему с неба. А Иисус крестит, так как имеет на это власть от Бога.

Иоанн продолжает: *не я Христос, но я послан пред Ним. Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия то радость моя исполнилась* (Ин. 3, 28–29). Тем самым он напоминает ученикам о своей роли предвестника прихода Господа. Он радуется приходу Иисуса и называет Его «женихом», себя же именует «другом жениха». Отметим, что в Ветхом Завете единство Бога и верующих в Него, а в Новом Завете единство Иисуса Христа с Церковью довольно часто представляется в образе брака (см.: Ис. 54, 5–6; 62, 5; Еф. 5, 23–27). Называя себя «другом жениха», Иоанн пока-

⁸ *Феофилакт Болгарский, свт.* Толкование на Святое Евангелие блаженного Феофилакта Болгарского: В 2 т. Т. 2: Толкование на Евангелие от Луки. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Сибирская Благовонница, 2013. С. 206.

зывает, какая миссия на него возложена. В традиции евреев друг жениха играет большую роль только во время, предшествующее браку. После того как брак признан и жених становится мужем, необходимость в друге жениха отпадает и вся честь и первенство переходят именно жениху⁹.

Иоанн Креститель играл важнейшую роль в деле ожидания и приготовления народа к принятию Иисуса Христа. Как только Христос приступил к Своему общественному служению, он, как «друг жениха», уступил Ему главенствующую роль. В этом контексте более символично звучат его слова: *Ему должно расти, а мне умяться* (Ин. 3, 30). Святитель Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический, отмечает, что «Служение Иоанново для служения Иисуса Христа было нужно. Недолго продолжавшееся служение Крестителя не могло сделать многого. Иоанн, по пророчеству отца своего, должен был *обратити сердца отцем на чада* (Лк. 1, 17). В точности исполнить это назначение невозможно было. Иоанн по видимому готовил народ Иудейский, но, собственно, он был приготовителем целого человечества. Он своей проповедью возбудил внимание народа и пробудил в нем благочестивое чувство»¹⁰.

Признавая превосходство Христа над собой, Предтеча возвещает, что Христос *Приходящий свыше и есть выше всех* (Ин. 3, 31), а он как простой человек был проводником Божественной истины лишь в той мере, в какой это доступно *сущему от земли* (ср.: Ин. 3, 31). Вот что пишет об этом библейском событии епископ Вениамин (Пушкарь): «Это было последнее всенародное свидетельство Иоанна Крестителя об Иисусе как Истинном Мессии. Он как бы говорил своим последователям: “Мое служение заканчивается, теперь

⁹ См.: Лопухин А. П. Толковая Библия... Т. 9. Новый Завет. С. 345.

¹⁰ *Иннокентий (Борисов), свт.* Чтение Евангельских сказаний об обстоятельствах земной жизни Иисуса Христа, до вступления Его в открытое служение спасению рода человеческого. М., 2013. С. 76–77.

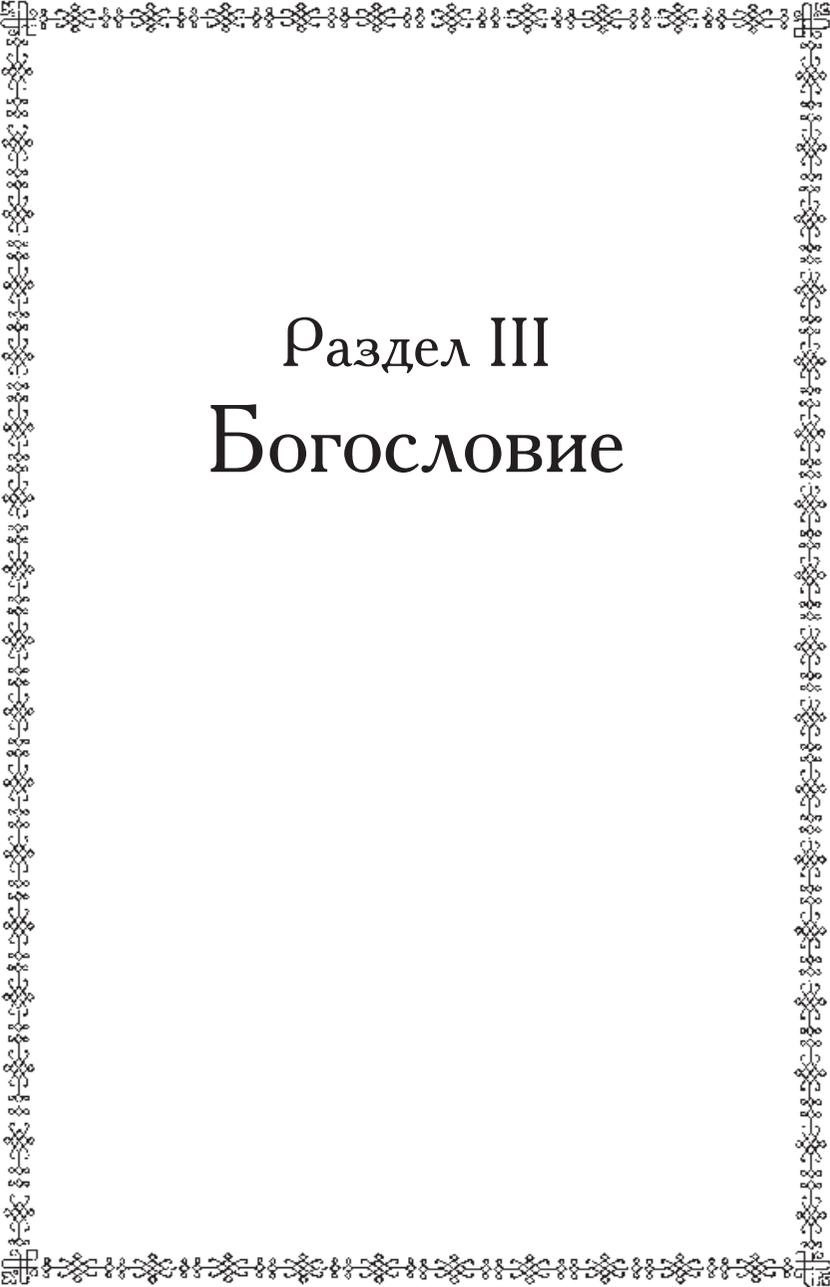
идите к Нему. Он есть Тот Истинный Мессия, Сын Божий, Которого столько веков ожидал израильский народ. Кто будет веровать в Него, тот спасется, а не верующий в Сына отвергает Бога и за это будет отвергнут Богом. Веруйте же в Иисуса как Сына Божия, обещанного вам Христа Мессию; а меня признавайте, как я и говорил вам раньше, рабом Его, недостойным даже развязать ремень обуви Его. Идите же к Нему и следуйте за Ним". Это было предсмертное завещание Предтечи своим ученикам»¹¹.

Когда миссия святого Иоанна была исполнена, настал срок его трагической гибели. Поводом для его убийства стали политические события. То воздействие, которое оказывал Иоанн Креститель на современников, не могло остаться незамеченным властями. По свидетельству иудейского историка Иосифа Флавия, «многие стекались к проповеднику, учение которого возвышало их души. Ирод стал опасаться, как бы его огромное влияние на массу (вполне подчинившуюся ему) не повело к каким-либо осложнениям. Поэтому тетрарх предпочел предупредить это, схватив Иоанна и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда будет уже поздно. Благодаря такой подозрительности Ирода Иоанн был в оковах послан в Махерон, вышеуказанную крепость, и там казнен»¹².

Таким образом, заканчивая свою миссию предвестника Господа на земле, Иоанн Креститель еще раз возвестил о приближающемся благодатном Царстве Мессии и призвал и своих учеников, и весь народ следовать за Христом и не отступать от Него. Эти слова Предтечи следует воспринимать как завещание величайшего из пророков.

¹¹ *Вениамин (Пушкарь), еп.* Указ. соч. С. 42.

¹² *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Т. 2. О древности иудейского народа (против Апиона). М.: АСТ: Ладомир, 2002. С. 318.



Раздел III
Богословие

ГУРИН С.П.,
доктор философских наук, профессор,
старший преподаватель СПДС

ФЕНОМЕН ЮРОДСТВА. ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ПЕРИОДА

Аннотация: В статье дан обзор литературы дореволюционных авторов (до 1917 года), посвященной исследованию феномена юродства Христа ради. Юродивые — это чин святых Православной Церкви, которые несли особый духовно-аскетический подвиг, заключающийся в отказе от общепринятых норм жизни и принятии ради смирения особого образа поведения, внешне напоминающего поведение человека, лишённого рассудка.

Ключевые слова: юродство, литература, священник Иоанн Ковалевский, архиепископ Алексей (Кузнецов), В.И. Экземплярский.

GURIN S.P.,
doctor of philosophical sciences,
professor, senior lecturer

THE PHENOMENON OF FOOLISHNESS. A REVIEW OF THE LITERATURE OF PRE-REVOLUTIONARY PERIOD

Abstract: The Article reviews the literature of pre-revolutionary authors (before 1917) devoted to the study of the phenomenon of foolishness for the sake of Christ. The fools are the rank of saints of the Orthodox Church, who carried a special spiritual and ascetic feat, which consisted in abandoning the

generally accepted norms of life and accepting for the sake of humility a special way of behavior that looks like the behavior of a person deprived of reason.

Keywords: foolishness, literature, priest John Kowalewsky, archbishop Alexy (Kuznetsov), V.I. Ekzempliersky.

Первые описания жизни и подвигов юродивых Христа ради содержатся в житиях святых, Прологе (различных изданиях с 1641 по 1895 г.), Четьях-Минях архиепископа Новгородского (впоследствии митрополита) Макария и в Четьях-Минях святителя Димитрия Ростовского. В конце XIX века в России выходят статьи, ставящие вопрос о юродстве и представляющие два взгляда на этот феномен: апологетический¹ и критический². Затем появляются первые книги, посвященные юродивым, именно они будут рассмотрены в этой статье.

Юродство — феномен очень сложный для изучения, познания, постижения. Несколько поколений исследователей конца XIX — XX века пытались подступиться к этой теме, но проблема все еще не решена. Были применены разные подходы, использованы различные методы гуманитарных наук, однако сущность юродства не укладывается в психологические и социологические схемы. Более плодотворными оказались методы современной антропологии и философии, однако тайна юродства остается тайной.

Чтобы писать о феномене юродства, нужно иметь подготовку не только в гуманитарных науках, но и в богословии.

¹ *Тихомиров Е.* Юродивые Христа ради и их благотворная для общества деятельность // Душеполезное чтение. 1884. Сентябрь. С. 98–114; *Митропольский Н., прот.* Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродства вообще. М.: Е. И. Захаров, 1897.

² *Розанов В.В.* // Новое время. 1897. 31 декабря; *Скабичевский А.М.* // Русская мысль. 1900. Кн. X, XI; *Стоюнин В.Я., Энгельгард Н.А.* // Книжки Недели. 1897. I; *Прыжов И.Г.* 26 московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков. М.: Тип. А. Семена, 1865.

Однако смысл юродства не уместается в рамки катехизиса и догматики. Чтобы писать о святых, автору необходимо хотя бы в некоторой степени усвоить опыт святости, то есть прикоснуться, приобщиться к нему. Это возможно только в Церкви, посредством ее традиции, коллективного (молитвенного и аскетического) опыта и Святых таинств.

Очень важно, чтобы автор книги о святости (и юродстве в том числе) сам был причастен опыту Православной Церкви. Например, книга «Основы искусства святости (опыт изложения православной аскетики)»³ была написана епископом Варнавой (Беляевым), который немного юродствовал, когда находился в лагере. Показательно, что первые книги о юродивых Христа ради были написаны людьми, имеющими самое непосредственное отношение к церковной жизни. До революции в России вышли три книги о юродстве. Их авторы — священник, иеромонах (впоследствии архиепископ) и профессор духовной академии.

Если не учитывать некоторые исследования, посвященные житиям святых Русской Православной Церкви⁴, то первой работой, обращенной непосредственно к теме юродства, была книга священника Иоанна Ковалевского «Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви»⁵, опубликованная в 1895 году.

Иван Андреевич Ковалевский (1856–1919) учился в Воронежской духовной семинарии и Императорской Московской Духовной Академии (1879–1883), кандидат богословия. Служил в храме Василия Блаженного (Покрова на Рву).

³ *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости (опыт изложения православной аскетики): В 4 т. Н. Новгород: Изд. братства во имя св. кн. Александра Невского. 1998.

⁴ *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1871.

⁵ *Ковалевский И., свящ.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви: Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1895.

Весной 1919 года было возбуждено «Дело о контрреволюционной пропаганде в соборе Василия Блаженного», привлечен к ответственности весь причт собора, в том числе протоиерей Иоанн Ковалевский. Он был приговорен к условному лишению свободы сроком на 5 лет. Его дальнейшая судьба неизвестна. Имя Иоанна Ковалевского упоминается в числе новомучеников и исповедников Церкви Русской XX века на сайте ПСТГУ и ПСТБИ.

Вторая книга написана иеромонахом (впоследствии архиепископом) Алексием (Кузнецовым; 1875–1938). Николай Николаевич Кузнецов родился в 1875 году в семье священника Санкт-Петербургской епархии. В 1902 году окончил Петербургскую Духовную Академию со степенью кандидата богословия за сочинение «Нравственный смысл юродства и столпничества». В 1904 году был пострижен в монашество и рукоположен в сан иеромонаха. С 1904 по 1916 год служил преподавателем, смотрителем и инспектором духовных семинарий. В 1913 году представил в Санкт-Петербургскую Духовную Академию на соискание степени магистра богословия сочинение «Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое исследование», которое в том же году было опубликовано⁶.

В 1916 году состоялась его епископская хиротония. В 1927 году владыка был возведен в сан архиепископа. В декабре 1928-го арестован, затем освобожден за недоказанностью обвинения. В феврале 1932 года арестован и приговорен к 3 годам заключения, срок отбывал на строительстве Беломорско-Балтийского канала. Амнистирован в 1933 году. В 1935-м назначен архиепископом Сарапульским и

⁶ *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое исследование. СПб.: Тип. В. Д. Смирнова, 1913. Существует также репринтное издание, выпущенное по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II: Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. М.: Изд-во Московского Подворья СТСЛ, 2000.

Елабужским. Расстрелян по приговору тройки НКВД Удмуртской АССР в 1938 году. Место захоронения неизвестно. Реабилитирован в 1989 году.

Третья книга написана профессором В. И. Экземплярским. Василий Ильич Экземплярский (1875–1933) — религиозный философ и богослов, публицист, профессор по кафедре нравственного богословия Киевской Духовной Академии, председатель Киевского религиозно-философского общества. Родился в семье протоиерея Ильи Тихоновича Экземплярского. Его отец, овдовев, стал епископом. В 1901 году Василий Экземплярский окончил Киевскую Духовную Академию, где затем и преподавал нравственное богословие.

В 1904 году защитил магистерскую диссертацию «Библейское и святоотеческое учение о сущности священства»⁷. В 1912 году по настоянию архиепископа Антония (Храповицкого) Экземплярский был лишен кафедры. Поводом послужила его статья «Гр. Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение заповедей Христовых». С 1912 по 1918 год Василий Ильич был председателем Киевского религиозно-философского общества. В 1916–1917 годах — издателем и главным редактором журнала «Христианская мысль», в котором участвовали С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, А. В. Карташев. В 1916 году Экземплярский на закрытом собрании Киевского религиозно-философского общества читает доклад «Христианское юродство и христианская сила», текст которого был опубликован в журнале «Христианская мысль»⁸.

⁷ *Экземплярский В.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1904. Современное издание: *Экземплярский В.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев: Пролог, 2007.

⁸ *Экземплярский В. И.* Христианское юродство и христианская сила (К вопросу о смысле жизни) // Христианская мысль. Киев, 1916. № 1. С. 63–86; № 2. С. 53–67; № 3. С. 28–43.

В 1917 году Экземплярский был восстановлен на кафедре в Киевской Духовной Академии. Скончался в Киеве в 1933 году.

Книга священника Иоанна Ковалевского «Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви» (275 с.), впервые опубликованная в 1895 году, многократно переиздавалась в 1900 и 1902 годах, а также, под названием «Подвиг юродства» (381 с.), — в 1991, 1996, 2000 и 2013 годах.

Книга состоит из двух частей: в первой дается общее понятие о юродстве Христа ради и рассматривается византийское юродство, во второй части анализируются жития юродивых Русской Церкви. Иоанн Ковалевский много цитирует Священное Писание, сочинения святых отцов и акафисты блаженным, что служит основанием для некоторых обобщений. Рассмотрение общих исторических и теоретических вопросов занимает треть объема книги и предшествует рассказу о конкретных византийских и русских юродивых, причисленных к лику святых.

Во введении автор пишет, что «юродство о Христе — один из труднейших и великих подвигов христианского благочестия, какие из любви к Богу и ближним принимали на себя особенные ревнители благочестия»⁹. Тем самым отец Иоанн безоговорочно относит юродство к христианским подвигам и одновременно отмечает исключительный характер этого подвига. Он подчеркивает, что «путь юродства — чрезвычайно трудный и опасный путь»¹⁰.

Священник Иоанн Ковалевский отмечает сходство юродства с подвигами мучеников эпохи гонения на Церковь и пишет, что юродивые — «это добровольные мученики,

⁹ Цит. по: *Ковалевский И., свящ.* Подвиг юродства. М.: Лепта, 2000. С. 6.

¹⁰ Там же. С. 19.

постоянно умиравшие для мира плоти ради жизни во Христе»¹¹. Юродивые Христа ради отказываются не только от удобств и благ жизни, от всякой собственности, но и от естественных потребностей человека — родственных отношений и какого-либо пристанища.

Также Ковалевский подчеркивает связь юродства и с первоначальным монашеством, возникшим после того, как христианство стало государственной религией в Римской империи. Подвиг иночества становится некой альтернативой охлаждению веры, которое неизбежно происходит после того, как официальная религия делается массовой и обязательной. Он обращает внимание на то, что первые известные в истории юродивые были монахами, и указывает на происхождение юродства от иночества. «Но служба, по-видимому, отрицанием монашества, как наглядное доказательство возможности спастись среди мирской суеты, подвиг юродства тем не менее имеет несомненное родство с монашеством»¹². Однако юродство оказывается еще более непонятным и недоступным подвигом, чем монашество.

Смысл и цель жизни юродивых принципиально отличаются от смысла и цели мирской жизни, максимально далеки от них. «Это были как бы пришельцы из другого мира, не считавшие для себя нужным знать и делать то, что, по общему мнению, составляет необходимую принадлежность жизни земной»¹³. Поэтому слова и поступки юродивых так удивляют людей, восхищают сочувствующих и раздражают непонимающих.

Отец Иоанн Ковалевский задает следующие вопросы: «заповедуется ли Словом Божиим такой необыкновенный образ жизни, который ведут Христа ради юродивые, и что

¹¹ Ковалевский И., *свящ.* Подвиг юродства. С. 17.

¹² Там же. С. 80.

¹³ Там же. С. 9.

такое юродство о Христе по существу? Значение в душе человека чистого христианского разума и отношение к нему Христа ради юродивых; сообразен ли подвиг юродства вообще с духом христианства и в частности с природою человека? Ведет ли и каким образом ведет он человека к нравственному совершенству; сообразен ли он с любовью христианина по отношению к ближним и, наконец, не может ли этот подвиг служить поводом к соблазну других?»¹⁴, и в своей книге он пытается ответить на них.

В книге подчеркивается, что, с одной стороны, юродивые буквально исполняли христианские заповеди, «всецело руководились Словом Божиим, старались исполнять закон Господень во всей полноте, осуществить его на деле со всею точностью»¹⁵. С другой стороны, признается исключительность подвига юродства. «Важность юродства не уменьшается от того, что этот образ жизни не может быть всеобщим»¹⁶.

Обнаруживается некоторое противоречие: юродивые исполняют то, к чему призваны все люди, но последние этого не делают и сделать не могут. Таким образом, юродивые показывают всем пример жизни в Боге, такой образец христианского подвига, который для большинства людей останется недостижим. «Юродивые, избравшие сей подвиг как средство к высшему совершенству, поступали... против земной природы; но в то же время действовали вполне целесообразно с высшим предназначением, в духе истинного христианства и сообразно с высшими требованиями нашей духовной природы»¹⁷.

Неизбежно возникает вопрос: зачем показывать недостижимое, призывать к невозможному? Но в этом и есть

¹⁴ Там же. С. 22.

¹⁵ Там же. С. 97.

¹⁶ Там же. С. 89.

¹⁷ Там же. С. 61–62.

тайна юродства, его парадоксальность. Однако этот вопрос в книге остается без ответа.

Автор уделяет большое внимание вопросу о «безумии» юродивых. Имеется очевидное противоречие: юродивые по видимости отказываются от естественного человеческого разума, но при этом сознательно и целенаправленно совершают христианский подвиг.

Первое объяснение — это отказ юродивых от славы и почестей, которые люди оказывают святым. Одна из основных христианских добродетелей — это смирение. Однако это самоочевидное объяснение является недостаточным. Смирение необходимо каждому и обязательно для всех видов христианской святости. Но смирение юродивых принимает парадоксальную форму. Для смирения, сокрытия своих добродетелей и духовных даров было бы достаточно принять образ простого человека или монаха. Юродивые делают нечто иное.

Ковалевский не замечает противоречия, когда пишет, что юродивые «добровольно отказывались... от обычного употребления разума, добровольно принимая на себя вид безумного, а иногда и нравственно падшего человека, не знающего ни приличия, ни чувства стыда, дозволяющего себе иногда соблазнительные действия»¹⁸. У него нет объяснения, почему многие христианские святые могли смирять свою гордость «естественным» образом в монастыре или в пустыне, а юродивым этого недостаточно. Они не просто скрывают свои совершенства, но и демонстрируют нечто противоположное. Юродивые как бы бросают вызов общепринятой морали и благочестию, устраивают интеллектуальную и духовную провокацию.

Священник Иоанн Ковалевский обходит эту проблему, переводя обсуждение роли разума для христианского подвига на другой уровень. Он различает в человеке разум

¹⁸ Ковалевский И., *свят.* Подвиг юродства. С. 7.

природный, естественный и разум высший, совершенный. «Разум христианский служит обновляющим началом падшего естества человека, лучшим руководителем на пути к высшему совершенству»¹⁹.

Отказываясь от разума всем известного и доступного, юродивые обретали разум высший. «Это стремление юродивых иметь “правый и истинный разум” было так сильно, что все их внимание, все их “душевное расположение”, весь их духовный взор постоянно были заняты помышлением о Боге и стремлением к Нему, а все земное уже не пленяло их ум»²⁰.

Разум естественный уступает место разуму совершенному. Причем получается, что приобрести последний можно только посредством отказа от первого. «Юродивые отрешались от той стороны ума, под влиянием коей устрояется деятельность человека как существа чувственного, отвергались для того, чтобы, чрез прекращение отношения к миру, тем более расширить круг деятельности для Бога»²¹.

В святых людях, приближающихся к своему истинному предназначению, человеческий разум если не заменяется, то дополняется разумом благодатным. «В возрожденном человеке благодать заменяет ум, но не исключает, однако, его деятельности»²².

Отец Иоанн слишком много внимания уделяет рассмотрению вопроса о человеческом разуме в контексте целей христианской жизни, оставляя в стороне многие другие важные и спорные вопросы. Он старается дать разумное и логичное объяснение парадоксальным и даже абсурдным словам и действиям юродивых, которые явно требуют какого-то другого подхода — апофатического. В книге священника Иоанна Ковалевского представлена попытка

¹⁹ Там же. С. 55.

²⁰ Там же. С. 56–57.

²¹ Там же. С. 59.

²² Там же. С. 57.

скорее социально-психологического анализа феномена юродства и явно недостает анализа философского, богословского, догматического. В ней нет чувства глубокой тайны, загадки юродства, его противоречивости и парадоксальности для человеческого сознания.

Таким образом, священник Иоанн Ковалевский, верно отмечая некоторые особенности мышления и поведения юродивых, не отличает их от черт, характерных для всех святых. Те свойства, которые он рассматривает, в той или иной мере можно отнести к любому типу христианской святости и к каждому святому.

В книге отца Иоанна есть описание юродства, выделены некоторые черты юродства, его мотивы и цели, но в самом общем виде. В ней есть самое общее определение юродства, но нет четкого понятия, нет оригинальной концепции. Не показана специфика этого христианского подвига. Эта книга представляет интерес и заслуживает внимания как первый опыт на данную тему. Автор только в первом приближении очертил круг тем и вопросов, относящихся к проблеме юродства.

Вторая книга, опубликованная в 1913 году и посвященная юродству, имеет подзаголовок «Религиозно-психологическое исследование» (в репринте — «Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование»); собственно юродству в ней посвящена глава I объемом 266 страниц. И хотя ее автор иеромонах Алексей (Кузнецов) критикует некоторые положения книги священника Иоанна Ковалевского, в целом эта работа продолжает ту же линию исследования. В ней больше внимания уделяется именно психологическим, моральным и социальным аспектам феномена юродства, а философские и богословские проблемы этого христианского подвига почти не рассматриваются.

Автор книги справедливо отмечает сложность и спорность темы юродства. «Вопросы об “юродстве” и “столпничестве” являются одними из интереснейших, заслуживающих полного внимания христианина и вместе с тем требующих особенно осторожного обращения с собой вопросов христианской этики, вопросов, каких мало касалась наша духовная литература»²³.

Иеромонах Алексей (Кузнецов) подчеркивает противоречивость и парадоксальность самого юродства. Причем противоречивость не только внешнюю, по видимости, но и внутреннюю. «Путь чрезвычайно трудный и опасный! как, в самом деле, подражая безрассудству самых низких людей, сохранить всегда возвышенный дух, стремящийся к Богу? как, непрестанно ругаясь миру, обнимать, однако же, всех совершенною любовью?»²⁴

В этом исследовании на первый план выходит общественная роль и значение юродства. «Святые юродивые и столпники, воспитывая в себе человека к жизни вечной, чрез это самое оказывали благотворное влияние на современное общество и нынешнему своею жизнью раскрывают его обязанности и истинную цель жизни»²⁵. Но сначала было бы необходимо выяснить внутренний смысл святости вообще и подвига юродства в контексте тайны личных отношений человека с Богом. Только так можно показать высшее предназначение человека и, как следствие, общественное значение Церкви и ее святых.

Хотя в начале книги автор правильно определяет смысл юродства в связи с общей целью христианской жизни. «Таким образом, стремление к миру духовному и божественному, непрестанное желание и жажда сердца живейшего общения с горним

²³ *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое исследование. С. 34.

²⁴ Там же. С. 11.

²⁵ Там же. С. 9.

миром, непрестанное стремление войти туда, *идеже есть Христос одесную Бога*, — вот сущность подвигов “юродства” и “столпничества”, сущность, которая должна составлять самую существенную и неотъемлемую черту и жизни каждого истинного христианина»²⁶.

Иеромонах Алексей выделяет специфические черты юродства, которые вызывают непонимание и раздражение так называемых цивилизованных людей. Это «наружное сознательное отречение от пользования разумом, составляющим высшее отличие и преимущество человека, видимо неблагопристойное отречение от всех внешних правил и законов гражданского общества, полное презрение к принятым в свете приличиям, лишение себя всяких дозволенных благ и невинных радостей»²⁷.

Далее автор подробно разбирает происхождение и значение слова «юродивый» и верно отделяет его внешний и внутренний смысл. В первом варианте это слово имеет негативное значение отдельности, отделенности, отверженности. Причем в двух смыслах: «отделенность некоторых лиц обществом и сознательная их отрешенность от общества для известных целей спасения»²⁸.

И только во втором варианте, во внутреннем и собственно духовном смысле, слово «юродивый» обретает некий сакраментальный смысл. «Св. церковь, называя юродивых преподобными, соединяет с этим именем тот высокий смысл, что св. юродивые в своей жизни являлись истинными подражателями Господа Иисуса Христа, старавшимися жизнь свою сделать подобною жизни Спасителя»²⁹.

Для людей светских первый вариант понимания слова «юродивый» затмевает второй, и только в Церкви это поня-

²⁶ *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство и столпничество... СПб., 1913. С. 9.

²⁷ Там же. С. 12.

²⁸ Там же. С. 60.

²⁹ Там же. С. 57.

тие обретает глубину и полноту смысла. И автор приходит к выводу, что «слово “юродивый”, употребляемое св. церковью как эпитет некоторых подвижников, имеет чрезвычайный смысл; церковь этим названием выражает их отделенность от общества и избранность Богом, оттеняет свойство их благочестия, состоящее в отвержении их миром, в презрении их обществом...»³⁰.

В отличие от отца Иоанна Ковалевского, который считал главной чертой юродства смирение, иеромонах Алексий (Кузнецов) первой по значению особенностью поведения юродивых справедливо считает их мнимое безумие, буйство. «“Буйство” составляет неотъемлемый признак “юродства”; оно есть главная существенная черта, прежде всего замечаемая в св. юродивых»³¹. Специально подчеркивается связь этого признака с поведением ветхозаветных пророков, приводятся аналогии в евангельских притчах и Апостольских посланиях.

Но все же, хотя буйство юродивых и является их характерным признаком, оно лишь средство для достижения других целей. «Юродство есть одно из средств для борьбы человека с миром и его прелестями»³². Главной же целью всех действий юродивых иеромонах Алексий считает реализацию высшего назначения человека, а средством достижения юродивыми этой цели — отвержение себя и подражание, уподобление их Христу. «Борясь с тем, чем человек не должен быть, св. юродивые в своей деятельной жизни осуществляли высокий образец Законоположника Христа»³³.

Но этот пример не просто моральный образец, а скорее требование к человеку полного изменения всей его жизни

³⁰ Там же. С. 60.

³¹ Там же. С. 70.

³² Там же. С. 83–84.

³³ Там же. С. 76.

здесь и сейчас. И такую перемену невозможно совершить усилиями только самого человека, без благодатной помощи свыше. «Но следование за Христом определяется не внешнею только стороною, по которой Иисус Христос является не более как только образцом жизни, но состоит во внутреннем общении жизни человека с совершеннейшею жизнью Богочеловека, во внутреннем воздействии жизни Христа на жизнь человека, свободно стремящегося к усвоению этого воздействия»³⁴.

Здесь речь идет не столько о психологическом или социальном измерении деятельности святых, сколько об онтологическом, метафизическом изменении самой природы человека в ее наличном состоянии, что возможно только в Церкви и посредством ее таинств. Потому что цель христианской жизни — «восходя от силы в силу и преобразуясь от славы в славу, достигнуть уподобления Самому Иисусу Христу, восстановить в себе всецело образ Божий и войти в теснейшее единение с Триипостасным Богом в жизни вечной»³⁵.

Автор отмечает, что «самоотвержение есть смерть ветхой человеческой природы, но не есть потеря личности, совершенное уничтожение природы. Напротив, самоотвержение возвращает человеку власть над самим собою, делает его свободным»³⁶.

В отличие от других святых, юродивые, при всем своем смирении, всегда что-то показывают, демонстрируют. Юродивые представляют людям нечто такое, о чем они уже забыли, что они потеряли, а юродивые своей жизнью и подвигами приобрели. То, что люди вечно откладывают, о чем они уже не помышляют, юродивые уже получили. «Этого-то несказанного блага и стремились св. юродивые достигнуть

³⁴ *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство и столпничество... СПб., 1913. С. 77.

³⁵ Там же. С. 84.

³⁶ Там же. С. 258.

здесь на земле, чтобы совершенно получить его в жизни будущей на всю вечность»³⁷.

Юродивые остаются в миру, чтобы напоминать о цели христианской жизни и свидетельствовать о реальности ее достижения. «Притворно отвергаясь ума, они расширяли его внутренне для Бога и наполняли его мыслями неизреченных; изменяя свои отношения к миру, но находясь в нем, святые юродивые старались быть вне его... стараясь ввести себя в Бога — уподобиться Ему»³⁸.

Напоминая, что «человек по самой природе своей предназначен к богоподобию»³⁹, отец Алексей, к сожалению, не развивает исследования в этом направлении. Было бы важно показать, в чем юродство совпадает с другими видами святости и чем отличается от них в способе достижения главной цели. Монах и аскет, так же как и юродивый, отрекаются даже и от своей воли, но юродивый, постоянно памятуя о смерти, отрекается и от своего тела.

В чем же особенность, специфика, уникальность юродства? Иеромонах Алексей (Кузнецов) отвечает на этот вопрос лишь в самом общем виде. «Юродство, освобождая человека от оков мирской жизни, подставляло его неприкрытым под удары людской ненависти, но взамен этого делало для него возможными и необходимыми Христовы страдания, давая ему соучастие в них»⁴⁰.

Автор подчеркивает исключительный характер ситуации, в которой находится юродивый, и невозможность для человека самовольного принятия этого подвига. «Подвиг “юродства” есть подвиг для избранных и принимается под воздействием Божественной благодати»⁴¹. Таким образом,

³⁷ Там же. С. 85.

³⁸ Там же. С. 97.

³⁹ Там же. С. 119.

⁴⁰ Там же. С. 148.

⁴¹ Там же. С. 251.

феномен юродства занимает особое место на путях осуществления цели христианской жизни, и подвиг юродства не может быть общим для всех.

Однако отец Алексей (Кузнецов) делает очень радикальный общий вывод. «Насколько для христианина желательно участие в Христовой славе, которая есть истинная жизнь, настолько для него необходимо юродство»⁴². Тезис весьма эффектный, но, к сожалению, необоснованный.

В целом книга иеромонаха Алексея (Кузнецова) представляет собой подробное и глубокое исследование феномена юродства, в котором даются ответы на многие вопросы. Но не все ответы могут полностью удовлетворить читателя, и многие проблемы остаются нерешенными.

Работа В. И. Экземплярского «Христианское юродство и христианская сила (К вопросу о смысле жизни)» впервые была опубликована в 1916 году. В ней нет обращения к примерам конкретных юродивых, как в уже рассмотренных книгах. На первое место выходят рассуждения о юродстве в самом общем смысле.

Автор считает, что в современной общественной жизни сам факт веры предстает как юродство. В современном мире под юродством понимается все, что соответствует евангельским заповедям. «Юродство в истории — это и есть реализация, последовательная и искренняя, отдельных евангельских заветов»⁴³. Именно поэтому этим миром отрицается и отвергается все то, что находится в конфликте с ним, что еще напоминает о божественной реальности.

Василий Экземплярский подчеркивает, «что речь о юродстве как пути христианской жизни в мире не являет-

⁴² Алексей (Кузнецов), иером. Юродство и столпничество... СПб., 1913. С. 148.

⁴³ Экземплярский В.И. Христианское юродство и христианская сила (К вопросу о смысле жизни) // Христианская мысль. Киев, 1916. № 1. С. 74.

ся измышлением чьей бы то ни было богословской фантазии, но это есть то, что описано и предсказано Евангелием, как и всем вообще новозаветным Откровением»⁴⁴.

Юродивые Христа ради буквально воспринимали и исполняли евангельские заповеди, конкретно понимали и реализовывали цель христианской жизни. Но именно это не вмещается в рамки здравого смысла, прагматического мышления, утилитарного отношения к жизни. По современным представлениям «нужно обезуметь, чтобы жить в мире по законам Божьего Царства. Можно сказать, что степенью такого безумия измеряется степень преданности Христу, степень отрешенности от себя и от всего “мирского”»⁴⁵.

Василий Экземплярский понимает юродство расширительно, распространяя это понятие на всех принимающих Христа и решившихся следовать за Ним. «Нужно обезуметь, чтобы жить и в наше время по заветам Христа; нужно отрешиться от себя, нести тяжелый жизненный крест, чтобы идти по стопам Христа. Юродство и есть непременно удел всякого искренно ищущего Царства Божьего и правды Его в этом мире»⁴⁶.

В представлении Василия Экземплярского сама вера, а тем более святость, является юродством перед миром. Многие черты, характерные для всех святых, а не только для юродивых Христа ради, он относит ко всем христианам. «Юродство — в том всегдашнем сознании, что сам по себе человек — ниц и бессилен, а должен быть святым и помогать Богу в делании Его. Юродство в том, что верующий по мере опытного познания немощности своей становится чище и совершеннее. Всегда смиряется, потому что никого не видит, кто был бы хуже и ниже его; всегда кается, потому что видит ясно всю красоту, не сравнимую ни с чем, Божеского пути жизни и сознает свою отдаленность от него;

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

всегда плачет, потому что сознает свое бессилие осушить чужие слезы. И все это по содержанию одно: совершенное самоотречение, искреннее, полное»⁴⁷.

Главным в подвиге юродивых Василий Экземплярский считает их совершенное самоотречение. «Величайшее самоотречение ведет к высшей полноте жизни, искреннее умаление — к возвышению; великие скорби претворяются в чистую святую радость. Христианское юродство оказывается силой, побеждающей мир»⁴⁸. Но это относится ко всем христианам. «И верующий, отрекаясь от всего, в Боге находит все, в том числе и себя самого, безмерно возвышенным, всецело очищенным. В этом и сила христианской веры»⁴⁹.

Однако, приблизившись к исполнению цели христианской жизни, юродивые Христа ради совершают еще один шаг в самоотречении. Они отказываются от плодов святости и представления своих достижений и совершенств перед людьми. Это не просто проявление скромности и смирения, но необходимое условие подвига юродства. «...Решительно невозможно видеть смысл жизни в достижении святости и совершенства, если неизбежно бывает так, что когда человек сознает себя святым и совершенным, он оказывается хуже и грешнее самого великого грешника»⁵⁰.

Даже получив благодатные дары, юродивые не только не показывают этого, но и демонстрируют безрассудство или безумие. «Мы получаем в Евангелии новое, по сравнению с ветхозаветным учением, откровение о смысле жизни. Цель ее — совершенство и совершенствование. Но оно достигается новым путем — отказа от личной святости»⁵¹.

⁴⁷ *Экземплярский В.И.* Христианское юродство... // Христианская мысль. 1916. № 1. С. 74.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. С. 79.

⁵¹ Там же. С. 81.

Потому что совершенство не является заслугой самого человека, благодать невозможно приобрести или заслужить. «...Не только абсолютность нравственного идеала делает невозможным улаживание от достижения этого идеала для человека с чуткой совестью, но и самое это совершенство, самая святость рассматриваются не как приобретение самого человека, но как Божий дар, дар благодати, посылаемый не ради дел человеческих и заслуг человека перед Богом, но как дар любви Отца ради Сына Своего Иисуса Христа»⁵².

Василий Экземплярский понимает юродство не в конкретном историческом смысле, не как реальный пример святости в Православной Церкви, а как некий образ, подчеркивающий парадоксальность христианского образа мысли и жизни. «Юродство этой любви в том, что она всецело отрекается от себя, отрекается даже от всех видимых проявлений к себе любви Божией, мирится с тем, что одна участь верующего и неверующего, любящего и не любящего Бога. ...В своей любви христианин, так же как в своей вере и надежде, безумно отрекается от всего, чем люди живы, чтобы приобрести одного Христа и в Нем найти жизнь и радость любви»⁵³. Хотя все сказанное автором о христианстве может быть прямо и непосредственно отнесено к подвигу юродства.

Василий Экземплярский использует образ юродства как метафору, чтобы обозначить нечто максимально противоречивое, принципиально парадоксальное, абсурдное для человеческого мышления, и возводит юродство как принцип на высший философский и богословский уровень. «Воплощение и страдания Сына Божия — это величайшая тайна и в то же время величайшее юродство Евангелия.

⁵² Там же. С. 80.

⁵³ *Экземплярский В.И.* Христианское юродство... // Христианская мысль. 1916. № 3. С. 43.

Поистине “таинство странное” — видеть рождение Безначального, ограничение Абсолютного, страдания Всеблаженного, смерть Вечного»⁵⁴.

Таким образом, в своей работе профессор Василий Экземплярский оригинальным образом подчеркивает несовместимость, инородность духа современности и христианской веры. Само христианство представлено как юродство, причем юродство тотальное и абсолютное. Однако сам феномен юродства остается вне рассмотрения.

Можно сделать вывод, который не содержится в работе Василия Экземплярского в явном виде, что реальное историческое юродство есть буквальное и максимально полное воплощение христианского идеала в жизни, принятия человеком Христа, совершенной жизни в Боге. И такое понимание феномена юродства согласуется со словами иеромонаха Алексия (Кузнецова), что для каждого христианина необходимо юродство.

Но этот аспект остается за рамками трех рассмотренных книг, которые положили начало историческому исследованию и теоретическому анализу феномена юродства в России.

⁵⁴ *Экземплярский В.И.* Христианское юродство... // Христианская мысль. 1916. № 3. С. 43.

ЗЛОБИН Максим,
аспирант Московской Духовной Академии

УЧЕНИЕ А.С. ХОМЯКОВА О СПАСЕНИИ И ПЕРВОРОДНОМ ГРЕХЕ

Аннотация: Учение о спасении (сотериология) является краеугольным камнем православного Предания. Сотериология непосредственно связана с учением о первородном грехе. В своей статье автор пытается рассмотреть сотериологические взгляды и связанные с ними воззрения русского религиозного мыслителя А.С. Хомякова (1804–1860) на первородный грех, ответить на вопрос о том, насколько они соответствуют Преданию Православной Церкви, выделить достоинства и слабые стороны учения Хомякова на эту тему.

Ключевые слова: Православная Церковь, Православие, святые отцы, сотериология, первородный грех, славянофильство, А.С. Хомяков.

ZLOBIN Maxim,
post-graduate student
of the Moscow Theological Academy

A.S. KHOMYAKOV'S DOCTRINE OF SALVATION AND ORIGINAL SIN

Abstract: The doctrine of salvation (soteriology) is the cornerstone of Orthodox Tradition. Soteriology is directly related to the doctrine of original sin. In his article the author tries to consider the soteriological views and related views of the

Russian religious philosopher A.S. Khomyakov (1804–1860) on original sin, to answer the question of how they correspond to the Tradition of the Orthodox Church, to highlight the advantages and weaknesses of the teachings of Khomyakov about this topic.

Keywords: Orthodox Church, Orthodoxy, the Holy Fathers, soteriology, original sin, Slavophilism, A.S. Khomyakov.

Учение о спасении (сотериология) является краеугольным камнем православного Предания. Именно оно стало причиной появления догматов Церкви, ибо выразило суть апостольского и святоотеческого духовного опыта, целью которого всегда было спасение человеческой души, преобразование человеческого естества и обожение человеческой личности.

В этой небольшой статье мы попытаемся рассмотреть сотериологические взгляды и связанные с ними воззрения русского религиозного мыслителя Алексея Степановича Хомякова (1804–1860) на первородный грех, а также ответить на вопрос о том, насколько они соответствуют Преданию Православной Церкви.

Размышление о спасении человека необходимо начать с разговора о первородном грехе, ибо православная сотериология строится на этом. Так, согласно святителю Игнатию (Брянчанинову), «в первородном грехе заключается семя всех страстей... и потому не стоит удивляться проявлению и восстанию ни одной страсти»¹. Хомяков, пытаясь объяснить последствия первородного греха, размышляет в духе святых отцов о том, что грехопадение наших прародителей привело к плачевному результату — оно исказило нашу природу, сделало ее испорченной и болезненной, подверженной страда-

¹ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. I: Аскетические опыты. 3-е изд. СПб.: Изд. книгопродавца И.Л. Тузова, 1905. С. 527.

нию и мучению. Иными словами, в центре драмы человеческого грехопадения — искаженное и неправильное применение свободной воли самими людьми, ложное использование богоподобного дара свободы.

Хомяков пишет: «Говорю вам: доколе во мне нет греха, доколе я не обнаружил порочности моего нравственного существования, Бог не может наслать мне ни скорби, ни болезни, ни даже малейшей печали, как бы ни была она кратковременна: иначе Он перестанет быть Богом правды и благодати. Пока не осудил я сам себя, действием собственной своей воли, я достоин самых светлых лучей Его солнца, самых теплых дыханий ветра, самых сладких ощущений бытия, Он обязан дать мне блаженство»². Хотя слова Хомякова об обязанности Бога очень коробят слух православного человека (кстати, такие, мягко говоря, филологические вольности у него часто встречаются в текстах), однако Хомяков верно отражает основную христианскую мысль о том, что Бог *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4), *ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16).

Ясно, что грех и его последствия (болезни и страдания, смерть и тленность) — последствия нашего ложного свободного выбора, а не произведение Бога: «В силу этого соединения, которым заявляется порочность, скрытая в нашей воле, мы наследуем тело, подверженное страданию. Первоначальный грех стал грехом первородным, потому что духовная жизнь, от самого своего начала, есть уже акт»³. Из контекста очевидно, что под словом «акт» Хомяков подразумевает действие, влекущее за собой определенные последствия.

Хомяков задается вопросом: «Каким образом первородный грех мог сделаться наследственным; а равно как могло

² Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. М.: Университетская типография, 1886. С. 281.

³ Там же. С. 282.

сделаться наследственным же страдание, ему сопутствующее и карающее его?»⁴.

И так отвечает на этот вопрос: мы сами в наследство друг другу передаем удобопреклонность ко греху, «каждый человек при рождении получает это наследие несчастья»⁵. И только Христос в силу соединения в Нем Божественной и человеческой природы был свободен от этого порочного наследия, ибо «Его духовное естество, человеческое, но совершенное, как само Божество, было несовместимо с грехом; оно не было (ибо не могло быть) соединено с таким телом, для которого законом был бы грех»⁶.

Такая позиция Хомякова находится в безусловном согласии с учением Церкви, выраженным в Оросе IV Вселенского Собора (451): «Итак, последуя Святым Отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха»⁷.

Кроме того, Хомяков подчеркивает добровольность жертвы Христа, а также то, что именно для этого Христос и пришел на землю. В этом он видит единственный смысл Его жизни — в осознанной и свободно избранной смерти ради освобождения Своего творения от лап диавола, от тисков смерти и тления.

В то же время в мыслях Хомякова о первородном грехе есть видимые противоречия. Выше мы уже заметили, что он

⁴ Хомяков А.С. Указ. соч. С. 282.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Цит. по: Великанов П., *прот.* О человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/o-chelovecheskoj-prirode-gospoda-nashego-iisusa-hrista/#0_2 (дата обращения: 12.10.2018).

понимает грех как рану или болезнь, которую человек наносит сам себе определенными действиями. Налицо святоотеческий подход в данном вопросе, основанный на представлении о грехе как о болезни человеческой личности. Но затем Хомяков говорит о том, что грех подвергает «нас тяжести Божественного гнева. Таким-то образом, правосудие Божие является решительно правым в наших страданиях и в нашем осуждении». Здесь мы видим юридическое и больше католическое понимание сущности грехопадения, указание на необходимость Божественного наказания павшего человека.

Хотя мы встречаем подобное толкование и у некоторых святых отцов и даже в Священном Писании, однако оно является скорее аллегоричным и образным, необходимым для лучшего понимания тяжести греха простыми людьми, нежели таким толкованием, которое точно соответствует церковному пониманию сущности грехопадения как болезненной раны, наносимой человеком своей природе, влекущей за собой онтологический разрыв с Творцом.

Завершая тему первородного греха и его последствий, стоит сказать о том, что Хомяков критиковал протестантов, неправильно толковавших слова апостола Павла о том, что *одним человеком грех вошел в мир* (Рим. 5, 12), и отрицавших православное учение о первородном грехе⁸. Ссылаясь на слова апостола Павла, Хомяков, кроме того, задал весьма практический вопрос своему протестантскому оппоненту Бунзену: если нет последствий первородного греха, то почему существуют невинные страдания младенцев?

Начиная свой разговор о существе спасения человека Богом, Хомяков указывает на сочетание во Христе правды (правосудия) и любви (милосердия). Хомяков размышляет: так как бесконечный и всесовершенный Бог Отец не может быть

⁸ Хомяков А.С. Указ. соч. С. 279.

мерилом конечного и несовершенного человека, то Он отдает весь суд Христу — Богочеловеку, облеченному в немощь нашего телесного существа. Писание говорит об этом: *Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну* (Ин. 5, 22).

Итак, с одной стороны, Хомяков говорит, что «Христос один есть мера всей твари: оттого Ему отдан верховный Суд»⁹. Но с другой стороны, «Христос есть не только правда вечного Отца: Он есть еще бесконечная любовь Отца»¹⁰. Вот в этом соединении во Христе праведного Судии и любвеобильного Спасителя, по мнению Хомякова, и заключается все существо спасения человека Богом: «А потому самому Он есть не только осуждение греха, но Он же есть спасение, единственно возможное для грешника. Существо Божие не может принять греха, потому что грех сам по себе есть произвольное удаление от Бога; он есть эгоизм твари, предпочитающей себя Богу. Но любовь Христова не оставляет твари. Он не хочет разлучаться с нею; Он соединяется с ней единением внутренним и совершенным. Он принимает тяжесть греха, которому Он есть осуждение. С тварью и для нее Он становится действительным грехом, ибо Он может им быть как существо ограниченное»¹¹.

Несмотря на всю оригинальность изложения и явную некорректность фразы о том, что Христос «становится действительным грехом», понимание Хомяковым сущности спасения Христом человечества вполне соответствует Преданию Церкви. Так, Хомяков говорит, что благодаря Своей Божественной природе Христос не принадлежит греху, но осуждает его, а благодаря Своей человеческой природе Христос имеет органическое и внутреннее единство со всеми людьми. А именно в этом нераздельном, неслиян-

⁹ Хомяков А.С. Указ. соч. С. 224.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 224–225.

ном, неразлучном и непреложном единении двух природ в одной Личности (Ипостаси) Богочеловека Иисуса Христа заключается спасение человеческого рода, согласно учению Церкви.

Вслед за святыми отцами Хомяков говорит о добровольности смерти Христа, ибо как Богочеловек Он мог не умирать не только по Божеству, но и по человечеству, по плоти: «Он несет приговор, которому подверг Себя; этот приговор — смерть»¹². В другом месте Хомяков говорит, очевидно, об этом же, но опять в своей очень неуклюжей манере: «Грех (который есть эгоизм твари), принятый свободно любовью, внезапно преобразился: он стал совершенством жертвы и, так сказать, венцом Божественного совершенства»¹³.

О добровольности смерти Христа, но намного более правильными и ясными словами, говорят, например, святитель Афанасий Великий¹⁴ и преподобный Иоанн Дамаскин¹⁵. Правда, Хомяков не объясняет, для чего Христос принял смерть. По нашему мнению, ответ очевиден: для того, чтобы разрушить ад и то онтологическое средостение, которое обезображенная грехом воля человека создала между умершими людьми и вечно Живым Богом. Ибо другая, не онтологическая, а, например, педагогическая причина была бы несоответствующей той величайшей миссии, которую совершил Христос, — воссоединению Творца и твари.

Говоря о Христовой смерти, Хомяков добавляет: «Но тем самым совершена и победа»¹⁶. Он словно повторяет пасхальный тропарь с его конечными словами: «Смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав».

¹² Там же. С. 225.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 4. М., 1994. С. 458.

¹⁵ См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 168.

¹⁶ *Хомяков А.С.* Указ. соч. С. 225.

Также вторя отцам, Хомяков говорит и о взаимопроникновении (греч. *περιχώρησις*)¹⁷ двух природ во Христе, что объясняет содержание их единения (стоит опять указать на неаккуратность выражений Хомякова в этой очень тонкой богословской сфере): «Тем же самым действием, которым Христос, через соединение Свое с тварью несовершенною или виновною, становился ответственным в грехе, становится и грешник участником в совершенстве своего Спасителя. Поэтому самому всякое существо, не отметающее Христа, примиряется с Богом; всякий грех обращается в правду, всякий грешник становится сыном Божиим; ибо Христос вследствие Своего соединения с тварью, соединения не отвлеченного, а реального, для одних есть оправдание их несовершенства, хотя и непроявленного, а для других Он искупление их обнаружившегося греха»¹⁸.

На последних словах следует остановиться. Несмотря на их туманность, можно сделать предположение о том, что Хомяков разделяет спасительную миссию Христа в отношении людей на два вида, тем самым деля людей на две группы. Похоже, что он говорит о восполнении (оправдании) непроявленных несовершенств святых, а также об искуплении проявленных грехов грешников. Но все это совершается благодаря Крестной Жертве Христа и нашему единению с Ним.

Очень эмоционально Хомяков говорит и о Самоумалении, Самоистощании (греч. *κένωσις*) Христа во время Его Крестных страданий: «Чье око измерит эту бездну унижения и страданий? Кто поймет ужас борения, слезы и пот кровавый? Кто найдет в себе сколько-нибудь чувства любви, способной ответить на эту бесконечную любовь?»¹⁹. Концепция

¹⁷ См., например: *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. Т. 2. СПб., 1903. С. 10 (Послание 3. К пресвитеру Кледонию против Аполлинария — первое).

¹⁸ Хомяков А.С. Указ. соч. С. 225.

¹⁹ Там же.

кенозиса имеет свои основания в Священном Писании, в частности в словах о том, что Христос *уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2, 7–8), а также в других его местах (1 Ин. 4, 10; 2 Кор. 8, 9; Евр. 4, 15; 5, 7–8; Лк. 4, 2; Мф. 27, 46; 27, 60).

Говоря о спасении, Хомяков называет два неперемennых условия соединения с Господом Иисусом Христом — это вера в Него и жизнь в Его Церкви. Он говорит, что спасает Сам Христос через Свою Церковь и ее таинства, а не вера сама по себе: «Веруешь ли во Христа — Христом спасешься в вере; веруешь ли в Церковь — Церковью спасаешься; веруешь ли в Таинства Христовы — ими спасаешься: ибо Христос Бог наш в Церкви и в Таинствах»²⁰. Иными словами, очевидно, что для Хомякова спасение возможно только в лоне Церкви через участие в ее таинствах. Хомяков последует за апостолом Павлом и святыми отцами в их органической эkkлeзиологической концепции, в их понимании Церкви как Тела Христова. Он говорит, что «Церковь — тело Самого Христа, Богочеловека, Спасителя нашего»²¹.

При этом Хомяков замечает, что Бог не связан какими-то ограничениями и может дать Свою благодать и вне рамок таинств, например как до крещения, так и после. Так, сотник Корнилий и его дом получили благодать до крещения (см.: Деян. 10, 44), а каженик (евнух) — после него (см.: Деян. 8, 39).

Говоря о таинстве Церкви, благодаря которому совершается первый шаг к спасению — о крещении, Хомяков упоминает о том, что некоторые не крестят младенцев (намек на баптистов), но Церковь крестит, ибо благодать Божия действует и помимо сознания. Пример: Иоанн Креститель,

²⁰ Там же. С. 20.

²¹ Там же. С. 228.

который взыграл во чреве матери при приближении Богородицы (см.: Лк. 1, 44).

Здесь мы видим явное указание на то, что таинство спасения человека осуществляется не только на уровне разума (сознания, интеллекта), но и на уровне сердца (интуиции, подсознания). Как мы помним, в Евангелии сказано о том, что Царствие Небесное не приходит приметным образом (см.: Лк. 17, 20–21).

Хомяков позволяет себе рассуждать и о возможности спасения нехристиан. Так, он говорит, что праведно живущие люди любят Христа, не зная Его, делая добрые дела. Таких людей Хомяков сравнивает с самарянами, которые поклонялись Богу, не ведая Его: «Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания и любви? Не единственному ли Учителю, явившему в Себе совершенство любви и самоотвержения, подражает тот, кто готов жертвовать счастьем и жизнью за братьев? Кто признает святость нравственного закона и, в смирении сердца, признает и свое крайнее недостойнство перед идеалом святости, тот не воздвиг ли в душе своей алтарь Тому Праведнику, перед Которым преклоняется воинство умов небесных?.. Говоря точнее: не Его ли он любит, только под другим именем. ...Ибо правда, сострадание, сердоболие, любовь, самоотвержение, наконец, все поистине человеческое, все великое и прекрасное, все, что достойно почтения, подражания, благоговения, все это не различные ли формы одного имени нашего Спасителя?»²². Судя по всему, в этой длинной цитате Хомяков говорит об иноверцах, о возможности их спасения. Ясно, что он основывается на словах апостола Павла о том, что *внешних же судит Бог* (1 Кор. 5, 13). Церковь знает учение о естественном законе (совести), который написан в сердцах всех людей и является отголоском того богопочитания, которое имели наши прародители

²² Хомяков А.С. Указ. соч. С. 229.

в раю. Это учение базируется на словах апостола Павла (см.: Рим. 2, 14–15) и отражено в мыслях многих святых отцов (мч. Иустин Философ, сщмч. Иринея Лионский, сщмч. Мефодий Олимпийский, свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Александрийский, прп. Максим Исповедник)²³.

Затем Хомяков говорит о надежде на спасение инославных, представителей различных христианских деноминаций. Он упоминает о тех людях, которые искренне стремились к истине, слышали христианскую проповедь, но из-за того, что христианское учение было преподано с заблуждением, не приняли христианство (из контекста видно, что для Хомякова инославные христиане не являются христианами вообще). При этом он добавляет, что даже в христианских сектах, то есть у инославных, есть люди, которые, несмотря на ложность их доктрин, живут настоящей христианской духовной жизнью.

Однако Хомяков не впадает в иллюзию концепции всеобщего спасения, он лишь рассуждает о возможности спасения неправославных людей, находящихся вне границ видимой Церкви. Он говорит, что «Церковь — не в более или менее значительном числе верующих, даже не в видимом собрании верующих, но в духовной связи, их объединяющей»²⁴. Хомяков лишь позволяет себе «питать сладкую надежду за всех наших братьев, каковы бы ни были заблуждения их учений. Мы твердо знаем, что вне Христа и без любви ко Христу человек не может быть спасен»²⁵. Однако, опираясь на слова Христа о том, что хула на Сына Человеческого простится, Хомяков, как мы видели выше, выражает надежду на спасение всех искренних и добрых людей, которые по каким-то

²³ См.: Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие. М.: Изд-во СТСЛ, 1994. С. 35–37.

²⁴ Хомяков А.С. Указ. соч. С. 228.

²⁵ Там же.

причинам не знали о Христе или узнали Его учение в ложном неправославном виде.

Стоит указать, что Хомяков добавляет, что «все они, от идолопоклонника до сектанта, более или менее погружены во тьму; но всем виднеются во мраке какие-нибудь мерцающие лучи вечного света, доходящего до них различными путями (видимо, он говорит о первоначальной просвещающей благодати, призывающей всех людей к покаянию.— *Авт.*). Конечно, слабы, недостаточны эти лучи и каждую минуту могут угаснуть во мраке сомнения; но все они идут от Бога (видимо, он имеет в виду Бога Отца.— *Авт.*) и от Христа, и средоточие у них одно: в солнце Истины, которое светит для Церкви»²⁶. В этом месте Хомяков допускает серьезную богословскую ошибку, ибо он называет источником Божественной благодати не все три Лица Святой Троицы, а два — Бога Отца и Сына Божия Иисуса Христа. Но если вернуться к сотериологической теме нашей статьи, можно уточнить, что таким образом Хомяков хотел сказать, что призывающая благодать в полноте своей действует только в лоне Православной Церкви, вне ее она легко может потеряться под давлением ложных учений и обычаев, инспирированных диаволом.

В пользу того, что сотериологическая позиция Хомякова сугубо православна, можно привести его критические слова в отношении католицизма и протестантизма: «Где же юридические заслуги, выдуманные Римом, когда вне Христа все грех и когда все претворяется в правду о Христе? Где фатализм кальвиниста, когда единственное осуждение греха и единственное спасение грешника есть именно свобода человеческая во Христе? Где, наконец, слепая мудрость унитария, мечтающего, что можно иметь Бога и обходиться без Христа?»²⁷.

²⁶ Хомяков А.С. Указ. соч. С. 230.

²⁷ Там же. С. 226.

В завершение необходимо отметить грубейшую ошибку Хомякова, которая должна стать предметом отдельного исследования. Он много говорит о возможности спасения только в Церкви, о том, что только благодаря церковным таинствам возможно единение христиан во взаимной любви. Однако он почти совсем не говорит о второй стороне спасения, без которой оно невозможно, — о необходимости личного аскетического подвига, ибо, по мысли святых отцов, именно на этих двух столпах — на личной аскезе и сакраментальной соборной церковной жизни — строится все наше спасение. Об этом говорят все святые отцы Церкви на всем протяжении церковной истории, а также православные подвижники современности. Для примера можно привести несколько имен святых — преподобных Антония Великого, Макария Великого, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, святителя Григория Паламу, а также наших современников — архимандрита Софрония (Сахарова), схимонаха Иосифа Ватопедского, митрополита Иерофея (Влахоса).

В развитие этой темы стоит добавить, что Хомяков не говорит о страстях и способах борьбы с ними, он очень мало и невнятно говорит о личной молитве, об Иисусовой молитве мы не находим у него ничего, о послушании Хомяков не ведет речи вообще, у него нет рекомендаций по чтению духовной литературы, прямые ссылки на святоотеческие творения и даже на Священное Писание почти отсутствуют. Наконец, Хомяков не упоминает о необходимости подготовки к таинствам. А ведь без всего этого невозможна аскетическая жизнь, а значит, и спасение. На проблемы Хомякова в области аскетического учения указывают несколько современных авторов. Например, об этом пишут В.М. Лурье в работе «Догматические представления А.С. Хомякова (очерк становления

и развития)»²⁸ и протоиерей Павел Хондзинский в своей статье «Теология счастья»²⁹. В работе Хондзинского эта проблема видится самой разработанной, ибо Лурье больше останавливается на догматических и терминологических ошибках Хомякова. Хондзинский в качестве вывода ставит вопрос о том, могут ли быть православными сами богословские взгляды Хомякова при его несерьезном отношении к аскезе.

В заключение статьи стоит сделать следующие выводы. В отношении учения о первородном грехе Хомяков рассуждает вполне православно. Однако если говорить о его учении о спасении, то следует отметить и положительные, и отрицательные стороны. Достоинства хомяковской сотериологии в том, что он говорит, что спасение осуществляется Самим Христом; Хомяков вслед за апостолом Павлом и святыми отцами разрабатывает органическое учение о Церкви как о Теле Христовом, в котором осуществляется спасение человека; он говорит о необходимости для спасения участия человека в таинствах Церкви. Иными словами, у Хомякова детально разработана, так скажем, Божественная, или церковная, сторона спасения.

Но в деле спасения участвует не только Бог и Его Церковь, но и человек. Так вот, с человеческой стороны спасения у Хомякова есть проблемы, ибо она не ограничивается лишь церковной жизнью, а включает в себя и личный подвиг. Так, даже если признать многие терминологические, филологические и даже некоторые богословские ошибки Хомякова (например, его мысль об исхождении Божественной благодати от Бога Отца и Бога Сына) незначительными, то у

²⁸ *Лурье В.М.* Догматические представления А.С. Хомякова (очерк становления и развития) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://hgr.narod.ru/homjakov.htm> (дата обращения: 12.10.18). Загл. с экрана.

²⁹ *Хондзинский П.В., прот.* «Теология счастья» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teologiya-schastyia> (дата обращения: 12.10.18). Загл. с экрана.

него имеется то, о чем умалчивать категорически нельзя. Он почти ничего не говорит о необходимости личной аскезы и правилах духовной жизни. Именно это является грубейшей ошибкой Хомякова, которая придает его учению о спасении однобокий и не совсем православный характер.

Единственным смягчающим обстоятельством является то, что он во многих своих трудах постоянно, хотя и несистемно говорит о необходимости молитвы, дел милосердия и особенно о приоритете и первенстве любви. Однако еще раз подчеркнем, что его аскетическое учение является абсолютно неразработанным, что соответствующим образом отражается на всем здании его учения о спасении.

ЛИТВИНЕНКО Илья,
студент V курса СЗО СПДС,
игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов),
кандидат богословия,
старший преподаватель СПДС

СВОБОДА ВОЛИ КАК ЧЕРТА ОБРАЗА БОЖИЯ В ЧЕЛОВЕКЕ

Аннотация: Предлагаемая статья представляет собой краткое изложение православного учения о свободе воли человека. С точки зрения православной антропологии свобода человека рассматривается как неотъемлемая часть образа Божия. В статье затрагиваются темы соотношения свободы человека с нравственным выбором, влияния на свободу первородного греха, значения свободы для христианской добродетели.

Ключевые слова: свобода, свобода воли, образ Божий, первородный грех, добродетель.

LITVINENKO Ilya,
5th year correspondence student,
hegumen BARTHOLOMEW (Denisov),
candidate of theology, senior lecturer

FREEDOM OF WILL AS A FEATURE OF THE IMAGE OF GOD IN MAN

Abstract: The proposed article is a summary of the Orthodox doctrine of human free will. From the point of view of Orthodox anthropology, human freedom is considered as an integral part of the image of God. The article deals with the correlation of human freedom with moral choice, the impact of original sin on the freedom, the value of freedom for Christian virtue.

Keywords: freedom, free of will, image of God, original sin, virtue.

Путь жизни каждого человека уникален. Всех людей Господь творит по беспредельной милости и любви Своей для счастья и блаженства, для радости жизни в добре, в вечности с Богом. Для каждого человека предоставлен свободный выбор — добровольно жить в единении со своим Творцом или отвернуться от Него и жить своей жизнью. У Иисуса, сына Сирахова, так описывается первозданная свобода выбора человека: *Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его. Если хочешь, соблюдеши заповеди и сохраниши благоугодную верность. Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, прострешь руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему* (Сир. 15, 14–17). В одном из древних христианских произведений «Дидахе» говорится о важности дара свободы человека, от которого зависит его дальнейшая участь: «Есть два пути: один — жизни и один — смерти; велико же различие между обоими путями»¹.

Для христианина путь жизни — любовь к Богу и ближнему, исполнение заповедей и воздержание от зла, а путь смерти — грех, ошибка, промах мимо цели человеческого существования, мимо Бога, удаление от Него и соответственно произведение всякого зла, умножение беззакония.

Человек обладает свободой, потому что это существенная черта его личности, которую он получает при сотворении его Богом: *и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его* (Быт. 1, 26–27). Бог создал человека таинственным проявлением Своей всемогущей воли по любви Своей, ибо *Бог есть Любовь* (1 Ин. 4, 8). Очевидно, что любви не может быть без свободы.

¹ Учение двенадцати апостолов (Дидахе) // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 16.

Что есть человек, что Ты помнишь его? (Пс. 8, 5) — восклицает святой царь Давид в своих псалмах, в другом месте называя себя червем, а не человеком. Однако этот ничтожный, слабый и немощный человек бесконечно важен для Бога, потому что Он творит каждого человека по образу Своему для блаженной жизни с Ним, наделяя человека разумом, свободой и бессмертной бесценной душой. Подает каждому силы и дыхание жизни на земле, каждому желает блага и радости по абсолютной свободе изволения в любви Своей, потому что *Бог есть Любовь* (1 Ин. 4, 16) и *Бог есть Дух* (Ин. 4, 24), а где *Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3, 17).

Человек в своей жизни часто сталкивается с выбором, что делать, как поступать, чем руководствоваться на этом нелегком земном пути. Дар свободы люди получили от Бога, о чем свидетельствует с самого начала Божественное Откровение в Книге Бытия. Сотворив человека, Бог дал людям заповеди и повелел их исполнять (см.: Быт. 1, 26–29). Если бы не было свободы, то такой призыв был бы лишен смысла. То есть с самого творения человека и начала его жизни мы находим свидетельство того, что человек свободен. Отсюда — упражнение человека в добродетели, послушании, воздержании, свободном произволении к добру, к исполнению заповеди Того, Кто дал человеку эту прекрасную жизнь. От упражнения рождается навык, а от навыка — постоянство, а постоянство в добре — совершенство в любви, радости и блаженстве, богоуподобление, соединение с Богом по благодати. В этом и было и есть предназначение человека.

Этот блаженный путь был прерван грехопадением первых людей и восстановлен с Воплощением Сына Божия Господа нашего Иисуса Христа и Искуплением Им человеческого рода. Святитель Григорий Богослов пишет, что Бог почтил человека свободой, поставил возделывать рай, дал закон для упражнения в свободном добром изволении, в исполнении заповеди, от какого дерева в раю можно вкушать

пищу, а от какого необходимо воздерживаться. Избегать следовало древа познания добра и зла, но человек не соблюдает данную ему заповедь, вкушает от запретного древа и тем самым совершает грех — ошибку (ἀμαρτία), нарушая волю Божию, уклоняясь от заповеданного Богом правила жизни в послушании и добровольном исполнении заповеди. Этим он удаляет себя от Бога, уклоняется от Источника жизни — Бога и облекается в «кожаные ризы», то есть приобретает тленность, болезни, разрушение тела и смертность².

Однако таким образом проявляется милость Божия к падшему человеку, чтобы пресечь зло в самом начале и не дать ему бессмертно пребывать в этом мире. Смерть была необходима для научения человека, для пресечения зла. Но на этом не прекращается попечение Божие о человеке. Так, Господь дает человечеству различные лекарства от той страшной болезни. В одно время дает Закон, тем самым обличая грех, обличая то ненормальное неестественное состояние, в котором находится человечество. В другое время где-то проявляет благодеяния, милость, а где-то строго наказывает удаляющиеся от Бога народы, развращенные в своем роде войнами, болезнями, происшествиями, природными бедствиями и т. д. Когда же наступает полнота времени, Бог посылает Самого Сына Своего, Слово Божие, для искупления всего мира от древнего проклятия, от всех грехов рода человеческого. Сам Бог нисходит до человеческого естества, во всем соделавшись подобным нам, кроме греха, чтобы исцелить падший человеческий образ³.

Если бы человек не был наделен свободой, то невозможна была бы награда и наказание за преступление. Поэтому уже в древней христианской письменности теме свободы отводится важное место: «Пусть никто не ищет в судьбе утешения или

² См.: Григорий Богослов, *свт.* Собрание творений: В 2 т. Т. 1. [Б. м.]: Изд-во СТСЛ, 1994. С. 666–667.

³ См.: Там же. С. 668.

оправдания себе. Что бы ни делала судьба, у человека душа свободна и в нем судится его действие, а не внешнее положение»⁴. Святитель Василий Великий, рассуждая о днях творения и, в частности, о творении человека, пишет, что поступки зависят от нас самих, иначе пусты были бы все законы и судьи. За преступление бессмысленно было бы наказание, потому что преступник был бы невиновен, так как сделал то, от чего не мог удержаться. И здесь уместен пример земледельца, который будет иметь богатый урожай, не возделывая землю, или торговца, который станет богатым или бедным без его желания и стремления. И главное — христианская вера и упование станет пустым мечтанием, потому что ни добродетель не будет вознаграждена по достоинству, ни преступление не будет пресечено, если люди не делают ничего по собственному желанию, с участием своей воли. «Ибо где господствует необходимость и судьба, там не имеет никакого места воздаяние по достоинству, что и составляет преимущество правосудия»⁵.

Преподобный Иоанн Дамаскин пишет, что Бог творит человека из невидимой и видимой природы по Своему образу и подобию. Тело человека из земли, а разумную душу от Его дуновения. Это он и называет образом Божиим: «Выражение *по образу* указывает на способность ума и свободы; тогда как выражение *по подобию* означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека»⁶.

Святитель Григорий Богослов в Слове на Святую Пасху говорит о величии творения живого существа — человека, соединяющего в себе ум и чувство, видимую и невидимую

⁴ *Минуций Феликс*. Сочинения древних христианских апологетов / В рус. пер. С введ. и прим. прот. П. Преображенского. СПб.: Алетейя, 1999. С. 267.

⁵ *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. М.: Изд-во Московского Подворья СТСЛ, 1999. С. 183–184.

⁶ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Даръ, 2007. С. 119–120.

природы: видимую — тело из уже сотворенного вещества, а невидимую — душу — образ Божий. Человек становится универсальным существом, великим миром в малом, земным ангелом, из разных природ составленным, духом живым, в плоть облеченным. «Бог творит живое существо, здесь приготовляемое и переселяемое в иной мир и... через стремление к Богу достигающее обожения»⁷. Здесь нужно отметить важное — через стремление, то есть в связи с собственными усилиями.

Бог абсолютно свободный Дух, и человек, как образ Божий, наделен даром свободы. Святитель Григорий Нисский так выражает эту мысль. Он пишет, что отличительное свойство свободы состоит в том, чтобы выбирать желаемое свободно. И соответственно, виновником зол является не Бог, «устроивший естество нерабственное и независимое, но неразумие, вместо хорошего избравшее худое»⁸.

Преподобный Иоанн Дамаскин пишет, что человек, как образ невидимого свободного Бога, также имеет свободу пожелания: «...если человек сотворен по образу блаженного и пресущественного Божества, а Божие естество по природе имеет способность свободного выбора и хотения, — то, следовательно, и человек, как образ Его, по природе имеет способность свободного выбора и хотения»⁹. Разница только в том, что абсолютная свобода Божия всегда неизменна, она не имеет ограничения в виде необходимости выбора добра и зла, поскольку по природе всегда добра. Свобода же человека не абсолютна, она имеет нравственный характер.

Есть свобода выбора, свобода хотения, или, как называют ее святые отцы, гномическая воля, воля избирательная, а есть воля естественная, природная. Воля природная является

⁷ Григорий Богослов, *свт.* Указ. соч. С. 665.

⁸ Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово. Гл. 5. Киев: Пролог, 2003. С. 76.

⁹ Иоанн Дамаскин, *прп.* Указ. соч. С. 120.

свободным произволением к добру, ко благу, а воля избирательная появилась в момент грехопадения, когда потенциальный выбор зла превратился в действительность. Этот выбор стал роковым для всего человечества, потому что появилась склонность природы ко греху, появился выбор, которого нет в естественной воле, присущей человеку до грехопадения, которая соответствовала воле Божией. Гномическая воля относится к личности и является уникальным свойством человека, благодаря которому он может самоопределяться, избирать удобное ему, принимать свободное решение. «Свобода есть богоподобная черта, непреложное условие богоуподобления, и вне свободы не может быть богоподобия, которое осуществляется в живом богообщении. Выбирает лишь несовершенное человеческое существо, совершенный человек, в отличие от него, — выше выбора: он следует зову Божию немедленно, не выбирая»¹⁰. «О свободе можно говорить в двух смыслах. Во-первых, под свободой понимается возможность выбора из нескольких альтернатив, в том числе и выбора между добром и злом, — свобода формальная, которая в человеке неистребима. Во-вторых, это свобода нравственная, которая понимается как возможность последовать своему выбору и реализовать то, что выбрал»¹¹. Этим и определяются отличия той свободы, которая становится идолом в современном обществе, и свободы, которую дает Господь.

То есть только добровольное исполнение воли Божией, Его заповедей угодно Богу. В этом и есть смысл свободы — в ее добровольной реализации, исполнении. Это приведение возможности в действительность, реализация личного выбора каждого человека. Господь предлагает то, что человеку

¹⁰ Николаева О. Православие и свобода. М.: Изд-во Московского Подворья СТСЛ, 2002. С. 59.

¹¹ Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учеб. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 475.

действительно полезно, хорошо и добро. Но Он не насилует волю человека, а показывает пути, идя по которым человек сподобляется или вечной радости и жизни, или вечного мучения и смерти.

В Новом Завете говорится о принципиально новой свободе, нежели той, которая была прежде. Человек делает выбор свободно, но в результате грехопадения он становится рабом греха, его воля становится удобопреклонной ко греху. Человек реализует дарованную ему свободу в непослушании воле Божией, в нарушении Его заповеди и тем самым отпадает от Бога, от цели и смысла своего существования и развития, отчего обретает смертность и тленность. Он становится рабом греха и сам уже не может освободиться от этого рабства: *делающий грех, есть раб греха* (Ин. 8, 34). Апостол Петр пишет: *Ибо, произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении. Обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо, кто кем побежден, тот тому и раб* (2 Пет. 2, 18–19).

Поэтому был необходим Тот, Кто мог бы освободить попавшего под власть греха человека. Однако в таком его состоянии это было возможно сделать только Богу. Так постепенно мы приближаемся к тайне Божественного промысла о человеческом роде — тайне Боговоплощения и спасения мира через пришествие в мир Сына Божия — Иисуса Христа. В тропаре праздника Сретения Господня мы слышим следующие слова: «Радуйся, Благодатная Богородице Дево, из Тебе бо возсия Солнце правды, Христос Бог наш, просвещающий сущия во тьме. Веселися и ты, старче праведный, приемый во объятия Свободителя душ наших, дарующаго нам воскресение»¹².

¹² Цит. по: *Кашкин А. С.* Литургия. Ч. 1: Дванадцатые неподвижные праздники: Учеб. пособие / СПДС. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 280.

Только Богочеловек мог победить смерть и освободить человека от греха и смерти, дать ему истинную свободу и истинное счастье. Поэтому истинная свобода есть свобода иного порядка, та, которую возвещает Христос в Евангелии, — это свобода от греха, свобода жизни в истине, во Христе: *если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными.* <...> *Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха.* <...> *Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8, 31–36). Сын Божий освобождает от греха, Он же есть *Путь и Истина и Жизнь* (Ин. 14, 6).

Истинно свободен только тот, кто не подвержен рабству греха, не принадлежит царству зла и тьмы. Свобода Христова дает истинное счастье жизни и пребывания с Богом в любви. Об этом освобождении пишет и апостол Павел: *закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (Рим. 8, 2). Всех людей объединяет этот бесценный дар свободы, вечный вопрос и проблема, для кого-то трагедия выбора, для других — счастье освобождения.

Свобода может быть только в Боге, и это и есть та естественная свобода воли, та прирожденная благая воля, которая была дана Адаму для доброй жизни с Богом. Только в Нем он мог находить утешение и счастье вечной жизни, не выбирая между добром и злом, не познавая тайны смерти, но, подчиняясь воле Божественной, оставаться в раю. Теперь же эта естественная свобода достигается огромными усилиями противодействия греху, борьбой с ним, для подчинения своей свободы воле Божией, для самоопределения в добре, через многие подвиги смирения, покаяния, терпения, самоотречения и любви. Только в Боге достигается истинная свобода, потому что Он — Источник всякого блага, всякой жизни, потому что Дух животворит все живое, а где есть Дух Святой, там есть истинная свобода. Господь указал

человечеству путь спасения, открыл истину и делает свободными любящих Его, то есть исполняющих Его заповеди.

Человек — это в глубине своей таинственное и до конца непознаваемое существо, как образ Бога, сущность Которого непознаваема. Человек — живое существо, он проявляет себя в этом мире, как и Бог проявляет Себя в Своих энергиях, в Своих действиях.

Человек живет и действует в этом мире, исходя из множества предпосылок и факторов. Это место рождения, среда развития, воспитание, образование, общение, чтение, увлечения и интересы, труд и т. д. Все эти условия формируют некоторую ориентацию человека в этом мире, то есть дают возможность оценки жизни, восприятия множества процессов этого мира, явлений, происходящих в самом человеке, в истории. Так у человека образуется мировоззрение, исходя из которого он принимает те или другие решения. Но оказывается, что это не всегда является правилом, иначе человек был бы просто механическим роботом, выполняющим определенные ему операции. Человек не робот, он имеет разум, имеет свободную волю, чувства, которые также влияют на его поступки.

Итак, одна из самых важных черт богообразности человека — это его свобода. Свобода дана человеку для жизни, для добровольной ее реализации в добре, для чего в саду Эдемском было посажено дерево познания добра и зла для упражнения в послушании Самому Источнику жизни — Богу, благодаря Которому человек появился на свет и продолжает жить (см.: Быт. 2, 16–17). Человек получил от Бога благодатный дар жизни и свободы. Бог призывает человека не принуждением и насилием, а любовью. Он делится этой любовью, проявляя ее в акте творения мира, живых существ и Своего образа на земле — человека. Сам являясь Источником общения Троичной жизни, Он благоволит в этом общении и человеку. Все наполнено жизненной радостью и великолепием. Человек призван к этой радости и счастьем быть

с Богом, но не насильно, а по любви, не с тяжестью, но с благодарением и умножением этого единства жизни с Богом.

Поэтому человек не только был создан по образу, но и призван к богоуподоблению. А для этого стремления, для исполнения этого призвания и была дана свобода, то есть возможность добровольно стремиться к Богу и жить с Ним как Источником всякой жизни и счастья. Но человек, используя эту свободу, через грех лишается своего достоинства и становится причастным глению, болезням и смерти. Падшая человеческая природа уже не в состоянии избавиться от последствий своего непослушания, грехопадения, гордости и озлобления.

Так ветхозаветный человек был рабом своей поврежденной природе, и лишь некоторые праведники старались жить, соблюдая закон и сохраняя внутренний нравственный закон в своем сердце. Это были пророки и праведники, ожидавшие избавления от грехов обещанным Мессией, Искупителем. Свобода была порабощена страстями, и не было света, неоткуда было ждать помощи людям, погрязшим во грехах. Единственным путем была вера в Единого Бога, обращение к своему Создателю с надеждой милости и спасения.

Обетование Божие исполнилось в свое время, когда наступила полнота времени. Произошло Боговоплощение, и в мир пришел Спаситель наш Иисус Христос, Который избавил людей от этого ига рабства греху и смерти. *Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?* (Ос. **13**, 14; 1 Кор. **15**, 55). Потому что *поглощена смерть победою* (1 Кор. **15**, 54; ср.: Ис. **25**, 8). Истреблено жало, «ад... пленен, Адам восстановлен, проклятие истреблено, Ева освобождена, смерть умерщвлена, а мы оживлены»¹³, ад разрушен до основания, праведники спасены, люди восстановлены в общении с Богом.

¹³ Типикон. Гл. 53. Отпустительные тропари воскресни осми гласов, с Богородичны их, ипакои, и кондаки. Богородичен, глас 2-й [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/tipikon/53 (дата обращения: 01.04.2019). Загл. с экрана.

Боговоплощение, жизнь Христа, Его учение, чудеса, служение, страдания, смерть и Воскресение показывают Его абсолютную свободу. К образу такой свободы Богочеловека может быть причастен и всякий верующий во Христа человек через покаяние и крещение во оставление грехов. Входя в жизнь Церкви, христианин получает благодатную помощь от Бога для борьбы с искушениями, с плотью, миром и диаволом, однако этот благодатный дар не лишает его собственной свободы как неотъемлемой черты образа Божия.

Человек призван к истинной жизни, — той жизни, которая достойна называться жизнью в полном смысле этого слова. Ведь все люди стремятся к счастью, благополучию и радости, постоянно желают друг другу этого. Но всем этим в полноте обладает только один Бог, Который *создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего* (Прем. 2, 23). Поэтому ни в чем не находит человек упокоения, как только в Том, Кто его создал. *Как олень стремится к источникам вод, так стремится душа моя к Тебе, Боже!* (ср.: Пс. 41, 1) — воспевает царь Давид в своих псалмах. Об этом же пишет и блаженный Августин Иппонийский: «...ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»¹⁴. А упокоение в Нем может быть только тогда, когда сам человек близок Богу, то есть подобен Ему. Богоуподобление достигается через добродетельную жизнь, через исполнение воли Божией: *Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят* (1 Пет. 1, 16).

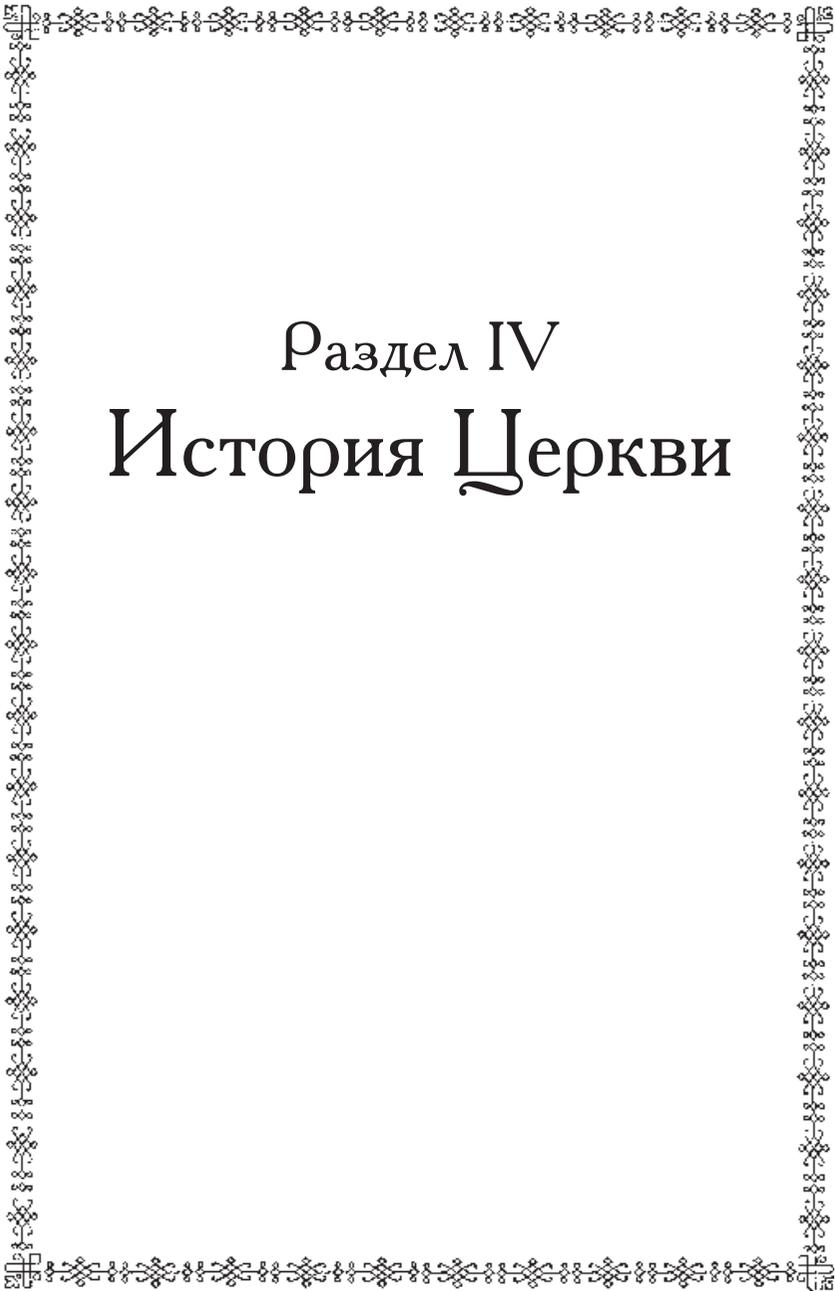
Этот путь жизни называется обожением. Созданный по образу Бога, именно благодаря дару свободы человек способен соединиться по благодати со своим Творцом. Однако одного желания и свободы недостаточно для богоуподобления, необходимы аскетические усилия со стороны самого человека (см.: Мф. 11, 12) и благодатная помощь Божия. Такой процесс называется

¹⁴ Августин Аврелий, блж. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. С. 53.

синергией (греч. συνέργεια), что в переводе означает «сотработничество, совместные действия». Апостол Павел пишет: *мы соработники у Бога (συνεργοί θεοῦ)* (1 Кор. 3, 9), имея в виду, что Бог помогает человеку и дает ему Свою благодать, а человеку предоставляется возможность при помощи ее и своей воли, своих усилий постепенно очищать свою душу, достигая состояния обожения. Богоуподобление открывает человеку начала вечной жизни в Царстве Божием, о чем говорит Господь в Евангелии: *кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15, 5).

Таким образом, свобода как бесценный дар является чертой образа Божия в человеке, благодаря которой он имеет возможность реализации собственного выбора, самоопределения в жизни, направления усилий воли к добру или ко злу, к различным видам деятельности.

Каждый человек на протяжении всей своей жизни удивительным и таинственным образом сталкивается как с проблемой выбора, так и с несвободой своего положения, своих желаний и возможностей, с несвободой в своих привычках, грехах и страстях. Свобода выбора нас постоянно окружает, а вот свобода духовная достигается неустанным трудом на протяжении многих лет, а то и всей жизни. И при том что этих усилий никогда не будет достаточно, человек соприкасается и с благодатью, той силой, которой Бог призывает человека к спасению, ведет и оберегает его в пути и, наконец, совершает его спасение в вечности, при условии доброго ответа самого человека, его добровольного послушания Божественной воле.



Раздел IV
История Церкви

Священник Владимир ЗАГРАНИЧНОВ,
студент V курса СЗО СПДС,
ЛОБОЧКОВ А.Е.,
старший преподаватель СПДС

**ЖИЗНЬ И ТРУДЫ
МИТРОПОЛИТА ВЕНИАМИНА (ФЕДЧЕНКОВА)
В ЭМИГРАЦИИ (1920–1947 ГОДЫ)**

Аннотация: Статья посвящена исследованию жизни и творчества митрополита Вениамина (Федченкова) в период его эмиграции. Рассматривается его административная деятельность в различных церковных структурах русской эмиграции. Его отношения с митрополитом Сергием (Страгородским), Московской Патриархией. В статье также дается характеристика деятельности его в качестве экзарха Московской Патриархии в Америке. Анализируется литературное творчество митрополита Вениамина в этот период.

Ключевые слова: митрополит Вениамин (Федченков), Русская Православная Церковь за границей (РПЦЗ), Евлогий (Георгиевский), Сергей (Страгородский), Православная Церковь в Америке.

Priest Vladimir ZAGRANICHNOV,
5th year correspondence student,
LOBOCHKOV A.E.,
senior lecturer

**LIFE AND WORKS OF METROPOLITAN VENIAMIN
(FEDCHENKOV) IN EMIGRATION (1920–1947)**

Abstract: The article is devoted to the study of the life and work of Metropolitan Veniamin (Fedchenkov) during

his emigration. It deals with administrative activities in the various Church organizations of the Russian emigration, his relationship with Metropolitan Sergius (Stragorodsky), the Moscow Patriarchate. The article also describes his activity as an Exarch of the Moscow Patriarchate in America. The literary work of Metropolitan Veniamin during this period is analyzed.

Keywords: Metropolitan Veniamin (Fedchenkov), Russian Orthodox Church abroad, Evlogy (Georgievsky), Sergius (Stragorodsky), Orthodox Church in America.

После поражения в ноябре 1920 года Белой армии в Крыму ее духовный руководитель епископ Вениамин (Федченков) покидает Россию. Он эвакуируется в Турцию на линкоре «Генерал Алексеев»¹.

19 ноября 1920 года в порту Константинополя на пароходе «Великий князь Александр Михайлович» состоялось собрание ВВЦУ ЮВР (Высшее временное церковное управление Юго-Востока России), на котором присутствовали митрополиты Платон (Рождественский) и Антоний (Храповицкий), архиепископ Феофан (Быстров), епископ Вениамин (Федченков) и протоиерей Георгий Спасский. Собравшиеся утвердили инициативу епископа Вениамина о продолжении функционирования ВВЦУ за границей. Полномочия ВВЦУ распространялись на православные приходы в Турции, Греции, Сербии, Хорватии и Словении². Заведовать православными приходами в Западной Европе, а также Болгарии и Румынии был утвержден архиепископ Евлогий (Георгиевский), назначение которого состоялось

¹ См.: Вениамин (Федченков) [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Вениамин_\(Федченков\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Вениамин_(Федченков)) (дата обращения: 08.11.2018). Загл. с экрана.

² См.: Попов А. В. Русская Православная Церковь за границей: образование и раскол (1920–1934 гг.) // Новый исторический вестник. 2005. № 1 (12) [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://www.nivestnik.ru/2005_1/12.shtml (дата обращения: 02.04.2019). Загл. с экрана.

15 октября 1920 года³. Совету ВВЦУ за границей нужно было наладить связи с Греческой Патриархией, выработать свое отношение к инославным Церквям, а также организовать Всеаграничный Церковный Собор.

В Турции по окончании карантина епископа Вениамина поселили в русском Троицком монастыре Афона, в комнате площадью три на два шага. В этой комнате вместе с ним помещалось еще четыре человека⁴, но зато, в отличие от Крыма, было хорошее питание и, самое главное, мирная жизнь⁵. В Константинополе владыка входит в состав учрежденного генералом Врангелем Русского совета⁶. Объезжает лагерь беженцев на полуострове Галлиполе и острове Лемнос⁷, где духовно поддерживает соотечественников. Посещает также лагерь военнопленных в греческих Салониках, куда его даже не пускают, и владыка общается с людьми через забор из колючей проволоки.

Возвратившись из поездки в Константинополь, владыка Вениамин заболевает воспалением кишок⁸. Он лечится, сначала в болгарской больнице, потом во французском госпитале. По выздоровлении, в конце ноября 1920 года, как член Русского совета владыка был отправлен в столицу Болгарии для духовного попечения о русских эмигрантских приходах и кадетских учебных заведениях⁹. В Болгарии он возвращается к литературным трудам. Плодом непосредственного знакомства с католическим миром и его представителями становится работа «Католики и католичество».

³ См.: Шкаровский М.В. Русские православные общины Турции // Вестник ПСТГУ. 2009. № 1 (30). С. 24.

⁴ См.: Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 2016. С. 465.

⁵ См.: Там же. С. 466.

⁶ См.: Там же. С. 467.

⁷ См.: Там же. С. 481.

⁸ См.: Там же. С. 484.

⁹ См.: Там же. С. 493.

В работе владыка подробно разбирает католицизм, его вероучение, священнодействия и богослужение и сравнивает его с Православием. Большое внимание уделяет вопросу о первенстве Католической Церкви и ее взаимоотношениях с государством. Не менее пристально разбирает вопрос об индульгенциях. И делает вывод, что разница между католицизмом и Православием в степени духовности¹⁰. Католики более обмирщенные. Даже Бога любят как человека, чувственно вообразая Его страдания¹¹.

20 ноября 1920 года вышел указ № 362 Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета, разрешающий церковно-административную деятельность на территориях, лишенных возможности связи с центральным руководством, которое обосновало каноничность решения ВВЦУ¹². На основании постановления Священного Синода ВВЦУ обратилось к Местоблюстителю Вселенского Патриархата митрополиту Досифею, который указом № 9084 от 2 декабря 1920 года разрешает ВВЦУ как части Русской Церкви духовно окормлять на своей территории беженцев из России, которых в Турции оказалось не менее 250 тысяч, а также разрешает провести Архиерейский Собор. Собор собирается там же, в Константинополе. Его участники, а среди них и епископ Вениамин, переименовывают ВВЦУ в ВРЦУЗ (Высшее Русское Церковное Управление за границей)¹³. ВРЦУЗ избирает Архиерейский Синод под председательством митрополита Антония (Храповицкого). Состав ВРЦУЗ пополняет архиепископ Кишиневский Анастасий, который становится заместителем митрополита Антония.

¹⁰ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* Католики и католичество. Духовный лик Польши. М.: Скимень: Пренса, 2003. С. 85.

¹¹ См.: Там же. С. 54.

¹² См.: *Шкаровский М.В.* Указ. соч. С. 24.

¹³ См.: Там же. С. 25.

В мае 1921 года по приглашению Патриарха Сербии Димитрия ВРЦУЗ (в его составе и епископ Вениамин) переезжает в Югославию, в город Сремские Карловцы¹⁴. Владыка Вениамин, как один из главных инициаторов, назначается главой комиссии для организации Всеаграничного Церковного Собора. Комиссия разработала регламент будущего Собора, который предусматривал решение исключительно церковных проблем и был направлен для ознакомления во все общины беженцев из России. Как глава комиссии владыка едет в Константинополь и с 22 июня 1921 года в течение двух недель председательствует на церковном совещании, которое обсуждает обустройство церковной жизни в сложившихся обстоятельствах¹⁵.

С 21 ноября по 2 декабря 1921 года епископ Вениамин в качестве главы военно-церковного отдела участвовал в заседаниях Карловацкого Собора, возглавлял комиссию для составления документов, осуждающих социализм. Плодом работы комиссии стали «Основные тезисы изобличения лжеучения социализма». На всех заседаниях владыка методично отстаивал церковные интересы и отказался подписать политическую резолюцию Собора о необходимости восстановления монархии в России, во-первых, потому, что это могло угрожать Церкви в России, во-вторых, не было никакой уверенности, что новый монарх принесет пользу Русской Церкви. Правильность его позиции подтвердил указ № 348 от 5 мая 1922 года, которым Святейший Патриарх Тихон упразднил ВРЦУЗ из-за его политических действий¹⁶. После получения указа Патриарха в Сремских Карловцах состоялся съезд епископов. Большинство голосов

¹⁴ См.: Шкаровский М.В. Указ. соч. С. 26.

¹⁵ См.: Там же. С. 27.

¹⁶ См.: Карловацкий Собор [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravenc.ru/text/1681087.html> (дата обращения: 09.11.2018). Загл. с экрана.

на съезде — указу не подчинились. Единственный не поддержавший бунт епископ Вениамин выходит из состава ВРЦУЗ и уезжает в сербский монастырь Петковица.

В монастыре вокруг него собирается группа монахов и послушников, состоящая из русских эмигрантов, по воспоминаниям владыки, их было «до тридцати». На пропитание братья выделили большое имение, управление которым было возложено на владыку Вениамина¹⁷. Но его тяготила хозяйственная деятельность, к тому же не прекращались преследования со стороны карловчан, и поэтому осенью 1923 года он с радостью откликнулся на предложение Пражского архиепископа Савватия (Врабеца), с которым владыка был знаком еще в России, отправиться викарным епископом в Подкарпатскую Русь¹⁸.

Миссия епископа Вениамина имела своей целью обращение униатских русских приходов в Православие. В то время в Подкарпатской Руси было 35 православных приходов, из них 14 принадлежало Сербской Церкви, 21 — Чешской. Миссия удается в кратчайшие сроки. Причина кроется в том, что владыка принимает очень бедный образ жизни местных жителей, в их числе и духовенства, которые увидели в нем своего, и вследствие этого местные русские униатские приходы стали массово переходить в Православие. За восемь месяцев трудов епископа Вениамина число чешских приходов увеличилось в два раза и достигло 42. Недовольные этим фактом представители Сербской Церкви в обход архиепископа Савватия договорились с чешским правительством о выдворении владыки Вениамина из страны¹⁹. Он разочарован и хочет вернуться

¹⁷ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. С. 522.

¹⁸ См.: *Бурега В.В.* Пастырское служение епископа Вениамина (Федченкова) в Подкарпатской Руси (Закарпатской Украине) // Белоруссия и Украина: История и культура. Вып. 4. М.: Тезаурус, 2011. С. 317.

¹⁹ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. С. 534.

в Россию. Но Чехословакия не может предоставить ему такую возможность, так как в это время не имеет дипломатических отношений с Советским Союзом²⁰. Вследствие этого 8 мая 1924 года епископ Вениамин возвращается в Сербию, где снова получает приют в монастыре Петковица. Свободное от монашеского делания время он посвящает литературной деятельностью²¹. Владыка начинает работу над трудами: «Письма о двенадцатых праздниках», который пишет в наставление своей знакомой новоиспеченной монахине Анне (Ольге Владимировне Обуховой)²², и «Молитва Господня», в котором сначала выявляет главную мысль молитвы «Отче наш»: «Все к Богу и все от Бога»²³, обобщая отдельные, самостоятельные прошения в целое, а потом детально разбирает молитву, объясняя каждое слово.

Осенью 1924 года по указу митрополита Антония (Храповицкого) владыка Вениамин едет преподавать Закон Божий в Донской кадетский корпус в город Билеча²⁴. А оттуда летом следующего года переезжает в Париж, где 30 апреля 1925 года открылся Свято-Сергиевский православный богословский институт²⁵ и его ректор митрополит Евлогий (Георгиевский) предложил епископу Вениамину занять вакансию инспектора. В стенах института из-под его пера выходит небольшая брошюра «О конце мира». В нее вошли

²⁰ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. С. 536.

²¹ См.: *Светозарский А. К.* Вениамин (Федченков) // ПЭ. Т. 7. М.: Церков.-науч. центр «Православ. энцикл.», 2004. С. 653.

²² *Вениамин (Федченков), митр.* Письма о двенадцатых праздниках: Рождество Христово. Обрезание Господне. Крещение Господне. Сретение Господне. М.: Пренса, 2004. С. 5.

²³ *Вениамин (Федченков), митр.* Молитва Господня. М.: Сибирская Благовозвница, 2010. С. 9.

²⁴ См.: *Светозарский А. К.* Вениамин (Федченков). С. 653.

²⁵ См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Русский православный богословский институт в Париже [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/Kassian_Bezobrazov/russkij_pravoslavnij_bogoslovskij_institut_v_parizhe/ (дата обращения: 02.04.2019). Загл. с экрана.

три письма владыки некоему священнику Александру, датированные им самим 1925 годом²⁶, на тему ожидания «конца света». В письмах епископ Вениамин призывает не поддаваться искушению и не ждать «конца времен» скоро. Ссылаясь на Священное Писание, он приводит признаки, подтверждающие его уверенность. Первый — неожиданность, отсутствие ожидания конца света²⁷: *Ибо, когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба* (1 Фес. 5, 3). Второй — обращение евреев к вере в Иисуса Христа²⁸: *и так весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие Иакова* (Рим. 11, 26). Владыка аргументирует: на все это нужно время, «...исторически это должно быть подготовлено»²⁹. А на вопрос «чего ждать?» отвечает: «Ждать нужно скорбей и разделений в Православной Церкви и мужественно держаться церковного пути»³⁰.

В это же время по просьбе своего духовника архиепископа Феофана (Быстрова)³¹ он готовит конспект записок и выписок по вопросу о догмате искупления, с которым последний выступил на закрытом заседании Ахиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей в 1927 году³². Дело в том, что в 1926 году председатель Архиерейского

²⁶ См.: Вениамин (Федченков), митр. О конце мира. Калуга: Духовный щит, 2016. С. 22.

²⁷ См.: Там же. С. 33.

²⁸ См.: Там же. С. 36.

²⁹ Там же. С. 37.

³⁰ Там же. С. 44.

³¹ См.: Вениамин (Федченков), митр. О катехизисе митр. Антония Храповицкого. Переписка с архиеп. Феофаном Полтавским [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/katehizis-mitr-antonija (дата обращения: 25.03.2019). Загл. с экрана.

³² См.: Кострюков А. А. Новые сведения о взглядах архиепископа Богучарского Серафима (Соболева) на проблемы Русской Православной Церкви // Вестник ПСТГУ. 2011. № 5 (42). С. 124–133.

Синода митрополит Антоний (Храповицкий) издал собственный «Катехизис», который хотел ввести на вверенной ему территории взамен общепринятого всероссийской церковной властью «Катехизиса» митрополита Филарета (Дроздова). В этот «Катехизис» митрополит Антоний вставил свое собственное учение о догмате искупления, которое было опубликовано в 1917 году, но тогда на него никто не обратил внимания. В 1926 году оно было опубликовано вновь, в Югославии³³. В этом «Катехизисе» митрополит Антоний вопреки учению Православной Церкви доказывал, что искупление произошло во время молитвы Иисуса Христа в Гефсиманском саду, а не на Голгофе³⁴. Результатом трудов епископа Вениамина и выступления архиепископа Феофана против этого учения явилось то, что «Катехизис» митрополита Антония так и не был утвержден.

Все это время, прошедшее после Карловацкого Собора, владыка тоскует по России и в 1926 году решает вернуться³⁵. За благословением он обращается к митрополиту Евлогию (Георгиевскому), который сначала напутствует его фразой: «Я бы тоже поехал в Россию»³⁶, а в последний момент отговаривает, аргументируя тем, что его возвращение станет большим соблазном для русской эмиграции³⁷. Епископ Вениамин уступает просьбе своего священноначалия и в конце 1926 года по настоянию митрополита Антония (Храповицкого) становится начальником богословско-пастырских курсов и настоятелем русского прихода в городе Бела-Црква, но через полгода решает вернуться в монастырь Петковица.

В монастыре он узнает о выходе постановления митрополита Сергия (Страгородского) от 29 июля 1927 года и о его

³³ Антоний (Храповицкий), митр. Догмат Искупления. М., 2002. С. 3.

³⁴ См.: Там же. С. 39.

³⁵ См.: Светозарский А. К. Вениамин (Федченков). С. 653.

³⁶ Цит. по: Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. С. 570.

³⁷ См.: Там же.

указе № 93 от 14 июля 1927 года, в котором митрополиту Евлогию (Георгиевскому), а через него и всему русскому духовенству за границей предлагалось подписать «Декларацию» о лояльности советской власти. Отказ от подписи означал исключение из клира Московского Патриархата³⁸.

Чтобы разрешить свои сомнения, связанные с ответом на «Декларацию», 31 августа 1927 года епископ Вениамин обращается в Архиерейский Синод РПЦЗ с прошением об удалении на покой и с 15 сентября по 24 октября служит сорокоуст³⁹. Свои переживания во время служения сорокоуста он описывает в книге «Святой сорокоуст. Мысли по поводу указов митрополита Сергия», изданной в 1935 году в Нью-Йорке. Владыка переписывается по вопросу о «лояльности» со своими друзьями, выясняет, что «Декларацию» подпишут немногие, но желает абстрагироваться от окружающего давления и поступить в соответствии с Божьей волей. Хочет разобраться в понятиях «лояльность» и «аполитичность». Ищет примеры подобного действия Промысла Божия в истории христианства и в житиях святых. По всему видно, как тяжело ему далось решение о том, что он должен послушаться митрополита Сергия⁴⁰. В результате 10 ноября 1927 года епископ Вениамин дает подписку о лояльности⁴¹. Какие факторы повлияли на это решение? Во-первых, владыка доверял ее автору, митрополиту Сергию (Страгородскому), у которого

³⁸ См.: *Баконина С.Н.* Декларация митрополита Сергия 1927 года и юрисдикционные конфликты за границей в свете событий на Дальнем Востоке // *Вестник ПСТГУ.* 2008. № 2 (27). С. 66.

³⁹ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* Послужил народу: Два сорокоуста. М.: Паломник, 1999. С. 7.

⁴⁰ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* Послужил народу: Два сорокоуста. С. 99.

⁴¹ См.: *Просветов Р.Ю.* «Да будут все едино». Очерк служения митрополита Вениамина в Северной Америке // *Вениамин (Федченков), митр.* Служение в Америке (в документах 1933–1947 годов). М.: Отчий дом, 2016. С. 52.

почти год служил личным секретарем. Во-вторых, он не хотел разрывать связи с Московским Патриархатом⁴². В-третьих, в том, что большевики удержались у власти в России, он видел Божью волю, Божье наказание духовно ослабевшему русскому народу.

29 ноября 1927 года епископ Вениамин пишет заявление на поступление в клир Московского Патриархата и прошение остаться на покое, которое отправляет митрополиту Евлогию. Через него 3 декабря 1927 года он узнает о положительном ответе митрополита Сергия (Страгородского) с разрешением остаться на покое в Сербии⁴³.

Владыка поселяется в скиту святого Саввы Сербского рядом с мужским монастырем Студеница⁴⁴. В 1929 году епископ Шабацкий Михаил (Урошевич) уговаривает его выйти из покоя и в очередной раз принять на попечение монастырь Петковица. Об этом узнает митрополит Евлогий и осенью того же года возвращает епископа Вениамина на должность инспектора и преподавателя в Парижский Свято-Сергиевский институт. Но 10 июня 1930 года Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский) за участие 16 марта 1930 года⁴⁵ в Лондоне в совместном с английским духовенством богослужении «о страждущей Русской Церкви» снял с должности управляющего московскими церквями в Западной Европе митрополита Евлогия (Георгиевского). В начале 1931 года в Свято-Сергиевском институте собрался съезд приходов, подчиненных митрополиту Евлогию. Съезд принял резолюцию о переходе митрополии в подчинение Константи-

⁴² См.: *Вениамин (Федченков), митр.* Послужил народу: Два сорокоуста. С. 20.

⁴³ См.: *Светозарский А. К.* Вениамин (Федченков). С. 653.

⁴⁴ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* Из того мира. Книга чудес и знамений нашего времени. М., 2003. С. 133.

⁴⁵ См.: Евлогий (Георгиевский) [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Евлогий_\(Георгиевский\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Евлогий_(Георгиевский)) (дата обращения: 18.10.2018). Загл. с экрана.

нопольского Патриархата, а не поддержавшему это решение епископу Вениамину пришлось покинуть институт⁴⁶.

В марте 1931 года в Париже по благословению Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) он организовал из эмигрантов (всего 25–30 человек), верных Московскому Патриархату, православный приход, которому присваивается статус Патриаршего Подворья РПЦ. Помещение для храма было арендовано в подвале на улице Петель, дом № 5, в котором раньше располагалась велосипедная фабрика. На Пасху, 12 апреля 1931 года, приход был освящен во имя Трех святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста⁴⁷. Настоятельство епископ Вениамин совмещает с должностью vikария митрополита Елевферия (Богоявленского), временно управляющего приходами Московского Патриархата в Западной Европе, и 19 апреля 1932 года удостоивается сана архиепископа⁴⁸.

В это время владыка много пишет. В работе «Небо на земле» он тщательно анализирует учение, почерпнутое из дневниковых записей святого праведного отца Иоанна Кронштадтского о Божественной литургии. На основании Священного Писания доказывает, что его святые мысли душеспасительны и что «лучшего объяснения духа и смысла Литургии нет вообще»⁴⁹. В работе «О вере, неверии и сомнении» рассказывает, как формировалась его вера. Делится

⁴⁶ См.: *Светозарский А.К.* Митрополит Вениамин: Жизнь на рубеже эпох: Послесловие // *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. С. 624–625.

⁴⁷ См.: Храм Трех Святителей (Париж) [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Храм_Трех_Святителей_\(Париж\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Храм_Трех_Святителей_(Париж)) (дата обращения: 18.03.2019). Загл. с экрана.

⁴⁸ См.: *Светозарский А.К.* Вениамин (Федченков). С. 653.

⁴⁹ *Вениамин (Федченков), митр.* Небо на земле: О Божественной литургии по творениям святого праведного отца Иоанна Кронштадтского. М.: Отчий дом, 2017. С. 3.

с читателем своими первыми сомнениями, чтобы ответить на главный вопрос: верить или не верить? И сам же отвечает: «Вера есть смирение, которое дает человеку свободу, а неверие — рабство»⁵⁰. Единственное, по мнению владыки Вениамина, зло — это грех, а в сомнении греха нет. Работу «Всемирный светильник» он приурочивает к столетию со дня кончины преподобного старца Серафима Саровского⁵¹. Написана она увлекательно. Большое внимание в ней уделено точности дат исторических событий. Подробности жития преподобного автор объясняет читателю не только с исторической, но и с богословской точки зрения.

После того как 27 марта 1933 года митрополит Платон (Рождественский) объявил Американскую Церковь автономной, архиепископ Вениамин был назначен временным экзархом Московского Патриархата в Северной Америке. 16 мая 1933 года он вместе со своим секретарем иеромонахом Димитрием (Бальфуром) приезжает в Нью-Йорк⁵². Формальным предлогом послужило официальное приглашение в Северо-Американские Соединенные Штаты от религиозно-философского кружка во главе с господами Штрембером, Фридолином и Левиным⁵³ и архиепископа Климента (Шервуда) выступить с курсом лекций по церковной истории в местном религиозном кружке⁵⁴. Основной же задачей являлось проведение переговоров с митрополитом Платоном, целью которых было найти возможность его примирения с Московским Патриархатом.

Архиепископ Вениамин при встрече доложил митрополиту Платону, с каким заданием от Патриархии к нему прибыл, и вручил письмо из России, да и сам приложил все силы, уговаривая его от уклонения в раскол. Митропо-

⁵⁰ Вениамин (Федченков), митр. Небо на земле. С. 194.

⁵¹ См.: Просветов Р.Ю. «Да будут все едино». С. 58.

⁵² См.: Вениамин (Федченков), митр. Служение в Америке. С. 249.

⁵³ См.: Там же. С. 324.

⁵⁴ См.: Там же. С. 250.

лит Платон на словах заявил, что всегда хранил верность Патриаршей Церкви, пригласил архиепископа Вениамина отслужить с ним Литургию в кафедральном соборе, но письменное доказательство лояльности советскому правительству предоставить отказался, так как увидел в этом недоверие к себе со стороны Патриархии. Владыка Вениамин доложил содержание разговора митрополиту Сергию и в ответ получил телеграмму с требованием личной подписи и публичного заявления в печати. Телеграмма была доставлена митрополиту Платону, который, ознакомившись с текстом, созвал собрание духовенства в Свято-Тихоновском монастыре и объявил об автономии Американской Церкви, что явилось нарушением церковных канонов. 16 августа 1933 года митрополитом Сергием и Временным Синодом митрополит Платон был запрещен в служении до раскаяния. На его место 22 ноября 1933 года был назначен архиепископ Вениамин, ставший Алеутским и Североамериканским⁵⁵.

Владыка Вениамин поселился в Нью-Йорке, где в его ведении был всего лишь один приход, содержание которого легло на его плечи. Дело это было нелегкое. Не было никакой материальной поддержки. Общее настроение русской эмиграции в Америке по отношению к нему было враждебно. Из-за его верности Матери Церкви его называли «красным архиереем», и даже сочувствующие ему священнослужители из Американской Церкви не переходили в подчинение экзарху, боясь не только подвергнуться осуждению окружающих, но и потерять средства к существованию⁵⁶. Пресса

⁵⁵ См.: *Катциц М., свящ.* «Я желал и желаю только церковного мира» (О деятельности митрополита Вениамина (Федченкова) в США в 1933–47 гг.) [Электронный ресурс]: сайт. URL://archive.bogoslov.ru/text/print/2823600.html (дата обращения: 12.11.2018). Загл. с экрана.

⁵⁶ См.: Вениамин (Федченков) [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Вениамин_\(Федченков\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Вениамин_(Федченков)) (дата обращения: 28.11.2018). Загл. с экрана.

травила его. Николай Измайлов в газете «Воскресение России» № 3 от 28 июля 1933 года прямо называет архиепископа Вениамина «советским агентом», «волком в овечьей шкуре», «служгой антихриста»⁵⁷.

После смерти в 1934 году митрополита Платона (Рожественского) положение не изменилось. Его сменил митрополит Феофил (Пашковский), который в 1935 году от лица Американской Церкви, которая стала автономной в составе РПЦЗ, письменно засвидетельствовал ее подчинение в канонических вопросах Архиерейскому Синоду в Сремских Карловцах⁵⁸.

Но несмотря на весь негатив, окружавший владыку Вениамина, он много выступает с проповедями и лекциями в среде русской эмиграции. И это дает плоды. Еще в 1933 году к Патриаршей Церкви присоединился вместе со священником первый приход. Им стал храм, перестроенный из простого двухэтажного дома, внутри которого изменили всю планировку, разобрав перегородки и потолок. Он располагался по Седьмой улице (Ист), дом № 121, в Нью-Йорке и вмещал до 500–600 человек. В храме был установлен трехъярусный иконостас русской работы⁵⁹. Вторым стал «крошечный» приход из города Вустер (штат Массачусетс) во главе со священником Павлом Гича. Третьим — приход священника Михаила Цепенда из Канады⁶⁰. В 1934 году у архиепископа Вениамина появляется викарий с титулом епископа Вашингтонского и Аляскинского. Им стал епископ Антонин (Покровский), который по благословению владыки 12 марта 1934 года основал в городе Сан-Франциско на улице Дивизадеро, дом № 443, малень-

⁵⁷ Цит. по: *Вениамин (Федченков), митр.* Служение в Америке. С. 319.

⁵⁸ См.: Православная церковь в Америке [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Православная_церковь_в_Америке (дата обращения: 28.11.2018). Загл. с экрана.

⁵⁹ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* Указ соч. С. 324.

⁶⁰ См.: Там же. С. 328.

кий храм во имя святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца. Вместе с ним на служение в храме подвизался протодиакон Петр Котляров⁶¹. В помощь архиепископу Вениамину 21 сентября 1936 года из Франции был переведен его ученик иеромонах Феодор (Текучев; в будущем епископ Аргентинский), который стал его личным секретарем⁶².

Трудами владыки в октябре 1937 года в Нью-Йорке при Петропавловской церкви были учреждены богословские курсы, которые смогли принять два десятка учащихся. Преподавал на курсах сам владыка Вениамин, а также епископ Антонин (Покровский), иеромонахи Георгий (Мейнерт) и Борис (Борден), протоиерей Иоанн Чернавин, казачий писатель С. И. Гусев-Оренбургский и др.⁶³

В 1937–1938 годах владыка Вениамин был обвинен псаломщиком Георгием Поляковым в защите ереси «имябожничества». В ответ он представил Местоблюстителю Патриаршего Престола митрополиту Сергию (Страгородскому) подробный, в трех частях, доклад в защиту «имяславия»⁶⁴, к которому прилагался трактат «Учение преподобного Феодора Студита о почитании Креста Господня и Святых Икон». Он представляет собой сравнительный анализ учения, которое преподобный Феодор Студит (VIII в.) использовал в спорах с «иконоборцами», с выдержками из дневниковых записей

⁶¹ См.: История Свято-Николаевского собора [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.russiansobor.org/history/history.htm> (дата обращения: 28.11.2018).

⁶² Феодор (Текучев) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://drevo-info.ru/articles/13530.html> (дата обращения: 28.11.2018). Загл. с экрана.

⁶³ См.: *Клеменс И.* Русская эмиграция в Америке [Электронный ресурс]: сайт. URL: http://ingaclemens.com/immigration/stories/okuntsoff/31_1.htm (дата обращения: 28.11.2018). Загл. с экрана.

⁶⁴ См.: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2007. С. 766.

святого праведного Иоанна Кронштадтского о почитании имени Бога параллельно с почитанием Креста Господня⁶⁵.

В 1939 году, после захвата немецкими войсками Польши и вследствие этого исчезновения ее с карты Европы, владыка пишет работу «Духовный лик Польши». Он разбирается, почему так произошло? Почему так попущено Промыслом Божиим? Для этого он обращается к польскому «Катехизису» 1863 года⁶⁶, каждый пункт которого пропитан ненавистью к России и Православию. И делает вывод, что причин несколько, но главная — это польская «гордость» или, точнее, «гонор»⁶⁷, из-за которого поляки стали несчастным, страдающим и мучающим других «гоноровым народом»⁶⁸.

В 1940 году с целью побудить православно верующих к молитве Пресвятой Богородице владыка пишет работу «Всех скорбящих Радость»⁶⁹.

Указом № 555 от 14 июня 1938 года за самоотверженное служение архиепископ Вениамин был удостоен сана митрополита⁷⁰. А в 1940 году он обращается в советское консульство в Нью-Йорке с просьбой о предоставлении ему гражданства СССР⁷¹.

22 июня 1941 года фашистская Германия напала на Советский Союз. В этот день на Серафимовском подворье в Нью-Йорке митрополит Вениамин молится о победе православного

⁶⁵ *Вениамин (Федченков), митр.* Учение преподобного Феодора Студита о почитании Креста Господня и Святых Икон [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/uchenie-prepodobnogo-feodora-studita-o-pochitanii-krestagospodnja-i-svjatykh-ikon (дата обращения: 25.03.2019). Загл. с экрана.

⁶⁶ См.: *Вениамин (Федченков), митр.* Католики и католичество. Духовный лик Польши. С. 187.

⁶⁷ Там же. С. 195.

⁶⁸ Там же. С. 197.

⁶⁹ *Вениамин (Федченков), митр.* Всех скорбящих Радость. М.: Отчий дом, 2010. С. 2.

⁷⁰ См.: *Светозарский А.К.* Вениамин (Федченков). С. 653.

⁷¹ См.: *Просветов Р.Ю.* «Да будут все едино». С. 150.

русского народа над фашистами. В своей проповеди владыка уверенно настаивает на мысли, что Промыслом Божиим (как это всегда бывало в истории в безнадежных для России ситуациях) все напасти обернутся благом для России, что все закончится добром. Владыка Вениамин принимает деятельное участие в сборе средств в поддержку Красной армии. Его речь на многолюдном митинге 2 июля 1941 года в спорткомплексе «Мэдисон-сквер-гарден» в Нью-Йорке, обращенная в первую очередь к русским, живущим в Америке, наполнена патриотическими чувствами: «...не соблазняйтесь обещаниями врага возвратить Вам имущество и всякие выгоды», «...не примем фальшивых даров! Не продадим совесть и Родину!...»⁷².

В августе 1941 года митрополит Вениамин просит у великого русского пианиста и композитора Сергея Рахманинова, имевшего непререкаемый авторитет в среде русской интеллигенции, содействия в деле объединения различных диаспор русской эмиграции перед лицом общего врага⁷³. В ответ Рахманинов, который всегда отрицательно относился к советской власти, выступает с серией концертов, вырученные средства от которых передает в «Фонд Красной Армии»⁷⁴, и обращается к другим эмигрантам поддержать его начин⁷⁵. В это время владыка Вениамин является активным сотрудником международных общественных организаций, цель которых — материальная поддержка СССР в войне с немецкими захватчиками. Не забывал он и о своем церковном служении. В подчинении Экзархата Московского

⁷² Вениамин (Федченков), митр. Служение в Америке. С. 336.

⁷³ См.: Просветов Р. Ю. «Да будут все едино». С. 108.

⁷⁴ «Фонд обороны», «Фонд Красной Армии» — специальный фонд обороны СССР, на счета которого поступали добровольные пожертвования (денежные средства и материальные ценности), передававшиеся на нужды фронта в годы ВОВ.

⁷⁵ См.: Рахманинов, Сергей Васильевич [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Рахманинов,_Сергей_Васильевич (дата обращения: 29.11.2018). Загл. с экрана.

Патриархата в Северной и Южной Америке к середине 1940-х годов находилось до 50 приходов. Владыка ясно осознавал, что увеличение численности приходов экзархата во многом явилось следствием патриотических настроений среди мирян, вслед за которыми к экзархату стали примыкать и клирики РПЦЗ. Главной заслугой митрополита Вениамина в это время надо назвать изменение общественного мнения граждан Америки в отношении к Советскому государству, после чего стало возможным выделение американским Конгрессом средств на поставку продовольствия и оружия в помощь СССР.

В 1943 году владыка начинает писать свою самую известную работу — автобиографическую книгу «На рубеже двух эпох». Написать ее посоветовал занимавший в 1943 году должность советского консула в Соединенных Штатах Америки Евгений Дмитриевич Киселев. Как скромно замечает сам автор, «мне и самому иногда приходила мысль записать кое-что из пережитого, ведь кое-что мне пришлось видеть за эти шестьдесят с лишним лет»⁷⁶.

Книга охватывает период жизни митрополита Вениамина с 1880-х по конец 1920-х годов. Она насыщена подробностями исторических событий и описаниями известных в истории личностей. В послесловии к книге профессор Московской Духовной Академии А. К. Светозарский называет этот труд «своеобразным памятником времени, лишенным криводушия и “двойной морали”»⁷⁷.

15 мая 1944 года скончался Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Страгородский). Избрание нового Патриарха послужило поводом для созыва в 1945 году Поместного Собора, для участия в котором в декабре 1944 года митрополита Вениамина пригласили в СССР⁷⁸.

⁷⁶ Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. С. 9.

⁷⁷ Светозарский А. К. Митрополит Вениамин: Жизнь на рубеже эпох: Послесловие. С. 633.

⁷⁸ См.: Светозарский А. К. Вениамин (Федченков). С. 653.

Он приехал в Москву 20 января 1945 года. Здесь он встретился с сестрой Надеждой Афанасьевной, с которой все это время у него не было никакой связи. Побывал в гостях у детского писателя С.Я. Маршака. После почти двадцатипятилетней разлуки он наслаждается Родиной. Ему доставляет удовольствие просто ходить по улицам Москвы или ездить по городу на трамвае. Сыграло свою роль благодущие, с которым его приняли в Москве и которого ему так не хватало на чужбине. В благодарном порыве, по его собственному свидетельству, он молится за раба Божия Иосифа Сталина и советское правительство⁷⁹.

С 31 января по 2 февраля 1945 года митрополит Вениамин участвует в заседаниях Собора, в выборах и интронизации нового Патриарха, которым стал митрополит Алексей (Симанский)⁸⁰. Владыка также связывал с Собором решение проблемы объединения Американского экзархата. Через него и по его просьбе на Собор были приглашены делегаты из Североамериканской митрополии РПЦЗ. Владыка Вениамин надеялся на их примирение с Матерью Церковью. Но его надежды не оправдались. Посланники митрополита Феофила (Пашковского) епископ Алексей (Пантелеев) и протоиерей Иосиф Дзвончик прибыли в Москву с опозданием (10 февраля 1945 г.). К этому времени Собор закончил свою работу. В документах, представленных Священному Синоду: «Доклад Русской Православной Церкви в Америке Всероссийскому Церковному Собору 1945 года» и «Наказ делегатам Русской Православной Церкви в Америке, посылаемым на Всероссийский Церковный Собор 1945 года», они поставили условие Московскому Патриархату: общение

⁷⁹ См.: *Просветов Р.Ю.* «Какое счастье служить русскому народу в Отечестве!» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/82124.html> (дата обращения: 30.11.2018). Загл. с экрана.

⁸⁰ См.: Московский собор 1945 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://drevo-info.ru/articles/25908.html> (дата обращения: 30.11.2018). Загл. с экрана.

возможно лишь в случае полной автономии Американской Церкви⁸¹.

Свои соображения по этому поводу представил в Синоде и митрополит Вениамин. Он предложил для решения данного вопроса созвать Всеамериканский Церковный Собор, на котором выбрать нового экзарха, а до этого снять запрет с Американской Церкви, наложенный 4 января 1935 года, и согласиться на умеренную автономию⁸². Священный Синод согласился с доводами владыки о снятии запрета с Американской Церкви и предоставлении ей умеренной автономии, но только в случае исполнения собственных условий. Первое: все Североамериканские епархии должны образовать один экзархат. Второе: провести в мае 1945 года Всеамериканский Собор, на котором выбрать главу экзархата. Третье: Синод рекомендовал митрополита Вениамина (Федченкова) и епископа Алексия (Пантелеева) кандидатами в экзархи, предоставив Всеамериканскому Собору право на собственного кандидата. Четвертое: обязывал митрополита Феофила (Пашковского) дать письменный отказ от политического противостояния СССР. С условиями были ознакомлены члены американской делегации, которая 17 февраля 1945 года покинула Москву⁸³. Владыка Вениамин остался в СССР дольше. С подачи митрополита Григория (Чукова) с 22 по 27 февраля 1945 года он посетил Ленинград⁸⁴.

По возвращении в Америку 14 марта 1945 года митрополит Вениамин выступил в Свято-Никольском соборе Сан-Франциско с отчетом о своем участии и результатах Поместного Собора РПЦ в Москве. Там же, в Сан-Франциско,

⁸¹ См.: *Просветов Р.Ю.* «Да будут все едино». С. 139.

⁸² См.: Там же. С. 140.

⁸³ См.: Там же. С. 141.

⁸⁴ См.: *Просветов Р.Ю.* «Какое счастье служить русскому народу в Отечестве!».

встретился с митрополитом Феофилом (Пашковским), который уклонился от прямого ответа об объединении⁸⁵. Малый Архиерейский Собор Североамериканской митрополии, который состоялся в апреле 1945 года, отверг условия по объединению, поставленные Московской Патриархией, а Всеамериканский Собор решили провести осенью. Архиерейский Собор, состоявшийся в Чикаго 25 мая 1945 года, подтвердил решения малого Собора⁸⁶.

30 июня 1945 года митрополит Вениамин получает долгожданное гражданство СССР⁸⁷, а 6 сентября 1945 года в Америку приезжает архиепископ Алексей (Сергеев)⁸⁸. На его назначении настоял Патриарх Московский и всея Руси Алексей (Симанский), который надеялся, что смена представителя на переговорах о воссоединении с Североамериканской митрополией РПЦЗ даст положительный результат⁸⁹. Дважды, 25 октября⁹⁰ и 8 ноября⁹¹ 1945 года, архиепископ Алексей встречался с митрополитом Феофилом, но прогресса в переговорах не достиг и 7 марта 1946 года вернулся в СССР⁹².

В отчете от 6 мая 1946 года, представленном им Патриарху Алексию I, архиепископ Алексей называет митрополита Вениамина в числе активных сторонников предоставления автокефалии Американской Православной Церкви, что не совпадает с позицией Московской Патриархии. Ссылаясь на это основание, а еще на преклонный возраст митрополита Вениамина и отсутствие у него организаторских способностей, он настаивает на нецелесообразности его пребывания

⁸⁵ См.: *Просветов Р. Ю.* «Да будут все едино». С. 142.

⁸⁶ См.: Там же. С. 147–148.

⁸⁷ См.: Там же. С. 150.

⁸⁸ См.: Там же. С. 157.

⁸⁹ См.: Там же. С. 148.

⁹⁰ См.: Там же. С. 159.

⁹¹ См.: Там же. С. 160.

⁹² См.: Там же. С. 163.

на посту экзарха⁹³. После такой характеристики неудивительно, что за все время своего пребывания в Америке архиепископ Алексей не только не допускал владыку до участия в переговорном процессе и лишил его права управления экзархатом, объясняя свое поведение патриаршими полномочиями, но и общался с ним грубо и без уважения.

После отъезда архиепископа Алексея (Сергеева) вопросами примирения занимались перешедшие из РПЦЗ епископ Макарий (Ильинский) и епископ Алексей (Пантелеев). Участие в переговорном процессе митрополита Вениамина исключалось обеими сторонами⁹⁴. Такое положение тяготило владыку, в письме от 29 октября 1945 года он просит Патриарха Алексея отпустить его на покой в монастырь, на что в письме от 12 января 1946 года получает отказ, аргументированный полезностью митрополита в Америке⁹⁵. С тем же результатом в июне 1946 года он просится у Патриарха на служение в Японию⁹⁶. В ответ Патриарх поручает митрополиту Вениамину провести оценку и учет церковного имущества в США на предмет его возвращения в РПЦ и просит всесторонне изучить этот вопрос в соответствии с юридическими тонкостями американского законодательства, но до Всеамериканского Собора перед американскими властями вопрос не ставить⁹⁷.

Всеамериканский Собор проходил с 26 по 29 ноября 1946 года в Кливленде (штат Огайо)⁹⁸. По вопросу объединения с Московским Патриархатом Собор высказался за полную автономию Американской Церкви во главе с митрополитом Феофилом (Пашковским) и постановил ходатайствовать перед Святейшим Патриархом Москов-

⁹³ См.: *Просветов Р.Ю.* «Да будут все едино». С. 178.

⁹⁴ См.: Там же. С. 164.

⁹⁵ См.: Там же. С. 169.

⁹⁶ См.: Там же. С. 174.

⁹⁷ См.: Там же. С. 178–179.

⁹⁸ См.: Там же. С. 185.

ским о воссоединении с Матерью Церковью⁹⁹. Митрополит Вениамин по поводу прошедшего Собора докладывает, что на Митрополичьем Совете решено созвать 12 февраля 1947 года Собор Патриаршей Церкви в Америке. На Собор пригласить и желающих делегатов из тех, чьи приходы еще не были «патриаршими», а также представителя Московской Патриархии¹⁰⁰. 10 декабря 1946 года владыка пишет Патриарху Алексию: «...проявите любовь и понимание — выше “законов” и выше буквы. Тогда все прочее придет, как следствие... Я молюсь и ожидаю того момента, когда мы с митрополитом Феофилом отслужим Божественную литургию совместно и искренне скажем друг другу: “Христос посреди нас!” — “И есть и будет!” О, если бы скорее пришло это время! Тогда Благодатью Божией скреплено будет единство между нами»¹⁰¹.

Но чаяниям митрополита Вениамина не суждено было сбыться. 23 января 1947 года в Москву пришла телеграмма митрополита Феофила о том, что Американская Церковь прекратила общение с РПЦЗ и просит Патриарха Московского принять ее под свое духовное крыло с сохранением полной автономии и что официальные протоколы Кливлендского Собора высланы в Москву. В ответной телеграмме Патриарх Алексий сообщал, что для решения вопроса по объединению посылает к митрополиту Феофилу своего представителя митрополита Ленинградского Григория (Чукова)¹⁰². На этой телеграмме 27 января 1947 года митрополит Феофил наложил резолюцию, которая попала в американскую прессу: «Ответ неудовлетворителен, как не окончательный, поэтому нет смысла вести какие-либо разговоры с митрополитом Григорием или каким-либо другим лицом,

⁹⁹ См.: Там же. С. 186.

¹⁰⁰ См.: Там же. С. 187.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² См.: Там же. С. 190.

раз он не свободен говорить самостоятельно, а только через советское правительство»¹⁰³. В марте 1947 года митрополит Феофил доказал в суде законность принадлежащего ему как главе Американской Церкви всего церковного имущества. Более того, через некоторое время он отсудил у Патриаршего экзарха Свято-Николаевский кафедральный собор¹⁰⁴.

Митрополит Григорий (Чуков) и прибывший с ним секретарь Московской Патриархии Л. Н. Парийский пробыли в Америке с 17 июля¹⁰⁵ по 1 ноября¹⁰⁶ 1947 года, но желательных результатов достигнуто не было. А 3 сентября 1947 года митрополит Феофил в статье в газете «Россия» заявил о том, что цель Московского Патриархата не духовное общение, а подчинение Американской Церкви советской власти¹⁰⁷. Вернувшись в СССР, митрополит Григорий представил Патриарху Алексию отчет, в котором обвинял митрополита Вениамина в плохом административном управлении экзархатом, из-за чего якобы и произошли все беды. 21 августа 1947 года владыка Вениамин был определен митрополитом Рижским и Латвийским¹⁰⁸. Его преемником стал его викарий архиепископ Адам (Филипповский)¹⁰⁹.

Таким образом, можно отметить, что период жизни митрополита Вениамина (Федченкова) в эмиграции характеризуется его верностью Московскому Патриархату. Это проявляется в его выходе из ВРЦУЗ в 1922 году, в подписании в 1927 году «Декларации» о лояльности советской власти, в служении в подчинении Матери Церкви во Франции, в его

¹⁰³ Цит. по: *Просветов Р.Ю.* «Да будут все едино». С. 191.

¹⁰⁴ См.: Там же. С. 193.

¹⁰⁵ См.: Там же. С. 197.

¹⁰⁶ См.: Там же. С. 216.

¹⁰⁷ См.: Там же. С. 202.

¹⁰⁸ См.: Там же. С. 206.

¹⁰⁹ См.: Адам (Филипповский) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://drevo-info.ru/articles/18112.html> (дата обращения: 05.12.2018). Загл. с экрана.

деятельности на Американском континенте с целью примирения Североамериканской митрополии с Московским Патриархатом и в помощи русскому народу в борьбе с фашистскими оккупантами во время Великой Отечественной войны.

В литературных трудах этого периода митрополит Вениамин предстает мудрым наставником, который с удовольствием делится духовным опытом со всеми нуждающимися.

ИЛЬИН Алексей,
студент IV курса СПДС,
игумен МАКАРИЙ (Зорин),
старший преподаватель СПДС

ИСТОРИЯ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ ГОРОДА САРАТОВА В ПЕРИОД XVII–XIX ВЕКОВ

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о возникновении монашеских обителей на территории города Саратова и первоначальная история Спасо-Преображенского монастыря. Анализируются различные версии историков-краеведов по этому вопросу и определяется дата основания монастыря на месте современного Саратова.

Ключевые слова: монастыри, Саратов, Спасо-Преображенский монастырь.

ILYIN Alexey,
4th year student,
hegumen MACARIUS (Zorin),
senior lecturer

THE HISTORY OF THE HOLY TRANSFIGURATION MONASTERY IN SARATOV FROM 17TH TO 19TH CENTURY

Abstract: The article deals with the question of the origin of monastic cloisters on the territory of Saratov and the original story of the Transfiguration monastery. Various versions of local historians on this issue are analyzed and the date of the monastery foundation on the site of modern Saratov is determined.

Keywords: monasteries, Saratov, the Holy Transfiguration Monastery.

Саратовский Спасо-Преображенский мужской монастырь является одним из старейших монастырей Поволжья. В предлагаемой статье мы постараемся проследить историю обители от ее основания до переноса в 1814 году к подножию Лысой горы, где монастырь стоит и поныне.

Наибольшую проблему в данном вопросе представляет определение времени основания и первоначального места нахождения первого монастыря Саратова. Местные дореволюционные историки и краеведы высказывали самые разные мнения по этому поводу.

Так, А.Ф. Леопольдов в середине XIX века писал о том, что первоначально Спасо-Преображенский монастырь был основан на правом берегу Волги при Казанской церкви в Саратове, затем переведен на Увек, а впоследствии был снова перенесен в город «на горы», то есть к нынешней Славянской (Предмостовой) площади¹.

Ф.Ф. Чекалин в своем сочинении, изданном в 1892 году, пишет: «В 1691 или 1692 году по указу Царей Ивана и Петра Алексеевичей была отведена земля в Горной слободе под Четверосвятский мужской монастырь за упразднение в городе Богородицкого монастыря, вероятно вследствие тесноты»². Причем в «Саратовском листке» № 103 за тот же 1892 год Чекалин утверждает, что Богородицкий монастырь существовал в городе уже в 1657 году и находился при Казанской церкви, а в 1691–1692 годах был перенесен в Горную слободу с переименованием в Четырехсвятский³.

¹ См.: Журнал министерства внутренних дел. 1841. Кн. VI. С. 73–74.

² Чекалин Ф.Ф. Саратовское Поволжье с древнейших времен. Саратов: Паровая скоропечатня Губерн. Правления, 1892. С. 47.

³ См.: Беликов М., *протод.* История монастырей Саратова XVII – начала XVIII века // Труды СПДС. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2011. Вып. V. С. 177.

В начале XX века В.П. Соколов в своем труде, посвященном саратовскому Троицкому собору, утверждает, что в 1695 году в Саратове был Богородицкий монастырь «на горах» с храмом в честь Тихвинской иконы Божией Матери. Этот монастырь был приписан к московскому Новоспасскому монастырю. А другой монастырь — Четырехсвятский — находился на Увеке. В 1695 году оба монастыря сгорели и были объединены в один, на месте сгоревшего Богородицкого монастыря. Причем ранее Богородицкий монастырь находился при Казанской церкви и поэтому какое-то время именовался Казанским⁴.

В свою очередь, редактор «Саратовских епархиальных ведомостей» А. Правдин утверждал: «Спасо-Преображенский монастырь с самого начала находился по левую сторону Глебова оврага при подошве Соколовой горы и именовался Четверосвятским, затем Спасским и уже потом Спасо-Преображенским»⁵.

На наш взгляд, наиболее полно и убедительно вопрос о возникновении и начальном периоде истории первого саратовского монастыря разобран в статье протодиакона Михаила Беликова «История монастырей Саратова XVII — начала XVIII века», вышедшей в 2011 году (в ней автор опирается преимущественно на труды известного саратовского историка и краеведа А.А. Гераклитова). В результате подробного изучения данного вопроса отец Михаил приходит к следующим выводам.

В «первом» Саратове, основанном в 1590 году «несколько ниже нынешнего села Пристанного, на мысе при впадении речки Гуселки в волжскую протоку»⁶, монастыря

⁴ См.: *Соколов В.П.* Саратовский Троицкий (старый) собор. Саратов: Паровая скоропечатня Губерн. Правления, 1904. С. 3.

⁵ Цит. по: *Валеев В.* Из истории саратовских церквей. Саратов: Приволж. кн. изд-во, 1990. С. 112.

⁶ *Беликов М., протод.* Указ. соч. С. 180.

не было, поскольку на первых порах требовались достаточные средства и силы для постройки деревянной крепости и обеспечения всем необходимым находящихся там стрельцов с их семьями и детьми. Затем настало Смутное время, которое не способствовало созданию в Саратове монашеской общины. А зимой 1613–1614 годов «первый» Саратов сгорел дотла.

Уже через год решено было восстановить город, но уже на новом месте — на левом берегу Волги, выше нынешнего города Энгельса. «Второй» Саратов рос и развивался, и в 1621 году в городе было уже два храма — Троицкий собор и Никольская церковь⁷.

А уже к 1623 году относится первое упоминание о саратовском монастыре. В столовой книге Патриарха Филарета за этот год отмечено, что в Лазареву субботу, 20 марта, на обеде у Патриарха был «строитель с Саратова Новоявленные Пречистые Богородицы старец Петр». А в книге Печатного приказа за 1626 год говорится, что «по челобитию Саратова города Пречистые Богородицы Казанские и Соловецких чудотворцев строителя Петра с братией» монастырю жалуются рыбные ловли по реке Волге ниже Увека. При этом мать царя Михаила Феодоровича инокиня Марфа распоряжается не брать с монастыря пошлину за полученную грамоту⁸.

Таким образом, можно прийти к выводу, что Саратовский Богородицкий монастырь возник в 1617–1623 годах, то есть в самые первые годы существования «второго», левобережного Саратова. Отец Михаил Беликов высказывает предположение, что его первый строитель монах Петр мог иметь связи «наверху» — у государя и Патриарха, поскольку последний приглашает саратовского монаха к своему столу,

⁷ См.: Там же. С. 181.

⁸ См.: *Герасимов А.А.* История Саратовского края в XVI–XVIII вв. Саратов: Друкарь, 1923. С. 235, 237.

а мать царя делает ему льготу при выдаче жалованной грамоты⁹.

В середине XVII века монастырь рос и развивался, получал в свое владение новые рыбные ловли и вел интенсивную хозяйственную деятельность. К началу второй половины XVII века статус монастыря повысился, и он стал возглавляться уже не строителем, а игуменом. Также из того факта, что в некоторых документах того времени монастырь называется «Казанским и Соловецких чудотворцев», можно сделать вывод, что в обители мог быть второй храм во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких или же монастырский храм имел второй придел во имя святых¹⁰.

В 1670 году в России вспыхнул Разинский бунт. Саратов сдался Разину без боя. После этого наш город стал одним из центров восстания. Только летом 1671 года в Саратов вошли правительственные войска и восстановили порядок. Саратовцы послали в Москву делегацию с челобитной, принося царю свои «вины». Возглавлял делегацию игумен Богородицкого монастыря Филарет¹¹. Это говорит о значении, которое имел монастырь в жизни города, и об авторитете, которым пользовался среди саратовцев его настоятель.

В 1674 году по различным экономическим причинам Саратов был перенесен с левого берега на правый. Таким образом, был основан «третий» Саратов, и в новый город с левого берега был перенесен Богородицкий монастырь, который расположился в квартале, ограниченном нынешними улицами Валовой, Лермонтова, Челюскинцев и Набережной космонавтов. Предание, записанное в конце XVIII века со слов саратовских старожилов, гласит, что с левого берега

⁹ См.: *Беликов М., протод.* Указ. соч. С. 182–183.

¹⁰ См.: Там же. С. 183, 184, 186.

¹¹ См.: Там же. С. 187, 190.

была перенесена деревянная Казанская церковь, при которой и стала существовать Богородицкая обитель¹².

Первое документальное упоминание о монастыре в «третьем» Саратове относится к 1678 году. А из челобитной, поданной царю жителями города в 1683 году, мы узнаем, что к этому времени саратовский монастырь уже управлялся архимандритом, что говорит о том, что его статус снова повысился. Материальное состояние монастыря в эти годы также было весьма хорошим, что особенно явствует из записок французов Филиппа Авриля и Боволье, путешествовавших из Астрахани в Москву, которых архимандрит Богородицкого монастыря Иосиф из чувства христианской любви не только в течение недели содержал за счет монастыря, пока они восстанавливали свои силы, но и готов был оплатить им часть пути до Москвы¹³.

В 1691–1692 годах в жизни саратовского монастыря произошли коренные перемены: он был приписан к московскому Высокопетровскому монастырю, став его подворьем в Саратове, и таким образом прекратил свое самостоятельное существование. В эти годы Высокопетровский монастырь имел близ Саратова рыбные угодья, и ему для контроля над ловлей и продажей рыбы требовался в городе «рыбный двор». «Этой цели московский монастырь добился (очевидно, с использованием административных рычагов) распространением и обычным в те времена способом — путем приписки к себе небольшого провинциального монастыря»¹⁴.

А.А. Гераклитов видит в этом событии обоюдную пользу и для Высокопетровского, и для саратовского монастыря: первый получал таким образом «своего агента» в Саратове, где владел рыбными ловлями, а Богородицкому монастырю

¹² См.: Там же. С. 193.

¹³ См.: Уткин С.Н. Саратов глазами путешественников. Саратов: Детская книга, 2005. С. 51; Беликов М., *протод.* Указ. соч. С. 191–195.

¹⁴ Беликов М., *протод.* Указ. соч. С. 195–196.

было выгодно «приобрести патрона в лице богатого столичного монастыря, иметь покровительство в высших московских кругах и выйти из-под юрисдикции астраханских владык, к епархии коих принадлежал Саратов»¹⁵, что несло также и материальную выгоду саратовскому монастырю.

Протоиерей Михаил Беликов не согласен с такой трактовкой событий. Он указывает на то, что обычно братия приписываемого монастыря переводилась в другой монастырь или основывала свою новую обитель. А в приписываемый монастырь из столичного присылались новый настоятель и новая братия (что и случилось с нашим Богородицким монастырем, как увидим дальше). Поэтому в данном случае говорить о каких-либо выгодах для саратовского монастыря было бы странно¹⁶.

Присланная из Москвы братия не подчинялась Астраханскому митрополиту, а до их начальства в столице было далеко. В результате монахи стали нарушать церковную дисциплину, принимать к себе в монастырь запрещенных священников из других епархий, которые вели себя непристойно и конфликтовали с саратовским духовенством. В конце концов Астраханский митрополит Сампсон написал жалобу царю, в которой просил выслать присланную братию обратно в столицу, а монастырь упразднить. Царь Петр I счел доводы владыки основательными, и в 1704 году монастырь был упразднен, а монастырская Казанская церковь обращена в приходскую. Таким образом, в 1704 году (менее чем через 100 лет после основания) саратовский Богородицкий монастырь прекратил свое существование¹⁷.

Однако традиция саратовского монашества на этом не прервалась. После приписки в 1691–1692 годах саратовского Богородицкого монастыря к Высокопетровскому начинается история Четырехсвятского монастыря (впоследствии

¹⁵ *Герасимов А.А.* Указ. соч. С. 238.

¹⁶ См.: *Беликов М., протод.* Указ. соч. С. 196–197.

¹⁷ См.: Там же. С. 197–199.

стал именоваться Спасо-Преображенским), куда и перебралась саратовская братия из Богородицкого монастыря.

Многие дореволюционные саратовские историки считали, что до 1690-х годов Четырехсвятский монастырь существовал на Увеке, а потом, после пожара, был перенесен в Саратов в Горную слободу. Однако никаких документальных свидетельств о существовании на Увеке монастыря не имеется. Четырехсвятский монастырь во имя Московских святителей Петра, Алексия, Ионы и Филиппа однозначно не мог существовать до 1652 года, когда состоялось торжественное перенесение мощей митрополита Филиппа из Соловецкого монастыря в Москву. Далее, хотя академик И.И. Лепехин в 1768–1769 годах пишет о том, что вблизи Саратова располагается «монастырь на речке Увек» (вполне возможно, что именно отсюда пошла версия саратовских краеведов о существовании монастыря на Увеке), но затем говорит, что это был лишь монастырский хутор, где никто из братии не жил. В итоге протоиерей Михаил Беликов на основании исследований А.А. Гераклитова приходит к выводу, что на Увеке Четырехсвятского монастыря никогда не было, а братия Богородицкого монастыря в 1691–1692 годах устроила новый монастырь при церкви во имя четырех Московских святителей, которая уже существовала в саратовской Горной слободе как минимум с 1682 года. Строителем нового монастыря стал старец Паисий Дубенской¹⁸.

Факт основания нового монастыря именно в 1691–1692 годах подтверждается еще и тем, что, согласно челобитной, поданной братией Четырехсвятского монастыря саратовскому воеводе А.Г. Ляпунову в 1695 году, земля под монастырь была выделена во время воеводства в Саратове Н. Нестерова, который занимал этот пост как раз в 1691–1692 годах¹⁹.

¹⁸ См.: Беликов М., *протод.* Указ. соч. С. 200–204.

¹⁹ См.: Труды СУАК. Т. III. Вып. 1. Саратов, 1889. С. 239–240; Беликов М., *протод.* Указ. соч. С. 204.

Более того, отец Михаил на основании описи Свято-Троицкого собора Саратова доказывает, что первым настоятелем Четырехсвятского монастыря был последний настоятель Богородицкого монастыря архимандрит Иосиф (упоминавшийся выше), который после приписки саратовского монастыря к Высокопетровскому перешел со своей братией в новый монастырь. «Этот факт свидетельствует о том, что богородицкое братство не пресекалось с припиской Богородицкого монастыря, но сохранилось и продолжило саратовскую монастырскую традицию, но уже в новом Четырехсвятском (впоследствии Спасо-Преображенском) монастыре»²⁰.

Обитель стала именоваться Спасо-Преображенской после того, как в 1730-е годы в монастыре был освящен новый каменный храм в честь Преображения Господня. Пережив много пожаров и Пугачевское восстание, монастырь просуществовал на том же месте до 1811 года, когда страшный пожар полностью уничтожил все его строения. Спустя три года, в 1814 году, монастырь был возобновлен и обустроен архимандритом Саввой уже на новом месте — у подножия Лысой горы, где обитель располагается и поныне.

Дореволюционные саратовские краеведы высказывали различные точки зрения по поводу времени основания монастыря и первоначального места его расположения, что создавало некоторую путаницу для желающего уяснить этот вопрос. Это различие в выводах краеведов объясняется недоступностью для них достаточного количества источников по изучаемой теме. Заслуга в обобщении все этих разрозненных мнений принадлежит протоиерею Михаилу Беликову.

Итак, мы считаем, что историю саратовского монастыря нужно начинать с 1623 года, когда обитель была основана на левом берегу Волги. И хотя за два века саратовская мо-

²⁰ Беликов М., *протод.* Указ. соч. С. 204–205.

нашеская братия три раза меняла место своего жительства и сам монастырь дважды менял название, все же сохранялась преемственность монашеской традиции, не прерывавшаяся с начала XVII века вплоть до закрытия монастыря в советские годы. В наши дни, после длительного перерыва, эта традиция возрождается.

**Протоиерей Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,
кандидат богословия,
старший преподаватель СПДС**

САРАТОВСКАЯ ЕПАРХИЯ В 1917 ГОДУ. ЧАСТЬ 1. ВЫБОРЫ ПРАВЯЩЕГО АРХИЕРЕЯ

Аннотация: Статья посвящена переменам, которые произошли в Саратовской епархии в революционном 1917 году и затронули все стороны церковной жизни. Показано, как саратовское церковное общество, традиционно считавшееся консервативным, сразу после Февральской революции начинает переживать процесс, который уже современники называли «церковной революцией». Первая часть статьи посвящена самым главным переменам в жизни епархии — удалению с кафедр двух епархиальных архиереев, епископа Палладия (Добронравова) и епископа Леонтия (фон Вимпфена), и выборам нового предстоятеля Саратовской Церкви епископа Досифея (Протопопова).

Ключевые слова: Саратовская епархия, выборы епархиального архиерея, Епархиальный съезд духовенства и мирян, епископ Досифей (Протопопов), епископ Палладий (Добронравов), епископ Леонтий (фон Вимпфен).

**Archpriest Kirill KRASNOSHCHKOV,
candidate of theology, senior lecturer**

SARATOV DIOCESE IN 1917. PART 1. THE ELECTION OF THE DIOCESAN BISHOP

Abstract: The article is devoted to the changes that occurred in the Saratov diocese in the revolutionary year

of 1917, and affected all aspects of church life. It is shown how the Saratov church society, traditionally considered conservative, immediately after the February revolution begins to experience a process that contemporaries already called the "church revolution". The first part of the article is dedicated to the most important changes in the life of the diocese – the removal from the sees of two diocesan bishops: Bishop Palladius (Dobronravov) and Bishop Leonty (von Wimpfen) and the election of the new primate of the Saratov Church Bishop Dositheus (Protopopov).

Keywords: the Saratov diocese, election of the diocesan bishop, the Diocesan Clergy-Laity Congress, Bishop Dosifey (Protopopov), Bishop Palladium (Dobronravov), Bishop Leonty (von Wimpfen).

Падение самодержавия в марте 1917 года вызвало к жизни мощные и противоречивые процессы низового реформаторского движения духовенства и мирян, весьма радикально изменившего жизнь Саратовской епархии. Традиционно считавшееся консервативным саратовское церковное общество сразу после Февральской революции начинает переживать процесс, который уже современники называли «церковной революцией». Настоящая статья задумывалась как первая часть цикла, посвященного реконструкции саратовской епархиальной жизни в бурном 1917 году.

Основным источником этой реконструкции является информация, почерпнутая автором из «Саратовских епархиальных ведомостей», № 9 которых от 21 марта 1917 года уже был первым за время существования Саратовской епархии номером, вышедшим без предварительной цензуры. Он открывается обращением Председателя Временного совета духовенства священника В.П. Знаменского «К духовенству епархии»: «По повелительному требованию переживаемого момента, в целях взаимного объединения, уяснения совершающихся

событий и определения своего отношения к ним, Саратовское Городское духовенство сорганизовалось. Находя необходимым в настоящее время объединение и всего духовенства епархии, оно наметило и организацию объединения духовенства епархии, с которым и считает долгом ознакомить последнее, чтобы теперь же действовать с ним по одному определенному плану. План организации следующий. Центральным объединяющим духовенство органом является “Центральный Комитет объединенного Духовенства в г. Саратове”, который будет избран Епархиальным Съездом Духовенства. В каждом городе и благочинническом округе духовенство, объединившись, организует общие собрания и избирает свой исполнительный орган — “Совет” или “Комитет”. Для установления связи со всем духовенством епархии округа посылают своих представителей на Собрания уездного Городского Духовенства или иным путем входят с ними в сношения чрез свои “Исполнительные Советы или Комитеты”, хотя имеют право непосредственного сношения с Центральным Комитетом, а Уездные Собрания, в свою очередь, входят в сношение с Центральным Комитетом чрез свои “Исполнительные Советы”. В целях скорейшего объединения Духовенства епархии временно, впредь до избрания Центрального Комитета объединенного Духовенства Епархиальным Съездом, Саратовское Духовенство постановило считать свой исполнительный орган (Совет) Центральным Комитетом. Исполнительные Советы, получая общие директивы от общих Собраний Духовенства епархии, уезда, округа, получают полномочия, в случаях неотложных, действовать самостоятельно от имени Собраний Духовенства. Встретит ли или нет настоящий почин Саратовского Городского Духовенства сочувствие в среде Сельского Духовенства, неизвестно, но, принимая во внимание одиночество и возможную растерянность наших сельских собратий и необходимость скорейшего их объединения, мы братски при-

глашаем сотоварищей наших к организации и вступлению в сношение друг с другом и с нами по указанному плану»¹. Таким образом, в Саратовской епархии в 1917 году, как и в стране в целом, образовалось своеобразное «двоевластие». С одной стороны — епархиальный архиерей и Духовная консистория, с другой — «советы» и «комитеты» духовенства.

16 марта состоялось собрание саратовского городского духовенства с целью создать организацию для объединения всего епархиального духовенства. Однако из открывшихся прений вскоре выяснилось, что без созыва Епархиального съезда одному саратовскому городскому духовенству этого вопроса не разрешить. В результате постановили созвать Епархиальный съезд в ближайшее после Пасхи время. Из отдельных решений, принятых собранием городского духовенства, обращает на себя внимание пункт 5: «Выразить скорбь по поводу несогласий между Архипастырями Саратовской церкви, ставших достоянием печати, и пожелание, чтоб высшая церковная власть умиротворила Саратовскую церковь»².

Пункт 5 постановления говорит о немалом церковном соблазне, разразившемся в Саратовской епархии «во дни всенародной свободы». Вскоре после революции vicарный епископ Петровский Леонтий (фон Вимпфен) начал активно выступать против епархиального архиерея епископа Палладия (Добронравова). В № 58 газеты «Саратовский листок» была напечатана телеграмма епископа Леонтия, посланная им 10 марта обер-прокурору Святейшего Синода В.Н. Львову: «Со дня моего прибытия в Саратов Епископ Палладий отказывает мне в доверии, о чем Святейшему Синоду уже известно, создает условия, невозможные для плодотворной работы. Во дни величайших событий с трудом добился от Епископа Палладия

¹ СЕВ. 1917. 21 марта. № 9. С. 292.

² Там же. С. 305.

собрания духовенства. Намеченная работа стоит. Открылось скрытое преследование отдельных деятелей за свободу церкви, чему нисколько не удивляюсь, зная Епископа Палладия за распутинца. Положение угрожающее. Усердно прошу, окажите помощь, в которую верю, с радостью прочитав ответные строки вашей телеграммы»³. Более того, епископ Леонтий прервал всякое литургическое общение с епископом Палладием и запретил поминать его за богослужением. «Данный случай был экстраординарным даже в эпоху революционных “нестроений” в Церкви»⁴. От имени саратовского духовенства в «Саратовский листок» было направлено опровержение: «...общее собрание духовенства г. Саратова началось 5-го сего марта по собственной инициативе духовенства; Епископ Леонтий никаких общих собраний духовенства не собирал и в них никакого участия доселе не принимал. Примите уверение и проч. Председатель собрания свящ. В. Космолинский. Секретарь свящ. М. Юновидов»⁵.

Епископ Леонтий, однако, не утомился и продолжил обвинять епископа Палладия и письменно, и устно. В частности, в заметке, помещенной в № 50 «Саратовского вестника» за 1917 год под заглавием «Епископ Палладий и распутинский строй», он писал: «М. Г. г. Редактор! Вследствие могущих быть перетолкований факта моего отсутствия в кафедральном соборе за молебном 8-го марта, считаю долгом заявить во всеобщее сведение, что главной и основной причиной моего отсутствия было решительное мое нежелание лицемерить пред Престолом Божиим и народом, совершая моление об обновленном строе свободной, дорогой Родины

³ СЕВ. 1917. 21 марта. № 9. С. 321.

⁴ *Рогозный П.Г.* Церковная революция 1917 года [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/tserkovnaja-revoljutsija-1917-goda/4 (дата обращения: 11.12.18). Загл. с экрана.

⁵ СЕВ. 1917. 21 марта. № 9. С. 321.

совместно с правящим епископом Палладием, приверженцем распутинского строя»⁶.

Защищая епископа Палладия, ректор Саратовской духовной семинарии архимандрит Борис (Соколов) пишет, что главная причина выступления епископа Леонтия — «личные счеты его по службе смотрителя Вольского дух. училища, когда Преосвященный Палладий отмечал явные недочеты по службе и поведению бывш. иеромонаха Леонтия <...> В заключение вынуждаюсь сказать, что необычайное выступление епископа Леонтия против своего правящего епископа весьма многими объясняется тем, что по своему происхождению епископ Леонтий немец (барон фон Вимпфен), не очень давно принявший русское подданство, а по матери племянник генерала “от кувакерии” Воейкова, того самого Воейкова, который пред отречением бывшего царя посоветовал ему открыть минский фронт немцам для усмирения русской “сволочи” <...>. Не удивительно, что в течение двух с половиной лет своего епископства он переводится на 4-е место, не имея мирного, а теперь и молитвенного общения со своими епархиальными архиереями. Очевидно, потеряв надежду создать себе карьеру при помощи Воейкова, родство с коим епископ Леонтий так усердно рекламировал до переворота, теперь он надеется выехать на погибшем Распутине»⁷.

По предложению обер-прокурора Синода В.Н. Львова в епархию отправилась ревизия во главе с начальником канцелярии обер-прокурора Ф. Виноградовым, чтобы на месте разобраться в сложившейся ситуации. В своем отчете о поездке в Саратов он принял сторону епископа Палладия. По его мнению, отношение епархиального владыки к новому государственному строю было «с самого начала доброжелательным и искренним». Как следует из отчета, местные

⁶ СЕВ. 1917. 1–11 апреля. № 10. С. 341.

⁷ Там же. С. 340–344.

власти лояльно относились к архиерею, которого считали «безвредным для нового строя»⁸.

На заседании Синода 5 мая Ф. Виноградов сделал доклад о Саратовской епархии. Говоря о епископе Леонтии, ревизор «прямо признал его интриганом». По его мнению, епископ Леонтий, как «человек зловредный, должен быть удален из Саратова»⁹. Обер-прокурора такой вывод не устраивал. Он считал, что «Палладий – несомненный распутинец, что он сам сознался в своей близости к Распутину и подал прошение об увольнении на покой»¹⁰. В конечном счете Синод принял решение уволить обоих епископов на покой.

Но все это произошло позже, а пока с 14 по 22 апреля 1917 года в актовом зале семинарии проходит Чрезвычайный Епархиальный съезд духовенства и мирян. Участников было 145 человек, а также 3 делегата от Саратовского Военно-исполнительного комитета. Председателем съезда был избран протоиерей Троицкой церкви города Саратова Г.И. Махровский. Первым решением съезда стало решение немедленно удалить епископов Саратовской епархии Леонтия и Палладия от занимаемых ими кафедр «ввиду несоответствия их высокому назначению, настоящему историческому моменту и ввиду препятствия их нормальной и плодотворной работе Съезда». Единогласно постановили: «а) признать необходимым немедленное удаление Епископов Леонтия и Палладия из Саратовской епархии, о чем и поставить в известность Святейший Синод путем посылки телеграммы на имя г. Обер-прокурора Св. Синода, б) вопрос о назначении новых Епископов Саратовской епархии считать открытым до выяснения этого вопроса на общем засе-

⁸ *Рогозный П.Г.* Церковная революция 1917 года.

⁹ *Любимов Н., протопр.* Дневник о заседаниях вновь сформированного Синода (12 апр.–12 июня 1917 г.) // *Русская Церковь в годы революции (1917–1918): Сборник / Подгот. текста М.И. Одинцова.* М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. С. 62.

¹⁰ Там же. С. 63.

дании; в) временно управление епархией поручить первому Викарию Епископу Вольскому Досифею, о чем немедленно послать ему телеграмму»¹¹. Вскоре председатель съезда отец Геннадий Махровский докладывал собравшимся о результатах беседы с епископом Досифеем особой командированной к нему депутации. В том числе отец Геннадий говорил: «“Преосвященный Досифей — это такой человек, который до сих пор ничем не запятнал себя в глазах епархии”. Слышатся голоса: верно, правильно. Раздаются аплодисменты, а затем могучее “исполла эти деспота” оглашает зал заседаний Съезда»¹².

23 апреля Преосвященный Палладий был выслан из Саратова в Петроград. Ректор Саратовской духовной семинарии архимандрит Борис (Соколов) так описывал это событие: «Не дожидаясь распоряжений Св. Синода и Обер-Прокурора, избранное духовенство произвело насилие, отдало епископа военному аресту, лишив его действительной возможности совершать Богослужение, а вечером 23 апреля под конвоем, как преступника, отправило архиерея Божию в Петроград... Верующие сердца плачут, сетуют, терзаются... Нет самообладания описать последнюю минуту, когда многочисленный стонущий народ, переживая небывалую и неожиданную картину, стремился взглянуть и получить благословение от архиерея, ведомого воинами... Тронулся экипаж, народ ужаснулся, побежал, цепляясь за колеса архиерейского экипажа... Площадь огласилась истеричным стоном... Вот сколько бед произведено!»¹³.

Епископ Палладий был доставлен помощником коменданта военного комитета прапорщиком Романовым в Петроград и 25 апреля «сдан обер-прокурору Св. Синода». Его поместили временно, до разбора о нем дела, во Введенское

¹¹ СЕВ. 1917. 1 мая. № 13. С. 436–437.

¹² Там же. С. 462.

¹³ СЕВ. 1917. 11 мая. № 14. С. 478–480.

подворье на Васильевском острове. Обер-прокурор Синода «просил прапорщика Романова довести до сведения Епархиального Съезда Саратовской епархии о том, что: 1) Преосвященный Палладий в Саратов не вернется, Леонтия также не будет. 2) Временное управление епархией будет поручено епископу Вольскому Досифею. 3) Будет предоставлено право Епархиальному Съезду наметить кандидата на Саратовскую кафедру. В связи с этим не мешало бы духовенству и мирянам немедленно приступить к намечению такого кандидата»¹⁴.

Однако далеко не все духовенство города было согласно с подобными «революционными» действиями. И дело было не в личных симпатиях к епископу Палладию или епископу Леонтию, а в ощущении неканоничности деяний Епархиального съезда. 28 апреля состоялось пастырское собрание священников четырех благочиний города Саратова. На предложение председателя высказаться по вопросу удаления из епархии епископов Палладия и Леонтия членом Консистории священником Н. Голубовым был прочитан доклад со следующим выводом: «Епархиальный Съезд духовенства и церковных старост Саратовской епархии имел право просить, ходатайствовать, наконец, настойчиво просить Святейший Синод об удалении того или иного Епископа, но ни в каком случае не мог без должного законного расследования и суда составлять постановление о немедленном удалении из Саратовской епархии правящего Епископа и викариального <...> Проведя указанным порядком вопрос об удалении из епархии Преосвященных Палладия и Леонтия, Съезд поставил себя на путь решения этого вопроса не с точки зрения права, а силы. Между тем Епархиальный Съезд не мог не знать, что руководствоваться ему в решении такого важного вопроса следовало бы прежде всего основами канонического права Вселенской Церкви, не внося ничего противного

¹⁴ СЕВ. 1917. 11 мая. № 14. С. 508.

духу оного <...> Духовенство же Съезда совершенно не хотело считаться с канонической, относящейся к клиру дисциплиной, строго и определенно развитой в правилах Св. Апостолов и Соборных Определениях <...> Умалив, вернее, отвергнув значение для себя канонических правил церковной дисциплины, Съезд духовенства Саратовской епархии тем самым стал на путь церковного раскола, отдав предпочтение в решении существенных вопросов церковно-приходского устройства праву силы, но не силе права».

На предложение отца председателя высказаться начались прения.

«Священник *В. Космолинский*: По поводу прочитанного доклада желательнее выслушать нашего делегата и к тому же бывшего Председателя Съезда присутствующего здесь о. Г.И. Махровского.

Протоиерей *Г.И. Махровский*: Я объяснения дам, но не Вам (о. Махровский встал и покинул собрание).

Священник *Л. Фиалковский*: Настоящую группу духовенства я не считаю компетентной в решении вопроса о законности или незаконности Съезда и его постановлений. Я не знаю, что заставило группу поднимать этот вопрос.

Благочинный священник *В. Рахинский*: Постановление Съезда внесло большую смуту в жизнь духовенства и прихожан. Я не знаю, записано ли в протоколах Съезда постановление “не молиться за Епископа Палладия”, но мне передавали, что на Съезде повторялось — “не молиться”. Получилось следующее: в одной церкви поминают Епископа Палладия, в соседней — Епископа Досифея, даже больше: священник — Епископа Палладия, диакон — Епископа Досифея.

Священник *О. Дяконов*: Не поминать Епископа до соборного осуждения его незаконно, несправедливо.

Священник *В. Космолинский*: Постановление Съезда страшно взволновало прихожан <...> При наличии циркуляра Обер-Прокурора Синода Львова о том, что все законы,

касающиеся Церкви, никем не отменены, постановление Съезда и с юридической, и с моральной стороны неправильно, незаконно.

Ректор Семинарии *Архимандрит Борис*: Я вполне согласен с докладом о. Голубова, а о. Фиалковскому ответчу: нужна, выясненная о.о. Космолинским и Рахинским, заставляет обсуждать постановление Съезда.

Протоиерей *В. Воробьев*: Обвинять или оправдывать Епископа не наше дело, судить же своих уполномоченных мы имеем право. Мы не давали им права решать вопроса о Епископе, и они поступили неканонично, против Духа Евангелия, незаконно. Ко мне приходили прихожане взволнованные, возмущенные постановлением Съезда.

Священник *Е. Голубов*: Съезд смешал гражданские законы с церковными, если можно изменять гражданские законы, то духу церковных законов изменять отнюдь нельзя; Съезд отверг правила св. апостолов, отверг и Священное Предание, чем приблизился к протестантству, а на практике к расколу. Я слышал предупреждение, сделанное военным делегатом пред самой открытой баллотировкой вопроса об удалении Епископов, о том, что несогласные на удаление будут переписаны.

Священник *Н. Рахинский*: Я при баллотировке вопроса был. Я слышал и заявление старост: “Мы не будем судить Архиерея”, многие священники заявили: “У нас дома не было и речи о сем удалении”.

Священник *В. Космолинский*: От Совета рабочих депутатов на Съезде участвовал Володин — сектант, хорошо известный нашим миссионерам по своим выступлениям против православных.

Протоиерей *В. Воробьев*: Вопрос первой важности и прошел при таком терроре: о. Махровский терроризовал Съезд, свое избрание в Председатели обусловил арестом и удалением Епископа Палладия, самое решение об удале-

нии — угрозой, что будут переписаны. Военный предложил баллотировать удаление обоих Епископов в расчете, что это скорее пройдет.

Священник *Л. Фиалковский*: Я спрошу о.о. Рахинского и Голубова — почему Вы говорите о насилии здесь и молчали там — на Съезде давалось слово всем, заявившим о желании говорить.

Священник *Н. Рахинский*: Я не уполномочен на Съезд. О. Минину зажали рот, оскорбили, я молчал — боялся получить оскорбление.

Священник *Л. Фиалковский*: Минин говорил о решенном вопросе, почему и был остановлен, меня тоже раз остановили.

Священник *Н. Голубов*: Я не уполномоченный, когда увидел, как ведется дело, когда услышал, что военный делегат будет переписывать, я, как и другие, просто побоялся выступать.

Протоиерей *Н. Русанов*: Живя в Петрограде, я наблюдал собрания столичного духовенства, там есть распутинцы и члены самых левых партий, но все собрания проходили там покойно, деловито, серьезно; я наблюдал в продолжение восьми заседаний здешнее духовенство, которое я, по старой службе в Саратове, считал прекраснейшим, но видел, что здесь только перебирали личности, слышал страстные прения о лицах, в Петрограде я наблюдал, встречал много Епископов, но такого, как Епископ Палладий, не встречал: это редкостный по доброте, душевный, сердечный, кроткий человек, таких архипастырских доблестей не встречал ни в одном Епископе; я видел в Петрограде, как везли арестованных сановников, Митрополита Питирима, но не так позорно, как был отвезен, как преступник, под конвоем, с ружьями, Епископ Палладий. Его обвиняют в распутинстве (я прочитал в Петрограде письмо Епископа Леонтия), обвиняют Епископа Палладия, что он встречал Распутина с крестным

ходом в Перми, я навел справки: ничего подобного в Перми не было, он был вынужден Даманским три раза видеться с Распутиным, но никаких встреч не делал, никаких милостей от него не получал. Мы нарушили каноны, не помяная своего Епископа, за это грозит запрещение. В Петрограде отнеслись к письму Епископа Леонтия отрицательно. Простите, о.о., что я, любя Саратовское духовенство, высказал наболевшее у меня в сердце.

Протоиерей *М. Беляев*: Здесь сказано, что всем позволяли говорить, нет — мне зажали рот несмотря на то, что старосты меня просили говорить; мне священники настойчиво советовали отказаться от слова, один даже грозил: “Мы тебя обвиним”.

Протоиерей *Образцов*: Мы уклонились от вопроса — канонично ли постановление Съезда и законно ли?

Священник *В. Космолинский*: Не в критику личностей мы желали бы вступать, как сделал это о. Русанов; надо решить вопрос: имел ли юридическое и нравственное право Съезд лишать Епископа службы в Соборе и передавать в руки военного Комитета, чтобы его арестовали.

Протоиерей *Н. Русанов*: В моей речи основное положение то, что Съезд не имел нравственного права, поступил неканонично.

Протоиерей *С. Ледовский*: Ко мне обращались многие из мирян с вопросами: Зачем так оскорбили Епископа, на каком основании, зачем обратились за содействием к военным — отравили под конвоем; мы не знаем Владыку Палладия и не считаем себя его почитателями, но это глубоко нас оскорбляет, нас — православных ревнителей <...> Съезд стал на протестантскую точку зрения. В Саратове на собрании духовенства говорилось об устройении новой жизни Церкви на канонических началах, и первый же Съезд нарушил коренные, основные каноны <...> Я предлагаю ходатайствовать пред Святейшим Синодом, чтобы это деяние Съезда было

отменено, чтобы Святейший Синод освободил нас и мирян от постановлений Съезда, неканонических и противных нравственному чувству.

Протоиерей *А. Матюшенский*: Во главе Съезда был учитель Церковной Истории, надо думать знакомый с историей, канонами церкви, но здесь проявилась полнейшая зависимость от Военного Комитета, были все как бы под конвоем <...> Я предлагаю, если постановления Съезда не будут утверждены Епископом, признать их незаконными, они должны быть переданы на новый Съезд.

Священник *Е. Соколов*: Я могу ответить, только нарисовав полную картину Съезда (голоса: просим, просим). Когда о. Махровский заявил отказ от Председательства, если не удалять Епископа Палладия, я заявил, что это — насилие; я лично предлагал закрытое голосование по вопросу об удалении Епископа, но собрание постановило баллотировать открытой баллотировкой. О. Махровский пред баллотировкой заявил: “Кто против удаления, должны будут подписаться” и “Не пеняйте”, — повторил несколько раз. В баллотировке принимали участие два военных члена, почему на Съезде слышались слова: “грозит опасность”. После “не пеняйте” поднялся страшный шум, одни старосты говорили: “Мы протестуем от лица пославших нас”, им возражали и тоже старосты <...> Чтобы добиться удаления Епископа Палладия, присоединили заодно Епископа Леонтия, их “склеили”. Многие сторонники Палладия, да и я сам, не желая вовсе удалять Епископа Палладия, но будучи против Епископа Леонтия, баллотировали за удаление обоих.

Священник *Л. Фиалковский*: И после выслушанных ораторов я подтверждаю, что каноны не нарушены, Съезд просил Епископа не выступать, не служить, Епископ же открыл прием просителей, на это надо было реагировать, целые сутки мы ожидали, не сообщали, только когда Епископ Палладий, вопреки постановлению Съезда, открыл прием, мы

обратились к военной власти, мы доложили, что подобное выступление вносит сумятицу, сумбур в население. Съезд имел нравственное право добиваться своего, во избежание бури; тут виновато духовенство, которое хотело дискредитировать постановление Съезда, распространяло нелепые слухи.

Протоиерей *А. Матюшенский*: Съезд давал 80 руб. денег офицеру для сопровождения Епископа в Петроград?

Священник *Л. Фиалковский*: Я не знаю.

Протоиерей *В. Воробьев*: К о. Соколову вопрос: обсуждался ли вопрос об аресте Епископа Палладия?

Священник *Е. Соколов*: На втором заседании, после удаления уже Епископа, спрашивали, что дальше делать — запретить ли ему службу, проповедовать, долго спорили, но постановления, кажется, не вынесли; дня через 2–3 пошли слухи об агитации против Съезда, расколе среди горожан, Съезд поручил своей депутации предложить Епископу Палладию: отдайте управление Епископу Досифею, а сами ждите решения Синода; Пр. Палладий не согласился; эта же депутация ездила в Военный Комитет, хлопотала об удалении его из Саратова по полномочию Съезда. Комитет потом сообщил Съезду свою резолюцию о домашнем аресте Еп. Палладия. Прапорщик заявил, что нужны деньги, и Алексей Матвеевич Хитров, как он заявил (не в общем собрании, а в другой комнате — чайной), дал прапорщику своих 80 руб.; постановили ли возвратить деньги о. Хитрову и возвратили ли, — я не знаю.

Священник *Л. Фиалковский*: Комиссия в составе о.о. Хитрова, Юловского, диакона Фиолетова, псаломщика Виноградова ходила к Еп. Палладию, он не пожелал отстраниться от дел и передать Еп. Досифею, тогда эта Комиссия была послана к гражданским властям, коим доложила, что Епископ выступает, возможны трения; просила власти обеспечить тишину и спокойствие. Открытую подачу голосов за уда-

ление обоих Епископов решило общее собрание, а не один председатель.

Священник *В. Космолинский*: Почему Вы обратились не к Исполнительному Общественному Комитету, а к Военному? Исп. Об. Комитет состоит из лиц общества, власть не полицейская.

Протоиерей *А. Матюшенский*: Я за них объясню: Исп. Об. Комитет отказал им в просьбе арестовать, они обращались туда, над ними смеялись, а представители Военного Комитета сами предлагали: “Только решите, а мы уж справимся”.

Священник *В. Космолинский*: Я все это знал, мне хотелось, чтобы они сами объяснили.

Протоиерей *П. Полянский*: Я дивлюсь Евгению Петровичу Соколову, который сам же на Съезде предлагал применить выборное начало в самых широких размерах: в Попечительстве, в Миссионерском Обществе, в Консistorии и прочее, а теперь заявляет, что Съезд он предлагал признать подготовительным.

Прения закончены. Преступлено к голосованию, в зале 31 человек. Пастырское собрание священников от четырех благочиний города Саратова открытым голосованием большинством 30 против 1 постановило:

1. Вполне согласиться с докладом о. Голубова;

2. Послать в Святейший Синод срочную телеграмму и в копии Обер-Прокурору Синода следующего содержания: “Признавая определение минувшего Епархиального Съезда о немедленном удалении епископа Палладия с лишением его права богослужений и общественных выступлений неканоничным, неправомочным и считая его ходатайство о домашнем аресте и отправлении с конвоем за счет епархиальных средств оскорбительным для чувства верующего народа и, в частности, позорным для носящих духовный сан, собрание пастырей от четырех благочиний города Саратова считает

своим священным долгом почтительнейше доложить о сем Святейшему Синоду”;

3. Поминать Преосвященного Палладия во всех церквях;

4. Все постановления Съезда не приводить в исполнение до утверждения их правящим Епископом, о чем просить Консисторию сделать распоряжение по епархии;

5. Поручить председателю собрания Протоиерею Любавскому и священнику В. Космолинскому настоящее постановление и копию телеграммы доложить имеющему быть 30 апреля Общему Собранию церковных старост и уполномоченных от приходов церковей города Саратова;

6. Просить Редактора Епархиальных Ведомостей напечатать настоящий протокол»¹⁵.

Уже в следующем, майском номере «Епархиальных ведомостей» появляется редакторская статья с многозначительным названием «Епархиальный кризис», в которой, в частности, говорится: «Само духовенство неодинаково относится к Съезду, и на почве этого неодинакового отношения к Съезду в Саратове (а быть может, и в других пунктах епархии) создалось уже некоторое церковное разделение, могущее иметь весьма нежелательные последствия. Одна часть духовенства признает Съезд правильным, законным и каноничным; в то же время другая часть духовенства таковое значение за Съездом отрицает. Одна часть духовенства устраивает свои собрания, на которых вырабатывает свои постановления касательно Съезда и шлет по поводу их свои телеграммы Св. Синоду; другая часть духовенства также устраивает свои отдельные собрания, на которых также вырабатывает свои резолюции и также шлет в Св. Синод соответствующие контртелеграммы. На практике это церковное разделение в епархии выразится (наверно, уже и выражается)

¹⁵ СЕВ. 1917. 11 мая. № 14. С. 481–493.

в том, что одна группа заинтересованных в работе Съезда лиц и учреждений немедленно приступит к проведению в жизнь его постановлений (напр., церковные старосты — о неплатеже церковных налогов), другая же часть учреждений и лиц не найдет для себя возможным сделать этого впредь до получения компетентных указаний со стороны Высшей церковной власти или, по крайней мере, до утверждения постановлений Съезда епископской властью. Если к этому присоединить то обстоятельство, что Съездом образованы в епархии новые организации, напр. епископский совет, который уже приступил к своей деятельности, то легко себе представить, что получится у нас в епархии, когда одни лица и учреждения будут исполнять распоряжения епископского совета, а другие считаться с ним не будут. Получится (как уже и получилось) то, что обычно носит название анархии¹⁶.

2 мая происходит общее собрание духовенства города Саратова, которое имело суждение о собрании группы священников Саратова в количестве 31 человека, состоявшемся 28 апреля 1917 года. Решено было собрание «группы 31» признать «по существу не вызванным обстоятельствами времени, а потому ненужным и нарушающим единение городского духовенства; высказывая по поводу выступления вышеназванной группы иереев свое смущение, сообщить этой группе, собравшейся и сейчас отдельно в Михаило-Архангельской школе, свое постановление и братски призвать ее к единению чрез особую депутацию»¹⁷.

Ситуация стабилизировалась лишь после официального увольнения 6 мая Св. Синодом епископов Палладия и Леонтия на покой с назначением местожительства: первому в Белевском монастыре Тульской епархии, второму в Покровском монастыре Астраханской епархии. Временное

¹⁶ Там же. С. 473.

¹⁷ Там же. С. 481.

управление Саратовской епархией было поручено Св. Синодом Преосвященному Досифею, епископу Вольскому¹⁸.

18 мая ответственный редактор «Епархиальных ведомостей» А. Казанский был принят Преосвященным Досифеем. Среди прочих ему был задан и следующий вопрос:

«— Как Вы смотрите, Владыка, на возможность избрания Вас в Саратов на пост самостоятельного епархиального епископа?

— Самостоятельной епископской кафедры я не искал и не ищу и, по правде сказать, и не желаю ее. Давнишним желанием моим было уйти в монастырь для молитвы и поселиться в нем не в качестве настоятеля, а в качестве рядового монаха. Однако в настоящее время это мое давнишнее желание уйти на покой могло бы быть истолковано как несочувствие новому строю и новому порядку епархиального управления.

— Что Вам известно о других кандидатах на епископскую кафедру в Саратове?

— Я слышал — называют имя Преосвященного Феофана (Ильменского) в качестве кандидата на Саратовскую кафедру. Человек он весьма достойный, но в Саратовской епархии у него слишком много родственников. Преосвященного Серафима, Еп. Челябинского (бывш. прот. Александрова), я не знаю, о кандидатуре Преосвященного Серафима, еп. Сердобольского (Лукьянова), ничего не слыхал»¹⁹.

Вскоре в Саратове был получен указ Святейшего Синода на имя управляющего Саратовской епархией Преосвященного Досифея, епископа Вольского, в котором Синод благословляет Епархиальный съезд духовенства и мирян Саратовской епархии произвести выборы кандидатов для замещения кафедры своего епархиального архиерея, с представлением выбранного кандидата на утверждение Святей-

¹⁸ См.: СЕВ. 1917. 11 мая. № 14. С. 472.

¹⁹ СЕВ. 1917. 21 мая. № 15. С. 517–521.

шего Синода. Преосвященный Досифей поручил Епископскому совету рассмотреть вопрос о составе комиссии для выработки правил выборов. Епископский совет в заседании 5 июня постановил образовать особую комиссию для выработки правил выборов епархиального епископа, в состав которой войдут: «избранный Епархиальным съездом духовенства и мирян апрельской сессии 1917 года “Организационный Комитет”, 3 члена епископского совета по избранию совета, 1 член духовной консистории, избранный членами консистории, 1 представитель от мужского монастыря, 1 представитель от женского Крестовоздвиженского монастыря, 1 представитель от духовно-учебных заведений г. Саратова, 2 представителя от духовенства г. Саратова и 3 представителя от мирян; все представители должны быть избраны подлежащими учреждениями и организациями»²⁰.

К 14 июля комиссия для выработки правил выборов саратовского епископа была образована, председателем ее был избран протоиерей Геннадий Махровский, обратившийся к членам комиссии со следующими словами: «Главным, коренным и основным злом русской церковной жизни и русского церковного быта, по суждению авторитетнейших ученых, издавна уже и до сих пор является то обстоятельство, что наши русские епархии по своим размерам чрезвычайно велики, чудовищно велики, сравнительно с епархиями древней вселенской Церкви и современными епархиями восточных Православных церквей <...> Это обстоятельство наложило свою темную печать на всю нашу церковную жизнь и является, действительно, злом главным, первым и основным. Им объясняется полная почти разобщенность между епископами и их пасомыми, их замкнутость; отсюда их болезненная раздражительность и нервность, как результат крайнего переутомления от непрерывной, чрезмерной, непосильной работы и по отправлению богослужения, и по бумажным,

²⁰ СЕВ. 1917. 11–21 июня. № 17–18. С. 606–607.

воистину бесчисленным делам, и по приемам посетителей <...> Отсюда проистекает и такое неизбежное при таких условиях зло, как господство при архиереях их временщиков и ближайших прислужников. Отсюда раболепство, прислужничество и низкопоклонство со стороны духовенства не только пред архиереями, но и пред их временщиками и прислужниками. Отсюда взяточничество, неправосудие и проч. тому подобное <...> Все это, конечно, не новость, все это давно и хорошо известно всем, кто имел необходимость или охоту присматриваться к нашей епархиальной жизни, соприкасаться с нею и задумываться над нею <...> Надо, наконец, от слов перейти к делу; надо начать когда-нибудь действительную борьбу с этим злом. Этой действительной борьбы требует, прежде всего, здравый смысл и логика, без участия которых немислима, конечно, никакая разумная церковная реформа <...> Итак, разделение почти всех (исключений не будем касаться) русских епархий на отдельные самостоятельные епархии, не на две или на три каждая, а по числу уездов, т.е. приблизительно разделение каждой епархии на 10 частей, с тем, чтобы в каждом уездном городе был самостоятельный Епископ, вот что требуется сделать прежде всего, это будет действительное сокращение размеров епархий и действительное их умножение, которое не замедлит изменить к лучшему всю нашу церковную жизнь, весь наш церковный быт <...> Саратовская епархия в настоящее время, благодаря вакантной епископской кафедре, находится в исключительно благоприятных условиях для того, чтобы начать эту великую реформу и показать пример другим епархиям, которые, конечно, не замедлят последовать этому примеру. Не нужно упускать этого благоприятного времени и надо немедленно приступить к делу. И вот почему. Благодаря вакантности нашей кафедры у нас нет теперь того главного препятствия, которое неизбежно встретит эта реформа теперь, как встречала и раньше. Этим препятствием явля-

ется решительное нежелание если не всех, то большинства наших епископов при всей неизмеримой трудности их служения расставаться с тем объемом власти и теми епархиальными средствами, какими они теперь пользуются благодаря необычайной обширности русских епархий <...> Доколе же русское общество будет уступать этой вредной для блага церкви архиерейской оппозиции благому делу? И можно ли допустить эту уступчивость в XX веке, после великой русской революции! С таким сознанием и с таким убеждением я и решился послужить благу церкви по мере своих сил после этой революции, когда начались собрания и рассуждения об обновлении и возрождении церкви, т.е. решился по мере своих сил содействовать искоренению главного зла русской церковной жизни <...> Избранный на Епархиальном съезде духовенства и мирян представителем Саратовской епархии на Всероссийский Съезд духовенства и мирян в г. Москве, я долго колебался, нужно ли мне отправляться на этот съезд или нет, могу ли я что-либо сделать на этом съезде или нет, и наконец решился отправиться, главным образом, если не исключительно для того, чтобы заставить этот съезд не уклоняться от рассмотрения и решения этого вопроса об умножении русских епархий <...> Записавшись в секцию, которая работала над реформой церковного управления, я внимательно следил за всем ходом ее работ и поставил этот вопрос так решительно, что многие там же благодарили меня за такую постановку. После непродолжительных споров по этому вопросу секция приняла мой проект разделения русских епархий по уездам и внесла этот проект вместе с общим проектом реформы административного строя Русской Церкви в пленарное заседание Московского Всероссийского Съезда. 11 июня сего года и это пленарное заседание приняло этот проект без всяких возражений <...> Но по прибытии со съезда, из Москвы, я вскоре был официально уведомлен, что здесь уже образована Епископским Советом

особая Комиссия для выработки правил для избрания епископа на Саратовскую кафедру и что я должен принять самое деятельное участие в работе этой Комиссии; а 14-го сего июля эта Комиссия избрала единогласно меня своим председателем. И вот создалось крайне странное для меня положение: я глубоко убежден, что для блага Саратовской епархии нужно избрать не одного, а 10 архиереев; убежден, что время для этого самое благоприятное, ибо кафедра вакантна и главное препятствие к осуществлению реформы отсутствует; что необходимо этим воспользоваться, чтобы не упускать этой благоприятной возможности и после не раскаиваться; а меня побуждают позаботиться поскорее о замещении именно одной Саратовской кафедры, оставляя в стороне вопрос о разделении епархии на части <...> А посему, прежде чем выработать и писать правила для выбора епископа на Саратовскую кафедру, я предложил бы Комиссии <...> не спешить избирать Саратовского Епископа, а воспользоваться этим благоприятным условием для окончательного решения вопроса о разделении Саратовской епархии на части по уездам <...> А потом, конечно, необходимо незамедлительно снестись по сему предмету со Святейшим Синодом и решительно запросить его: есть ли надежда на скорое осуществление предположенной на Московском Съезде реформы или нет, и потом уже действовать сообразно с тем или другим ответом. Смею уверить Комиссию, что дело стоит того, чтобы его серьезно обдумать и не торопиться, чтобы не испортить его непоправимо»²¹.

Грандиозные по своим реформаторским идеям планы отца Геннадия Махровского, видимо, не нашли поддержки у епархиального духовенства и мирян. Вскоре на страницах «Саратовских епархиальных ведомостей» начинают публиковаться предвыборные письма и статьи, в которых в качестве кандидатов на единую Саратовскую кафедру упомина-

²¹ СЕВ. 1917. 11 августа. № 23. С. 803–810.

ются: епископ Палладий (Добронравов), епископ Досифей (Протопопов), епископ Гермоген (Долганев), епископ Дамиан (Говоров), ректор Саратовской духовной семинарии архимандрит Борис (Соколов), вдовы протоиереи М.А. Протасов и В.П. Дубровин. Наконец 14 августа 1917 года свободным волеизъявлением клира и мирян на Саратовскую кафедру был избран Преосвященный Досифей, епископ Вольский, первый викарий Саратовской епархии²².

Ответственный редактор «Саратовских епархиальных ведомостей» А. Казанский так описывает выборы епископа: «Как только Епархиальное Собрание закончило выборы делегатов на Поместный Всероссийский Собор, так тотчас же, а именно 10 августа, по желанию большинства членов собрания и был поставлен на очередь вопрос о выборах епископа немедленно, не откладывая их до другого времени. Напрасно председатель комиссии по составлению правил для выборов епископа прот. Г.И. Махровский доказывал Собранию неподготовленность епархии к немедленным выборам епископа и незаконность этих выборов, напрасно при этом он ссылаясь на 13 правило Лаодикийского Собора, запрещающее «сборищу народа избирать имеющего произвестись во священство», напрасно призывал ответственность за эти выборы на главы выборщиков — Собрание решило немедленно приступить к выборам Епископа. Для устранения некоторых формальных препятствий (для испрошения благословения Св. Синода на выборы) Собранием тотчас же была отправлена соответствующая телеграмма Св. Синоду, а для личного поддержания телеграфного ходатайства Собрания пред Св. Синодом была избрана особая делегация в составе прот. Хитрова, псаломщика Виноградова и мирянина Миролюбова, которая на другой день, т.е. 11 августа, и выехала в Москву, где ныне имеет местопребывание Св. Синод. В тот же день, 11 августа, едва только означенная делегация

²² См.: СЕВ. 1917. 21 августа. № 24. С. 834.

успела покинуть Саратов, Епархиальным Собранием была получена ответная телеграмма из Св. Синода за подписью архиепископа Платона, разрешавшая Епархиальному Собранию произвести выборы Епископа 14 августа под руководством Преосвященного Досифея <...> 12 августа в утреннем пленарном заседании Епархиального Собора были прочитаны и рассмотрены выработанные особой комиссией под председательством прот. Махровского правила для избрания епископа на Саратовскую кафедру. Горячие прения возбуждал тот параграф этих правил, коим из числа кандидатов на Саратовскую кафедру исключались епископы, ранее служившие в Саратовской епархии и удаленные из нее по усмотрению (и суду) Высшей церковной власти. В конце концов, несмотря на протесты Царицынского делегата (кажется, покинувшего потом Собрание и уехавшего в Царицын), этот параграф был принят (но не был утвержден Пр. Досифеем). Вечером того же дня Собрание было ознакомлено некоторыми делегатами с кандидатами на Саратовскую кафедру, с их достоинствами и недостатками. На следующий день, 13 августа, в утреннем заседании был оглашен и принят церемониал епископских выборов в Саратове, в основу коего была положена практика Московской епархии, придающая торжеству избрания епископа особый церковный характер. Затем произведено было пробное предварительное голосование кандидатов на Саратовскую епископскую кафедру путем подачи записок, причем оказалось:

Кандидаты. Число записок.

1. Епископ Досифей 154
2. Епископ Гермоген 16
3. Арх. Борис 11
4. Епископ Серафим б. Иркутский 10
5. Епископ Андрей Уфимский 8
6. Мирянин Е.Н. Аниров 8
7. Епископ Модест 4

8. Епископ Серафим Челябинский3
9. Епископ Феофан2
10. Епископ Дионисий Кустанайский2
11. Епископ Серафим1
12. Прот. Н. Разумовский1

В конце этого утреннего заседания были новые рассуждения о кандидатах на епископскую кафедру, но только с положительной стороны: отрицательная критика их не допускалась согласно синодальным правилам, опубликованным в № 29 “Церковных Ведомостей”. Самые выборы Саратовского епископа состоялись в понедельник, 14 августа, в Кафедральном Соборе, куда имели право входа только делегаты Собора. Торжественную литургию в этот день с 12 священнослужителями совершили в Соборе Пр. Досифей, еп. Вольский, и Пр. Дамиан, еп. Петровский. (Никто из приглашенных на выборы епископов других епархий в Саратов не прибыли.) За литургией приличествующее слово произнес прот. А.М. Матюшенский. По окончании литургии отслужен был молебен Господу Иисусу, Божией Матери и св. благоверному князю Александру Невскому. На молебен выходило свыше 60 священников — делегатов Собора. Пели два хора: церковно-народный под управлением Н.М. Дмитриева и соборный хор. Но вот окончился молебен, и начались самые выборы. На солее против царских врат главного алтаря поставлен был стол и на нем урна (ящик, обтянутый материей) для опускания бюллетеней. Урна была вскрыта, внутренность ее показана присутствующим, и затем она была опечатана председателем Подготовительного Комитета и Председателем Епархиального Съезда. Одновременно с этим в северной стороне храма вблизи солеи левого придела также был поставлен особый стол. К этому столу подходили выборщики и здесь от секретарей Съезда получали бюллетени с конвертами и особые листочки — чеки, в которых отмечался номер выборщика по порядку. Пред началом выборов

все собрание воодушевленно пропело “Днесь благодать Св. Духа нас собра”, и затем поочередно все делегаты стали подходить к урне для опускания бюллетеней. Первыми опустили свои бюллетени Пр. Досифей, еп. Вольский, и Пр. Дамиан, еп. Петровский, за ними делегаты г. Саратова, а затем в алфавитном порядке по уездам и округам остальные делегаты Собора. Каждый получивший бюллетень выборщик поднимался на солею левого придела храма, здесь на одном из аналоев писал имя кандидата во епископа, запечатывал бюллетень в конверт, затем проходил через левый клирос на солею главного алтаря, вручал свой избирательный номер секретарю съезда, делавшему при этом отметку в списках выборщиков, и затем, подходя к урне, опускал свой бюллетень. Священники-выборщики были в епитрахиях, а диаконы и псаломщики в стихарях. Все время присутствующие в храме делегаты, хор церковно-народный и хор диаконов и псаломщики пели поочередно церковные песнопения. Наконец подача избирательных бюллетеней кончилась, и было приступлено к их подсчету. Всего было подано 277 бюллетеней (около 47 выборщиков отсутствовали на выборах), из них:

За Преосвященного Досифея было подано 248 бюллетеней.

За Пр. Гермогена 18

За Архимандрита Бориса 4

За Арх. Серафима б. Иркутского 2

За мирянина Анирова 2

За Епископов Дионисия и Дамиана по 1 бюллетеню.

<...> Когда выяснились результаты выборов, был составлен об этом акт, подписанный пятью архимандритами и протоиереями, пятью диаконами и псаломщиками и пятью мирянами. Этот акт был вручен затем Пр. Досифею, находившемуся во время выборов в алтаре. Ознакомившись с содержанием акта, Владыка передал его для ознакомле-

ния Пр. Дамиану. Найдя все изложенное в нем согласным с каноническими правилами, оба Преосвященные вышли из алтаря на солею. “Аксиос”, — громко возгласил Преосвященный Дамиан, и это “Аксиос” было подхвачено сотнями голосов присутствовавших в храме, и долго могучие звуки этого не сухого официального, а вполне соответствовавшего настроению и воле избирателей “Аксиос” оглашали своды нашего прекрасного Кафедрального Собора <...> По оглашении “Деяния Саратовского Епархиального Собора об избрании на Саратовскую кафедру Преосвященного Досифея, епископа Вольского” новый Саратовский Владыка произнес свою речь к избирателям. В своей речи Владыка указал, что он не искал Саратовской кафедры, что вообще честь и власть никогда не прельщали его. Когда друзья его советовали ему прибегнуть к сильным мира сего для получения самостоятельной епископской кафедры, он всегда отклонял эти советы, находя такой способ получения кафедры унижением епископского сана. “Не ища для себя каких-либо выгод, я старался, — говорил Владыка, — следовать советам одного высокоавторитетного епископа, который, когда я поверял и открывал ему свои думы и сердечные скорби, дал мне наставление никогда не устраивать своей жизни, как хотелось бы, а во всех случаях и обстоятельствах ее полагаться на волю Божию и следовать благим ее указаниям”. И в настоящем случае для получения Саратовской кафедры Владыка, по его словам, не предпринимал ровно никаких шагов, не вел никакой агитации. “Моей мечтой, — говорил Владыка, — было остаться в Вольске, где у меня установились добрые отношения с паствою, правда чуждые внешних проявлений взаимных симпатий, в виде разного рода подношений, подарков, адресов и пр. и пр. Но, по правде говоря, я их всегда избегал, и когда узнавал о каком-нибудь готовящемся мне подношении, то со своей стороны принимал все меры к тому, чтобы это подношение не состоялось. Я откровенно

сознаю,— продолжал Владыка,— свои немощи и свое недостоинство для занятия Саратовской кафедры, и сначала у меня была мысль отказаться от нее в случае избрания, но затем, подумав, что этим своим поступком я поставлю свою волю выше послушания, я решил предать себя в волю Божию. Я отлично сознаю, какое бремя принимаю на себя, делаясь самостоятельным Саратовским епископом. Сколько требований, часто противоречивых между собою, предъявляется к архиерею, сколько просителей нужно удовлетворить! Как часто многие желают, особенно от избранников своих, чтобы все делалось в угоду им, но скажу, что я не буду угождать им, а во всем буду руководиться требованиями пастырского долга, который для меня выше всего. Как хотелось бы удовлетворить всех просителей, бывающих на приеме, и как приходится страдать, не будучи в состоянии сделать этого. А все это отражается тяжело на нервах, отражается губительно на здоровье. Как-то за недосугом приходилось мало обращать внимания на свое здоровье, а между тем оно расстраивалось, и врачи настоятельно советовали мне полечиться. Когда я слушал советы врачей поехать туда-то и полечиться там-то и тем-то, я или соглашался с ними, или молчал: врачи не знали, что мне не на что было ехать на курорты лечиться”. В заключение своей речи Владыка просил всех оказывать ему помощь в его трудной работе и помолиться о нем, дабы ему своим управлением не посрамить кафедры Саратовской. По окончании речи Владыки произнесена была краткая сугубая ектения, а затем протодиакон в первый раз возгласил многолетие Досифею, Епископу Саратовскому и Царицынскому. Возвращение Пресвященного Досифея в свои покои совершенно было “со славою” по чину, бываемому в монастырях: Владыка в мантии, предшествуемый священосцами и сопровождаемый членами Собора, прошел пешком от Собора к Архиерейскому Дому, где был встречен крестным хо-

дом из крестовой церкви. Со всех церквей г. Саратова неслись звуки торжественного красного колокольного звона <...>»²³.

Так закончились первые (и последние) выборы правящего архиерея Саратовской епархии.

Попытка реконструкции других сторон епархиальной жизни в революционном 1917 году будет предпринята в следующих частях настоящей статьи.

²³ СЕВ. 1917. 21 августа. № 24. С. 836–842.

ПАРФЕНОВ В.Н.,
доктор исторических наук, профессор,
старший преподаватель СПДС

ИМПЕРАТОР И ЕГО ЛЕГАТ О РАННИХ ХРИСТИАНАХ (Plin. Min. Epp. X.96–97. К проблеме подлинности)

Аннотация: Статья является введением к исследованию первого сохранившегося нехристианского источника о христианах и христианстве — переписки Плиния Младшего с римским императором Траяном. Автор дает необходимые сведения об императоре Траяне и его наместнике в провинции Вифиния-Понт Плинии Младшем, ярком представителе «серебряного века» римской литературы, друге великого римского историка Тацита и покровителе другого известного историка, Светония. Анализируются причины, по которым Плиний получил столь ответственное назначение. Рассмотрен вопрос об аутентичности письма Плиния и ответа Траяна. Подчеркивается, что современная наука считает оба текста подлинными и содержащими бесценную информацию о ранних христианах и политике римских властей по отношению к ним.

Ключевые слова: Плиний Младший, Траян, христианство.

PARFYONOV V.N.,
doctor of historical sciences, professor, senior lecturer

THE EMPEROR AND **HIS LEGATE OF THE EARLY CHRISTIANS** (Plin. Min. Epp. X.96–97. To the Problem of Authenticity)

Abstract: This article is an introduction to the study of the first surviving non-Christian source about Christians and

Christianity — the correspondence of Pliny the Younger with the Roman emperor Trajan. The author gives the necessary information about the emperor Trajan and his governor in the province of Bithynia-Pontus Pliny the Younger, a prominent representative of the "Silver Age" of Roman literature, a friend of the great Roman historian Tacitus and the patron saint of another famous historian, Suetonius. The reasons why Pliny received such a crucial appointment are analyzed. The question of the authenticity of Pliny's letter and Trajan's answer is considered. It is emphasized that modern science considers both texts authentic and containing invaluable information about the early Christians and the policies of the Roman authorities in relation to them.

Keywords: Pliny the Younger, Trajan, Christianity.

Первым (по крайней мере, сохранившимся) государственным актом, официально признававшим существование христианства как особой, отличной от иудаизма религии, является рескрипт¹ римского императора Траяна своему наместнику Плинию Младшему, управлявшему провинцией Вифиния-Понт, образованной в свое время из двух бывших эллинистических царств, Вифинского и Понтийского.

Марк Ульпий Траян, первый император неиталийского происхождения, выходец из Испании, правивший с 98 по 117 год, вошел в историю как один из лучших правителей Рима. Много позже римский сенат, приветствуя очередного императора, желал ему быть «счастливее Августа и лучше Траяна» (*felicior Augusto, melior Traiano.*—Eutrop. VIII.5.3). Он же прославился как последний в римской истории крупный

¹ «Письменное заключение императора, данное по какому-либо спорному вопросу в ответ на личное прошение одной из сторон или на письмо нижестоящего органа» (*Бартошек М.* Римское право: Понятия, термины, определения / Пер. с чешск. М.: Юрид. лит., 1989. С. 277).

завоеватель, покоривший Дакийское царство в Придунавье и едва не завершивший в пользу Рима историческое противоборство с восточным соседом, могущественной Парфянской державой.

Весьма интересной личностью был и его наместник Гай Плиний Цецилий Секунд, он же Плиний Младший, поскольку он был в свое время усыновлен погибшим позднее (при извержении Везувия) родным дядей, знаменитым ученым, писателем и государственным деятелем, которого, чтобы отличить от племянника, принято именовать Плинием Старшим. Плиний Младший² был одним из ярких представителей «серебряного века» римской литературы, интеллектуалом и филантропом, учеником и другом знаменитого оратора и педагога Квинтилиана. Он дружил с поэтами Марциалом и Силием Италиком, великим историком Корнелием Тацитом, покровительствовал своему младшему современнику, известному историку Гаю Светонию Транквиллу. Кроме того, Плиний Младший был в дружеских отношениях с императором Нервой и его преемником Траяном, хотя и не входил «в первую обойму» (*zur ersten Garnitur*) друзей Траяна³.

К сожалению, из сочинений Плиния Младшего сохранились только сборник его писем (эпистолярный жанр был популярен в античности) и сильно переработанная благодарственная речь («Панегирик Траяну»), произнесенная автором в сенате 1 сентября 100 года по поводу назначения его консулом-суффектом сроком на два

² Точные даты рождения и смерти Плиния Младшего неизвестны. Одна из распространенных датировок — ок. 61–112 гг. по Р.Х. (см.: *Leaney A.R.C. The Jewish and Christian World 200 BC to AD 200. Cambridge, 1984. P. 216*). Все приводимые далее даты, кроме оговоренных особо, относятся ко времени после Рождества Христова.

³ *Hanslik R. M. Ulpianus // Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa u.a. Stuttgart, 1965. Sp. 1090.*

месяца⁴. Основная идея «Панегирика» «сводится к тому, что с приходом к власти Траяна... в Римском государстве укрепился новый режим управления... казавшийся запуганному императорским произволом римскому обществу просвещенным и либеральным»⁵.

Консулат Плиния Младшего был знаком благоволения императора и свидетельствовал о том, что его обладатель поднялся по римской «лестнице должностей» (*cursus honorum*) на самый верх, чтобы в дальнейшем, как оказалось, увенчать свою карьеру должностью императорского провинциального наместника с особыми полномочиями.

Восточная провинция, которая ему досталась, занимала особое место и по стратегическому положению (на стыке Европы и Азии, с возможностью контролировать проливы, ведущие в Черное море), и по ресурсам. Одну ее часть (Вифинию) завещал когда-то Риму ее последний царь, другая (Понт) досталась римлянам после долгой и тяжелой борьбы со знаменитым понтийским властителем Митридатом VI Евпатором. Провинция Вифиния-Понт относилась к числу «владений сената и народа». Иначе говоря, император управлял ею не непосредственно, посылая туда своего наместника в ранге легата, а через ежегодно сменявшихся проконсулов, избираемых по жребию из числа предварительно отобранных и одобренных им кандидатов-сенаторов. Обычно

⁴ Консулат продолжал считаться высшей государственной магистратурой, хотя реальной власти консулы в эпоху империи уже не имели. Назначение на эту должность зависело от воли императора. Чтобы оказать внимание большему количеству сенаторов, календарный год делили на несколько частей, в каждую из которых консулат занимали два человека. Самый почетным считался ординарный консулат, начинавшийся 1 января, по именам *consules ordinarii* велось летосчисление. Консулы, занимавшие должность после ординарных, именовались «дополнительными» (*suffecti*), одним из которых и был Плиний.

⁵ Соколов В.С. Панегирик императору Траяну // Письма Плиния Младшего. Письма I–X / Изд. подг. М.Е. Сергеенко, А.И. Доватур. 2-е изд. М.: Наука, 1984. С. 283.

к сенатским провинциям относились территории, давно вошедшие в состав Римской державы и не нуждавшиеся в крупных военных гарнизонах, в то время как провинции императорские управлялись его представителями (*legati Augusti pro praetore*) и там дислоцировалась основная масса римских вооруженных сил.

Однако к интересующему нас времени злоупотребления коррумпированных сенатских наместников-проконсулов довели ситуацию в Вифинии-Понте до такой степени, что потребовалось непосредственное вмешательство императора. Здесь необходимо отметить, что население этой провинции вообще отличалось мятежным, с точки зрения римлян, нравом, охотно участвовало в тайных обществах (гетериях), да еще и отличалось недюжинной физической силой (грузчики и носильщики в портах Средиземноморья и Причерноморья часто были родом оттуда, хватало в их родных краях и атлетов с гладиаторами). Поэтому центральное правительство проводило там достаточно осторожную политику, стараясь не давать повода для мятежных настроений⁶. В данном случае Траян, готовивший тогда грандиозную военную кампанию против Парфии и заинтересованный в спокойном тыле, решил направить в Вифинию-Понт своего полномочного представителя, переключив тем самым управление этой провинцией на себя. Возникает вопрос: почему столь ответственный выбор Траяна, профессионального военного (*vir militaris*), пал на Плиния, в сущности глубоко штатского человека (кратковременную войсковую стажировку времен

⁶ См.: Соколов В.С. Плиний Младший. Очерк истории римской культуры времени империи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1956. С. 204. О своего рода питательной среде для распространения христианства, особенно в социальной жизни в Малой Азии того времени дает представление интересная статья И.С. Свенцицкой (*Свенцицкая И.С.* Полис и империя: эволюция императорского культа и роль «возрастных союзов» в городах малоазийских провинций в I–II вв. // Вестник древней истории. 1981. № 4. С. 33–51).

его юности в должности легионного военного трибуна можно серьезно не учитывать)?

Плиний был лично известен императору, достаточно популярен в Риме и среди провинциалов, благодаря своей судебной деятельности и литературному творчеству⁷. Богатство и положение в обществе позволили ему оставаться человеком независимым. К тому же он был широко образован, питал глубокое уважение к греческой истории и культуре, всегда оставался тактичным, осторожным, педантично преданным нормам закона и дисциплины. По мнению императора, никто не мог бы более достойно представить центральную власть в столь непростой обстановке, которая сложилась в провинции⁸.

Новая должность Плиния называлась пышно: «легат в ранге пропретора провинции Вифинии и Понта, с консулярской властью, назначенный в эту провинцию императором Цезарем Нервой Траяном Августом Германиком Дакийским по постановлению сената...» (*legatus pro praetore provinciae Ponti et Bithyniae consulari potestate in eam provinciam*

⁷ Сам он пишет одному из своих друзей: «...никогда я не получал большего удовольствия, чем недавно от разговора с Корнелием Тацитом. Он рассказывал, что во время последних цирковых игр рядом с ним сидел какой-то римский всадник. После разнообразной ученой беседы всадник спросил его: “Ты италик или провинциал?”. “Ты меня знаешь,— ответил тот,— и притом по моим литературным работам”. Тот спросил: “Ты Тацит или Плиний?”. Не могу выразить, как мне приятно, что наши имена связывают с литературой... и что каждый из нас известен по занятиям своим даже тем, кому лично он неизвестен» (Plin. Min. *Epp.* IX.23.2–3. Пер. А.И. Доватура).

⁸ См.: Соколов В.С. Указ. соч. С. 45, 294. Мириам Гриффин задается риторическим вопросом, сделал ли Траян хороший выбор, и тут же отвечает на него, подчеркивая, что хотя Плиний, судя по его эпистолярному наследию, подчас грешил ненужными в официальной переписке подробностями, зато «был умен, усерден и надежен. Кроме того, он был наделен естественным чувством справедливости» (*Griffin M. Nerva to Traian // Cambridge Ancient History. 2nd ed. Vol. XI. The High Empire, A.D. 70–192. Cambridge, 2000. P. 122*).

ex senatus consulto missus ab imperatore Caesare Nerva Traiano Augusto Germanico Dacico...)⁹.

Пост этот был необычен в нескольких отношениях. Как заметил Р. Ханслик, Плиний рассматривал себя скорее как императорского легата, чем проконсула¹⁰. Однако объем его полномочий был гораздо больше, чем у обычного провинциального наместника, легата или проконсула, а срок пребывания в должности не был ограничен, как обычно в таких случаях: Плиний должен был оставаться на своем посту неопределенное время, вплоть до нового распоряжения Траяна, причем с особым правом по всем сомнительным вопросам обращаться непосредственно к императору¹¹.

Обычные наместники сенатских провинций, по замечанию Барбары Левик, «были проконсулами, людьми, определенными сенатом только на один год после жеребьевки на пост со своими сочленами равного достоинства. Но, несмотря на их титул, они являлись только экс-преторами, тогда как Плиний до того уже занимал должность консула, отсюда его *consularis potestas*... Плиний был наместником высшего ранга, избранным Траяном в силу постановления сената, чтобы в полном объеме осуществлять руководство провинцией и исправлять злоупотребления, которые были там распространены...». Так что Б. Левик права, именуя Плиния своего рода «супернаместником» (a super-governor)¹². Столь необычное назначение потребовалось Траяну потому, что регион, куда был направлен Плиний, «был близок к состоянию хаоса»¹³.

Сколько времени конкретно Плиний управлял провинцией, неизвестно. Информацию об этом можно извлечь

⁹ Corpus Inscriptionum Latinarum (далее — CIL). Berolini, 1877. Vol. V. Pars 2. № 5262. Lin. 2–4.

¹⁰ См.: *Hanslik R.* Op. cit. Sp. 1090.

¹¹ См.: *Hanslik R.* Loc. cit.

¹² *Levick B.* Pliny in Bithynia — and What Followed // Greece and Rome. 2nd Ser. 1979. Vol. 26. № 2. P. 119.

¹³ *Humphries M.* Early Christianity. London; New York, 2006. P. 221.

только из посмертно изданного сборника его переписки с Траяном, но издатель опустил обычно содержащиеся в письмах римлян (примером может служить переписка Цицерона) указания на место и дату написания письма¹⁴. Чаще всего исследователи полагают, что наместничество Плиния, видимо, относится к 110–112 годам¹⁵, но эта датировка грешит относительностью, поскольку не определен начальный хронологический репер (*terminus post quem*): осень 110, 111 или 112 года¹⁶. У. Френд, правда без аргументации своей точки зрения, в одной работе предпочитает 109–111 годы, в другой — 112–113-й¹⁷. Р. Мартин ограничил пребывание

¹⁴ В.С. Соколов с полным основанием указал, что ряд ответов Траяна Плинию был, очевидно, уничтожен самим Плинием, поскольку содержал секретные данные и распоряжения. По той же причине этот сборник, в современных изданиях выделяемый в X книгу, не мог выйти в свет до смерти Траяна в 117 г. (см.: Соколов В.С. Плиний Младший. С. 281). Недавно было высказано предположение, что издателем переписки Плиния с Траяном мог быть Светоний, «протезе Плиния и его компаньон в Вифинии» (Bruce B.E. *Pliny at Pontus // Alpha. Studies in Early Christianity*. 2017. Vol. VI. P. 209).

¹⁵ См.: Hanslik R. C. *Plinius Caecilius Secundus // Kleine Pauly*. 1975. Bd. 4. Sp. 937; Whittaker M. *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. Cambridge etc., 1984. P. 209; Alföldy G. *Die Inschriften des Jungeren Plinius und seine Mission in der Provinz Pontus et Bithyniae // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1999. T. 39. S. 21; Humphries M. *Early Christianity*. London; New York, 2006. P. 211; Van Kooten G.H. *Christianity in Graeco-Roman World: socio-political, philosophical, and religious interactions up to the Edict of Milan (CE 313) // The Routledge Companion to Early Christian Thought / Ed. by J. Bingham*. London; New York, 2010. P. 9; Bruce B.E. *Loc. cit.*

¹⁶ См.: Flach D. *Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe // Historia*. 1999. Bd. 48. H. 4. S. 447. Здесь же (S. 447. Anm. 26) — ссылки на литературу в обоснование различных точек зрения на датировку начала наместничества Плиния.

¹⁷ См.: Frend W.H.C. *Persecutions: genesis and legacy // Cambridge History of Christianity*. Vol. 1. *Origins to Constantine / Ed. by M.M. Mitchell, F.M. Young*. Cambridge, 2008. P. 506; id. *Persecutions // Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. by A. Di Berardino, J. Hoover*. Downers Grove, 2014. Vol. 3. P. 146.

Плиния в провинции пятнадцатью месяцами 111–112 годов¹⁸. М. Шустер колеблется между 111–112 и 112–113 годами, В.С. Соколов отдает предпочтение 112–113 годам¹⁹. М. Гриффин, опираясь на содержащиеся в переписке косвенные данные, определяет пребывание Плиния в должности периодом с 17 сентября 109 или 110 года по какую-то дату между 28 января и 18 сентября 111 или 112 года²⁰.

Это разнообразие мнений отчасти компенсируется тем, что в определении места и даты смерти Плиния Младшего повод для дискуссии отсутствует. Основываясь на том, что в цитированной выше надгробной надписи Плиния (CIL. V.2.5262), которая, наряду с эпистолярным наследием, является основным источником его биографии, в титулатуре Траяна отсутствует почетное имя *Optimus*, преподнесенное принцепсу сенатом в 114 году, исследователи полагают, что наместник, имевший к тому же слабое здоровье и часто болевший, умер самое позднее в 113 году, находясь еще при исполнении служебных обязанностей²¹. Можно предположить, что его кончину ускорила стрессовая ситуация, когда он, объезжая вверенную ему провинцию, столкнулся с неожиданной проблемой — в лице христиан.

Здесь следует отметить, что к некоторым из обязанностей провинциального наместника Плиний был, судя

¹⁸ См.: *Martin R.P.* A Footnote to Pliny's Account of Christian Worship // *Vox Evangelica*. 1964. Vol. 3. P. 51.

¹⁹ См.: *Schuster M.* C. Plinius Caecilius Secundus, der "jungere Plinius" // *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung von G. Wissowa u.a. Stuttgart, 1951. Hbd. 41. Sp. 440; *Соколов В.С.* Указ. соч. С. 298.

²⁰ См.: *Griffin M.* Nerva to Traian. P. 118.

²¹ См.: *Соколов В.С.* Указ. соч. С. 46 сл.; *Сергеевко М.Е.* О Плинии Младшем // *Письма Плиния Младшего*. С. 278; *Schuster M.* Op. cit. Sp. 440; *Hanslik R.* C. Plinius... Sp. 937; *Frend W.H.C.* Persecutions: genesis... P. 506; *Maritano R.* Pliny the Younger // *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downers Grove, 2014. Vol. 3. P. 229; *Brooks E.B.* Op. cit. P. 209.

по его предшествующей карьере, вполне подготовлен, имея опыт руководства важнейшим водным путем сообщения, водоснабжением и канализацией столицы (*curator alvei Tiberis et riparum et cloacarum Urbis*), финансами в общегосударственном масштабе (*praefectus aerari Saturni, praefectus aerari militari*), опыт участия в судопроизводстве (*decemvir stlitibus iudicandis*)²². Кроме того, он неоднократно выступал либо защитником, либо обвинителем на судебных процессах в Риме. И естественно, как императорский легат, да еще с особыми полномочиями, он имел право военного командования (*imperium*) вооруженными формированиями, которыми располагала провинция. Соответственно, он имел и право выносить смертный приговор и казнить тех преступников, которых счел бы достойными смерти, — «право меча» (*ius gladii*)²³. Однако вопросы, которые ему приходилось решать, этим не исчерпывались. Один из них возник неожиданно для него. Этой проблемой, как уже отмечено, оказались христиане.

Пространное письмо Плиния Траяну на этот счет, с описанием сложившейся ситуации и просьбой разрешить возникшие у наместника сомнения, и краткий ответ (рескрипт) императора на него (Plin. Min. *Epp.* X.96–97) были и остаются объектом пристального внимания ученых. Сомнения в их подлинности, с соответствующей

²² См.: СП. V.2.5262. Lin. 5–6, 8–9. Хронологическая последовательность его карьеры выглядит следующим образом: военный трибун III Галльского легиона (Сирия) в 82 г., квестор в 88-м, претор в 93-м, префект военной казны в 95–97 гг., префект эрария Сатурна (государственная казна) с 98 по 100 г., авгур со 103 г. и, наконец, *legatus Augusti* в Вифинии-Понте (см.: *Maritano R.* Op. cit. P. 229).

²³ Исключение составляли римские граждане, которые имели право апеллировать к суду императора. Характерно в этом отношении поведение апостола Павла — примерно за полвека до наместничества Плиния (см.: Деян. 22, 25–28; 25, 11–12, 21, 25–27; 26, 32).

аргументацией, высказывались еще в XIX веке. Однако тогда же подробный историко-критический и филологический анализ этих текстов привел исследователей к заключению, что сомнения эти неосновательны: «В подлинности Плиниева письма и рескрипта Траяна, которую недавно оспаривали некоторые ученые, в настоящее время никто серьезно не сомневается»²⁴.

Что касается марксистской науки, то в ней правилом хорошего тона было либо полностью отрицать аутентичность письма Плиния, либо считать, что оно подверглось переделке позднейшими христианскими переписчиками. Такая позиция характерна уже для К. Каутского²⁵, и в дальнейшем советские историки христианства, по понятным причинам, из очерченного им круга идей долго не выходили²⁶.

Если не считать адептов примитивно-атеистического толкования проблем истории раннехристианской Церкви, то из серьезных ученых наиболее развернутую критику воззрений сторонников подлинности двух этих писем дал академик Р.Ю. Виппер. В начале той части своего труда, где он анализирует переписку о христианах, автор признает: «Первое впечатление при чтении переписки Плиния с Траяном о христианах говорит в пользу ее подлинности. Льстивое обращение Плиния и

²⁴ *Аллар П.* Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб.: Синод. тип., 1898. С. 31. Прим. 4. Ср.: *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. II. История Церкви в период до Константина Великого / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910. С. 66: «Большинство ученых, однако, не считает возможным заподозрить историческую достоверность этих документов и признает их подлинными».

²⁵ См.: *Каутский К.* Происхождение христианства / Пер. с нем. Н. Рязанова. М., 1990. С. 146.

²⁶ См., например: *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 447.

решительный ответ императора, который стремится показать себя противником клеветы и тайных доносов, вообще отвечают характерам того и другого, как они обрисованы в других источниках, например у Евтропия»²⁷.

Однако далее Р.Ю. Виппер доказывает, почему первому впечатлению не следует доверять, и завершает свой анализ текста вполне однозначным выводом: «Неправдоподобность утверждения о наличии в Вифинии в первое десятилетие II в. н.э. множества христиан, невозможность рассматривать письмо Плиния как отчет наместника императору, вероятность написания этого произведения одним из апологетов конца II в. — все это ведет нас к отрицательному заключению относительно подлинности переписки Плиния с Траяном о христианах. Этот документ не должен мешать историку в изучении фактов реального возникновения и развития “новой веры”»²⁸.

Но вскоре после выхода монографии Р.Ю. Виппера в свет В.С. Соколов усомнился в его доводах, указав, в частности, что «филологический анализ писем Плиния и Траяна (96 и 97) не позволяет выставить какие-либо аргументы языкового характера в пользу признания их подложности в целом. С другой стороны, некоторые места в письмах Плиния не могут не быть признаны интерполированными в более позднее время...»²⁹.

Подвергнув далее постулаты Р.Ю. Виппера основательной критике, исследователь заключает ее в примирительном тоне: «Во всяком случае, в настоящее время успехи научной мысли еще не позволяют утверждать,

²⁷ *Vunner P.Yu.* Рим и раннее христианство. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 179. (Добавим в скобках, что у Евтропия (VIII.2.1–6.3) там, где речь идет о «гражданственном» принципате Траяна, Плиний вообще не упоминается.)

²⁸ Там же. С. 185.

²⁹ *Соколов В.С.* Плиний Младший. С. 299.

что вопрос о ранних памятниках христианства разрешен твердо и бесповоротно»³⁰.

С.И. Ковалев в посмертно изданной монографии, отметив, что в пользу подложности обоих писем «наиболее сильные аргументы выдвинул Р.Ю. Виппер»³¹, сам, тем не менее, придерживался иной позиции, считая подлинными и основную часть письма Плиния, и весь ответ Траяна³².

Наконец, И.С. Свенцицкая, даже не затрагивая вопрос о подлинности или подложности этих писем, безоговорочно доверяет содержащейся в них информации³³. Того же мнения придерживался итальянский историк-марксист А. Донини³⁴. Тем более это относится к новейшей отечественной науке³⁵. Следовательно, еще в советские времена аутентичность этих произведений была признана, что называется, явочным порядком: в марксистской науке на излете прошлого столетия круг замкнулся, вернувшись к постулату, признанному в зарубежной и российской историографии еще в начале XX века.

Что же касается современной западной науки, то в ней такого рода «идеологических шатаний» не было. А.Н. Шервин-Уайт указывает: «Эти два письма содер-

³⁰ Соколов В.С. Плиний Младший. С. 305.

³¹ Ковалев С.И. Основные вопросы происхождения христианства / Под общ. ред. акад. В.В. Струве. М.; Л.: Наука, 1964. С. 34. Прим. 19.

³² См.: Там же. С. 34, 160, 191, прим. 5.

³³ См.: Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М.: Политиздат, 1988. С. 61, 84, 86, 90, 102 сл., 113, 136, 164 сл., 243.

³⁴ См.: Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Пер. с итал. И.И. Кравченко. М.: Политиздат, 1979. С. 183.

³⁵ См.: Князький И.О. Император Траян. СПб.: Алетейя, 2016. С. 110 слл.; Пантелеев А.Д. Христианское мученичество: история явления и жанра // Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: Гуманитарная Академия, 2017. С. 9 слл.

жат самый ранний и наиболее полный взгляд язычников на конфликт Рима с христианами в первое столетие их существования... Их главная ценность заключается в свидетельстве о причинах и юридических формах преследования христиан»³⁶. Первым аутентичным документом, касающимся юридического аспекта гонений на христиан, называет рескрипт Траяна Й. Плеша³⁷. У. Френд подчеркивает, что именно переписка Траяна с Плинием Младшим поднимает занавес, скрывающий историю раннего христианства³⁸. Марк Хамфриз подчеркивает: «Переоценить значение этих писем невозможно. Они представляют собой самое раннее сообщение о христианах, детально характеризую их с точки зрения языческого внешнего мира (pagan outsiders)»³⁹. Р. Маритано считает письмо Плиния Траяну «документом бесспорной аутентичности и первостепенного интереса»⁴⁰. Наконец, Петер Пильхофер видит в этих текстах «неоценимые документы по истории раннего христианства, первую, так сказать, “государственную” декларацию, полученную нами»⁴¹.

Таким образом, если оценивать современное состояние проблемы подлинности либо подложности (полной или частичной) запроса Плиния по поводу христиан и рескрипта Траяна, то следует констатировать, что

³⁶ См.: *Sherwin-White A.N.* The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary. Oxford, 1966. P. 693.

³⁷ См.: *Plescia J.* On the Persecutions of the Christians in the Roman Empire // *Latomus*. 1971. Т. 30. Fasc. 1. P. 122.

³⁸ См.: *Frend W.H.C.* Martyrdom and political oppression // *The Early Christian World*. London; New York, 2000. Vol. II. P. 821.

³⁹ *Humphries M.* Early Christianity. P. 214.

⁴⁰ *Maritano R.* Pliny the Younger. P. 229.

⁴¹ *Pilhofer P.* Der Brief des Plinius – Neutestamentliches Repetorium – Erlangen [Электронный ресурс]: сайт. URL: www.neutestamentliches-repetorium.de (дата обращения: 08.08.2019). S. 181.

современная наука, как отечественная, так и западная, признает аутентичность обоих текстов. Из этого необходимо исходить при их историко-критическом анализе, который выходит за рамки данной работы.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Plin. Min. *Err.* X.96–97 (Перевод и комментарии М.Е. Сергеенко)

Письмо 96

Плиний императору Траяну.

Для меня привычно, владыка, обращаться к тебе со всеми сомнениями. Кто лучше может направить меня в нерешительности или наставить в неведении?

Я никогда не присутствовал на следствиях о христианах⁴²: поэтому я не знаю, о чем принято допрашивать и в какой мере наказывать. (2) Немало я и колебался, есть ли тут какое различие по возрасту, или же ничем не отличать малолеток от людей взрослых⁴³; прощать ли раскаявшихся, или же человеку, который был христианином, отречение не поможет, и следует наказывать само имя, даже при отсутствии преступления, или же преступления, связанные с именем⁴⁴.

⁴² Следовательно, они были в Риме.

⁴³ Могли быть обвинены целые семьи; юристы упоминают о смягчении наказаний для отроческого возраста (Dig. 29, 51, 1, 32).

⁴⁴ В процессах против последователей чужеземных культов (Вaal, религия галлов) осуждались не самые культы, а преступления, с ними связанные (человеческие жертвоприношения у друидов, например). «Преступления» — *flagitia* — считались связанными с данными культами. Христиан обвиняли в преступлениях чудовищных, в убийствах младенцев, поедании их мяса, свальном грехе. Что эти обвинения, широко

Пока что с теми, на кого донесли⁴⁵ как на христиан, я действовал так. (3) Я спрашивал их самих, христиане ли они; сознавшихся спрашивал во второй и третий раз⁴⁶, угрожая наказанием; упорствующих отправлял на казнь. Я не сомневался, что в чем бы они ни признались, но их следовало наказать за непреклонную закоснелость и упрямство⁴⁷. (4) Были и такие безумцы⁴⁸, которых я, как римских граждан,

распространенные среди языческой черни, находили какой-то отклик и среди образованного класса, доказывает отзыв о христианах Тацита: секта «пагубная», «навлекшая своими мерзостями всеобщую ненависть» (Анн. 15, 44) и Светония: «люди, преданные новому и злоторному суеверию» (Нер. 16, 2). Ответ Траяна свидетельствует, что император этим наветам не верил.

⁴⁵ До императора Валериана официальных преследований христиан не было. Преследования были «местные, по городам, поднятые восставшей чернью» (Евсевий. Церк. история. 3, 32), которую науськивали или принципиальные враги христиан, или те, кому оно наносило материальный ущерб; жрецы языческих культов, торговцы жертвенными животными, мясники, продававшие жертвенное мясо. Иногда погром вызывали сами христиане оскорблением языческой святыни. Не было и общеимперского закона против христиан: ни Тацит, ни Светоний, ни Плиний такого закона не знают, сам Траян в ответе Плинию отказывается установить какое-либо общее правило. И внимание Плиния к христианам привлек частный донос.

⁴⁶ Обвиняемым давали срок одуматься. Когда к Сатурнину, проконсулу Африки, привели христиан, он спросил: «Не дать ли вам времени для обдумывания? Вот вам 30 дней». Судьи часто прилагали все усилия к тому, чтобы добиться отречения и отпустить узников.

⁴⁷ Римскому магистрату была безразлична религия обвиняемых: он наказывал за неподчинение ему, представителю римской власти.

⁴⁸ Римский консул мог приносить жертву Юпитеру Капитолийскому, совершенно не веря в его существование: он исполнял свой долг римского гражданина и магистрата — и только. К тому, во что он верил, это не имело никакого касательства. Другое дело христианин, уверовавший в «Бога Живого» (Is. 56, 8), Который дал ему право называть Его Отцом (Math. VI, 8, 15), обещал победу над смертью и жизнь бесконечную. Новая вера становилась содержанием жизни, опорой и утешением. Судья и подсудимый жили в совершенно разном мире мыслей и чувств: для Плиния не захотевший отречься — «безумец», а «безумец» убежден, что своим отказом он сохранил себя для Христа и жизни вечной.

назначил к отправке в Рим. Затем, пока шло разбирательство, как это обычно бывает, преступников стало набираться все больше, и обнаружались случаи разнообразные.

(5) Мне был предложен список, составленный неизвестным и содержащий много имен. Тех, кто отрицал, что они христиане или были ими, я решил отпустить, когда они, вслед за мной⁴⁹, призвали богов, совершили перед изображением твоим, которое я с этой целью велел принести вместе со статуями богов, жертву ладаном и вином, а кроме того, похулили Христа: настоящих христиан, говорят, нельзя принудить ни к одному из этих поступков.

(6) Другие названные доносчиком сказали, что они христиане, а затем отреклись: некоторые были, но отпали, одни три года назад, другие много тому лет, некоторые лет тому двадцать. Все они почтили и твое изображение, и статуи богов и похулили Христа.

(7) Они утверждали, что вся их вина или заблуждение состояли в том, что они в установленный день⁵⁰ собирались до рассвета, воспевали, чередуясь, Христа как бога и клятвенно⁵¹ обязывались не преступления совершать, а воздерживаться от воровства, грабежа, прелюбодеяния, нарушения слова, отказа выдать доверенное. После этого они обычно расходились и сходились опять для принятия пищи, обычной и невинной⁵², но что и это они перестали делать после моего указа, которым я, по

⁴⁹ Плиний произносил молитвенную формулу, которую за ним повторяли.

⁵⁰ Воскресный. Для рабочего люда, большинства тогдашних христиан, это было раннее утро — единственное свободное время.

⁵¹ Плиний, заинтересовавшийся «безумцами», так легко идущими на смерть, начал расспрашивать об их жизненном укладе. Так как они были сообществом, то вопрос, в чем они обязывались, вступая в это общество, какую клятву давали, был естественен.

⁵² Опровергается обвинение в поедании человеческого мяса.

твоему распоряжению, запретил тайные общества. Тем более счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся служительницами⁵³, что́ здесь было правдой, и не обнаружил ничего, кроме безмерно-го уродливого суеверия.

(9) Поэтому, отложив расследование, я прибегаю к твоему совету. Дело, по-моему, заслуживает обсуждения, особенно вследствие находящихся в опасности множества людей всякого возраста, всякого звания и обоих полов, которых зовут и будут звать на гибель. Зараза этого суеверия прошла не только по городам, но и по деревням и поместьям, но, кажется, ее можно остановить и помочь делу. (10) Достоверно установлено, что храмы, почти покинутые, опять начали посещать; обычные службы, давно прекращенные, восстановлены, и всюду продается мясо жертвенных животных, на которое до сих пор едва-едва находилась покупатель. Из этого легко заключить, какую толпу людей можно исправить, если позволить им раскаяться.

Письмо 97

Траян Плинию.

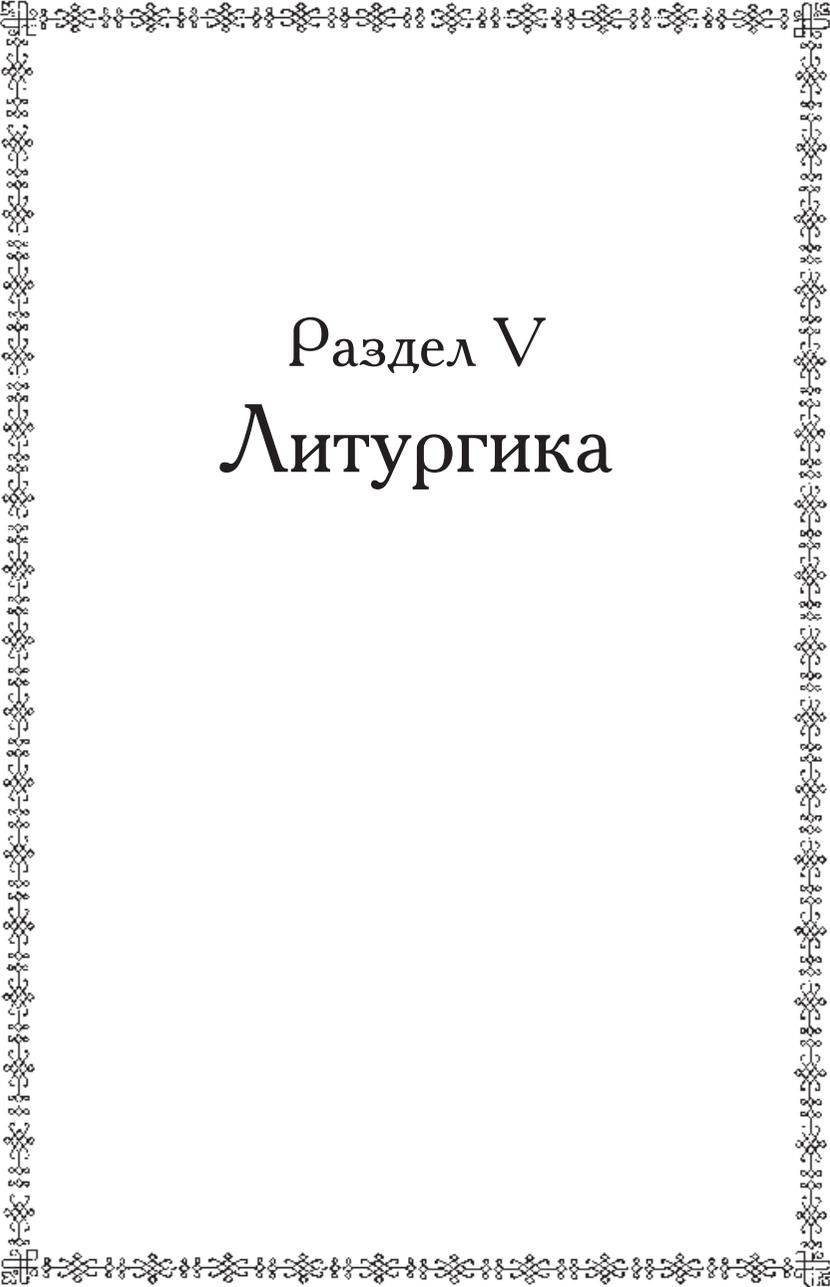
Ты поступил правильно, мой Секунд, произведя следствие о тех, на кого тебе донесли как на христиан. Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно. Выискивать их незачем⁵⁴: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказывать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, т.е.

⁵³ Это были дьякониссы.

⁵⁴ Тертуллиан укорял Траяна в непоследовательности: «Он запрещает разыскивать их как невинных и поручает наказывать их как виновных».

помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением. Безымянный донос о любом преступлении не должно принимать во внимание. Это было бы дурным примером и не соответствует духу нашего времени.

(Письма Плиния Младшего. Письма I–X / Изд. подг. М.Е. Сергеенко, А.И. Доватур. 2-е изд. М.: Наука, 1984. С. 205–206, 384–385)



Раздел V
Литургика

**Диакон Павел МОРОЗОВ,
студент II курса СПДС**

АНАЛИЗ СТИХИРЫ «ПРИИДИТЕ, ВСИ ЯЗЫЦЫ...» КАК ОБРАЗЕЦ ЛИТУРГИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ ПЕСНОПЕНИЙ ПРАЗДНИКА ВОЗДВИЖЕНИЯ ЧЕСТНОГО И ЖИВОТВОРЯЩЕГО КРЕСТА ГОСПОДНЯ

Аннотация: Цель статьи — на основании тщательно-го филологического анализа богослужебного текста и его перевода с греческого языка, при помощи разбора образов и богословских идей, затронутых в песнопении, дать всесторонний анализ стихир «Приидите, вси языцы...» праздника Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, подробно рассмотрев все ее ключевые аспекты. Принимая во внимание особенности греческой богослужебной поэзии, а также применяя филологический анализ ряда используемых в песнопении греческих слов, автор представляет вниманию читателя перевод стихир для облегчения разбора богословских идей, вложенных в нее песнописцем. Используя православную патристическую литературу и труды современных богословов, автор дает подробный экзегетический анализ богослужебного песнопения как образца литургического богословия.

Ключевые слова: литургическое богословие, праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, Крест, древо познания добра и зла, Новый Адам, первородный грех, победа над смертью.

Deacon Pavel MOROZOV,
2nd year student

ANALYSIS OF THE VERSE "ALL YOU PEOPLE, COME..." AS AN EXAMPLE OF LITURGICAL THEOLOGY OF THE CHANTS OF THE FEAST OF THE EXALTATION OF THE HOLY CROSS

Abstract: The purpose of the article is on the basis of a thorough philological analysis of the liturgical text and its translation from Greek, with the help of an analysis of the images and theological ideas, touched upon in the chanting, to give a comprehensive analysis of the verse "All you people, come..." of the feast of the Exaltation of the Holy Cross, having examined in detail all its key aspects. Taking into account the peculiarities of Greek liturgical poetry, as well as applying a philological analysis of a number of Greek words used in the chanting, the author provides a translation of the verse to facilitate an analysis of the theological ideas put into it by the songwriter. Using the Orthodox patristic literature and the works of modern theologians, the author gives a detailed exegetical analysis of liturgical chants as a model of liturgical theology.

Keywords: liturgical theology, the feast of the Exaltation of the Holy Cross, the Cross, the tree of the knowledge of good and evil, the New Adam, original sin, victory over death.

Необходимость систематического толкования православного богослужения ощущается уже давно¹. В настоящее время существует проблема восприятия современным человеком церковнославянского текста с его синтаксическими и лексическими особенностями, отличными от современного

¹ См.: *Киприан (Керн), архим.* «Посмотрите на лилии полевые...»: Курс лекций по литургическому богословию. М.: Образ, 2007. С. 3.

русского языка. Это стало выражаться в том, что все чаще можно услышать призывы к переводу богослужения на современный литературный язык². Однако только этим действием проблему решить невозможно. Особый гимнографический метаязык, созданный песнописцами на основе символической интерпретации библейских, богословских и гомилетических источников, требует от слушателя определенной богословской эрудиции, отсутствие которой создает барьер для понимания текста³. Даже если человек сможет слышать более знакомые ему слова, без знания Священного Писания и основ собственной веры он не сможет прочувствовать всю глубину и красоту православного богослужения. Это объясняется тем, что одной из ключевых целей, преследуемых гимнографами, являлось изъяснение Священного Писания и житийной литературы через призму соборно-церковного и личностно-христианского восприятия. Однако в настоящее время далеко не каждый способен услышать и понять то, что хотел донести автор песнопения. Сегодня доминирует обратная ситуация: сами церковные гимны требуют толкования с использованием библейской экзегезы и богословских знаний. Только немногие прихожане знают «обиход» и молитвенно переживают те песнопения, которые они смогли выучить за годы их церковной жизни. С изменяемыми гимнографическими произведениями ситуация обстоит хуже. Они в силу своей образности, поэтичности и краткости нуждаются в систематическом толковании. В современной богословской науке почти отсутствуют комментарии на них.

² См., например: *Самуилов С., свящ.* О богослужении на русском языке // Язык Церкви. Вып. 2. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. С. 39.

³ См.: *Никифорова А.Ю.* Поэтический строй византийской гимнографии и Священное Писание // Раннехристианская и византийская экзегетика. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 220.

Таким образом, становится очевидной актуальность подробного, детального анализа богослужебных текстов, необходимого для того, чтобы облегчить их понимание и пробудить интерес как клира, так и прихожан к осмысленному участию в богослужении.

Целью данной работы является анализ стихир на «Слава, и ныне» на «Господи, воззвах» праздника Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня как образца литургического богословия. На этом примере представляется возможным показать, какой глубиной обладают православные гимнографические тексты.

Выбор исследуемого произведения объясняется тем, что оно является одним из самых содержательных песнопений праздника. В данной стихире автор указывает на вечное и истонное значение Креста Христова⁴, понимание чего необходимо для осознания глубокого смысла самого праздника.

На сегодняшний день не существует фундаментальных работ, в которых в систематическом виде был бы представлен подробный анализ песнопений праздника Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. В начале XX века Михаилом Скабаллановичем была написана книга, посвященная празднику, с одноименным названием, в которой присутствовал перевод исследуемой стихирь⁵. Также перевод песнопений праздника был произведен нашим современником иеромонахом Амвросием (Тимротом)⁶. Однако в перечисленных работах даются только краткие филологические комментарии к интересующему нас тексту, но отсутствует его толкование. В книге Скабаллановича приводится только основное идейное содержание песнопений праздника, и в настоящее время многие

⁴ См.: *Скабалланович М.* Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. Киев: Пролог, 2003. С. 51.

⁵ См.: Там же.

⁶ См.: *Амвросий (Тимрот), иером.* Переводы богослужебных книг [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/bogosluzhenie/mineia/vos02.shtml> (дата обращения: 20.10.2018). Загл. с экрана.

данные, используемые автором, устарели. Исследование же стихир с применением современных возможностей позволит раскрыть новые грани гимнографического произведения.

В начале детального анализа необходимо привести текст стихир на церковнославянском, греческом и современном русском языках. Однако с выбором современного перевода возникают определенные трудности. Иеромонах Амвросий (Тимрот), стараясь сохранить поэтичность и красоту текста для употребления его за богослужением, не вполне достоверно передал особенности оригинального греческого текста. Перевод же Михаила Скабаллановича в настоящее время является устаревшим, как об этом уже говорилось выше. Поэтому для последующего разбора песнопения необходимо использовать перевод, сделанный на основе уже имеющихся текстов, с применением филологического разбора греческих слов и учетом всех возможных заложенных в них смыслов. Помочь в этом сможет поиск интересующей нас лексики в греческом тексте Священного Писания и исследование контекста, в котором она употребляется. Все это позволяет получить приведенный ниже перевод. Замечания по поводу некоторых слов вынесены отдельно в Приложении к статье.

Стихира на церковнославянском языке:

Прѣидѣте всѣ ѣзыцы, благословѣнномѹ дрѣвѹ поклонѣмса,
 ѣмже бысть вѣчнаѧ прѣвда. прѣотца бо ѡдѧма прельстѣивѣи
 дрѣвомѣ, крѣтомѣ прельщѣетса: ѣ падѣетѣ ннзвѣрженѣи падѣнѣемѣ
 стрѧннымѣ, мѣчнѣтельствомѣ ѡдержѣивѣи царское зѧнѣе. крѣвѣю
 бжѣю ѣдѣи смѣивѣи ѡмыкѣетса, ѣ клѧтва разрѣшнѣи ѡсѣждѣнѣи
 прѣвѣднѧгѣ, нпрѣвѣднѣмѣ сѣдѣомѣ прѣвѣднѣкѣ ѡсѣждѣнѣи бѣвшѣ:
 дрѣвомѣ бо подобѧше дрѣво ѣщѣклѣтнѣ, ѣ стрѣтѣю бѣзстрѣтнѧгѣ
 ѣже на дрѣвѣ разрѣшнѣи стрѣтнѣ ѡсѣждѣннѧгѣ. но слава хрѣте
 црѣю, ѣже ѡ насѣ твоѣмѣ мѣдрѣомѣ смѣтрѣнѣю, ѣмже спѧслѣи сѣи
 вѣвѣхѣ, ѣакѣ блѧгѣ ѣ члѣвѣколюбѣцѣ⁷.

⁷ Цит. по: Минея: Сентябрь. М.: ИС РПЦ, 2003. С. 412–413.

Стихира на греческом языке:

Δεῦτε ἅπαντα τὰ ἔθνη, τὸ εὐλογημένον ξύλον προσκυνήσωμεν, δι' οὗ γέγονεν ἡ αἰώνιος δικαιοσύνη • τὸν γὰρ Προπάτορα Ἀδάμ, ὁ ἀπατήσας ἐν ξύλῳ, τῷ Σταυρῷ δελεάζεται • καὶ πίπτει κατενεχθεὶς πῶμα ἑξαίσιον, ὁ τυραννίδι κρατήσας τοῦ βασιλείου πλάσματος, Αἵματι Θεοῦ, ὁ ἰὸς τοῦ ὄφεως ἀποπλύνεται • καὶ κατάρα λέλνται, καταδίκης δικαίας, ἀδίκῳ δίκη τοῦ δικαίου κατακριθέντος • ξύλῳ γὰρ ἔδει τὸ ξύλον ἰάσασθαι, καὶ πάθει τοῦ ἀπαθοῦς, τὰ ἐν ξύλῳ λῦσαι πάθη τοῦ κατακρίτου. Ἀλλὰ δόξα Χριστῷ Βασιλεῦ, τῇ περὶ ἡμᾶς σου φρικτῇ οικονομίᾳ δι' ἧς ἔσωσας πάντα, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος⁸.

Перевод стихирь:

Придите, все народы, поклонимся благословенному Древу, через которое настала вечная правда. Ибо тот, кто дровом обольстил праотца Адама, уловляется Крестом. Насильно завладевший царским созданием, низвергшись, падает великим падением. Божией Кровью смывается яд змея, и после того как Праведника осудили несправедным судом, уничтожается заслуженно полученное проклятие. Ибо было необходимо Дровом исцелить древо и страданием Бесстрастного на Древе освободить от страданий осужденного. Но слава, Христос Царь, Твоему повергающему в трепет Промыслу [о нас], которым Ты спас всех, как Благой и Человеколюбивый.

Благодаря произведенному филологическому разбору текста стихирь (см. Приложение) облегчается ее дальнейший экзегетический анализ.

«Πρίνδíte κáι ἁζύκις, βλáγοσλοκέννομυ δρέκλ πόκλονίμια, ἡμáγε κáιςτῆ κέκχνια πράβδα». В начале стихирь мы слышим

⁸ Цит. по: Μίναϊόν τοῦ Σεπτεμβρίου. Ἐν Βενετία: Ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Τυπογραφίας τοῦ Φοίνικος, 1863. Σ. 88.

призыв ко всем народам идти на поклонение Кресту. То, что в значении слова *народы* используется греческое ἔθνη, которое чаще обозначает язычников, не является случайным выбором автора. Как отмечено нами в Приложении, у этого слова есть синоним λαοί, который используется в Священном Писании обычно, когда речь идет о народе Божием⁹. Выбором именно этого слова автор напоминает, что во Христе нет больше ни эллина, ни иудея (см.: Кол. 3, 11). Господь Своей Крестной смертью разрушил преграду между язычниками и народом Божиим (см.: Еф. 2, 14). Это подчеркивают и переводчики стихир, не ограничивая смысл фразы одним только словом *язычники*, а говоря обо всех народах. Святитель Афанасий Великий, говоря о том, что для разрушения этой преграды необходима смерть на Кресте, указывал на распростертые руки Распятого: «Посему Господу прилично было и Крест претерпеть, и распростереть руки, чтобы одной рукой привлечь к Себе ветхий народ, а другой — [призванных] из язычников, тех же и других соединить в Себе»¹⁰. Об этом же упоминается в первом тропаре пятой песни канона Честному Кресту, субботы первого гласа: «На Крестѣ плѣтню воздвизѣмь, изы́ки призва́л еси́ неведе́ющыма Тебе́»¹¹. Святитель Василий Великий говорил, что Домостроительство Вочеловечения было совершено Крестом, чтобы объединить людей со всех четырех сторон земли, как и в Кресте соединяются четыре его части¹².

Почему мы должны поклоняться Кресту, орудию пытки, на котором был распят и претерпел страдания Сам Сын Божий? Ведь в Священном Писании сказано,

⁹ См.: Лк. 1, 21; Ин. 8, 2; Деян. 3, 9 и т.д.

¹⁰ *Афанасий Великий, свт.* Творения: В 3 т. Т. 1 // Творения апологетические, догматико-полемические. М.: Сибирская Благовонница, 2015. С. 125.

¹¹ Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1–4. М.: Изд-во МП, 1962. С. 77.

¹² См.: *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Т. 1 // Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская Благовонница, 2012. С. 814.

что проклят всякий висящий на древе (см.: Втор. 21, 23). На этот вопрос далее отвечает сам автор стихир: «**ниже бысть вѣчнаѧ правда**». Орудие пытки становится орудием спасения, через которое настала вечная правда Божия. Употреблением глагола γίνομαι (*быть*) в форме прошедшего времени с продолжающимся результатом автор подчеркивает, что Крестная Жертва была принесена в прошлом, а ее последствия мы можем видеть и сейчас. Слово δικαιοσύνη (*правда*) переводится и как «праведность», в таком случае замечательным пояснением призыва поклоняться Кресту будут слова апостола Павла: *ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом* (2 Кор. 5, 21). Таким образом, мы поклоняемся Кресту как жертвеннику, на котором Сам Сын Божий умер за грехи всего человечества.

О самом же поклонении преподобный Иоанн Дамаскин замечает, что мы поклоняемся не веществу (будь это золото, или драгоценные камни, или просто дерево), но образу как символу Христа. Крест он называет знамением и говорит, что где знамение, там Сам Он (Христос)¹³.

«**прѣотца бо ѧдѧма прельщѣивый дрѣвомъ, крѣтомъ прельщѣетсѧ**». Далее в стихире говорится о том, что Крестом, которому мы призваны поклоняться, обманывается тот, кто обманул Адама древом. Обманщик, о котором идет речь, — это диавол, он же отец лжи. Из истории грехопадения известно, что сатана обманул Еву. Именно с ней он вел обольстительный диалог, и она первая ела запретный плод. Уже после своего падения она дала его Адаму, и он ел (см.: Быт. 3, 1–6). Возникает вопрос: почему же в стихире речь идет об Адаме, если склонила его к этому Ева? Ведь и апостол Павел в своем Послании к Тимофею говорит, что

¹³ См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Сибирская Благовозвонница, 2015. С. 369.

не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление (1 Тим. 2, 14). Главной целью сатаны был именно Адам, как созданный¹⁴ Богом, родоначальник всего человечества, венец творения, а не Ева, сделанная¹⁵ из его ребра. Возможно, если бы Адам не принял от Евы запретный плод, то произошло бы только ее личное грехопадение. В таком случае, вероятно, Господь дал бы Адаму новую жену, и падение Евы не имело бы последствий для всего человечества. Но так как ели оба, пали тоже оба. Через них в мир входит смерть и проклятие¹⁶. И в данном случае ответственность за это несет Адам, потому что муж является главой жены (см.: Еф. 5, 23).

В стихире речь идет именно об Адаме, так как ему (ветхому Адаму) очень часто противопоставляется Христос (Новый Адам). Такую распространенную в православной гимнографии антитезу можно увидеть как в Священном Писании¹⁷, так и в трудах святых отцов. Святитель Григорий Палама в одной из своих гомилий говорит: «Посему явился Новый Адам — Христос, Который, как говорит Исаия, греха не сотворил и не помыслил»¹⁸. Святитель Афанасий Великий, указывая на неизменяемость Христа, в своем «Слове против ариан» говорит: «Поскольку первый Адам изменился и через грех вошла в мир смерть, то прилично посему было, чтобы Второй Адам пребывал неизменным»¹⁹. Ветхий Адам был причиной тленности и смертности всех людей, а Новый Адам дал этим людям возможность возродиться к нетлению и бессмертию, об

¹⁴ בָּרָא (бара) — «создавать, творить» (Быт. 1, 1, 27).

¹⁵ בָּנָה (бана) — «строить» (Быт. 2, 22).

¹⁶ См.: Олег Давыденков, *прот.* Догматическое богословие: Учеб. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 333.

¹⁷ См.: 1 Кор. 15, 22, 45.

¹⁸ Григорий Палама, *свт.* Гомилии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 543.

¹⁹ Афанасий Великий, *свт.* Указ. соч. С. 206.

этом пишет преподобный Симеон Новый Богослов в своем 45-м Слове²⁰.

Крест Христов в рассматриваемом отрывке противопоставляется древу познания добра и зла. Данная антитеза достаточно часто используется в богослужбных текстах, посвященных Кресту. Для примера можно привести первый тропарь девятой песни канона Богородице в четверг на повечерии: «Вкѣснѣв ѿдѣмъ смѣдъ примѣснѣю смѣрти, от Дрѣва горѣсть овѣдѣт: на дрѣве же пригвождѣся Сынъ Твой, Пречистая, сладость безсмѣртнаго источитъ»²¹.

Древом Крестным обманывается сам обманщик — сатана. Он не всеведущ в отличие от Бога, не знает тайны Боговоплощения и до последнего не понимает, Кто есть Христос. В Мессии сатана видит не Бога, а Человека, и Этого Человека он желает погубить, низвергнуть Его душу в ад, поместить туда Невместимого. Господь, подобно охотнику, ловит диавола на живца, и он, желая завладеть душой Мессии, сам попадает в ловушку. Святитель Григорий Палама говорит об этом так: «Таким образом, обманщик обманулся, напав на плоть Христову, подверженную болезням и смерти, и вот против воли принес Свет в мрачную и вожделенную для него преисподнюю...»²². Далее можно продолжить словами протодиакона Андрея Кураева, красочно описывающего сошествие Христа во ад: «И вот, в ту минуту, когда силы смерти возликовали, что им удалось победить Христа, предвкушая встречу с очередной человеческой душой в аду, они встретились с силой Самого Бога. И эта Божественная молния, низойдя

²⁰ См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны: В 3 кн. Кн. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 19.

²¹ Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1–4. С. 157.

²² *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 552.

в ад, начинает разворачиваться там и разносит весь адский склеп»²³.

«**нѣ падаєтъ ннзвѣрженъ падѣніємъ стрѣннымиъ, мѹчнѣтельствомъ ѡдержавый царское зданіе**». Низвержен тот, кто насильно завладел царским созданием, и он падает великим падением. Святитель Григорий Палама в одной из своих гомилий говорит, что Господь Крестом поймал началозлобного змия и освободил от него весь поработанный человеческий род²⁴. Царское создание — это человек, который насильно, вследствие грехопадения, поработан сатане. Царским созданием человек называется потому, что он и создан Самим Царем, и сам может, уподобившись Создателю, стать царем. Человек — венец творения, царь природы, но пока он не примет плоды искупительной жертвы Христа, он так и будет оставаться во власти диавола и своих страстей, будучи не царем, а рабом греха.

Греческое слово *πλασματος*, обозначающее лепную из глины фигуру или изделие, указывает на характер отношений творения с Творцом и напоминает человеку о том, что он создан из праха земли. Псалмопевец Давид, напоминая человеку о том, из чего он был сделан, так говорит об этом: «**ѿкакъ тѹбѣ познѣ созданіе (плаσμα) наше, поманѹ, ѿкакъ переть ѹсмѣ** (Пс. 102, 14)». В современном переводе Аверинцева это звучит так: «Ибо знает Он состав наш, помнят, что мы — персть». О характере наших отношений с Творцом можно прочесть у пророка Исаии: *Какое безрассудство! Разве можно считать горшечника, как глину? Скажет ли изделие о сделавшем его: «не он сделал меня»? и скажет ли произведение о художнике своем: «он не ра-*

²³ Кураев А., *протод.* Таинство искупления // Альфа и Омега. 1996. № 8 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.pravmir.ru/tainstvo-iskupleniya/> (дата обращения: 29.10.2018). Загл. с экрана. Имеется печатный аналог.

²⁴ См.: Григорий Палама, *свт.* Указ. соч. С. 549.

зумеет»? (Ис. 29, 16). О том же говорит и апостол Павел: *А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?»* (Рим. 9, 20). Он же далее напоминает нам о том, что один глиняный сосуд может использоваться для доброго употребления, а другой для низкого. Так, один человек в соработничестве с Богом может наполнить сосуд своего тела Божественной благодатью, а другой может отказаться от этого и будет наполнять его скверной греха.

«*крѡбію вжїю їдз смївкз ѡмыкѣтїа*». На Кресте Господь проливает Свою Честную Кровь, которой смывается змеиный яд. Этот отрывок имеет сразу несколько смысловых уровней.

Во-первых, Кровь Христа противопоставляется змеиному яду. Змей, хитрейший из всех зверей полевых (см.: Быт. 3, 1), — это образ дьявола, а его яд — это яд греха, дьявольское обольщение. Благодаря искупительному подвигу Спасителя каждый христианин может причаститься Его Пречистому Телу и Его Честной Крови в таинстве Евхаристии, тем самым омыться от последствий греха. Как вкушение яда приводит к смерти, так и вкушение прародителями запретного плода (результат принятия дьявольского обольщения — змеиного яда) ввело в мир смерть. Но Господь победил ее на Кресте. Теперь и мы, приобщаясь Его Телу и Крови, можем иметь жизнь вечную. *Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни* (Ин. 6, 53) — этими словами Господь говорит нам о том, что для участников Его Святой Трапезы смерти больше нет, она побеждена.

Во-вторых, автор стихирь напоминает слушателям о событии, описанном в Книге Числа (Чис. 21, 4–9), когда Господь в наказание евреям за очередной ропот наслал на них ядовитых змей, от укусов которых многие умирали. После того как народ покаялся, Моисей заступился

за них. Господь повелел ему сделать медного змея и выставить его на знамя, чтобы каждый ужаленный, взглянув на него, оставался жив (см.: Чис. 21, 8). Господь мог бы просто изгнать от лица евреев змей, чтобы они больше не жалили их, но для того, чтобы его народ смирился и имел жизненную необходимость обращаться к Богу с молитвой, Он избирает именно такой способ спасения²⁵. Знамя со змеем — это единственный используемый гимнографами прообраз Креста, который имеет сходство с Крестом как по веществу (деревянный шест), так и по форме (змей был закреплен перпендикулярно шесту, образовав таким образом форму креста²⁶). Сам Спаситель в беседе с Никодимом говорит: *И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 14–15).

Таким образом, данный отрывок является замечательной антитезой, включающей в себя ветхозаветный прообраз. Кровь Христова изливается на Кресте, прообразом которого является медный змей. Как Господь исцелял от змеиного яда людей, взирающих на медного змея, так и Кровь Христова, пролитая на Кресте, исцеляет людей от смерти — последствия грехопадения.

«и клятва разрушиша ѿсуждѣніа праведнаго, неправеднымъ съдѡмъ праведникъ ѿсуждѣнъ бывшѹ». После того как Праведника (Христа) осудили неправедным судом, уничтожается *клятва праведного осуждения* (заслуженно полученное проклятие). На греческом языке этот отрывок звучит очень красиво и поэтично благодаря развернутой антитезе

²⁵ См.: *Кашкин А.С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учеб. пособие / СПДС. 2 изд., доп. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2018. С. 377.

²⁶ См.: *Кашкин А.С.* Литургика. Ч. 1: Дванадцатые неподвижные праздники: Учеб. пособие / СПДС. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 76–77.

с употреблением большого количества однокоренных слов: καὶ κατὰρα λέλυται, καταδίκης δικαίας, ἀδίκῳ δίκη τοῦ δικαίου κατακριθέντος. Важно определить значение слова «проклятие» в библейском контексте. Проклятие не следует понимать как месть Бога за нарушение Его воли. Когда в Священном Писании кого-либо проклинают, то это не означает то, что человеку желают зла, ему просто озвучиваются последствия совершенного им негативного поступка. Так и проклятие, произнесенное Богом в Эдеме прародителям,— это не обида Господа за нарушение Его заповеди, это констатация закономерного результата совершенного ими преступления. Выбор совершить грех — это выбор противоестественный, он непременно ведет к разрушительным последствиям, и именно они озвучиваются человеку в проклятии. В настоящее время благодаря спасительному подвигу Христа мы имеем возможность преодолеть эти последствия, так как Он уничтожил (λέλυται) проклятие. Глагол λύω часто используется в Писании, когда речь идет о прощении греха, тем самым сам греческий текст стихирь напоминает нам о том, что проклятие есть следствие грехопадения.

«Дрѣвомъ бо подобаше дрѣво ѿцѣлѣти, ѿ стрѣтїю безстрастнаго ѿже на дрѣвѣ разрѣшиши страсти ѿсужденнаго». Древом необходимо было исцелить древо, и страданием Бесстрастного на Древе освободить осужденного от страданий. Здесь снова используется два противопоставления, которые и ранее встречались в данном песнопении. Древом Крестным исцеляется древо познания. Исцеляется не само древо, а человек, который посредством этого древа пал и искажил свою природу, заразил ее смертью. Именно он нуждается в исцелении. Бесстрастный Новый Адам Своими страданиями освобождает от страданий осужденного ветхого Адама. Довольно часто гимнографы в лице Адама подразумевают

все падшее человечество²⁷. В данном контексте осужденный, который освобождается от страданий, — это и есть все человечество, находящееся в рабстве греха. Состояние, в котором находится современное человечество, — это следствие грехопадения, оно ненормально, и оно приносит страдание. С грехом в мир входит смерть, и душа, разлученная с телом, страдает и ожидает воскресения, когда весь состав человека будет восстановлен в первоначально задуманное состояние. Церковнославянское слово *подобаше* (надлежало) указывает на Предвечный Совет Пресвятой Троицы.

«НО ГЛА҃КА ХР҃ГѢ ЦР҃Ю, ѿ҃҃҃҃Ѣ Ѡ НАСѢ Ч҃ТВОЕМУ М҃ДРОМУ СМОТРѢНІЮ, ѿ҃҃҃҃Ѣ СПА҃СѢ С҃НѢ КР҃ТѢХѢ, ѿ҃҃҃҃Ѣ КЛ҃ГѢ И ЧЛ҃ВѢКОЛЮБЦѢХѢ». Эталонном христианских молитв является молитва Господня «Отче наш», заканчивающаяся славословием. Довольно часто блоки Господских песнопений или отдельные тексты также логической концовкой имеют прославление Господа²⁸. В данном случае и исследуемый текст, завершая стихиры на «Господи, воззвах», заканчивается подобным образом. Мы славим Христа Царя, и славим Его *мудрое смотрение* (повергающий в трепет Промысел о нас).

В заключение следует подвести итог экзегетического анализа песнопения. Автор стихиры, используя особенности греческого языка, указывает на единство всех народов во Христе, противопоставляя Древо Крестное древу познания, Нового Адама — ветхому Адаму, говорит нам о победе Христа над смертью. Сравнивая Крест с медным змеем, он проводит параллель между образами Ветхого Завета и их раскрытием в событиях земной жизни Спасителя. С помощью поэтических выразительных средств автор стихиры поясняет для слушателя спасительное значение Креста Господня. Он использует яркие антиномии, тавтологии, словесные

²⁷ См.: Никифорова А.Ю. Указ. соч. С. 227.

²⁸ См., например: Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1–4. С. 13, 175.

образы, которыми создается единое сакральное пространство, осознанное участие в котором позволяет верующему человеку ощутить себя непосредственным участником событий.

Анализ стихир, проделанный в данной работе, позволит современному человеку, не имеющему достаточного багажа богословских знаний, прочесть гимнографический текст на принципиально ином, более глубоком уровне.

В условиях настоящей литургической малограмотности большинства прихожан существует острая необходимость подобного анализа основных песнопений важнейших праздников. Его распространение среди людей, желающих осознанно участвовать в богослужении, позволит в некоторой мере поднять уровень знаний заинтересованных в этом лиц и тем самым оказать благотворное влияние на их духовную жизнь. Выполненная работа является только примером такого анализа и призвана пробудить интерес православных людей к осознанному участию в богослужении.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Перевод стихир «Приидите, вси языцы...» и ее филологический разбор

Придите, все народы¹, поклонимся благословенному Древу², через которое настала³ вечная правда. Ибо тот, кто деревом обольстил⁴ праотца Адама, уловляется⁵ Крестом. Насильно завладевший царским созданием⁶, низвергшись, падает великим падением⁷. Божией Кровью смывается яд змея, и после того как Праведника осудили неправедным судом, уничтожается заслуженно полученное проклятие⁸. Ибо было необходимо Древом исцелить древо и страданием Бесстрастного на Древе освободить⁹ от страданий осужденного. Но слава, Христос Царь, Твоему повергающему в трепет¹⁰ Промыслу¹¹ [о нас], которым Ты спас всех, как Благой и Человеколюбивый.

1. ἔθνη — часто этим словом называются язычники, на иврите גּוֹיִם (*гойим*). Во всех местах Нового Завета (Мф. 5, 47; Мф. 6, 32; Деян. 11, 1), где в Синодальном переводе говорится о язычниках, используется именно это слово. Показательный пример использования слов *язычники* и *народы* в одном библейском стихе — это Втор. 32, 43, где словом *язычники* переводится именно греческое слово ἔθνη и еврейское גּוֹיִם, а словом *народы* переводится греческое λαοί и еврейское אַמִּים (*аммим*). Это важное замечание для экзегетического анализа стихир.

2. ξύλον — во всех местах Нового Завета, где говорится о живом дереве (за исключением Лк. 23, 31), используется именно слово δένδρον (Мф. 3, 10; 13, 32; Лк. 6, 44), а слово ξύλον используется, когда речь идет либо об орудии казни (Деян. 5, 30; Гал. 3, 13; 1 Пет. 2, 24), либо о деревянном оружии (Мф. 26, 55; Мк. 14, 48; Лк. 22, 52). Но в Книге Откровение Иоанна Богослова словами ξύλον τῆς ζωῆς именуется только древо жизни (Откр. 2, 7; 22, 2, 14, 19). Также и в Ветхом Завете это слово либо употребляется в первых трех главах Книги Бытия, где речь идет о деревьях, насаженных в Эдеме (Быт. 1, 29; 2, 9, 16, 17; 3, 1–3, 6, 8), либо в остальных случаях означает неживое дерево, например строительный материал, дрова, орудие казни (Быт. 6, 14; 22, 3; Чис. 15, 23; Нав. 10, 26). В тексте Священного Писания в переводе LXX словами ξύλον и δένδρον переводится еврейское слово עֵץ (*эц*), которым в Масоретском тексте именуется все, что состоит из древесины (деревья, дрова, деревянные столбы и т.д.). Видимо, указанные особенности греческого библейского языка дали возможность церковным песнописцам использовать такое яркое поэтическое противопоставление Креста дереву познания добра и зла.

3. γέγονεν — форма глагола γίνομαι (делать, становиться), обозначающая действие совершившееся, но с продолжающимися результатами.

4. ἀπατήσας — «обман, ложь; (ложная) приманка; соблазн; ловушка, хитросплетение» (2 Пет. 2, 13).

5. δελεάζεται — страдательный залог от глагола δελεάζω (ловить, заманивать; ловить на приманку, завлекать в ловушку).

6. Греческое слово πλάσμα обычно обозначает лепную фигуру либо изделие (Ис. 29, 16). Однокоренной глагол πλάσσω используется в Книге Бытия, когда речь идет о создании человека (Быт. 2, 7). Важно отметить, что в Священном Писании, когда говорится о творении или о создании, используется еще два слова: ποίημα (произведение, изделие) и κτίσμα (обобщающее слово для созданий Божиих). В данном случае автор стихирь использует именно то слово, которое обозначает лепное изделие.

7. πτώμα ἐξάϊσιον — само слово ἐξάϊσιον в Библии встречается только в греческом тексте Книги Иова, а именно в тех вставках перевода LXX, которых нет в Масоретском тексте. Синодальный перевод основывается на еврейском тексте Ветхого Завета, следовательно, в нем эти фразы отсутствуют. Значение этого слова можно определить, используя церковнославянский перевод Книги Иова с греческого языка. Всего в этом тексте девять раз используется слово ἐξάϊσιον. Из них три раза это слово употребляется в интересующей нас связке слов πτώμα ἐξάϊσιον и переводится на церковнославянский язык как *падение великое* (Иов 18, 12; 20, 5; 37, 16). Также в Иов 22, 10 πόλεμος ἐξάϊσιος переводится как *рать великая*. Следовательно, *падением великим* будет наиболее удачным переводом данного текста.

8. κατάρα на церковнославянский переведено как *клятва* (ὄρκος), однако на русский оно переводится как *проклятие* — это пример церковнославяно-русских паронимов.

9. λῦσαι — форма глагола λύω (освободить, развязать, разрушить, уничтожить). В тексте Священного Писания он часто используется в качестве слов *развязать* (Исх. 3, 5; Мф. 18, 18), *отвязать* (Мф. 21, 2; Лк. 13, 15), *освободить* (Откр. 1, 5; 20, 7). В значении *разрушать* в Библии чаще используется глагол καταλύω (Мф. 5, 17; 24, 2). Это замечание также будет интересно для последующего богословского анализа стихир.

10. φοικτῆ — в Священном Писании используется как *ужасный, страшный* (Прем. 8, 15; Иер. 5, 30), по-еврейски שַׁעֲרֵרִי (шаарури).

11. οικονομίᾱ — «домостроительство Божие», см.: Зайцев А.А. Домостроительство [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravenc.ru/text/178901.html> (дата обращения: 20.10.2018). Загл. с экрана. Имеется печатный аналог.

Священник Максим ПЛЯКИН,
*Рабочая группа Издательского Совета
Русской Православной Церкви
по кодификации акафистов*

«АКАФИСТНЫЙ ВСПЛЕСК» НАЧАЛА ХХІ ВЕКА В БОЛГАРСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Аннотация: Статья посвящена резкой активизации акафистного творчества в пределах Болгарской Православной Церкви и болгарского святогорского монастыря Зограф в начале ХХІ века. Обзорно рассмотрена история болгарской акафистографии в предшествующие годы. Выявлены некоторые тенденции в современной акафистографии и указаны параллели с аналогичными процессами, протекающими в гимнотворчестве Русской и грекоязычных Поместных Церквей.

Ключевые слова: акафист, акафистография, Болгария, Болгарская Православная Церковь, литургика, Петко Хинов.

Priest Maxim PLYAKIN,
*Acathists' codification workgroup
of the Publishing Council
of the Russian Orthodox Church*

ACATHISTS' SURGE IN BULGARIAN ORTHODOX CHURCH IN THE BEGINNING OF 21ST CENTURY

Abstract: The article is devoted to a sharp strengthening of acathists' creativity within the Bulgarian Orthodox Church and the Bulgarian Athos monastery Zograph in the beginning of

the 21st century. The history of the Bulgarian acathistography in previous years is reviewed. Some trends in up-to-date acathistography are revealed and parallels with similar processes occurring in the hymn-creating of Russian and Greek-speaking Local Churches are indicated.

Keywords: acathist, acathistography, Bulgaria, Bulgarian Orthodox Church, liturgics, Petko Ninov.

Один из проектов, который ведет автор настоящей статьи,— составление каталога выявленных акафистов. На данный момент в каталоге учтено более 2220 гимнов на 14 языках. Параллельно отслеживаются некоторые тенденции в акафистографии. В частности, мы с коллегами отслеживаем рост числа акафистов, созданных на том или ином языке. Поскольку в данной статье автора будет интересовать прежде всего акафистное творчество, то есть создание оригинальных новых гимнов, то акафисты, изначально созданные в других странах и Поместных Церквах, за пределами Болгарии¹, и позже лишь переведенные на болгарский язык, автором не рассматриваются.

Но прежде чем перейти к собственно содержательной части статьи, автор обязан сделать одно предварительное замечание: все нижеследующие наблюдения сделаны не из Болгарии, а из России, на материале, который доступен через сеть Интернет и благодаря помощи коллег². Вероятно, болгарские исследователи могли бы внести существенные коррективы в предлагаемую статью, но подобных обзорных трудов нам, увы, не известно. Поэтому, вспоминая велико-

¹ С целью удобства рассмотрения к Болгарской Церкви в данной статье отнесен и святогорский «славяноболгарский» монастырь Зограф, хотя он и находится территориально в Греции и под юрисдикцией Константинопольской Православной Церкви.

² Одного из которых, профессора Александра Евгеньевича Наумова (Ягеллонский университет, Краков), хотелось бы особо поблагодарить за целый ряд весьма ценных сообщений.

го К.С. Льюиса³, приходится писать этот обзор самостоятельно.

Уже отмечались всплески активности акафистописателей и переводчиков в XX веке в румынской и сербской языковой среде. Своя «третья акафистная волна» настигла и греческие Церкви — Константинопольскую, Элладскую, Александрийскую и Кипрскую (если считать «первой волной» творчество исихастов XIV–XV вв., а «второй волной» — творчество колливадов в Греции и иерусалимское гимнографическое движение 2-й половины XIX в.). Начало этой условной «третьей волны» можно отнести к деятельности приснопамятного монаха Герасима (Грэкаса; 1905–1991) из святогорского Малого скита святой Анны.

Начало сербского «акафистного всплеска» условно можно датировать серединой XX века, когда свои акафисты на сербском языке начали создавать святитель Николай (Велимирович; 1880–1956), епископ Жичский, и преподобный Иустин (Попович; 1894–1979), духовник Челийского монастыря. К рубежу XX и XXI веков темпы написания новых гимнов только возросли. Сегодня на сербском языке создано уже несколько десятков новых гимнов. Из интернет-проектов, публикующих в том числе и акафисты, хотелось бы отметить сайт «Нови Србљак»⁴, который ведет Зоран Станчевич.

Румынский «акафистный всплеск» начинается еще до Второй мировой войны, но из-за обстоятельств жестокого антихристианского гонения в социалистической Румынии гимны, созданные начиная с 20-х годов XX века, пришли к массовому читателю только в конце XX — начале XXI века. Среди авторов новых гимнов были такие известные подвижники благочестия,

³ Точнее, его знаменитое высказывание: «Я писал такие книги, какие мне самому хотелось бы прочесть. Именно это всегда побуждало меня взяться за перо. Никто не желает писать книги, которые мне нужны, так что приходится это делать самому».

⁴ Нови Србљак [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://novisrbliak.narod.ru/novisrbliak1.html> (дата обращения: 19.10.19). Загл. с экрана.

как иеросхимонах Даниил (Теодореску; 1896–1962), иеросхимонах Паисий (Олару; 1897–1990), архимандрит Клеопа (Илие; 1912–1998). Сегодня количество оригинальных румынских гимнов, учтенных в нашей базе, приблизилось к двум сотням. Из интернет-проектов, публикующих в том числе и акафисты, необходимо отметить сайт «Sfinti Romani»⁵, хотя акафистное творчество на румынском языке гимнами в честь собственно румынских святых отнюдь не исчерпывается.

Сегодня мы наблюдаем аналогичный «всплеск» в отношении болгарских акафистов. Однако ситуация в Болгарии имеет ряд особенностей.

Прежде всего, это сравнительная молодость самой акафистной традиции. Если в Сербии самые ранние оригинальные акафисты (гимны иеромонаха Лонгина Зографа) датируются 2-й половиной XVI века и несколько гимнов было написано в Новое время (например, акафист преподобному Симону Первовенчанному), то болгарские акафисты до XX века неизвестны вовсе⁶.

Самый ранний из известных нам болгарских акафистов — написанный на Святой Горе в болгарской обители Зограф акафист святым 26-ти Зографским преподобномученикам⁷. Его написал монах Панарет 9 (22) октября 1919 года, накануне дня памяти этих святых. Сегодня этот акафист публикуется исключительно по-болгарски, однако видно, что болгарский текст — перевод с церковнославянского (см. Таблицу 1).

⁵ Sfinti Romani [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://sfintiromani.ro/> (дата обращения: 19.10.19). Загл. с экрана.

⁶ Завершая свой обзор средневековых балканских акафистов, А.А. Турилов резюмирует: «Болгарские образцы жанра неизвестны» (Акафист // ПЭ. Т. I. М.: Православная энциклопедия, 2000. С. 379). Образцы акафистного жанра Нового времени также не выявлены.

⁷ Акатист и житие на светите двадесет и шест Зографски преподобномъченици и други слова. Света Гора Атон: Славянобългарски манастир «Св. Вмчк Георги Зограф», 2005.

Таблица 1

Строфа	Болгарский текст	Предполагаемый оригинал
Кондак 1	Избраните 26 Божии угодници...	Избранныи двадесять и шесть Божии угодницы...
Кондак 2	Преподобният старец, като видя иконата на Божията Майка...	Видя преподобный старец икону Богоматере...
Кондак 3	Укрепени от силата на Всевишния...	Силою Вышняго укрепления...
Кондак 4	Избегнали бурите на житейската суета...	Бури житейския суеты избегли есте...

Рефрен акафиста — «Радвайте се, преподобни страдалци, избличители на латинското суетно мъдруване».

Не исключено, что гимнографический опыт монаха Паррета был вообще первым опытом создания оригинального болгарского гимна.

Следующие образцы болгарского акафистного творчества связаны не с болгарями, а с русскими, оказавшимися в Болгарии в эмиграции после революции и Гражданской войны в России. Это второй и третий акафисты преподобному Иоанну Рыльскому⁸:

1) акафист, написанный в 1922 году хотя и русским, но многие годы, до самой смерти (1921–1950) прожившим

⁸ Первый акафист преподобному Иоанну был написан в 1915 г. иеромонахом Николаем (Ярушевичем; 1892–1961), преподавателем Петроградской духовной семинарии, по заказу Иоанновского женского монастыря на Карповке. Этот акафист — единственный из неседальных гимнов в честь небесного заступника Болгарии, никак не связанный по обстоятельствам написания ни с Болгарией, ни с Болгарской Церковью.

в Болгарии и очень тесно связанным с Болгарской Церковью святителем Серафимом (Соболевым; 1881–1950), архиепископом Богучарским, Софийским чудотворцем (рефрен: Радуйся, преподобне Иоанне, Рыльский чудотворче, славо и радости наша);

2) акафист, написанный в 1926 году, во время пребывания в Рыльском монастыре, постриженником Валаамского монастыря архимандритом Варсонофием (Толстухиным; 1887–1952) (рефрен: Радуйся, преподобне отче Иоанне, Болгарския земли солнце пресветлое).

После двадцатилетнего перерыва появляется следующий болгарский акафист — четвертый по счету акафист преподобному Иоанну Рыльскому. Его написал в 1946 году, к тысячелетию со дня преставления преподобного Иоанна, митрополит Неврокопский Борис (Разумов; 1888–1948), канонизация которого как священномученика готовится сейчас в Болгарской Православной Церкви. Акафист был одобрен Священным Синодом Болгарской Православной Церкви к богослужебному употреблению и в том же 1946 году напечатан в Софии. Это первый известный акафист, написанный по-болгарски, и его отличают просто запредельные по акафистным меркам размеры строф и рефрена. Приведу для примера 1-й кондак:

*О, Преподобний и преславний,
Божествений и богонравний,
Отец наш Иоанне, Рилски Чудотворец,
Пречудний ти угодниче Христов!*

*Всегда изпълнен с Божия любов,
Достигнал си небесна висота
И ангелска неземна красота
Чрез подвига свещен на любовта!*

*Изгря ти като слънце с вечна светлина
Над нашта родина и нашия народ,
И сочиш пътя ни към светла бъднина —
Към съвършенството и вечния възход!*

*Кат светъл ангел-предводител
Предвождаш нашия народ,
Кат крепък ангел-предводител
Закриляш българския род.*

*Крепи във нас ти Божията вера,
Разлей сред нас ти Божя светлина!
Пази ни ти от тъмна изневера,
От мрак зловец и смъртна тъмнина!
Та всички ний да пеем озарени,
Да пеем и да славим ободрени:*

*Радвай се, отец наш Иоанне, Рилски Чудотворец!
Всебългарски светилник,
Всебългарски закрилник,
Всеpravославно Божие светило,
Нетленно Божие кандило!*

50-е годы XX века дали сразу четыре акафиста. Все они были написаны на церковнославянском языке, два — русским эмигрантом, два — болгариним. Постриженник Валаамского монастыря игумен Герман (Кошманов; 1880–1973), в схиме Сергей, с 1951 по 1967 год состоял старшим священником Покровского женского монастыря в софийском микрорайоне Княжево. В эти годы он написал иной акафист святым равноапостольным Кириллу и Мефодию⁹ (рефрен:

⁹ *Левкийския епископ Партений*. Богослужбена последования на все лето с житиями святых равноапостольных седмочисленных славяноболгарских просветителей. София: Синадално издателство, 1958. С. 253–262.

Радуйтесь, Мефодие и Кирилле, учителяе словенстии) и акафист святому апостолу и евангелисту Луке¹⁰ (рефрен: Радуйся, Апостоле святыи и Евангелисте Луко, Церкви Христовы сугубое украшение), небесному покровителю издательства, созданного при княжевском монастыре.

Известный болгарский гимнограф епископ Левкийский Парфений (Стаматов; 1907–1982) написал (также по церковнославянски) акафисты святителю Евфимию, Патриарху Тырновскому¹¹ (рефрен: Радуйся, Евфимие, великий заступниче Болгарския Церкви!), и святому равноапостольному Клименту Охридскому¹² (рефрен: Радуйся, святителю отче Клименте, Охридский чудотворче, просветителю равноапостольный народа болгарского!).

После чего на следующие четыре десятилетия на акафисты в Болгарии «было затишье» — не известно ни одного гимна, созданного между 1958 и 1999 годом. Таким образом, к исходу XX века вся библиография оригинальных болгарских акафистов исчерпывалась всего четырьмя пунктами, и еще четыре акафиста были написаны русскими эмигрантами в Болгарии. Все перечисленные акафисты, кроме акафиста митрополита Бориса (Разумова), были написаны на церковнославянском языке.

Положение начинает радикально меняться в конце XX века.

Предтечей нынешнего «акафистного всплеска» стал современный болгарский писатель, поэт и переводчик Петко

¹⁰ Акафист святому Апостолу и Евангелисту Луце. София: Изд-во «Св. ап. и ев. Лука», 2007.

¹¹ Акатистник. София: Синодално издателство, 1957. Переиздание: Акатистник. Пловдив: Изд-во на Пловдивска духовна семинария, 1998. С. 213–226.

¹² *Левкийския епископ Парфений*. Богослужбная последования на все лето с житиями святых равноапостольных седмочисленных славяноболгарских просветителей. София: Синодално издателство, 1958. С. 276–288.

Тодоров Хинов (р. 1972). Он весьма длительное время принадлежал к Болгарской Православной Старостильной Церкви, даже принимал там постриг в рясофор с именем Евфимий, в честь Тырновского святителя. Именно его перу принадлежат богослужебные тексты, издававшиеся в издательстве старостильников. В Таблице 2 представлена хронология создания его акафистов (электронный вариант всех гимнов Петко Хинова можно найти на его персональном сайте¹³).

Таблица 2

Год публикации гимна	Заголовок гимна	Рефрен
1999	Акафист святым новомученикам и исповедникам Российским	Радуйтесь, преславнии новомученицы и исповедницы Российстии, славо, надеждо, покрове и радости наша!
1999	Акафист святым царственным мученикам Царю Николаю, Царице Александре, Царевичу Алексию и Царевнам Ольге, Татиане, Марии и Анастасии	Радуйтесь, многострадальнии мученицы царственнии, державнии рода христианского покровителие!
1999	Акафист святому священномученику Виссариону, епископу Смолянскому	Радуйся, отче наш Виссарионе, рода Болгарского священномучениче славный!

¹³ Петко Хинов [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://petkohinov.com/> (дата обращения: 19.10.19). Загл. с экрана.

2000	Акафист преподобному Иустину Челийскому	Радуйся, Иустине премудре, Духа Святаго философе!
2001	Акафист святой великомученице Злате Мегленской	Радуйся, великомученице Злато, златая целомудрия палато!
2001	Акафист святому великомученику Мине	Радвай се, великомъчениче Мино, бърз помощниче на тия, които те обичат!
2006	Акафист святым новомученикам Батакским	Радуйтесь, славнии мученицы Батакстии, скорбящих и страждущих утешителие!

Семь новых акафистов! Один человек менее чем за десятилетие создал почти столько же гимнов, сколько во всей Поместной Церкви было создано за предшествующее столетие. Трудями г-на Хинова число болгарских гимнов практически удвоилось.

Позже Петко оставил раскол и воссоединился с канонической Церковью. Написанные же им гимны (весьма талантливые и поэтичные, на взгляд автора) остаются интереснейшим свидетельством обращения болгарских песнописцев к акафистной теме.

Кроме одного гимна (акафиста великомученику Мине) все акафисты Петко Хинова созданы на церковнославянском языке. В противоположность его творениям все более поздние болгарские акафисты (за единственным, опять-таки, исключением, о нем будет сказано ниже) создавались только на болгарском языке. Языковая ситуация сохранялась даже в том случае, когда служба тем же святым писалась по-церковнославянски, как это было при составлении последований в честь преподобного Паисия Хиландарского,

Батакских новомучеников и святителя Серафима (Соболева) Софийского.

Отмечу, что многое в истории болгарских акафистов в XX веке связано с именем святителя Серафима Софийского: один из акафистов написал он сам, автор еще двух акафистов епископ Парфений был духовным сыном святителя, а монастырь Покрова в Княжево, где были написаны еще два акафиста в 1950-х годах, был основан святителем Серафимом. Болгарские старостильники, в среде которых творил черноризец Евфимий (Хинов), осознавали себя продолжателями дела святителя Серафима; Покровский монастырь и его издательство во имя святого апостола и евангелиста Луки находятся по сей день в юрисдикции БПСЦ.

В «официальной» Болгарской Православной Церкви первым известным акафистом «новой волны» является акафист преподобному Паисию Хиландарскому (рефрен: Радвай се, отче Паисие, украса на вечния Троичен Бог!). Он был написан около 2002 года иеромонахом Поликарпом (Петровым; р. 1978) во время обучения в Аристотелевском университете в Салониках. Акафист был напечатан в 2004 году в городе Стара Загора вместе со службой и молебным канонем преподобному, написанными протопсалтом Пловдивской митрополии иподиаконом Аргиром Сотировым Малчевым (р. 1933). Иподиакон Аргир написал еще несколько служб и молебных канонов, строго соблюдая правило: служба пишется на церковнославянском языке, молебный канон — по-болгарски.

В 2001 году отец Поликарп перевел на болгарский греческий акафист святой мученице Кириакии (болг. Неделе, рефрен: Радвай се, Недельо всевъзпявана!).

В 2014 году иеромонах Поликарп был хиротонисан во епископа Белоградчицкого, в 2018 году он становится викарием Софийской митрополии. На сайте Болгарской Патриархии в биографии Преосвященного Поликарпа сказано: «Архимандрит Поликарп има написани множество богослужебни текстове, акатисти, канони, песнопения, както

и духовни стихотворения и разкази»¹⁴. Однако полной библиографии его трудов опубликовано, к сожалению, не было. Возможно, некоторые из нижеперечисленных гимнов написаны им, но утверждать это определенно пока нет оснований.

В 2012 году насельник святогорского монастыря Зограф иеродиакон (ныне иеромонах) Иустин (Крыстев; р. 1972) написал акафист святому великомученику Евстафию Плакиде¹⁵. На данный момент этот гимн — единственный из новейших болгарских акафистов, написанный на церковнославянском языке, а не по-болгарски.

Однако наиболее массовое на сегодняшний день явление в болгарской акафистографии — серия брошюр в мягком переплете, выходящая в издательстве «Витезда» (г. Костенец Софийской области). Оно издает новые акафисты как минимум с 2009 года. Часть из них — переводные, но не менее трех десятков из них — самостоятельные гимны. Более того, опубликованы новые акафисты даже тем святым, которым уже были ранее написаны акафисты, в том числе в самой Болгарии. В результате в нашей базе данных добавились вторые акафисты святым равноапостольным Клименту и Науму Охридским, второй акафист преподобной Филофее Тырновской, третий акафист преподобному Димитрию Басарбóвскому, четвертый (!) акафист преподобной Параскеве-Петке Епиватской. Все гимны опубликованы на болгарском языке.

Ниже в Таблице 3 представлена хронология выхода в свет известных нам новых гимнов.

¹⁴ Биография на Белоградчишки епископ Поликарп [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://bg-patriarshia.bg/news.php?id=146544> (дата обращения: 19.10.19). Загл. с экрана.

¹⁵ Машинопись из архива автора. Автор благодарит протоиерея Андрея Николаиди (Синодальная литургическая комиссия Украинской Православной Церкви) за помощь в получении со Святой Горы экземпляра этого акафиста.

Таблица 3

Год выхода гимна из печати	Заголовок издания	Рефрен гимна
2009	Чудотворната икона на Богородица «Чуваща молитвите»	Чуй, Богородице, нашата молитва и ни послушай както Майка скръбното си чедо!
	Чудотворната икона на Богородица «Троянска-Троеручица»	Радвай се, Богородице Троеручице, първа похвала на Пресветата Троица!
	Чудотворната икона на Богородица «Умиление» Асеновградска	Радвай се, всеблага Владичице, умиление и спасение наше!
2011	Чудотворната икона на Богородица «Осеновица-Покровителка» в Рилския манастир	Радвай се, Богородице Дево, осени ни с Твоя честен Покров!
	Житие и акатист на Пресвета Богородица «Троеручица» Старозагорска	Радвай се, Богородице Дево, Която ни помагаш чудесно чрез Твоята Троеручна икона!
	Житие и акатист на преподобни Димитрий Басарбовски	Радвай се, свети Димитрие, славни чудотворче и молитвениче за нашите души!
	Житие и акатист на свети Баташки новомъченици	Радвайте се, баташки мъченици Христови, жертва най-чиста и свята!
	Житие и акатист на свети преподобномъченик Прокопий Варненски	Радвай се, преподобномъчениче Прокопие, бърз наш помощниче в скърби, опасности и беди!

2012	Житие и акатист на свети княз Борис-Михаил	Радвай се, Борисе-Михаиле, просветителю на българския народ!
	Акатист на всички български светии	Радвайте се, всички български светии, горещи молитвеници за нашата Църква и отечество!
	Житие и акатист на преподобни Наум Охридски	Радвай се, всеблажени Науме, изряден служителю на вечното Божие слово!
	Житие и акатист на преподобна Филотея Търновска	Радвай се, боголюбива девице, Филотея славна!
	Житие и акатист на свети великомъченик Николай Софийски	Радвай се, Николае, принесен на Бога като благовонно кадило и жертва всесъжение!
	Житие и акатист на свети мъченик Райко-Йоан Шуменски	Радвай се, Райко-Иоане, рай сладостен за нашите души!
	Житие и акатист на свети Игнатий Старозагорски	Радвай се, преподобномъчениче Игнатие, молитвениче за нашите души!
2013	Житие и акатист на свети благоверен Петър, цар български	Радвай се, достойни отче наш Петре, царю свети и праведни!
	Житие и акатист на преподобна Параскева-Петка Епиватска	Радвай се, Параскевона Петка, преславна Христова невесто!
	Житие и акатист на преподобни Ромил Видински	Радвай се, Ромиле, прекрасен и добър Ромиле, равноангелни!

2014	Акатист и история на чудотворната икона на света Богородица, именувана «Сладка целувка»	Радвай се, Богородице Дево, Сладка целувка на скръбни и нещастни!
	Акатист на преподобномъченица Параскева	Радвай се, Параскево, блага девиче, жилище на Светия Дух!
2016	Житие и акатист на преподобни Йоан Кукузел	Радвай се, Иоане, ангелогласни и ангелонравни!
	Житие и акатист на свещеномъченик Дамаскин Габровски	Радвай се, Дамаскине, писмо Христово, написано с Духа на Живия Бог!
2017	История и акатист на икона на Пресвета Богородица именувана «Плачещата Богородица», при село Арбанаси	Радвай се, благодатна Богородице Дево, родила Спасителя на нашите души!
	История и акатист на Пресвета Богородица пред Нейната икона, именувана «Защитница-Несебърска»	Радвай се, Владичице Богородице, наша първа Защитнице и Помощнице!
	Житие и акатист на Свети Симеон Богоприемец	Радвай се, Симеоне, приел в обятията си Освободителя на нашите души!
	Акатист на светител Серафим, Софийски чудотворец	Радвай се, светителю Серафиме, отче наш възлюбени!

2018	Акатист на свети Великомъченик и Чудотворец Мина	Радвай се, мъчениче многострадални!
	Житие и акатист на свети Климент архиепископ Охридски	Радвай се, свети и добри пастирю Клименте, велики чудотворче!
	Житие и акатист на свети Козма Зограф	Радвай се, отче Козма, украшение на постниците!
	Житие и акатист на Свети Великомъченик Георги Софийски найнови	Радвай се, Георги Софийски Най-Нови, ново тесто на Пасхата наша, Христос!

Примечание к Таблице 3. На сайте Болгарской Патриархии (<http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=42326>) указано, что акафист Батакским мученикам (Житие и акатист на свети Баташки новомъченици) написал в 2011 г. г-н Иван Николов, но тот ли это гимн, который издала «Витезда», или иной, пока не ясно.

И наконец, необходимо отметить интернет-библиотеку акафистов, созданную на сайте «Православен храм»¹⁶, принадлежащем приходу во имя святителя Николая Чудотворца в селе Расник Перникской области Болгарии. Этот ресурс, созданный и поддерживаемый обычной сельской общиной, является крупнейшей на сегодня сетевой библиотекой акафистов на болгарском языке. К сожалению, администраторы библиотеки не указывают источников своих текстов и не проставляют точные даты обновлений, поэтому ссылка дается сразу на сайт, а восстановить хронологию публикаций достаточно сложно. Сайт был запущен в

¹⁶ Православен храм [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://svnikolai-rasnik.com/> (дата обращения: 19.10.19). Загл. с экрана.

2015 году, в поле нашего зрения библиотека попала осенью 2017 года. Некоторые гимны (например, акафист Батакским мученикам), как показало сравнение, были отсканированы с изданий «Витезды». Кроме этих сканов, в расникской библиотеке выявлены следующие оригинальные акафисты¹⁷:

1) акатист на светите равноапостоли и славянобългарски просветители Кирил и Методий (рефрен: Радвайте се, равноапостолни Кириле и Методие, просветители на целия славянски род!);

2) акатист на Преподобна Параскева-Петка (рефрен: Радвай се, преподобна майко Параскево, многомилостива молитвенице за нашите души!);

3) акатист на свети мъченик Фанурий (рефрен: Радвай се, свети Фанурие, велики чудотворче!);

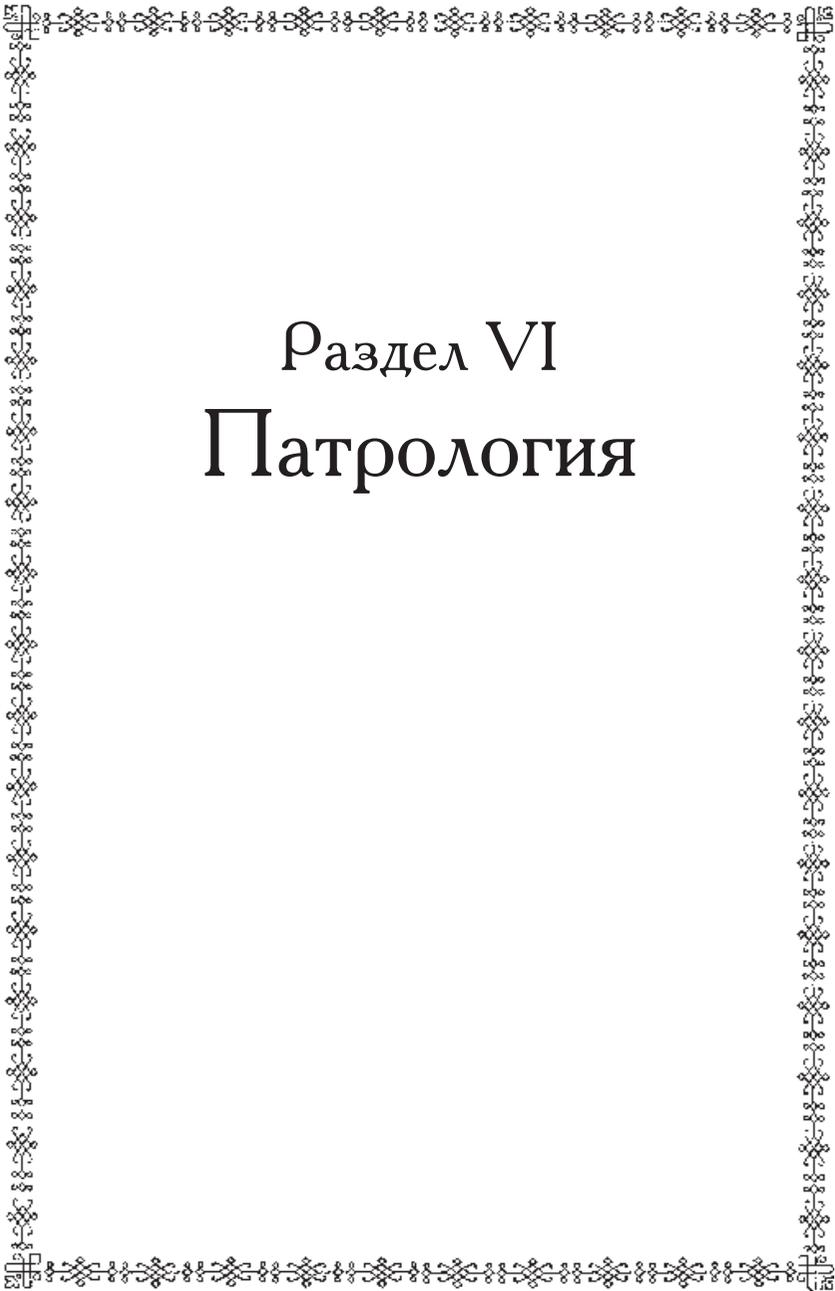
4) акатист на свети мъченици Кирик и Юлита (рефрен: Радвайте се, свети Кирик и Юлита, бързи застъпници на ония, които ви се молят!).

Как видно из этого перечисления, современные болгарские акафистописатели не ограничиваются только созданием гимнов в честь собственно болгарских святых или чудотворных икон Божией Матери, прославленных в Болгарии. Хотя оригинальных гимнов в честь древних святых пока выявлено немного, но они уже начинают появляться.

Таким образом, болгарское акафистное творчество переживает в наши дни необычайный подъем. Появление сразу нескольких десятков новых гимнов после сорока с лишним лет «акафистного молчания» действительно знаменует некий качественный переход. Конечно, численно корпус болгарских акафистов все еще существенно уступает таковым даже у ближайших соседей Болгарии — Сербии и Румынии, не говоря уже о России или Греции. Однако показатели

¹⁷ Акатисти // Православен храм [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://svnikolai-rasnik.com/акатисти/> (дата обращения: 19.10.19). Загл. с экрана.

темпов роста, когда буквально за два десятилетия прирост оказался в несколько раз (с восьми до полусотни в общем корпусе, и это только выявленных на данный момент отсюда, из России), ставит болгарский «акафистный всплеск» в один ряд с «третьей акафистной волной» в пределах канонической территории Русской Православной Церкви.



Раздел VI
Патрология

**АНТИШКИН Андрей,
магистр богословия, аспирант МДА**

СВЯТИТЕЛЬ ЕВСТАФИЙ ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ КАК ТОЛКОВАТЕЛЬ ГИМНОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ НА ОСНОВАНИИ ЕГО КОММЕНТАРИЯ НА КАНОН ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ

Аннотация: В IX веке в византийской литературе получило развитие новое направление, неизвестное более ранним византийским писателям и поэтам. Этот новый жанр, отправной точкой которого были так называемые эпимеризмы (небольшие словарики, объясняющие смысл непонятных слов из канонов), в конечном итоге стал отдельным направлением в византийской литературе. Комментирование богослужебных текстов имело свои особенности и отличалось от распространенных прежде комментариев на произведения античной классики, которые были важным звеном и необходимым элементом византийского образования. Уже в XII веке комментирование богослужебных текстов стало интенсивно развиваться, оказав огромное влияние на толкователей богослужебных текстов последующих времен. В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть единственный в творчестве святителя Евстафия Фессалоникийского комментарий на канон праздника Пятидесятницы, который в VII веке был составлен преподобным Иоанном Дамаскином. На наш взгляд, это произведение святителя Евстафия, по причине своего объема и глубине анализа, может быть поставлено во главе ряда других толкований византийских авторов XII века: Феодора Продрома, митрополита Григория Коринфского, преподобного Неофита Кипрско-

го, которые также вошли в историю византийской литературы как плодови́тые комментаторы богослужебных текстов.

Ключевые слова: прп. Иоанн Дамаскин, свт. Евстафий Фессалоникийский, канон на Пятидесятницу, комментирование богослужебных текстов.

ANTISHKIN Andrey,
master of theology,
post-graduate student
of the Moscow Theological Academy

**ST. EUSTATHIUS OF THESSALONICA —
AN EXEGETE OF HYMNOGRAPHICAL TEXTS,
THE AUTHOR OF A COMMENTARY ON THE CANON
OF PENTECOST**

Abstract: In the IXth century Byzantine literature a new direction was developed that was unknown to earlier Byzantine writers and poets. This new genre, the starting point of which was the so-called epimerism (small dictionaries, explaining the meaning of difficult words from canons), eventually became a separate trend in Byzantine literature. The commentary on liturgical texts had its own characteristics and differed from those that had been circulated before these — the commentaries on the works by the ancient classics, which were an important and necessary element of Byzantine education. Already in the XIIth century commenting on liturgical texts began to develop intensively, exerting a tremendous influence on interpreters of liturgical texts of subsequent times. In the paper an attempt is made to consider only one of the works of St. Eustathius of Thessalonica — his Commentary on the canon of the feast of Pentecost, which in the VIIth century was composed by St. John of Damascus. In our opinion, this work of St. Eustathius,

on account of his scope and depth of analysis, can be put at the head of a number of other interpretations of the XIIth century Byzantine authors: Theodore Prodromus, Metropolitan Gregory of Corinth, St. Neophyte of Cyprus, who also entered the history of Byzantine literature as prolific commentators on liturgical texts.

Keywords: St. John Damascene, St. Eustathius of Thessalonica, canon of the Pentecost, commentary on liturgical texts.

Сложность текста канона на Пятидесятницу была ярко проиллюстрирована святителем Евстафием в комментарии на этот канон: «Ясность и свет, которые создают верное понимание, относятся к написанию этого канона так же, как звездный свет, появляющийся в бурную ночь. Мудрый поэт в большинстве случаев выражается неясно. В некоторых случаях это происходит из-за глубины его богословских мыслей, очень многочисленных, а в других из-за пышного построения фраз...»¹.

Поэт и комментатор канона на Пятидесятницу святитель Евстафий Фессалоникийский, который по праву может быть назван великим византийским писателем, вносит ясность и помогает лучше осмыслить и пережить поэтические строки канона праздника Пятидесятницы. К сожалению, это толкование святителя не переведено ни на один европейский язык, в том числе и на русский. Для церковной науки важно иметь в русском переводе толкования на праздники богослужебного круга, дабы лучше понимать события этих праздников. Возможно, подобная работа не пропадет даром,

¹ «Καθαρότης μὲν οὖν καὶ φωτὸς τοῦ κατὰ σαφήνειαν ἐς τοσοῦτον μέτεστι τῆ γραφῆ τοῦ κατ' αὐτὸν κανόνος, εἰς ὅσον καὶ νυκτὶ χειμερίῳ ἀστράσας ἐλλάμψεως. ἀπεσκοτῶται γὰρ οἷον τὰ πολλὰ ὁ σοφός, τὰ μὲν διὰ τὸ τῶν νοημάτων βάθος θεολογικῶν τῶν πλειόνων ὑπαρχόντων, τὰ δὲ οἷς σχηματίζει σεμνῶς...» (*Eustathii Thessalonicensis Metropolitanæ. Expositio pentecostalis Damasceni* // PG. 136. Col. 516D).

а окажет благоприятное воздействие и даст положительный результат в привлечении людей в лоно Церкви и заинтересованности их богословской наукой.

Сведения о рождении святителя Евстафия², архиепископа Фессалоникийского, остаются предметом научной дискуссии. Например, немецкий исследователь П. Вирт полагает, что святитель родился в промежутке между 1106 и 1114 годами³, греческий византолог Д. Баланос указывает на то, что это произошло в 1125 году⁴, однако целый ряд авторов склоняется к тому, что святитель появился на свет около 1115 года⁵. Самая ранняя датировка объясняется тем, что в середине 1170-х годов сам святитель говорил о себе как о старце (γέρων) и помнил императора Алексия I Комнина, скончавшегося в 1118 году.

До нас не дошло никаких сведений о родителях Евстафия⁶. С. Кириакидис считал, что он носил фамильное имя-

² Евстафий — это монашеское имя. Его имя при крещении неизвестно. См.: *Browning R.* The Patriarchal School in Constantinople in the Twelfth Century // *Byzantion*. Vol. 33. 1963. P. 191.

³ См.: *Wirth P.* Untersuchungen zur byzantinischen Rhetorik des XII Jahrhunderts. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1960. S. 264.

⁴ См.: *Μπαλανός Δ.Σ.* Οί βυζαντινοί ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453. Αθήναι. 1951. Σ. 103; *Browning R.* Op. cit. P. 191.

⁵ Так считали А.П. Каждан и С. Франклин (см.: *Kazhdan A., Franklin S.* Studies on Byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984. P. 116); профессор М.В. Бибииков (см.: *Бибииков М.В.* Историческая литература Византии. СПб.: Алетейя, 1998. С. 188); Х.Г Бек склонялся к тому, что свт. Евстафий родился в 1115 г. в Константинополе (см.: *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959. S. 634); *Литаврин Г.Г.* Византийская империя во второй половине VII—XII в. // Культура Византии (вторая половина VII—XII в.) / Под ред. В. Удальцовой, Г.Г. Литаврина. М.: Наука, 1989. С. 79.

⁶ См.: *Каждан А.П.* Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский. Жизненный путь // Византийский временник. 1967. Т. 27. С. 89.

Катафлорон (Καταφλορόν)⁷ и принадлежал к знатной семье⁸.

Один из учеников Евстафия византийский историк-панегририст Михаил Хониат⁹ в своих сочинениях не оставил никаких указаний о времени и месте рождения святителя, о его родителях, роде деятельности. Более поздние исследователи пришли к выводу, что Евстафий родился в Константинополе, где и получил начальное образование в школе при монастыре святой Евфимии, чье духовенство он называл «соучениками» (συνμαθηταί). Затем он обучался у магистра риторов Николая Катафлорона¹⁰, «священного и великого мужа»¹¹.

По окончании обучения Евстафий служил писцом в администрации Константинопольского Патриарха Луки Хрисоверга (1156–1169), затем был назначен на должность судейского писца, а впоследствии, став диаконом¹², служил

⁷ А.П. Каждан высказал предположение, что свт. Евстафий был племянником или учеником ритора Николая Катафлорона (см.: *Каждан А.П. Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский.* С. 89).

⁸ См.: *Eustazio di Fessalonica. La espugnazione di Fessalonica* / Ed. S. Kyriakidis. Palermo, 1961. P. 35.

⁹ См.: *Бибиков М.В. Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси.* Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 339. (*Studia Philologica*).

¹⁰ Николай Катафлорон, возможно, был дядей свт. Евстафия (см.: *Kazhdan A., Franklin S. Studies on Byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries.* P. 122).

¹¹ *Буганов Р.Б., Илюшечкина Е.В., Метцлер К. Святитель Евстафий Фессалоникийский* // ПЭ. Т. 17. М.: Церков.-науч. центр «Православ. энцикл.», 2013. С. 294.

¹² В своем комментарии к гимну прп. Иоанна Дамаскина на праздник Пятидесятницы свт. Евстафий упоминает, что когда он был диаконом, император осыпал его каплями из «золотого облака доброты». «Ο γούν ἐν ἀφίῳ πατριάρχῃς ἀοίδιμος Λουκάς, ὃς νεφέλην χρυσῆν εὐεργεσίας ἡμῖν ἔβρεξεν, ὅτε ἡμεν ἐν διακόνοις τελοῦντες, ἐντετυχηκῶς ποιήματι Ἀράχνης θαυμαστῶς κατὰ ἐποποιῶν ὅπερ ἐν ἀσπίδι μὲν ἐγγέγραπτο, ἀνέκειτο δὲ εἰς θαῦμα περὶ που τὰ ἐντὸς τοῦ μεγάλου φροντιστηρίου, ὅπερ ἐδείματο Στούδιος ὁ Ῥωμαῖος» (*Eustathii Thessalonicensis Metropolitanæ. Expositio hymni pentecostalis Damasceni* // PG. 136. Col. 509C).

начальником патриаршего ведомства прошений, а в ведомстве священных сокровищ дослужился до высокого поста патриаршей администрации — сакеллия¹³ при храме Святой Софии.

В Константинополе Евстафий вел активную преподавательскую деятельность. В Патриаршей школе он был учителем грамматики, профессором риторики. У него было много выдающихся и благодарных учеников. Например, Григорий Антиох, который впоследствии вел с ним переписку. Также Евстафий упоминал молодого ученика по имени Иоанн.

Известно, что до 1170 года Евстафий был диаконом при храме Святой Софии, но затем был освобожден от этой должности¹⁴. По этому поводу он адресовал императору ряд писем, содержащих в себе жалобы на жизненные трудности и просьбы о помощи. Это обращение принесло свои плоды, и в 1174 году Евстафий получил сан митрополита Мир Ликийских. Однако вскоре по желанию императора Мануила II он был избран на вдовствующую кафедру Фессалоник, которые тогда имели статус первого города империи после столицы¹⁵. В Фессалониках святитель продолжил вести преподавательскую деятельность¹⁶.

В 1185 году митрополит Евстафий и жители города перенесли осаду и захват Фессалоник норманнами. Об этом событии святитель написал яркое слово, передающее ужасную картину этого нападения¹⁷. В 1191 году в результате противостояния в Салониках святитель был отозван в Константинополь¹⁸ и только в середине 1190-х годов снова

¹³ См.: *Бибиков М.В.* Историческая литература Византии. С. 189.

¹⁴ См.: *Буганов Р.Б., Илюшечкина Е.В., Метцлер К.* Указ. соч. С. 293.

¹⁵ См.: *Фрейберг Л.А.* Памятники Византийской литературы IX–XV вв. М.: Наука, 1969. С. 200.

¹⁶ См.: *Μπαλανός Δ.Σ.* Op. cit. Σ. 103.

¹⁷ См.: *Wilson N.G.* *Scholars of Byzantium.* London; Baltimore, 1983. P. 197.

¹⁸ См.: *Browning R.* Op. cit. P. 193.

вернулся в Солунь, где серьезно заболел и долго страдал от тяжелого недуга. В одном из своих писем он жаловался на большой желудок и дрожь в руках, находясь на грани смерти¹⁹. Спустя некоторое время святитель Евстафий скончался в Фессалониках, по одним сведениям, около 1194 года, по другим — в 1197 году²⁰.

Ученая карьера святителя Евстафия была оценена по достоинству только лишь к концу его жизни. Известно, что только перед самой кончиной он получил звание «магистра риторов». В научной литературе святитель наиболее известен как ученый, занимавшийся греческой классической литературой. Он является автором солидного количества сочинений на разные темы. Существует предположение, что большая часть его работ датируется периодом его пребывания в Фессалониках²¹.

К богословским творениям святителя Евстафия относится Слово на десятый стих 48-го псалма: *И утрудися в век, и жив будет до конца*²², Слово на начало года²³, где автор просит Бога наставить людей на истинный путь. В сочинении «Четыре напутственных слова на Святую Четырдесятницу» говорится о молитве, злопамятстве, смирении, посте, послушании и т.д. Важнейшим является сочинение под названием «Рассмотрение жизни монашеской во исправление того, кто имеет к ней отношение». В этом сочинении автор

¹⁹ См.: Kazhdan A., Franklin S. Op. cit. P. 138.

²⁰ См.: Μπαλανός Δ.Σ. Op. cit. Σ. 103; М.В. Бибииков считает, что святитель дожил до 1197 г. (см.: Бибииков М.В. Историческая литература Византии. С. 189); А.П. Каждан и С. Франклин предполагали, что свт. Евстафий был еще жив в феврале 1195 г., так как известны его проповеди этого времени (см.: Kazhdan A., Franklin S. Op. cit. P. 137).

²¹ См.: Wilson N.G. Op. cit. P. 198.

²² *Eustathii Thessalonicensis Metropolitanæ. Oratio in psalmum XLVIII* // PG. 135. Col. 520–540.

²³ *Eustathii Thessalonicensis Metropolitanæ. Oratio anno auspicando habita* // PG. 135. Col. 540–560.

восхваляет достоинство монашеской жизни, которая является наиболее приближенной к Богу и Ангелам²⁴.

Известно, что святитель Евстафий проявил себя и на поприще ораторского искусства. Сохранились его многочисленные слова и речи, среди которых речь к царю-Солнцу императору Мануилу Комнину²⁵. В похвальном слове небесному покровителю Фессалоник святому великомученику Димитрию Мироточивому святитель просит его устроить мирное житие людям и никогда не прекращать «приходить во спасение наше»²⁶.

Из прочих трудов святителя Евстафия известно его сочинение о лицемерии, в котором он рассуждает об искусстве лицедейства в театре, показывает примеры лицемерия в общественной жизни, которые он называет злейшим зверем, извращением правды, делающим бесполезным истинного человека²⁷.

С исторической точки зрения интересно сочинение «Повесть о взятии Фессалоники латинянами при императоре Андронике Комнине и ее освобождении при Исааке Ангеле»²⁸. Автор подробно описывает обстоятельства осады и захвата города, ужасные страдания множества людей после его взятия и последующее освобождение города императором Исааком II Ангелом.

Святитель Евстафий на систематической основе занимался изучением античной литературы, плодом чего стали его ценные филологические труды: введения к сочинениям

²⁴ См.: Фрейберг Л.А. Указ. соч. С. 201.

²⁵ *Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. Ad imperatorem Manuelem Comnenum* // PG. 135. Col. 933–963.

²⁶ *Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. S. Demetrii Marturis. Invocationes* // PG. 136. Col. 161–168.

²⁷ *Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. De simulation* // PG. 136. Col. 373–408.

²⁸ *Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. De Thessalonica urbe a latinis capta* // PG. 136. Col. 9–140.

«Одиссея» и «Илиада», которые он читал по просьбе своих учеников²⁹, схолии к Пиндару, парафраз со схолиями географической поэмы Дионисия Периегета, составленный по просьбе византийского политического деятеля XII века Иоанна Дуки³⁰ и др.³¹

Важное место в творчестве святителя занимало толкование (комментарий) на богослужебный канон, посвященный одному из главных христианских праздников — Пятидесятнице. Начало деятельности комментирования богослужебных канонов было положено в IX веке, когда грамматик Георгий Хировоск составил эпимеризмы³² к богослужебным канонам. Эпимеризмы начали использовать в византийских школах еще в середине X века³³. Также византийский поэт Феодосий Грамматик в произведении «Λέξεις τῶν κανόνων» предпринял попытку дать объяснение акростихов ямбических канонов. В этом сочинении Феодосий не ограничился разъяснением грамматических явлений каждого слова, а попытался органично сопоставить поэтическую лексику в контексте стиха, фразы, композиции.

Георгий Хировоск и Феодосий Грамматик, по сути, создали словарь, включающий объяснения неясных, сложных слов, переводя их на другой язык. В языкознании такой прием получил название «глоссарий». Интересно, что собрание глосс (малоизвестные слова, помещенные в тексте книги

²⁹ См.: *Wilson N.G.* Op. cit. P. 197.

³⁰ См.: *Ibid.* P. 204.

³¹ См.: *Μπαλανός Δ.Σ.* Op. cit. Σ. 109.

³² Эпимеризмы представляют собой грамматические комментарии на классические античные тексты, в частности на Гомера, а также учебники грамматики (см.: *Щукин Т.А.* Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице» // Проблемы филологии и теологии. Т. 3–4. 2013. С. 360).

³³ См.: *Византийский словарь: В 2 т. Т. 1 / Под ред. К.А. Филатова.* СПб.: Изд-во О. Абышко, 2011. С. 239.

с толкованием особенно греческого и латинского автора) и глоссарии стали предшественниками словаря³⁴. Впоследствии комментаторы XII века составляли комментарии, пользуясь материалом своих предшественников. Однако, в отличие от авторов IX века, эти комментарии представляли собой полноценные комментарии на богослужебные каноны с эзегетической интерпретацией и богословским толкованием³⁵.

Исследователь Ф. Монтана полагает, что святитель Евстафий составил комментарий на канон праздника Пятидесятницы летом 1186 года в Фессалониках в ответ на просьбу ученого духовника, который был преподавателем в Патриаршей школе Константинополя³⁶.

Комментарий на канон Пятидесятницы является последней работой святителя³⁷ и по жанру представляет собой письмо как филологического, так и религиозного характера. Из всех существующих комментариев этот комментарий является самым пространственным на один богослужебный канон³⁸. В нем затрагивается широкий круг различных тем. Автор цитирует Библию, античных поэтов, особенно Гомера, поднимает различные богословские вопросы, приводит многочисленные примеры из трагедий. Комментарий написан живым, доступным языком, при его составлении автор опирался на свои энциклопедические знания, жизненный и научный опыт.

Исследователь С. Рушо высказывает предположение, что комментарий святителя Евстафия был использован

³⁴ См.: Глоссарий // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 4 т. Т. 1. Вып. 2. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1907. С. 895.

³⁵ См.: *Montana F.* Il commiato di Eustazio // *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*. 2016. Vol. 144. P. 161.

³⁶ См.: *Ibid.* P. 162.

³⁷ См.: *Ronchey S.* An Introduction to Eustathios' Exegesis in Canonem Iambicum // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 45. 1991. P. 153.

³⁸ См.: *Ibid.* P. 149.

в качестве материала для учебного курса в Патриаршей школе Константинополя, но был прочитан не самим автором, а его коллегой, по просьбе которого комментарий и был составлен. Подтверждение этому мы находим в самых первых строках комментария, где в проэмии святитель рассказывает о некоем брате, который обратился к нему с духовной просьбой составить толкование на канон, прославляющий Святого Духа. При этом святитель отмечает, что этот брат изначально имел замысел составить толкование самостоятельно, но по причине трудностей не смог осуществить задуманное и после долгих колебаний попросил святителя выполнить эту работу с усердием и прилежанием³⁹.

Несколько разрозненных отрывков комментария на канон Пятидесятницы были впервые напечатаны в XVII веке в виде цитат писателем Львом Алляцием в сочинении «*De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua concessione*» («О постоянном согласии западной и восточной Церкви») ⁴⁰. Весь текст позже был опубликован итальянским кардиналом и филологом первой половины XIX века Анджело Май в труде «*Spicilegium Romanum*» ⁴¹, а затем перепечатан вместе с латинским переводом в «*Patrologia*

³⁹ «Ἐοικας, ὦ ἀδελφὲ, ἦν προ μακροῦ διέτριβες πνευματικὴν ἀξίωσιν, τριψήμερῶν καὶ λαλῶν προμηθέστερον μὲν, ἡρέμα δὲ κατ' εὐλάβειαν, ἐπιτεῖναι ἀρτίως ὅσων ἐξῆν, ὡς προθέσθαι καὶ εἰς ἐμφανὲς ἐνεγκεῖν καὶ σπουδῆν ποιήσασθαι ἀγαγεῖν αὐτὴν εἰς ἐντέλειαν. Διὸ τὴν τοιαύτην γνώμην, ὑπὸ σεαυτῶ ἴλλων καθά τις ἔφη καὶ ὡς οἶον παραλαλῶν λεπταλέη φωνῆ, σήμερον ἐξετράνωσας, καὶ ἠθέλησας εἰς πράγμα δύσεργον ἐμὲ προκαλέσασθαι, ὅπερ ἐστὶν ἐξήγησις εἰτ' οὖν διευκρίνησις ὕμνου μελωδικοῦ τοῦ σήμερον ἀδομένου τῷ ἀγιωτάτῳ Πνεύματι, παρεωραμένου μὲν τοῖς τὰ τοιαῦτα μετελθοῦσιν ἐπιμελέστερον» (*Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. Expositio hymni pentecostalis Damasceni // PG. 136. Col. 503A*).

⁴⁰ См.: *Allatius L. De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione. Coloniae Agrippinae, 1648. P. 939–942.*

⁴¹ *Mai A. Spicilegium Romanum. Romae, 1841. Vol. 5. P. 161–383.*

Граеса»⁴². Издание Анджело Май было основано на одной ватиканской рукописи, которая ранее была в центре внимания Льва Алляция. По мнению С. Рушо, работа Анджело Май, как и сама рукопись, содержит большое количество ошибок⁴³, которые не были исправлены редактором. Ф. Монтана полагал, что первые попытки создания ямбического канона на Пятидесятницу были предприняты еще в Константинополе в эпоху Второго иконоборчества (VIII — нач. IX в.) грамматиком Георгием Хировоском и Феодосием Грамматиком⁴⁴. Также Ф. Монтана пишет, что рукопись комментария святителя Евстафия на канон Пятидесятницы сохранилась в Константинополе в мужском монастыре Продромос Петра (Prodromos Petra), основанном в середине XVI века⁴⁵. Этот монастырь является монашеским центром, в котором сохранилось большое количество древних текстов.

Теперь перейдем к святителю Евстафию как толкователю канона и поговорим о его языке, стиле и литературных приемах.

В комментарии на канон Пятидесятницы автор использовал большое количество выразительных средств: эпитеты, сравнения, синонимы, богословские образы, анаграммы, многочисленные цитации античных авторов. С ранних пор сформировался диалект древнегреческого языка под названием «койне», который получил развитие в Греции и государствах эллинистического Востока после походов Александра Македонского. Писатели-пуристы эпохи Комнинов, к которым относится и святитель Евстафий Фессалоникийский, знали этот язык и писали на нем свои произведения.

⁴² *Eustathii Thessalonicensis Metropolitanæ. Expositio hymni pentecostalis Damasceni* // PG. 136. Col. 503–754.

⁴³ См.: *Ronchey S. An Introduction to Eustathios' Exegesis in Canonem Iambicum*. P. 149.

⁴⁴ См.: *Montana F. Op. cit.* P. 160.

⁴⁵ См.: *Ibid.* P. 165.

Приведем несколько примеров из канона Пятидесятницы, где святитель использует средства литературной выразительности.

В начале комментария к первой песни канона он при помощи яркого *богословского образа* говорит о том, что Божественная тьма, окружавшая Моисея на горе Синай, по виду была похожа на пурпурное облако, под которым скрывалась древнегреческая богиня мудрости Афина⁴⁶. Это событие описал поэт Гомер в семнадцатой книге «Илиады». Последние слова этого отрывка «τοῖς μήτε ἰδοῦσι, μήτε εἰδῶσιν αὐτό» содержат указание на Книгу пророка Исаии, где рассказывается о народе, который *слухом услышит — и не уразумеет, и очами смотреть будет — и не увидит* (ср.: Ис. 6, 9).

Комментируя ирмос первой песни канона, святитель Евстафий использует *эпитет*, который в византийской традиции относится к еврейскому пророку Моисею. Святитель говорит, что «пророк Моисей от природы заикался, но, несмотря на этот речевой недостаток, стал выдающимся оратором и имел возможность говорить голосом Бога, в отличие от остальных людей»⁴⁷.

В своей комментарии автор дает разъяснение двух терминов — ὁ Βασιλεύς (царь) и ὁ Σωτήρ (спаситель, храни-

⁴⁶ «Μωϋσῆς, ὁ μικροῦ λέγειν δέω, νοῦς θεῖος καὶ τὴν σοφίαν περιττός, ἄλλως μὲν τοι βραδύγλωσσος, οὐ νεφέλη σιναιτική σκεπασθεὶς ἀπλῶς, ἀλλὰ γνόφω πυκάζοντι θείω, ἐρῶητόρευσε νόμον ἐκεῖνον τὸν περίκλυτον διὰ τὸ θεόγραφον, ἀστραπηβολήσας οἷον ἐκεῖθεν τὸν μέχρι καὶ τότε χρυπτόμενον ἢ καὶ ἄλλως, ἐκφήνας ὡς εἰ καὶ ἐκ λίθου πυρίτιδος φῶς αὐτὸς πρῶτος ἔφηνεν, ὃ δὴ λέγεται, ἄφαντον τοῖς μήτε ἰδοῦσι, μήτε εἰδῶσιν αὐτό» (*Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. Expositio hymni pentecostalis Damasceni // PG. 136. Col. 521D*).

⁴⁷ «Ὁ τὴν γλῶσσαν παράκοπος οὐ διὰ μογγίαν, ἀλλ' ὡς οἷον βούγλωσσος καὶ βατταρίζειν σκωπτόμενος ἐρῶητόρευσεν, οὐχ ὑπουργῶν τῇ ἐπιτυχούσῃ φράσει, ἀλλὰ φθόγγω Θεοῦ» (*Ibid. Col. 529B*).

тель). Он подчеркивает, что «эти два имени являются синонимами и священными именами»⁴⁸.

Ирмос третьей песни канона посвящен повествованию о святой пророчице Анне, которая страдала бесплодием. В толковании комментатор использует языковой прием *сравнение*. Святая Анна возносила молитвы к Богу и просила от Него помощи в избавлении от этого страшного недуга. Святитель Евстафий повествует еще об одной женщине, Фенанне, которая, в отличие от Анны, имела много детей и испытывала радость и счастье от материнства⁴⁹. Но с ее стороны возникали всяческие упреки и высокомерное отношение в адрес Анны касательно ее бесплодия. Этот пример показывает великую силу молитвы пророчицы Анны, которая, не имея детей, не впала в уныние, отчаяние, а уповала на помощь Бога.

В комментарии к первому тропарю четвертой песни канона автор использует *анаграмму*. Это литературный прием, состоящий в перестановке букв или звуков определенного слова (или словосочетания), что в результате дает другое слово или словосочетание. Например, дифирамбическое слово ὀμβροβλυτεῖς (изливающийся дождем) в сочетании с местоимением μοι (на мне) при перестановке букв

⁴⁸ «Ἰστέον ὅτι καὶ ὁ Σωτὴρ οὐ παρώνυμον ἢ σωτηρία, ἐκ τῶν ἕξω παρείλκυται εἰς τὰ καθ' ἡμᾶς θεϊότατα, καθὰ καὶ ὁ Βασιλεὺς. Ἀττικοῖς γὰρ δημοκρατεῖσθαι μὲν προσηρημένοις, οὐκ ἤγνωσκόσι δὲ κρείττω εἶναι τῶν ἄλλων ἀρχῶν τὴν βασιλικήν, ὁ Ζεὺς ἐπεκαλεῖτο βασιλεὺς, ὡς μὴ ἄξιον ὄν ἀνθρώπων ἐν αὐτοῖς βασιλέα εἶναι, καὶ Σωτῆρα δὲ τὸν αὐτὸν ἐνόμιζον, ᾧ καὶ κρατῆρα ἴστων ἐν συμποσίοις ἐπάνυμον» (Ibid. Col. 660A).

⁴⁹ «Οὐς ἡ Ἄννα ἐκ τῶν ἐριθευόντων κακοζήλως ἔπασχε, καὶ μάλιστα ἐκ τῆς εὐτέκνου Φενάννης, τῆς καὶ πολυτέκνου οἱ ἄλλο κατεπειν μηδὲν ἔχοντες τῆς καθαρᾶς καὶ Θεὸν διοπτουούσης Ἄννης, καὶ τῆς τοῦτο προφητίδος, ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἀτεκνίαν οὐκ εὐτέχνου αἰτιολογίας, ὡς εἰ καὶ ἐγκλημα ἦν ἐξ αὐτῆς ἐπαγόμενον, ἐκείνην ἐκακολόγουν, οἷα δηλαδὴ ἐμαρτωλὸν οὖσαν, καὶ δι' αὐτὸ καρπὸν κοιλίας ἐκ Θεοῦ μὴ λαμβάνουσαν» (Ibid. Col. 576D–577A).

дает новое слово *μυροβλύτης* (мироточивый). Далее, слово *μυροθήκη* (мирохранилище) получается из соединения слов *μοι ῥεῖθρον ἐξ ἀκηράτου* (изливающий на меня поток от Непорочной). В следующей строке совершенное причастие *νευυμένης* (пронзенный) перекликается со словом *αἴνιγμα* (загадка), которое затрагивает значение слова *μυροθήκη*. По мнению исследователя А. Саррис, это слово может быть применено к великомученику Димитрию Солунскому (270–306). Из истории известно, что его жизнь напоминает события из жизни Христа. Великомученик Димитрий претерпел мученическую кончину, будучи пронзенным в бок копьями, подобную смерть принял и Христос на Кресте.

Нужно отметить, что святитель Евстафий в комментарии на канон Пятидесятницы прибегал к *цитированию* античных писателей и поэтов. Например, в проэпии комментария можно встретить выражение *λεπταλέη φωνή* (высокий голос)⁵⁰, которое, по мнению итальянских ученых П. Цезаретти и С. Рушо, заимствовано из сочинения Гомера «Илиада»⁵¹. В комментарии святитель описывает Гомера как «древнего искусного и мудрого поэта»⁵².

В своем комментарии автор предлагает читателю задуматься над вопросом касательно христианской добродетели (*παράκαλι*), которая приносит утешение каждому человеку и дает возможность совершать добрые дела и

⁵⁰ *Eustathii Thessalonicensis Metropolitanæ. Expositio hymni pentecostalis Damasceni // PG. 136. Col. 503A.*

⁵¹ См.: Interpretazioni Aristofanee nel commento di Eustazio all'inno pentecostale attribuito a Giovanni Damasceno / Ed. P. Cesaretti. Pisa: Ricerche di Filologia Classica, 1987. P. 169–231. P. 178. (Ricerche di Filologia Classica).

⁵² «Καὶ παλαιὸς καὶ ποικίλος τὴν σοφίαν ποιητής» (*Eustathii Thessalonicensis Metropolitanæ. Expositio hymni pentecostalis Damasceni // PG. 136. Col. 620A.*)

поступки⁵³. Подобные мысли можно встретить в комедиях Аристофана (IV в. до н.э.). Например, в комедии «Мир» он пишет, что «пожилой виноградарь Тригей, уставший от войны и раздоров между греческими городами, на гигантском навозном жуке отправляется на небо, чтобы поговорить с Зевсом»⁵⁴. В этих примерах обоих авторов можно увидеть смешение слов: πωλίον (жеребеночек, жеребчик) у Аристофана, а у святителя Евстафия πωλάριον (жеребенок)⁵⁵. Также в комментарии святитель упоминает Аристофана, но не называет его прямо по имени, а говорит, что он является приветливым комиком⁵⁶.

Итак, рассмотрение текста толкования на канон праздника Пятидесятницы святителя Евстафия Фессалонийского показывает, что автор в этом произведении использует широкий спектр риторических приемов, характерных для традиционного толкователя богослужебных текстов: эпитеты, сравнения, синонимы, богословские образы, анаграммы, многочисленные цитации античных авторов, например Гомера, комедиографа Аристофана. Все это характеризует его как самостоятельного комментатора, обладающего большими энциклопедическими знаниями и способного применять их в своих сочинениях, в особенности в толковании богослужебного канона на Пятидесятницу.

⁵³ «Παρακαλεῖ ἡμᾶς ὡς εἰ καὶ κατέψα, καὶ πομπύζων ἐκολάκευε, καὶ πάντα τρόπον ἐπήγετο εἰς τὸ καὶ υἱοῦς καὶ κληρονόμους ἀποτελεῖσαι αὐτοῦ» (Ibid. Col. 625C).

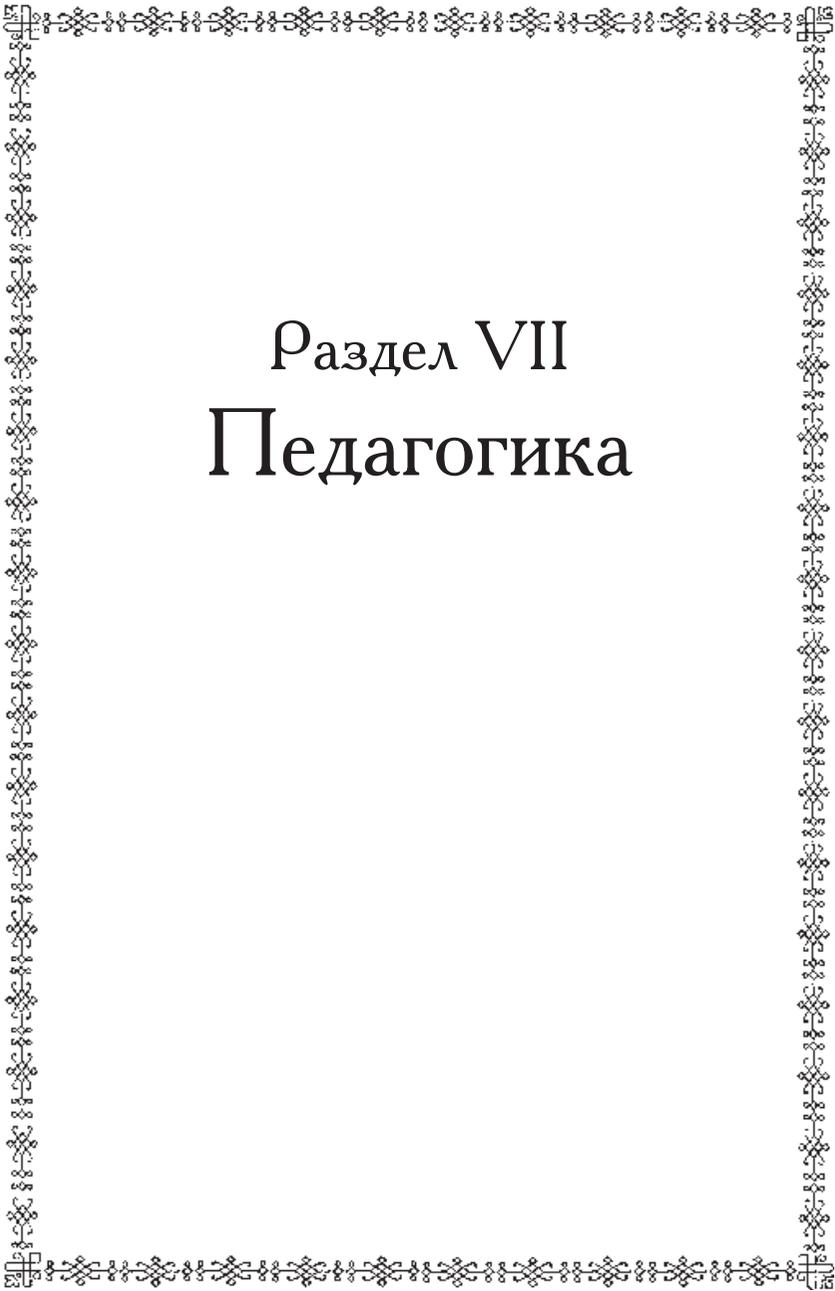
⁵⁴ Interpretazioni Aristofanee nel commento di Eustazio all'inno pentecostale attribuito a Giovanni Damasceno. P. 180.

⁵⁵ «Ἡ βρέφη προσφωνοῦμεν φιλίως κολακικώτερον φωνῇ ἀνάρθρω ἢ πωλάριον, ἢ ἄλλο τι μὴ ἔχον ἐπαῖειν ἐνάρθρου λαλιάς» (*Eustathii Thessalonicensis Metropolitanæ. Expositio hymni pentecostalis Damasceni* // PG. 136. Col. 669BC).

⁵⁶ «Ποιητικὴ δὲ λέξις τὸ βρέτας καὶ ἄζηλος πεζολόγοις ῥήτορσι. Διὸ καὶ ὁ γλυκὺς Κωμικός, καταμωκώμενός που τῆς δυσύλλαβου ταύτης λέξεως, βρετέτας ἔφη ἐν τρισὶ συλλαβαῖς» (Ibid. Col. 676B).

Поражает, что святитель Евстафий, будучи в сане митрополита, не оставил свою преподавательскую деятельность и не забросил работу писательского характера. За свою долгую, но нелегкую жизнь он составил большое количество произведений по самым разным темам. Примечательно, что уже в достаточно преклонном возрасте он по просьбе одного из преподавателей Патриаршей школы Константинополя приступил к составлению комментария на канон праздника Пятидесятницы, автором которого был преподобный Иоанн Дамаскин. В этом отношении святитель Евстафий является положительным примером и образцом для старшего поколения людей нашего времени: зрелый возраст не является помехой для занятия богословской наукой, а наоборот, показывает, что чем человек старше, тем большим жизненным и научным опытом он обладает и тем больше способен к вдумчивому пониманию и восприятию богословских идей, в отличие от молодых людей, которые не имеют этого набора инструментов, так необходимых для научных изысканий и для пастырского служения.

В результате проведенного исследования необходимо отметить, что комментарий святителя Евстафия на канон праздника Пятидесятницы является его единственным сочинением гимнографического характера. Нами был проведен не полноценный анализ этого литературного памятника, поэтому на данном этапе изученности творения святителя пока не представляется возможным представить развернутую картину его деятельности как богослова и филолога. Мы считаем, что преждевременно делать какие-либо выводы, но проведенная работа может послужить прекрасным подспорьем для дальнейшего изучения наследия святителя Евстафия Фессалоникийского как комментатора богослужебных текстов.



Раздел VII
Педагогика

**Протоиерей Сергей КСЕНОФОНТОВ,
старший преподаватель СПДС**

ИДЕАЛЫ ТРАДИЦИОННОГО ВОСПИТАНИЯ В РОССИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОШЛОМ И СОВРЕМЕННОСТИ¹

Аннотация: Предлагаемая статья представляет собой краткий анализ современных проблем воспитания детей в сравнении с традиционным христианским опытом. Автор приходит к выводу, что в современной ситуации возможно разработать применение в образовательной системе традиционных методов воспитания.

Ключевые слова: воспитание, нравственность, семья, Церковь.

**Archpriest Sergy KSENOFONTOV,
senior lecturer**

IDEALS OF TRADITIONAL EDUCATION IN RUSSIA IN THE HISTORICAL PAST AND PRESENT

Abstract: The proposed article is a concise analysis of the modern problems of children's education in comparison with the traditional Christian experience. The author concludes that in the modern situation it is possible to develop application of traditional methods of education to the educational system.

Keywords: education, morality, family, Church.

¹ Доклад прочитан на Межрегиональном научно-образовательном форуме «Православные истоки русской культуры: значение истории для современности», прошедшем в Саратове 23 мая 2019 г.

В наше время вопросы воспитания и образования приобретают все большую актуальность: проблем у современной педагогики отнюдь не убавляется. Напротив, современные условия, цели, которые ставит перед человеком общество, идеалы эффективности, общие задачи социализации, требования социальной ответственности — все это только увеличивает количество вопросов, на которые должна ответить наука. Поскольку вопросы воспитания — это и вопросы становления личности, успешной ее самоактуализации и духовного развития человека, то решение таких задач есть ответственность православной педагогики.

Сравнивая современность и прошлое, неизбежно приходится сталкиваться с различными вариантами исторического развития общества. Задачи традиционного воспитания сегодня и вчера, очевидно, должны отличаться, поскольку существенные изменения претерпел и социум, и культура, и человек. Вопросов возникает очень много: от методов традиционного воспитания до требования к квалификации педагога. Мы не стремимся дать здесь исчерпывающий ответ на все эти вопросы — для этого потребовалось бы провести множество исследований, написать несколько монографий; сосредоточимся на таком взгляде, который позволил бы сфокусироваться на общем: должны ли измениться идеалы традиционного воспитания ввиду того, что изменилось общество, или же традиционное воспитание в силу своего названия должно остаться в основе своей консервативным?

Традиционное воспитание прошлого выполняло важную социальную функцию — совершенствование общества. В принципе, функции педагогики того времени были все те же, что и сегодня: нравственное развитие личности, формирование необходимых жизненных

и профессиональных навыков, социальной ответственности, прививание социальных ценностей, усвоение социального опыта, сохранение, воспроизводство и развитие культуры. Такие задачи ставились перед социальными институтами — государством, Церковью, общиной, семьей, школой и другими образовательными учреждениями.

Во многом идеал традиционного воспитания определяет национально-исторический контекст. Известно, что система образования на Руси была введена святым равноапостольным князем Владимиром, перенявшим у Византии православную веру и, как следствие, институт обучения священников. При этом, по свидетельству протоиерея Евгения Шестуна, «ни один чисто светский, в частности любовный, византийский роман не был известен в старой Руси»². Таким образом, традиционное воспитание складывалось в нашей стране самобытно, и Православная Церковь — ключевое звено этой самобытности.

Историк педагогики П. Ф. Каптерев в результате своего исследования³, где он подвергает анализу письменные первоисточники Древней Руси, посвященные религиозно-нравственному воспитанию, приходит к интересному выводу: воспитание как предмет педагогической науки имеет **ветхозаветный идеал**. Действительно, выводы автора показывают, что основные смыслы ранней русской литературы о воспитании опираются на Притчи царя Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Многие мысли святителя Иоанна Златоуста

² Шестун Е., прот. Православная педагогика: Учеб. пособие. М.: Про-Пресс, 2002. С. 201.

³ Каптерев П. Ф. История русской педагогики: В 2 ч. Ч. 1: Церковно-религиозная и государственная педагогика: Учеб. пособие для вузов. М.: Юрайт, 2017.

также находят основу в Ветхом Завете: «Хочешь ли, чтобы сын твой был послушен? С детства воспитывай его в учении и наставлении Господнем. Не думай, чтобы слушание Божественных Писаний было для него делом излишним. Там он услышит прежде всего: *Почитай отца твоего и мать* — слова, направленные к твоей пользе. Не говори: слушание Писаний — дело монахов; ужели мне его сделать монахом? Нет надобности быть ему монахом! Что это в тебе за страх, — боишься того, что преисполнено многих выгод? Сделай его христианином»⁴.

Как будто продолжая мысль Иоанна Златоуста, святитель Феофан Затворник говорит: «...главная цель христианского воспитания, чтобы человек вследствие этого сказал бы себе, что он христианин. ...Возникши к самостоятельности, или к своеобразному разумному учреждению жизни, он поставит для себя первым существенным делом — самостоятельно хранить и возгревать дух благочестия, в котором ходил прежде, по чужому руководству»⁵. Иными словами, воспитание не ставит своей целью развитие личности человека, его воцерковление, но скорее пробуждает интерес к стилю жизни христианина, самоидентификацию как христианина, принятие христианских ценностей. Человек должен принять решение быть православным, а значит, обрести необходимые ресурсы духовного совершенствования, получаемые через воцерковление.

С другой стороны, воспитание детей родителями не может существовать без любви, которую заповедал нам Господь. Когда речь идет о детях, любящий родитель

⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкования на Еф. 6:4 [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://bible.optina.ru/new:ef:06:04> (дата обращения: 15.05.2019). Загл. с экрана.

⁵ *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М: Книжный клуб «Книговек», 2015.

понимает, что такое бессонные ночи, тревога за своих чад. Родитель перестает быть центром, отодвигая свое собственное «я» в интересах семьи, сосредоточенной на заботах о ребенке. Любовь, таким образом, приобретает черты жертвенности. Удивительно, что следствием такой жертвенности является личностный рост родителя. Процесс самоактуализации ставит перед отцом или матерью множество вопросов как психологического, так и духовно-нравственного характера, заставляет постигать новые социальные роли и осмысливать свою функцию в семье. Все это невообразимо выполнить без любви к самому себе — не как материалистичного бездуховного эгоизма, а как любви к человеку, содержащему в своей душе Божию частицу. Таким образом, вторая сторона традиционного воспитания — **идеалы новозаветные**, отраженные в словах Евангелия: *любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 7–8).

Социальным институтом воспитания является семья, функция которой — передача не только бытовых навыков, но и культурно-нравственных, духовных ценностей от старшего поколения младшему. Семья несет ответственность за то, чтобы способствовать развитию личности ребенка, которая будет выше личности самих родителей, а это возможно только через передачу практик добродетели и практик духовного совершенствования. При этом имеет значение не назидание, а создание верных моделей поведения, которые ребенок будет воспринимать. Все это родители могут обрести в Церкви через таинства, которые и будут служить основой личностного и духовного роста ребенка и всей семьи: *пустите детей приходиться ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие* (Мк. 10, 14).

Итак, семья — это место, где происходят первые шаги духовного роста ребенка; кроме того, семья — место истинной бескорыстной любви. С другой стороны, семья — это место, обеспечивающее безопасность (не только физическую, но и психологическую и социальную). В семье укрепляется мировоззрение ребенка, определяющее в дальнейшем его систему ценностных и смысложизненных ориентаций. От родительского воспитания во многом зависит и то, как ребенок будет сопротивляться дефектам социальной системы: наркотикам, беспорядочным связям, преступности, зависимостям и тому подобным девиациям. Здесь же определяется, каким будет характер подрастающего человека, его личностные черты. Наиболее прочную основу, опять-таки, закладывает традиционное христианское воспитание.

Приобретение понятной, внятной христианской позиции, усвоение православных ориентиров позволяет приобрести навыки критического мышления. Погружаясь в открытый мир с множеством взглядов на жизнь, ребенок, не имеющий ориентиров, вынужден искать опору только для того, чтобы иметь возможность от чего-то отталкиваться в своих оценках и суждениях. Отсутствие ориентиров пагубно сказывается на детской психике, открытой для деструктивного воздействия. Так, даже в семьях, имеющих высокий материальный достаток, появляется неблагополучие в виде химических аддикций, суицидальных намерений и действий, насилия, психологических нарушений.

Вернемся теперь к вопросу, который мы поставили в самом начале данного доклада: должны ли изменяться идеалы традиционного воспитания в современном педагогическом пространстве? Если мы понимаем под традиционным воспитанием все сказанное нами выше,

то наш ответ будет следующим: традиционное воспитание ребенка должно укрепляться и поощряться.

Сегодня по-прежнему существует огромная проблема любви в семьях, где рождается нежеланный ребенок, «ненужный» ребенок. Такие семьи чаще всего материально неблагополучны или духовно бедны. Любовь заменяется другими чувствами, например виной за ее отсутствие. В брачных и детско-родительских отношениях под любовью часто понимается что-то другое: страсть, эйфория, зависимость. Современное общество потребления, призывающее быть успешным, ставит своей целью сосредоточение на материальных благах, и это только усугубляет ситуацию. Жертвенная любовь для других деформируется в самолюбование эгоиста, постоянно ищущего выгоду. Конечно, таким семьям требуется совет и помощь, эти семьи нуждаются в любви, но так случилось, что пока они не смогли найти к ней дорогу. Именно поэтому так важен пример. Человек может увидеть любовь Господа в храме, услышать ее в словах духовенства, ощутить через святые таинства. Важен опыт переживания любви к себе и любви в себе, что является первым шагом к возможности испытать любовь и поделиться ею с родными. Через воцерковление родителей ребенок может обрести любовь и в наш век.

Если ранее, как было отмечено выше, за воспитание ребенка отвечали сразу несколько социальных институтов и ответственность за духовно-нравственное совершенствование несли и семья, и Церковь, и государство, и община, то сегодня мы часто можем наблюдать такую картину. Школа говорит, что воспитанием должны заниматься родители, родители — что школа. Общины сейчас не распространены, семьи — нуклеарны (многопоколенные семьи скорее исключение). Попытки старшего поколения принять участие в воспитании внуков

зачастую приводят к конфликтам между матерью ребенка и его бабушкой или отцом и дедушкой. В итоге ребенок оказывается предоставленным сам себе, он сам осваивает социальные, нравственные нормы так, как он их понимает. Отсюда берут начало подростковые делинквенции и детские девиации.

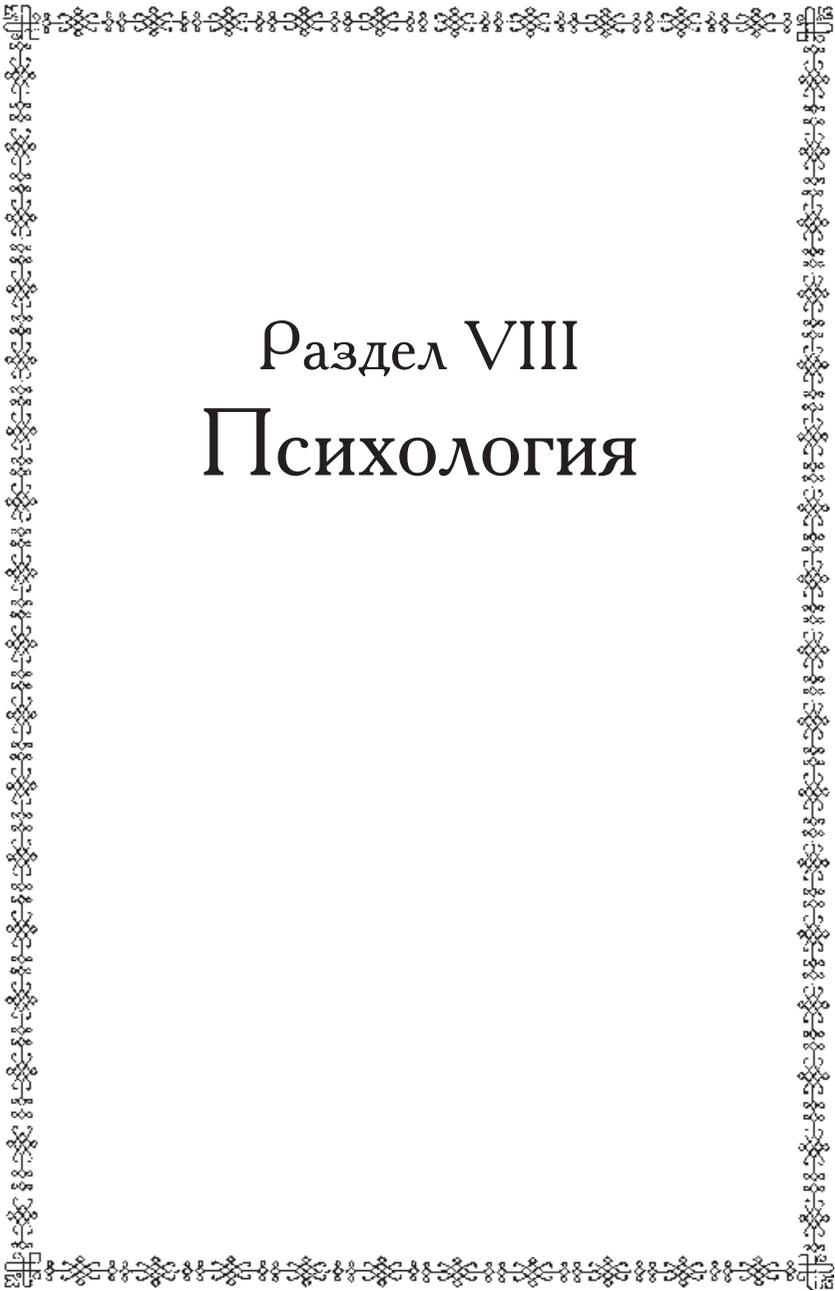
Поскольку воцерковленная семья, живущая по христианским заповедям, сегодня — редко встречающееся явление, вопрос духовного роста схож с предыдущей мыслью: берут ли на себя ответственность родители за духовное развитие ребенка, и если да, то как именно они это делают? Редко в семьях читаются утренние и вечерние молитвы, еще реже семьи участвуют в таинствах, даже если самоидентифицируют себя как православные.

Создают ли современные семьи условия для безопасности ребенка? Дают ли возможность сформироваться критическому мышлению? Задают ли родители ориентиры относительно происходящего в окружении ребенка? Чаще всего — ответ «нет», потому что взрослые члены семьи либо не считают это нужным, либо не знают, каким образом это следует делать. В обоих случаях они нуждаются в разъяснении, обосновании, которое можно найти в православном воспитании.

Таким образом, идеалы традиционного воспитания, свойственные прошлому, в настоящем не утратили своей актуальности. Наоборот, востребованность традиционного воспитания сегодня только возросла. Без принципов традиционного воспитания становится крайне затруднительно создавать условия для личностного и духовного роста ребенка.

Прогресс должен происходить, на наш взгляд, не в идеалах воспитания, а в области методологии. Современные педагогические методы, конечно, далеко

ушли в своем развитии от практик обучения XIX века. Сегодня широко исследуются и применяются методы активного социально-психологического обучения, проблемного обучения и т. п., доказавшие свою эффективность в освоении того или иного материала. Эти методы можно и нужно осваивать в том числе и в области традиционной педагогики. Кроме того, поскольку современные дети большую часть информации получают из сети Интернет, с одной стороны, требуется создание благоприятного информационного поля, а с другой — развитие у них критического мышления. Наконец, необходимо принять ответственность за воспитание ребенка и школе, и Церкви, и семье.



Раздел VIII
Психология

Священник Сергей БОРОВИКОВ,
студент V курса СПДС,
протоиерей Михаил БЕЛИКОВ,
старший преподаватель СПДС

ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ СПОСОБНОСТИ В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВСКОГО И ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Аннотация: Святоотеческая мысль рассматривает устремленность познавательных сил души в зависимости от нравственного состояния человека. Роль познавательных психических процессов в регуляции деятельности человека рассматривается в психологии в рамках деятельностного подхода. При сопоставлении иерархии познавательных сил в святоотеческом богословии и структуры познавательных способностей человека в психологической науке выявляется общее сходство типологии отдельных интеллектуальных процессов и их взаимосвязей. Произведено сравнение понятий для устранения терминологического несоответствия. Выявленные существенные различия проистекают из разницы в методологии и целеполагании обеих наук. В статье анализируется опыт активно развивающейся православной психологии, которая объединяет накопленные знания, учитывая сильные и компенсируя слабые стороны обоих подходов.

Ключевые слова: православная психология, христианская антропология, сотериология, деятельностный подход, интеллект, разум, мышление, познавательная способность.

Priest Sergy **BOROVIKOV**,
5th year student,
archpriest Mikhail **BELIKOV**,
senior lecturer

COGNITIVE ABILITIES IN THE CONTEXT OF THEOLOGICAL AND PSYCHOLOGICAL KNOWLEDGE

Abstract: Patristic thought considers tendency of cognitive powers of soul depending on human's ethic state. The role of cognitive mental processes in regulation of human activities is considered by psychology in the scope of activity approach. While comparing hierarchy of cognitive powers in the patristic thought and the structure of cognitive human abilities in psychology, common resemblance of typology of some intellectual processes and its interconnections is being brought out. Comparison of notions in order to eliminate terminological discrepancy is provided. Detected significant differences arise from distinction in methodology and goal setting of both sciences. The article analyzes the experience of actively developing Orthodox psychology, which combines accumulated knowledge, taking into account the strong and compensating the weak sides of both approaches.

Keywords: Orthodox psychology, Christian anthropology, sotheriology, activity approach, intellect, mind, thinking, cognitive ability.

Интеллект в психологии рассматривается как общее название системы всех познавательных процессов: ощущения, восприятия, памяти, представления, мышления, воображения¹, которым в святоотеческой психологии соответствует познавательная сила (способность) души. Структура познавательных

¹ См.: Мещеряков Б.Г., Зинченко В.П. Большой психологический словарь. М.: АСТ, 2012.

процессов рассматривается в сравнении с иерархией познавательных (разумных) сил души. Основным предметом психологии в этом вопросе является мышление, то есть мыслительная, рассудочная деятельность. Рассудок (термин, соответствующий термину «мышление») святоотеческое богословие ставит на среднюю ступень разумных сил, ниже него находятся силы, непосредственно воспринимающие тварный мир — например, наблюдение и память. Богословская мысль простирается и дальше, к более высокой силе души — разуму. Если рассудок представляет собой отражение в психике человека предметов и образов тварного мира, то разум познает мир духовный. Поскольку такое познание невозможно осуществить по одному лишь человеческому произволению, без помощи Божией, то светская психология понятием, эквивалентным святоотеческому понятию «разум», не оперирует.

Кроме того, богословие рассматривает познавательные силы души в прямой зависимости от духовного состояния человека, делая поправку на поврежденность человеческой природы.

Первый и основной процесс умственного познания с точки зрения психологии — мышление. С точки зрения святоотеческой психологии первые проявления разумной силы души — рассудок и рассуждение. Они, как и термин «мышление», подразумевают способность к анализу, суждениям и заключениям, так что понятия эти до определенной степени синонимичны. В совокупности с другими познавательными психическими процессами мышление образует понятие интеллекта.

Человек, хотя и принадлежит этому миру, отличается от прочих творений, он — «личность, соединяющая в себе все мироздание»². Он создан Творцом существом, сочетаю-

² Коржевский В., *свящ.* Пропедевтика аскетике. Компендиум по православной святоотеческой психологии. Ч. 2. М.: Центр информационных технологий информатики и информации, 2004. С. 91.

щим в себе как начало вещественное, принадлежащее видимому миру, так и начало духовное, единое по природе миру бесплотных духов. В акте Творения человеческого существа не только происходит собственно сотворение человека, но и рождается новая природа, соединяющая мир животный с миром ангельским. «Вещественное вступило в связь с невещественным, и единая благодатная сила Божия равночестно стала проходить по всем родам тварей»³.

Благодаря сочетанию и единству различных природ в человеке, по замыслу Божию, благодать может сообщаться от духовного начала плотяному. Более того, избранность человека святые отцы уже с первых веков христианства противопоставляли антропологии языческой философии, пренебрегавшей человеком и считавшей его не более чем животным. Наиважнейшее преимущество человека перед другими созданиями заключается в творении «по образу и подобию Творца» (см.: Быт. 1, 26). Святые отцы неоднократно разъясняли смысл такого творения. Формулировка Филона Александрийского — «Человек есть великолепный отпечаток великолепного образа, изваянного по образу идеального Первообраза»⁴ — стала привычной для православной антропологии.

Святоотеческая мудрость усматривает в образе Бога существо души; в подобии — душевные свойства⁵. Святитель Василий Великий говорит еще конкретнее, поясняя, что образ Божий — то, что дается нам в рождении ввиду сотворения по образу, подобие же Божие достигается лишь усилием воли человека, свободным стремлением его к богоуподоблению⁶.

³ Там же. С. 93.

⁴ Цит. по: Лоргус А., свящ. Православная антропология: Курс лекций. Вып. 1. М.: Граф-пресс, 2003. П. 3.2.2. С. 132.

⁵ См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 1120.

⁶ См.: Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека «по образу» // ЖМП. 1972. № 1. С. 30–38.

Аналогично трехчастному делению человеческой природы, в составе человеческой души святые отцы выделяют три силы — познавательную (или разумевающую, мыслительную, проще говоря — ум), раздражительную (эмоциональную, чувствующую) и желательную (вождевательную, волю)⁷. Они рассматриваются святыми отцами как действующие в человеке, подверженном страстям (плотском), человеке, с ними борющемся (душевном), и человеке святом (духовном). Таким образом, духовная жизнь изучается в святоотеческом богословии с девяти точек зрения. Например, епископ Варнава (Беляев) строит свой труд в соответствии с этим делением⁸. Святитель Феофан Затворник усваивает каждой из частей природы человека соответствующее состояние: «...как в составе существа нашего нельзя не различать трех частей: тела, души и духа — то и те три рода действий являются в нас на трех степенях, или в трех состояниях, именно: животном, душевном и духовном»⁹.

Понятие о «душе разумной» имели еще античные философы. Платон в своих диалогах определяет три начала человеческой души: разумное, воделеющее и яростное¹⁰. Аристотель, развивая это учение, во второй книге трактата «О душе»¹¹ определяет способность души размышлять как отличительную черту человека, отделяющую его от животных и растений.

Воспитанные на классической философии раннехристианские авторы осмысливают это понятие в более узком

⁷ Примеров множество. См., например: *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского вероучения. М.: Отчий дом, 2010. С. 401.

⁸ См.: *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости. М.: Риза, 2009. Т. 1. Отд. III, гл. 1, § 1. С. 167.

⁹ *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 402.

¹⁰ См.: *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. Кн. IV. С. 212–219.

¹¹ См.: *Аристотель.* О душе. М.: Мир книги: Литература, 2009. С. 272.

ключе, практически ассоциируя разумную часть души с духом. Святитель Григорий Нисский, например, указывает, что собственно «душой» является лишь «душа разумная», остальные же части называются так потому, что «сила ума простирается на все тело, касаясь его сообразно с каждым членом»¹².

В христианской антропологии понятие «ум» часто становится тождественно понятию *нус*, *дух*¹³. Мысли и ощущения человека прямо проявляют существование ума, который, хотя и очевидно выявляется, в то же время остается «невидимым и непостижимым»¹⁴. Такое определение вполне соответствует христианской традиции, достаточно лишь понять, что под словом «ум» здесь скрываются различные познавательные силы души, а не одна сила.

Впрочем, несогласованность терминологии — общая беда рассматриваемого предмета. Практически каждому автору прежде рассуждений об уме, разуме, рассудке, интеллекте приходится подробно объяснять, что он имеет в виду под этими понятиями. Даже в Священном Писании можно выделить ряд слов, обозначающих практически одно понятие. «В библейских текстах понятие “ум” выражается рядом еврейских и греческих слов, которые могут означать также “сердце”, “понимание”, “рассудок”, “познание”, “разум”, “мудрость”, “мысль”, “мнение”, “решение»¹⁵. Нужно заметить, что в Ветхом Завете понятие, соответствующее новозаветному «ум», используется сравнительно редко, тогда как в Новом Завете употребление его заметно учащается.

¹² Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 1995. Гл. 15. С. 103.

¹³ См.: Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Элементы православной психологии. СПб.: Речь, 2005. Гл. 2, § 2. С. 31.

¹⁴ Человек // Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова) / Сост. Т. Н. Терещенко. М.: Дарь, 2008. С. 709.

¹⁵ Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Элементы православной психологии. Гл. 2, § 2. С. 30.

В Посланиях святого апостола Павла понятие «ум» употребляется 21 раз¹⁶.

Аналогом этого термина в психологической науке следует считать «интеллект» как совокупность всех познавательных способностей человека, обеспечивающих его мыслительную деятельность, «способность к мышлению»¹⁷.

Очень близко этому определению и христианское. Свяtitель Феофан определяет познавательные силы как те, что «занимаются познанием вещей или указанием человеку истины»¹⁸. Но нельзя все восприятие, мышление и память человека считать единым целым и рассматривать как один предмет. Среди познавательных сил человека явно должны выделяться те, что воспринимают информацию из окружающего мира и сохраняют ее, — восприятие и память; те, которые обрабатывают накопленную информацию, — мышление, рассудок; те, что познают нравственное совершенство, помогают отличить добро от зла и устремляют дух человека к Богу, — разум.

Таким образом, высшей познавательной способностью человека является разум, ему подчиняется рассудок, а сам рассудок получает пищу из низших познавательных сил, стоящих на одной ступени, — наблюдения, воображения и памяти.

Разум — высшая способность, и цель его — максимально приблизиться к познанию Бога и духовного мира. Это возможно, поскольку в человеке есть духовное начало и, следовательно, сам человек отчасти тоже принадлежит этому духовному миру. Климент Александрийский полагал, что человек уподобляется Богу посредством разума, который присущ им обоим¹⁹. Однако сама возможность созерцания

¹⁶ См.: *Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М.* Элементы православной психологии. С. 30.

¹⁷ Психология: Учебник для гуманитарных вузов. 2-е изд. / Под общ. ред. В. Н. Дружинина. СПб.: Питер, 2009. С. 208.

¹⁸ *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 401.

¹⁹ См.: *Климент Александрийский.* Строматы. Кн. 1–7. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014. С. 45.

Бога открывается не по естеству человеческого разума, а по благодати. С помощью разума как имеющегося в распоряжении инструмента святые отцы приближаются к богопознанию и богосозерцанию, именно поэтому, в частности, в Православии возможно Священное Предание. Подтверждение такому учению Церкви о разуме находим, например, в службе трем святителям: «Премудрость приѣмше отъ Бога, яко апостолы инѣи трѣе Христовы, словомъ разума составляете догматы»²⁰. И еще: «Разумливы отъ нижнія мудрости бывше, правленіе, преславніи, отъ Божественныя стяжасте, тѣмже, яко рабыню, сію оной всемудрѣ покористе»²¹.

Следующим после разума среди познавательных душевных сил является рассудок, который занимается познанием тварного мира²². При этом в решении возникающих вопросов рассудок, как и разум, стремится избежать психологического дискомфорта, отринуть суетность, успокоиться. Если разум находит успокоение в Боге, то рассудок ради успокоения должен разрешить вставшие перед ним задачи или возникшие при изучении чего-либо вопросы²³. «Рассудок строит наведения, составляет понятия, суждения и умозаключения, или, иначе, делает обобщения, определяет и развивает мысль»²⁴. Можно заметить, что приемы эти представляют собой классическую схему мышления человека. Относительно обдумывания и познания свойств вещей рассудок и мышление действуют одинаково и исходят из одних оснований.

Под рассудком часто понимается способность к анализу и синтезу, суждениям и выводам. Но все эти действия часть

²⁰ Служба иже во святых отцев наших и великих иерархов Василия Великаго, Григория Богослова и Иоанна Златоустаго. Слава седальна по 3-й песни канона // Миняя: Январь. Ч. 2. М.: ИС РПЦ, 2002. С. 514.

²¹ Там же. Канон, песнь 4. С. 515.

²² См.: Коржевский В., свящ., Указ. соч. С. 47.

²³ См.: Там же.

²⁴ Феофан Затворник, свт. Указ. соч. С. 399.

рассудочная производит только с информацией, полученной из видимого мира при помощи низших познавательных способностей.

Обдумывая человека, предмет или явление, рассудок от конкретных действий идет к силам, которые их производят, а от тех сил — к их взаимодействию и устройству, то есть, пользуясь сравнением и обобщением, идет по индукционному пути мышления.

Низшими познавательными силами души отцы признают наблюдение, воображение и память. Действия эти тем не менее совершенно необходимы для человеческого сознания, особенно для работы рассудка. Если бы в памяти не сохранялись заученные факты, рассудку не на чем было бы делать свои построения²⁵. Поэтому процесс познания заключается не только в восприятии, запоминании, воображении или рассуждении, но лишь в совокупности этих процессов.

Отечественная психология, рассматривая природу и функции психических явлений, опирается на деятельностный подход, разработанный в 30-е годы XX века С. Л. Рубинштейном и А. Н. Леонтьевым. Суть этого подхода состоит в требовании изучать психику не саму по себе, а в составе внешней предметной деятельности, которая определяет и саму необходимость психики, и ее содержание²⁶.

Жизнь, по словам А. Н. Леонтьева, можно рассматривать как «систему сменяющих друг друга деятельностей»²⁷. Что же такое деятельность? Это процесс выполнения последовательности действий, посредством которых человек влияет на мир, цель которых определяется его потребностью, то есть нуждой в чем-то, что лежит вовне. Потребности яв-

²⁵ См.: *Фаддей (Успенский), сщмч.* Творения. Кн. 2: Записки по дидактике. Тверь: Булат, 2003. С. 101.

²⁶ См.: *Соколова Е. Е.* 13 диалогов о психологии. М.: Смысл, 2003.

²⁷ *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. С. 81.

ляются основанием человеческой деятельности, побуждающим к поиску предмета (материального или идеального), который придает деятельности конкретную направленность и является ее мотивом²⁸. А. Н. Леонтьев считал, что деятельности без мотива не существует, а любая активность, кажущаяся немотивированной, предполагает наличие неосознаваемого или скрытого мотива.

Любая ответная реакция организма на внутренние или внешние раздражители — поведение индивида, но не любая такая реакция, а только лишь осознанная и целенаправленная будет называться действием. По самому определению своему действие является внешним проявлением волевого усилия.

Способ осуществления действий, по Леонтьеву, операция. В разных ситуациях одно и то же может являться как действием, так и операцией. Например, для ребенка, учащегося читать, процесс чтения — действие, поскольку он включает в себя распознавание букв, умение складывать их в слоги, слоги составлять в слова, слова — в предложения. Однако когда действие чтения станет автоматизированным, оно превратится из действия в навык, который по сути своей есть операция. Теперь эта операция используется в различных действиях: при обучении чему-либо, развлечении с помощью художественной литературы, поиске необходимой информации, в общении по переписке и т. д.

Последовательность операций образует действие, а последовательность действий — деятельность человека. Леонтьев различает два основных вида деятельности: внутреннюю, происходящую в уме человека и не связанную с материальными объектами, иначе говоря, отвлеченную мыслительную деятельность, и внешнюю деятельность, непосредственно воздействующую на объекты материального мира. В некотором упрощении эти два вида можно назвать деятельностью умственной и практической.

²⁸ См.: Там же.

«Отражение индивидом действительности и регуляция его деятельности неотрывны друг от друга»²⁹. Более того, именно через деятельность, конкретные действия отражение объективизируется, переходит от субъективной к объективной форме существования, распространяясь на мир существующий. В теории отражения познание рассматривается в качестве отражения мира как объективной реальности. Все психические явления — в качестве образов реального мира, существующего вне сознания. Все психические явления существуют только в процессе взаимосвязи с внешним миром, то есть в процессе деятельности. Таким образом, деятельность является движущей силой психического развития.

Психические явления — это разнообразные проявления психики, включающие психические процессы, свойства и состояния. Основным отличительный признак психических процессов — они скоротечны, вызываются внешним раздражителем и прекращаются с прекращением его действия.

Все психические процессы можно разделить на два больших класса — познавательные и эмоциональные (иногда выделяют еще и волевые). Поскольку психические процессы тесно связаны с потребностями, целями и мотивами деятельности, они являются первичными регуляторами поведения. Вследствие протекания этих процессов в психике человека зарождаются и формируются состояния, знания, умения, навыки.

В психологии понятие интеллекта многогранно. С одной стороны, интеллект можно понимать в общем смысле как способность к познанию мира, анализу полученных знаний и их применению в решении задач. В другом, более конкретном смысле — это способность верно решать проблемы «в теории», «в уме». Наконец, системный подход подразумевает под интеллектом индивида совокупность познавательных процессов: мышление, ощущение, восприятие, память,

²⁹ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. СПб.: Питер, 2003. С. 237.

воображение, внимание. Но в более узком смысле слова интеллект — «способность к мышлению»³⁰. Процесс познания начинается с ощущений, затем следует восприятие цельного образа, позволяющее составить представление о предмете. Таким образом, именно чувственное познание дает необходимую базу образов, ощущений, понятий мышлению. Мышление — это тот процесс, в котором интеллект реализуется. Рассматривая когнитивные способности индивида, можно говорить об определенной иерархии, на нижней ступени которой находится чувственное познание (ощущение и восприятие), а на верхней — мышление.

Здесь уместно провести параллель с тремя уровнями познавательных сил души, выделяемыми в святоотеческой литературе. Однако, как упоминалось выше, психологическая наука не ставит целью познания мир невидимый, а потому понятие, эквивалентное святоотеческому «разум», в ней отсутствует. Но поскольку природа человека двойственна, он стремится к миру духовному, даже не подозревая о его наличии. Некоторым приближением светской науки к познанию духовного, вероятно, стоит считать изучение механизма творческого мышления. Механизм этот, по предположению философа Готфрида Лейбница, лежит в области бессознательного. Он опрашивал творческих людей, прося описать процесс преобразования исходной мысли в творческое произведение, но от всех получал лишь описание исходной идеи и конечный результат. В дальнейшем философы, а затем психологи неоднократно предпринимали попытки исследования творчества, однако, хотя и были выявлены предпосылки творческого акта, сам процесс все же не поддается анализу. В науке нередки случаи, когда важное открытие, совершенное творческим путем, внезапное озарение познания предварялось многочисленными мыслительными

³⁰ Психология XXI века: Учебник для вузов / Под ред. В. Н. Дружина. М.: Пер Сэ, 2003. С. 291.

операциями, логически верными рассуждениями о проблеме. Отечественный психолог Я. А. Пономарев выделил в творческом процессе три этапа, первым из которых — постановкой задачи и последним — формулировкой и проверкой полученного решения управляет сознание, а основной, второй этап — собственно решение задачи находится в области бессознательного³¹.

В той же области бессознательного следует искать механизм интуиции. Однако и интуитивные решения опираются на знания, факты, опыт, полученные путями восприятия и операционального мышления.

Сопоставление подходов из совершенно разных областей знания стоит, конечно, начать с оговорки, что методология и цели исследования у православной антропологии и светской психологии различны.

Психология не рассматривает зависимость психических процессов от духовного состояния человека, но гораздо глубже изучает их функционирование, операционально-логическую часть. Деятельностный подход в светской психологии сосредоточен на изучении психических процессов как регуляторов деятельности. Духовный уровень познания остается для светской психологии неизведанным, поскольку не входит в круг ее интересов. Переводя это на язык святых отцов, можно сказать, что психология не исследует разум, ограничиваясь изучением рассудка, называя его мышлением. Необходимо отметить, что в изучении мышления психология добилась значительных результатов, поскольку ее в первую очередь интересовало, из каких простейших операций состоит мышление, как оно протекает, какие высшие нервные функции при этом ответственны за необходимую работу мозга и нервной системы в целом.

³¹ См.: Пономарев Я. А. Психология творческого мышления. М.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1960.

Святоотеческое богословие рассматривает познавательные силы души в контексте христианской антропологии, подчиненной сотериологии, а следовательно, сосредоточено не на механике функционирования рассудка, разума, ума, а на том, как сделать это функционирование полезным для спасения. Благодаря четкому представлению о природе человека и сегодняшнем его состоянии Церковь, наблюдая мир, видит в нем свидетельство дел Господних, наблюдает Творца через творение.

Однако и психологи, и святые отцы едины в том, что воспринимаемая нами реальность субъективна, поскольку есть отражение действительности (в психологии) или воспринята ограниченными вследствие повреждения человеческой природы грехом органами чувств (в богословии). Святые отцы рассматривают взаимоотношения и познавательные способности разумных сил души в зависимости от духовного состояния человека — противоестественного, естественного или сверхъестественного. Психология не знает о влиянии на познание нравственного состояния человека, но знает об ограниченности мышления другими факторами — например, уровнем интеллекта, предшествующим опытом или готовностью действовать в определенной ситуации. Такая готовность называется психологами установкой, основывается на предыдущем опыте и относится к области бессознательного.

Любое мышление, любое рассуждение опирается на чувственное познание. Познание с помощью органов чувств и составляет низшие разумные силы души человеческой. Однако если в психологии в чувственном познании акцент делается на способе восприятия мира посредством органов чувств, познании и усвоении информации об окружающем мире человеком, а также умозаключениях, делаемых на основе воспринятого, то в святоотеческой психологии акцент делается на качестве познаваемого. Для православной

науки важен вопрос, как не допустить через органы чувств — «врата души» — проникновения внутрь душевредных образов. В психологии нет однозначного отвержения какой-либо информации о мире, нет цели сортировки информации по ее качеству. Церковь же учит о необходимости подчинять чувственное познание разуму, чтобы иметь возможность судить, что вредно, а что полезно, и уклоняться от злого. Аскетическая практика хранения чувств помогает человеку разобраться, куда направлены низшие познавательные способности, полезно ли воспринимать это, не подчинила ли их себе какая-либо страсть, направляя на душевредное.

Для современных православных ученых очевидно, что мирское знание не вовсе бесполезно, иначе мы мало знали бы о мире, в котором живем. Психология разъяснила многие явления, поведенческие реакции, работу мозга. Однако иные области знания, прежде всего познания духовного, ускользают от внимания науки. Именно поэтому православные психологи ищут путь соприкосновения обеих областей знания, пытаются совместить открытое людьми с открытым людям.

На стыке, в междисциплинарной области, при соприкосновении того и другого знания восстанавливается (не «зарождается», поскольку она уже существовала) христианская психология и даже православная психотерапия³². При этом научное знание в обязательном порядке опирается на Откровение: «Православно-психологический подход к консультированию как бы изначально предполагает в качестве неотъемлемого участника любой терапевтической работы Бога, как высший ум»³³. Благодаря этому христианская пси-

³² См.: Христианская психология в контексте научного мировоззрения: Коллективная монография / Под ред. проф. Б. С. Братуся. М.: Ника, 2017.

³³ Шеховцова Л. Ф. Особенности православной психотерапии и консультирования [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://psyheo.by/osobennosti-pravoslavnoj-psihoterapii-i-konsultirovaniya-l-f-shehovtsova/> (дата обращения: 12.05.2018). Загл. с экрана.

хология смотрит на проблему шире, учитывая накопленные как научным сознанием, так и святоотеческой традицией знания и опыт.

Психология как наука преподавалась еще в XVII веке в Киево-Могилянской Академии, а позже — в Московской Духовной Академии. Многие ученые-психологи той эпохи вышли из духовных школ³⁴. Хотя в советский период христианская ветвь психологии активно притеснялась, стоило политической ситуации измениться, как в начале 90-х годов XX века интерес к этой области науки разгорелся вновь. Конечно, не обошлось без бурных дискуссий, поисков и ошибок. Ключевой проблемой возродившейся науки стала, по свидетельству очевидца тех событий Б. С. Братуся, «методология встречи психологии и религии»³⁵. Важно было не допустить ни «оправославливания психологии», ни «опсихологичивания христианства», а соблюсти баланс между двумя областями знания.

В настоящее время, почти 30 лет спустя, христианская психология уже не является новшеством. Наука гармонично развивается, имеет в своих рядах признанных специалистов, организует регулярный обмен опытом.

Актуальной задачей православной психологии в настоящее время является разработка новой, целостной концепции человеческого познания. Основной задачей науки на современном этапе Л. Ф. Шеховцова считает «описание опыта духовной работы современного человека (используя методы интроспекции, самоконтроля)»³⁶. Предлагаемая ей «концепция целостного развития человека» призвана рассмотреть природу человека, а также отдельные

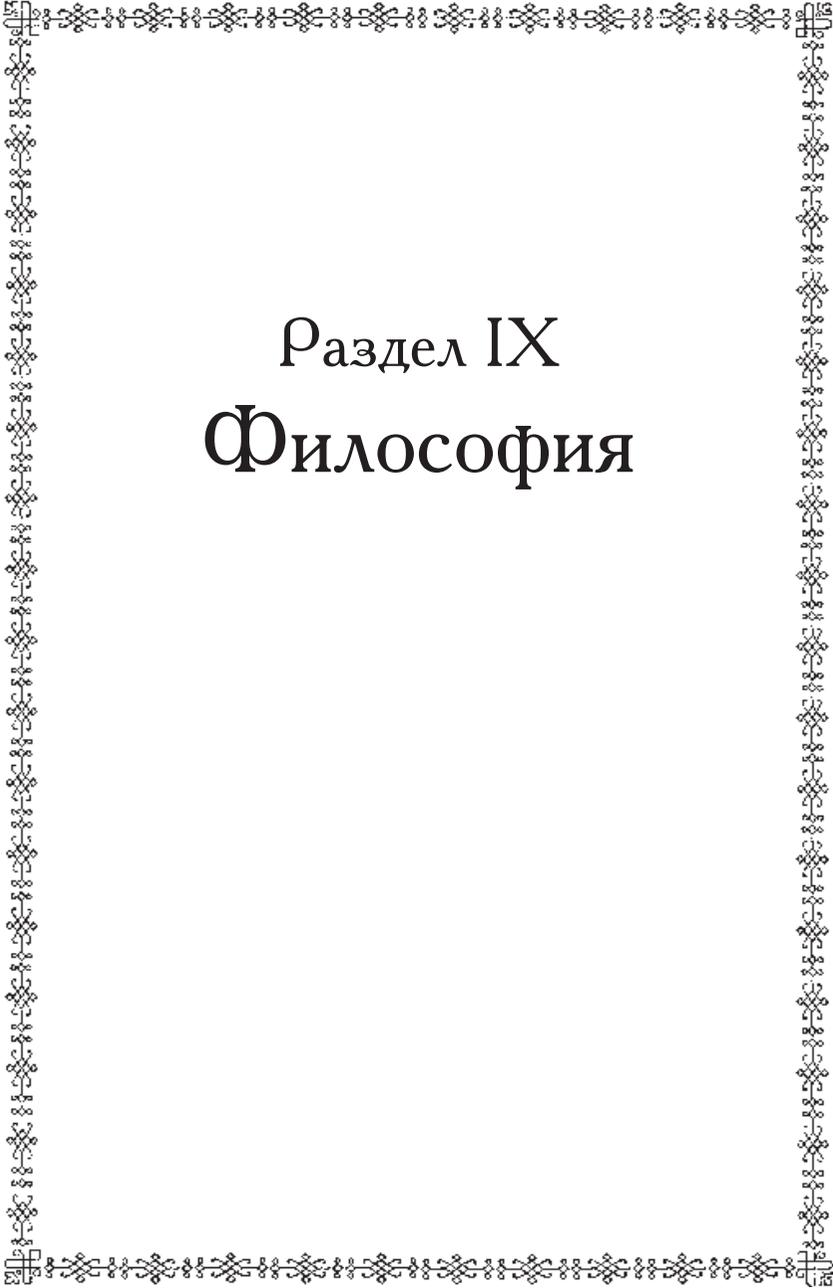
³⁴ См.: Христианская психология в контексте научного мировоззрения. С. 7.

³⁵ Там же. С. 22.

³⁶ *Шеховцова Л. Ф.* Концепция целостного развития человека в современной психологии и христианской антропологии: Дисс. ... докт. психол. наук. Калуга, 2002.

его психические структуры и функции целостно, учитывая все свойства, с различных точек зрения.

Таким образом, православная психология служит одновременно и целям научным, расширяя и дополняя знания о психологии человека, и целям христианской антропологии, с помощью методов православной аскетики проводя человека по пути совершенствования ко спасению.



Раздел IX
Философия

ОРЛОВ М.О.,
доктор философских наук, профессор,
старший преподаватель СПДС,
священник Александр КУЗЬМИН,
кандидат философских наук,
старший преподаватель СПДС,
протоиерей Николай ГЕНСИЦКИЙ,
старший преподаватель СПДС

**ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЕ И ПРЕПОДАВАНИЕ
«ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ» В РОССИИ
В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XXI ВЕКА:
СЛОЖНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Аннотация: Предлагаемая статья представляет собой краткий анализ вопросов, связанных с современным теологическим образованием в России. В ней также рассматриваются современные тенденции в области религиозной жизни Европы и влияние их на преподавание теологических дисциплин.

Ключевые слова: теология, образование, религиозная культура, постсекулярное общество.

ORLOV M.O.,
doctor of philosophical sciences, professor, senior lecturer,
priest Alexander KUZMIN,
candidate of philosophical sciences, senior lecturer,
archpriest Nikolay GENSITSKY,
senior lecturer

**THEOLOGICAL EDUCATION IN MODERN EUROPE
AND TEACHING THE "FUNDAMENTALS
OF ORTHODOX CULTURE" IN RUSSIA
IN THE FIRST QUARTER OF THE XXI CENTURY:
DIFFICULTIES AND PROSPECTS**

Abstract: The proposed article is a concise analysis of the issues related to modern theological education in Russia. It also

examines current trends in the religious life of Europe and their impact on the teaching of theological disciplines.

Keywords: theology, education, religious culture, post-secular society.

В современную эпоху религиозные традиции, обозначенные в преамбуле федерального закона «О свободе совести и религиозных объединений» от 26.09.1997 года № 125-ФЗ в качестве неотъемлемой части исторического наследия народов России, представляют собой сложные многоуровневые социальные, культурные, правовые и интеллектуальные системы, включающие в себя такие измерения, как профессиональное богословие; организационные структуры с многовековым опытом непрерывного функционирования; эксклюзивные и универсальные аскетические практики; общественные богослужения и частные молитвы; мистические откровения; священные тексты и огромный пласт их толкований и комментариев к ним; памятники архитектуры, изобразительного и музыкального искусства; разнообразные формы письменности (от нравственных рассуждений и художественной литературы до поздравительных открыток); обряды и ритуалы, сопровождающие как переходные моменты в жизни человека (рождение, бракосочетание, смерть), так и повседневный быт; пищевые ограничения и традиции праздничных трапез; сохраняющиеся среди малообразованных слоев верующих пережитки языческого прошлого и оккультных течений (суеверия, заговоры, приметы, апокрифические сказания), а также обычаи, которые отражают сельскохозяйственные циклы прошлых эпох и потеряли сегодня свое изначальное значение в силу урбанизации, индустриализации, глобализации, календарных и климатических изменений, но продолжают

воспроизводиться в богослужебной практике (например, освящение яблок и других фруктов как принесение начатка плодов на праздник Преображения).

Включение в предметную область ОДНКНР (Основы духовно-нравственной культуры народов России) модулей, связанных с преподаванием основ религиозных культур, ставит перед разработчиками учебно-методических материалов и ответственными представителями этих конфессий вопрос о том, какие именно аспекты богатейшего духовного наследия необходимо выбрать. Сложности данной задаче добавляет достаточно небольшой объем часов, выделенных на преподавание модулей ОДНКНР, а также юный возраст учащихся (9–10 лет), чьи способности к восприятию информации, касающейся духовной жизни и ее обновления через веру, являются ограниченными и требуют преимущественно наглядных материалов. Вступая в диалог со светским образованием, современные религии вынуждены произвести своего рода «позиционирование», определение тех своих черт, которые предлагаются светскому обществу в качестве определяющих данную религию.

Нужно отметить, что необходимость «позиционирования» религии в светском образовательном пространстве связана с общими тенденциями, касающимися положения религии в современном мире. Преподавание знаний о религии в светской школе происходит на фоне формирования постсекулярного общества, в котором религия выходит за прежние границы приватной жизни и вновь становится активным участником публичного пространства, причем последнее сегодня существенно отличается от своих античных и средневековых предшественников признанием ценностей демократии, прав и свобод личности, нарастанием процессов глоба-

лизации и информатизации, а также проникновением рыночных отношений в различные сферы социальной жизни. Данные процессы оказывают существенное влияние на понимание религии и религиозные практики в современном мире. В частности, Б. Тернер указывает на три ключевых фактора, влияющих на положение религии: глобализация религиозного благочестия, превращение религии в товар и возникновение различных практик «духовности». Развивая свою мысль, Б. Тернер выделяет три формы глобализации религии¹. Во-первых, это всеобщий (за исключением некоторых стран Центральной, Западной и особенно Северной Европы) религиозный подъем (который по аналогии с протестантским возрождением XVIII в. также называют «ривайвализмом»), который может совершаться как в рамках фундаментализма и попытках возвращения традиций прежних веков, так и в рамках харизматических и иных нетрадиционных движений, опирающихся на традиционные конфессии. Во-вторых, это сохранившиеся до сих пор формы «народной» религии, зачастую основанные на традиционном социальном и бытовом жизненном укладе и характерные для малообразованных и малообеспеченных групп населения, для которых участие в религиозных ритуалах, поклонениях святыням имеет значение получения жизненных благ и утешения. В-третьих, это распространение среди одиноких представителей среднего класса, находящихся под влиянием западных потребительских ценностей, синкретических, урбанизированных, коммерциализированных форм «духовности», целью которых является достижение личностного роста, духовного и душевного комфорта. По словам К. Бендер, сторонники

¹ См.: Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 41–44.

духовности «строят и создают свои собственные религии, используя рынок духовности, намеренно избегая приверженности традиционным религиозным общинам, идентичностям и теологиям»². Обоснованиями истинности в этих формах квазирелигиозной духовности является не трансцендентное откровение и иерархический авторитет, а терапевтический эффект для психического и физического состояния человека.

Применительно к светскому образованию это означает, что предлагаемая для изучения та или иная традиционная религия представляет себя не только на фоне других традиционных религий, но также на фоне подъема традиционалистских, фундаменталистских и харизматических движений в рамках институциональных религий, внеинституциональной и внеконфессиональной религиозности и духовности, а также в присутствии «народной религиозности», проникнутой обрядоверием и суеверием. В связи с этим при разработке и совершенствовании конфессиональных модулей предметной области ОДНКНР педагоги и представители традиционных конфессий стоят перед вопросом, с какой точки зрения будет предлагаться ознакомление с духовным миром той или иной религии. В нашей работе мы рассмотрим решение данного вопроса в рамках преподавания модуля «Основы православной культуры».

Если обратиться к позиционированию Русской Православной Церкви в российском обществе, в том числе в системе образования, то можно легко прийти к выводу о том, что в рамках выступлений церковных деятелей, богословов, публицистов, педагогов Православие предлагается в первую очередь в качестве

² *Bender C. Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver. Chicago and London: University of Chicago Press, 2003. P. 69.*

духовно-нравственной традиции, источника и хранителя традиционных ценностей российской цивилизации, противостоящей ценностям либерализма и индивидуализма. Как отмечал Митрополит Саратовский и Вольский Высокопреосвященнейший Лонгин в своем выступлении на пленарном заседании XV Межрегиональных образовательных Пименовских чтений в декабре 2017 года, провозглашаемые сегодня в качестве приоритетных современные представления о правах человека как наивысшей ценности, плюрализме поведенческой модели являются отказом от традиционных нравственных начал, которые воплощены в национальной культуре (в том числе духовной), с которой необходимо знакомить молодежь³. Главной ошибкой Нового времени Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл называет отказ от традиции, «то есть от системы передачи ценностей от поколения к поколению, которая формирует цивилизационный код народов с его культурными, духовными и религиозными парадигмами, опирающимися на Богом данные, а потому и неизменные нравственные ценности... Межцивилизационный диалог, включающий в себя диалог культурных и религиозных традиций, может стать инструментом формирования общего нравственного консенсуса как основы глобализации»⁴. Схожей

³ См.: *Лонгин, Митр. Саратовский и Вольский*. Приветственное слово участникам XV Межрегиональных образовательных Пименовских чтений // Православие и современность: Информ.-аналит. портал Саратовской епархии [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/privetstvennoe-slovo-uchastnikam-XV-mezhregionalnykh-obrazovatelnykh-pimеноvskikh-chtenijj> (дата обращения: 17.11.2018). Загл. с экрана.

⁴ *Кирилл, Патр. Московский и всея Руси*. Слово на открытии XXII Всемирного русского народного собора // Официальный сайт Московского Патриархата. 2018. 1 ноября [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295249.html> (дата обращения: 17.11.2018). Загл. с экрана.

позиции о Православной Церкви как хранительнице и популяризаторе духовных традиций придерживается О. А. Ширко: «Церковь всегда должна стараться сохранять консервативность и традиционность»⁵.

Основным содержанием преподавания религиозной культуры в школе Т. В. Склярова видит передачу религиозной (конкретно — православной) традиции в ее различных аспектах подрастающему поколению⁶. Изучая современные учебные материалы, направленные на знакомство детей и взрослых с началами Православия, Склярова приходит к выводу, что общими тематическими направлениями для них являются: объяснение ключевых понятий христианства (Бог, Церковь, молитва, Священное Писание и Предание, Священная история, заповеди, богослужение); изложение фактов Священной истории и истории Церкви; знакомство с практикой христианской жизни⁷. Таким образом, православное образование по своей структуре продолжает дореволюционные традиции и фактически повторяет «Закон Божий» как учебный предмет в Российской империи. Л. Н. Урбанович констатирует, что культурологический подход, который ориентирован не на знания обучаемого и развитие его интеллекта, а на овладение основами человеческой культуры,

⁵ Ширко О.А. PR-аспект в вопросах актуализации роли православных традиций в современном обществе // Социологический альманах. 2015. № 7. С. 260.

⁶ См.: Склярова Т.В. Теория и методика преподавания религиозной культуры в школе // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2012. № 4 (27). С. 7–12.

⁷ См.: Склярова Т.В. Начальная ступень православного образования: конструирование содержания и принципы разработки учебных пособий // Христианство и педагогика: история и современность: Сб. мат. междунар. науч.-практ. конф. В 2 ч. Ч. 1. Пенза, 2017. С. 202.

освоение опыта (культуры) человечества на основе культурных традиций, является доминирующим при преподавании религиозных знаний в школе⁸. По наблюдениям, проведенным в 2017 году в рамках социологического исследования преподавания религиозных культур в Тамбовской области, при проведении родительских собраний, посвященных преподаванию предметов о религии, на вопрос родителей «зачем он нужен?» учителя, как правило, отвечают, что «нашим детям нужно знать о своих традициях, в том числе религиозных»⁹. Легко заметить, что в этом конкретном наблюдении обоснование необходимости преподавания ОПК — «знание о традициях» — не вполне соответствует целям описанного выше культурологического подхода, для которого традиции — это предмет освоения, а не ознакомления.

Мы видим, что в современном светском образовательном пространстве православная культура позиционируется в качестве набора вероучительных и культурных традиций и традиционных ценностей. Однако такое позиционирование сталкивается с рядом как теоретических, так и практических проблем, которые ставят под вопрос возможность сведения изучения основ православной культуры к православным традициям и традиционным ценностям.

В современной педагогической литературе «изучение религиозных ценностей» используется в качестве синонима для «изучения основ православной

⁸ См.: *Урбанович Л. Н.* Преподавание православной культуры в концепции культурологического подхода: от идейного замысла к практической реализации // Вестник РХГА. 2017. В 18 т. Т. 18. Вып. 3. С. 57–67.

⁹ *Прошина Т. С., Казеннов А. С.* Знание о религии в современной российской школе // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2017. № 4. С. 167.

культуры»¹⁰, а одной из задач православной педагогики объявляется определение иерархии ценностных ориентиров и описание возможностей для организации условий духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся в системе общего образования с учетом религиозных ценностей¹¹. В первую очередь следует помнить, что аутентичная православная традиция именуется Священным Преданием, под которым, согласно Пространному катехизису святителя Филарета Московского, «разумеется то, когда истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому и предки — потомкам учение веры, Закон Божий, Таинства и священные обряды»¹². Священное Писание и Священное Предание не включает в себя понятия «ценности», которое является современной интерпретацией содержания православного вероучения применительно к особенностям языка и менталитета современного общества. Таким образом, само выражение «традиционные ценности» является свидетельством того, что Церковь предлагает внешнее, аксиологическое описание православной традиции, которое не является элементом самой традиции, но призвано раскрыть ее в понятных современному миру терминах.

¹⁰ См.: *Склярова Т. В.* Развитие субъектной позиции учащихся в процессе изучения религиозных ценностей // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2015. Вып. 4 (39). С. 22–28; *Самсонов С. И.* Духовно-нравственное воспитание обучающихся через потенциал православной культуры (на примере Саратовской области) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2016. В 9 т. Т. 8. № 3/1. С. 196–200.

¹¹ См.: *Склярова Т. В.* Ценностные ориентиры духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся // Сибирский педагогический журнал. 2017. № 5. С. 13–19.

¹² *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский православный катехизис (катехизис) Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская Благовонница, 2013. С. 8.

На наш взгляд, в рамках педагогической и богословской работы требуется разработка важного вопроса: продолжать ли говорить о неизменной православной традиции с точки зрения ценностей, подчеркивая современный, светский и вспомогательный характер данного термина, либо же признать изменчивость и динамичность православной традиции за счет включения учения о ценностях в эту традицию.

Акцент на традиционность православной культуры и на то, что преподавание ОПК — это ознакомление с православными традициями, встречает в свой адрес возражения и показывает внутренние противоречия. В основном это касается молчаливо подразумеваемого отождествления «традиционного» и «правильного». Ценность изучения православной культуры в рамках светской школы обосновывается в первую очередь тем, что Православие является традиционной для России конфессией. На наш взгляд, это приводит к представлению о человеческом происхождении и человеческом обосновании религии: вместо умозаключения «Православие истинно, и поэтому наши предки выбрали его» школьникам транслируется «Наши предки выбрали Православие, и поэтому оно истинно». Вневременная истинность Православия как веры, основанной на Божественном Откровении, исчезает, уступая место релятивистскому отношению к Православию как к одной из традиционных религий в рамках русской цивилизации.

Необходимо отметить, что слово «традиция» само по себе не означает нечто ценное. История России знает много «традиций», которые являются препятствиями для ее развития, — пьянство, коррупция, неуважение к человеческой личности и чужой собственности, в религиозной сфере — суеверия, обрядоверие, корыстное

отношение к духовному как источнику мирских благ. Злоупотребление словами «традиция» и «традиционное» приводит к тому, что, по мнению И. А. Авдеевой¹³, сегодняшней упор на возрождение православных традиций и на религиозное воспитание в рамках возрождения утраченной духовно-нравственной культуры напоминает пиар нового «идеологического бренда» государственного образца. В результате такой «моды» религия сводится к некоей традиционной ценности безотносительно к ее внутреннему содержанию. По мнению некоторых исследователей, результатом формального обращения к православной традиции как объекту пропаганды стало инструментальное и даже магическое отношение к традиции, которая способна оказать благотворное влияние на общество самим фактом своего существования. «При этом мистикосотериологическое содержание христианства православного исповедания так и осталось маргинальным, будучи востребовано крайне незначительной частью и прежних верующих, и неопитов»¹⁴.

Как показывает мировой опыт последних десятилетий, именно акцент на традиционную систему социальных отношений, фактически воспроизводящую средневековую, и ее противопоставление образу жизни светского общества обусловил становление и развитие религиозного фундаментализма. Акцент на то, что Православие является традиционной для России религией, был уместен в 1990-е годы, в условиях массированного нашествия в страну миссионеров всевозможных

¹³ См.: Авдеева И. А. Религия и традиционные ценности в эпоху глобализации // Вестник Тамбов. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2010. № 11. С. 230–234.

¹⁴ Смирнов М. Ю., Скворцов В. Н., Шевченко И. В. Культура человеческих отношений и религиозная ситуация в России // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2017. № 3. С. 329.

нетрадиционных религиозных движений и культов как иностранного, так и отечественного происхождения, которые успешно пользовались ситуацией духовного вакуума и общественной растерянности, образовавшихся после падения социалистического строя. Необходимость защиты духовной самобытности российского народа обусловила тот факт, что выражения «традиционные ценности», «традиционные религии» стали использоваться, как правило, в контексте противостояния нетрадиционным ценностям и деструктивным сектам, стали своего рода «риторикой войны», которая сохранилась до сих пор, несмотря на существенные позитивные изменения в этой сфере. На сегодняшний день противостояние «нетрадиционным ценностям» привело к тому, что под последними стали пониматься нетрадиционные формы семейной жизни, в результате чего выражение «традиционные ценности» опустилось до контекста половых отношений.

Кроме того, одним из следствий акцента на традиционность Православия и «традиционные ценности» становится образование традиционалистских настроений внутри самой Церкви, носители которых воспринимают активный диалог Церкви со светским обществом в качестве «обмирщения». Например, призывы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла к активной миссии, усилению влияния Церкви на общество встретили критику со стороны традиционалистски и консервативно настроенных верующих, для которых активный диалог со светским обществом означает риск проникновения светских ценностей в православную традицию. Реформа системы духовного образования, состоявшаяся в 2010-х годах в Русской Церкви и заключающаяся в переходе на федеральные образовательные стандарты, также была расценена

ими в качестве возрастания зависимости Церкви от государства и усиления тенденций к обмирщению¹⁵.

На наш взгляд, в современных условиях было бы более целесообразным в рамках диалога светской и церковной педагогической науки, а также диалога Церкви и общества в целом снижение акцента на связанные с «традиционностью» термины, которые сейчас начинают обрастать идеологическими или негативными коннотациями либо теряют свое воздействие в силу слишком частого использования.

¹⁵ См.: *Шишков А.* Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 171–174.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Апологетика

БЫЧКОВ Павел, прот. Владимир ПАРХОМЕНКО. Современный гуманизм как антихристианское мировоззрение	4
ЕЛАТОМЦЕВ Кирилл, ГРУДИНИНА Е.В. Астрология в современном мире: псевдорелигия или псевдонаука?	23
Прот. Димитрий ПОЛОХОВ. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Часть 3	34

Раздел II. Библейстика

Иером. ГЕРМАН (Лытус), иг. ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов). Методы толкования Священного Писания Ветхого Завета у святителя Василия Великого	64
Иерод. СЕРАПИОН (Залесный), КАШКИН А.С. Экзегетика Книги Судей в Великом покаянном каноне	82
Прот. Анатолий СТРАХОВ, прот. Димитрий УСОЛЬЦЕВ. Проповедь покаяния Иоанна Крестителя и его последнее свидетельство о Христе	103

Раздел III. Богословие

ГУРИН С.П. Феномен юродства. Обзор литературы дореволюционного периода	116
ЗЛОБИН Максим. Учение А.С. Хомякова о спасении и первородном грехе	137
ЛИТВИНЕНКО Илья, иг. ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов). Свобода воли как черта образа Божия в человеке	152

Раздел IV. История Церкви

<i>Свящ. Владимир ЗАГРАНИЧНОВ, ЛОБОЧКОВ А.Е.</i> Жизнь и труды митрополита Вениамина (Федченкова) в эмиграции (1920–1947 годы)	166
<i>ИЛЬИН Алексей, иг. МАКАРИЙ (Зорин).</i> История Спасо-Преображенского монастыря города Саратова в период XVII–XIX веков	192
<i>Прот. Кирилл КРАСНОЩЕКОВ.</i> Саратовская епархия в 1917 году. Часть 1. Выборы правящего архиерея	202
<i>ПАРФЕНОВ В.Н.</i> Император и его легат о ранних христианах (Plin. Min. <i>Еpp.</i> X.96–97. К проблеме подлинности)	232

Раздел V. Литургия

<i>Диак. Павел МОРОЗОВ.</i> Анализ стихир «Приидите, вси языцы...» как образец литургического богословия песнопений праздника Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня	252
<i>Свящ. Максим ПЛЯКИН.</i> «Акафистный всплеск» начала XXI века в Болгарской Православной Церкви ...	271

Раздел VI. Патрология

<i>АНТИШКИН Андрей.</i> Святитель Евстафий Фессалоникийский как толкователь гимнографических текстов на основании его комментария на канон Пятидесятницы	290
--	-----

Раздел VII. Педагогика

<i>Прот. Сергей КСЕНОФОНТОВ.</i> Идеалы традиционного воспитания в России в историческом прошлом и современности	308
--	-----

Раздел VIII. Психология

<i>Свящ. Сергей БОРОВИКОВ, прот. Михаил БЕЛИКОВ.</i> Познавательные способности в контексте богословского и психологического знания	318
---	-----

Раздел IX. Философия

ОРЛОВ М.О., свящ. Александр КУЗЬМИН, прот. Николай ГЕНСИЦКИЙ. Теологическое образование в современной Европе и преподавание «Основ православной культуры» в России в первой четверти XXI века: сложности и перспективы	336
---	-----

Труды
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
*Специальный выпуск для проведения
XVII Межрегиональных Пименовских чтений*

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*
Корректор *Юлия Матвеева*
Выпускающий редактор *Марина Новакова*
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 12.11.19.
Формат 60x90^{1/16}. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.
Объем 22 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство Саратовской митрополии
410031, г. Саратов, ул. Волжская, 36.

Отпечатано в ОАО «Саратовский полиграфический комбинат»
410004, Саратов, Чернышевского, 59. www.sarpk.ru