

Труды
САРАТОВСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск XIV



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ
САРАТОВ 2020

ББК 86.372
Т78

*По благословению
митрополита Саратовского и Вольского
ИГНАТИЯ*

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р21-019-0506

Главный редактор:

Митрополит Саратовский и Вольский ИГНАТИЙ

Редакционная коллегия:

протоиерей Сергей ШТУРБАБИН, ректор СПДС

игумен ВАРФОЛОМЕЙ (Денисов)

протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ

протоиерей Кирилл КРАСНОЩЕКОВ

КАШКИН А.С.

ОРЛОВ М.О.

Т78 Труды Саратовской православной духовной семинарии:
Сборник. Вып. XIV.— Саратов: Изд-во Саратовской митропо-
лии, 2020.— 415 с.

ISBN 978-5-98599-216-8

Настоящее издание представляет собой очередной выпуск ежегодно издаваемого сборника научно-исследовательских работ преподавателей и студентов Саратовской православной духовной семинарии. Размещенные в соответствующих тематических разделах статьи посвящены проблемам апологетики, библеистики, богословия, литургики, патрологии, истории Церкви, педагогики, психологии, сектоведения, вопросам церковного искусства и права, связям Православия и литературы.

ББК 86.372

ISBN 978-5-98599-216-8

© Издательство Саратовской
митрополии, 2020



Раздел I

Апологетика

Протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО,
старший преподаватель СПДС

МИСТИЦИЗМ М. ЭКХАРТА И ЕГО ОЦЕНКА С ПОЗИЦИИ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению основополагающих идей М. Экхарта с позиции православного богословия. Для понимания их истоков автор обращается к сопоставлению католической и православной догматики. Предмет изучения у Экхарта и у православных богословов один — обожение, но они выбрали разные методы достижения Богопознания. Серьезные различия между Экхартом и отцами Церкви начинаются уже с представления о тварном и нетварном мире. Экхарт говорит о первенстве божественной Сущности над Ипостасями, наличии какой-то отвлеченной божественности, которая называется *Gottheit*, и о понимании блаженного состояния как растворения в этой божественности. Самопознание для теоретиков мистического богословия — это и есть Богопознание. Такая позиция не приемлема с точки зрения православной антропологии.

Ключевые слова: мистика, христианская мистика, православная антропология, Богопознание, обожение, катафатическое богословие, апофатическое богословие, *Gottheit*.

**Archpriest Vladimir PARKHOMENKO,
senior lecturer**

**M. ECKHART'S MYSTICISM AND ITS ASSESSMENT
FROM THE PERSPECTIVE OF ORTHODOX
ANTHROPOLOGY**

Abstract: The Article is devoted to the consideration of the fundamental ideas of M. Eckhart from the position of Orthodox theology. To understand their origins, the author turns to the comparison of Catholic and Orthodox dogmatics. The subject of Eckhart's study and that of Orthodox theologians is the same - deification, but they have chosen different methods for achieving knowledge of God. The serious differences between Eckhart and the Church fathers begin with the idea of a created and uncreated world. Eckhart talks about the primacy of the divine Essence over hypostases, the presence of some abstract divinity called Gottheit, and the understanding of the blissful state as a dissolution in this divinity. For the theorists of mystical theology, self-knowledge is the knowledge of God. This position is not acceptable from the point of view of Orthodox anthropology.

Keywords: mysticism, Christian mysticism, Orthodox anthropology, knowledge of God, deification, cataphatic theology, apophatic theology, Gottheit.

Современное общество формирует человека, мышлению которого свойственен синкретизм, вполне объяснимый сочетанием в культуре повседневности различных идей и практик, в том числе духовных, имеющих подчас диаметрально противоположные идейные основания. Многие представления ныне живущих людей, включая, к сожалению, и верующих, восходят к мистическим воззрениям, понять которые возможно только, обратившись к соответствующим

философским учениям, причем не только современным, но и средневековым.

Интерес к мистике проявляется в переломное время. Мейстер Экхарт, чьи работы были выбраны в качестве предмета для изучения, крупнейший немецкий теолог, один из главных христианских мистиков, жил в таковой период: Позднее Средневековье характеризуется глубочайшим кризисом религиозной жизни, потерей дистанции между профанным и сакральным. В эту эпоху христианство стало толковаться либо как религия справедливого, но грозного Судии, грядущего, чтобы мечом покарать грешников, либо как мистический экстаз. В трудах религиозных деятелей этого периода мы можем видеть любовь к Богу, не очищенную от чувственности, какой возможно любить только сына человеческого, но не Сына Божия.

Глубокая диалектика тварного мира и нетварного выделяет Мейстера Экхарта из мистической традиции позднего Средневековья, представители которой все более и более изощряли литературные формы своих аллегорических и символических построений и оказали значительное влияние на всю христианскую культуру в целом. Экхарт как бы бежит из этого великолепного мира в молчание глубины души и там обретает Бога. Душа, по его учению, создавая образ, повторяет действие Бога-Творца, создавшего некогда мирозозидающие образы. Сам в Себе Бог лишен этой тварной природы. Соответственно, и в ангельском мире для более совершенных существ необходимо меньшее количество образов для созерцания Бога непосредственно, без помощи образов. Человек также может достичь серафической непосредственности, если научится находить в себе нетварное, а значит, необразное бытие.

Учение Мейстера Экхарта о душе опирается на его учение о Боге. В Боге, по Экхарту, различают два принципа: один — это Бог в Самом Себе, природа Бога или его про-

явленная сущность. Сущность выступает по отношению к природе первоосновой и бесконечным источником. Экхарт предпочитает описывать сущность Бога в терминах, которые аристотелевская традиция скорее относилась к материи. По словам мистика, Бога можно считать ничем. Этим мы подчеркнем величие Бога, и, будучи основой мира, Он сам может считаться бесосновным.

Экхарт, чтобы подчеркнуть различие двух божественных принципов, называет сущность Божеством, а природу — Богом, то есть Божеством, получившим образ или Лицо. Бог, в Свою очередь, продолжает самопроявление в Трех Лицах: Отец — это как бы мысль Бога, в которой проявилась Его природа; Сын — это мысль Бога о Себе, которая исходит от Его природы; осознание этих Лиц и того, что Они едины, и есть Святой Дух. Экхарт стремится избежать статичности в изображении Святой Троицы. Для него раскрытие Бога в Лицах есть вечный процесс, а не единократное событие. К тому же вечность мира, которую Экхарт неоднократно утверждает, он понимает как вторичную и зависимую пространственно-временную вечность, истоком которой является истинная вечность творчества Троицы. В первую очередь — Творящей силы Сына, который Сам по Себе есть Первообраз мира и содержит в Своей мысли все многообразие предметного бытия. Благодаря милости Бога, идеи, содержащиеся в Его уме, могут становиться действительностью, воплощаясь в веществе.

В учении о мировой и ангельской иерархии Экхарт достаточно традиционен. Своеобразно разве что его толкование познающей силы ангелов, которая имеет два направления: первое — это «утреннее познание», раскрывающее смысл вещей в Боге, а второе — «вечернее познание», постигающее вещь в ее собственной идее. Осмысляя тайну воплощения Сына Божия, Экхарт высказывает мысль о том, что первое пришествие Христа не было причинно обусловлено

грехом Адама. Бог послал бы Своего Сына в мир по своему бесконечному милосердию, даже если бы грехопадения не было. Экхарт считает, что человек в этом способен и должен подражать Богу. Если душа его очистится и погрузится в божественную тишину и сверхобразную созерцательность, она может уподобиться Марии, и в ней повторится таинство рождения Христа. Таким образом, и Рождество Христово, будучи единократным, вечно повторяется в душе верующего. В учении Мейстера Экхарта трагизм Жертвы Христа переносится на второй план, а акцент сделан на вечном космогоническом празднике спасения тварного мира.

Учение Экхарта, как и множество мистических учений Средневековья, опирается на католическое вероучение, в этом, в том числе, мы видим, что догматические расхождения имеют практические последствия и влияют на мировоззрение и духовную жизнь многих людей. Коренное отличие западной и восточной богословской мысли начинается именно на догматическом уровне. Римо-католическое учение о *Filioque* внесло особое понимание в догматы о Святой Троице и Боговоплощении. В самом деле, если Святой Дух исходит «и от Сына», а в Евангелии говорится, что «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30), то Боговоплощение неизбежно будет воплощением в человеческой природе всех трех божественных Ипостасей. В дальнейшем именно это допущение способствовало формированию серьезных отличий западной богословской мысли от восточной. Исходя из таковых исходных позиций, католическое богословие предполагает, что в лице Христа на Кресте страдала вся Пресвятая Троица, и образ страдающего Бога чрезвычайно распространен в кругах современных западных богословов.

Догмат *Filioque* породил большое количество еретических учений. Как известно, еретики выходят за допустимый предел мысли, свойственный ортодоксальным кругам, то есть ересь — это всегда упрощение Откровения до уров-

ня простой человеческой логики. Тезис, подразумевающий возможность внутрибожественной жизни в душе человека (допущенный в учении *Filioque*), получает свое предельное выражение в различных еретических учениях, в том числе в мистике Экхарта.

Одно из важнейших положений учения Экхарта — «искра» божественности, содержащаяся в глубинах духа человека. Эта искра «сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. Она не удовлетворится ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни всеми Тремя Лицами, покуда каждое пребывает в Своем существе. «Да! Я утверждаю: мало этому свету и того, чтобы божественная природа, творческая и плодородная, рождалась в нем. И вот, что кажется еще более удивительным: я утверждаю, что свет этот не довольствуется и простой, в покое пребывающей божественной сущностью, которая не дает и не принимает: он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом»¹. Приведенный фрагмент содержит очень много характерных моментов, вступающих в противоречие с догматическим учением Восточной Церкви. Например: утверждение о первенстве божественной Сущности над Ипостасями; наличие какой-то отвлеченной божественности, которая называется у Экхарта непереводаемым на русский язык словом *Gottheit*, и, наконец, понимание блаженного состояния как растворения в этой божественности.

Важно заметить, что отдельные высказывания Экхарта могут быть даже созвучны мнениям отдельно взятых православных богословов, однако это не отменяет их

¹ *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1972. С. 38–39.

фундаментального различия. При этом наша задача заключается, прежде всего, в том, чтобы разобраться, насколько существенна разница между учением Святых Отцов и трудами Экхарта, максимально нивелировав проблемы перевода и национально-культурных различий. Человеческий опыт Божественного Откровения выражается словами, и от способа этого выражения зависит главное, как этот опыт будет передан последователям, передастся ли им действительное Откровение, или, прельщенные человеческими словами, они свернут с истинного пути к Богу. Безусловно, предмет изучения и у Экхарта, и у православных богословов один — обожение, но не менее важен также и метод, иными словами, путь, который ведет к Богопознанию. Православное богословие учит: «Мы говорим, что знаем Бога нашего из Его энергий (деятельности), но не пытаемся приблизиться к Его Сущности — ибо энергии нисходят к нам, а сущность остается неприступной. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, эти Божии действия или энергии есть истинное откровение Самого Бога»².

Православные отцы под обожением понимают, прежде всего, обожение по благодати, действие нетварных божественных энергий. У Экхарта же не идет речи об энергиях. Он пишет об ином: «Своей природой, сущностью и божеством Он в душе, и все же Он не душа»³. В этом мы видим, что Экхарт мыслит, как сын Западной Церкви, и в его учении находят отражение особенности западного богословия, отличного от восточного: «В сосуде не может быть одновременно двух напитков... если надо его налить вином, надобно сперва вылить воду — он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога, ты должен

² Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М.: Пушкин, 1998. С. 388.

³ Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. Киев: МСИ, 1998. С. 40.

вылить вон и выбросить тварей»⁴. Так, познавая Бога, субъект сам становится Богом: «Любящий Бога отождествляется с Богом. Это — высший пункт, предел и венец преодоления своей самости, торжество над человечностью, но в то же время и высшее самоутверждение. Душа и перестает быть сама собою, и вместе с тем остается тождественной самой себе. Процесс этот не может быть уподоблен смерти и воскресению, возрождению к новой жизни на высшей ступени; теоретики мистического богословия подчеркивают его сплошную непрерывность: он состоит в развитии присущего душе божественного начала до такой степени, что оно вытесняет в личности все остальное — и личность, оставаясь личностью, перестает быть человеческой личностью, как утренний свет, постепенно разгораясь, не перестает быть светом, но перестает быть утренним светом»⁵.

На первый взгляд, ничего специфически западного в этом нет. Ведь учение об обожении является центральным и в православной мистике, это важнейшая тема в трудах святителя Григория Богослова, преподобного Симеона Нового Богослова, святителя Григория Паламы и других, но при более пристальном рассмотрении разница не может остаться необнаруженной.

На Западе до сих пор, как и в старину, главный праздник христианского календаря — Рождество Христово, а на Востоке — Пасха, и в этом факте обозначает себя разница отношения к Боговоплощению. Особая значимость Пасхи для Православия заключается в понимании важности Воскресения Христа Спасителя. Христос Воскресший, победивший смерть и обративший в ничто могущество ада, — средоточие православного богословия. Об этом повествуют тексты

⁴ Цит. по: *Бицилли П.М.* Элементы Средневековой культуры. СПб.: Нева, 1995. С. 31.

⁵ Там же.

Пасхальной службы. Почитание же на Западе более всего праздника Рождества, праздника вочеловечившегося Бога, говорит о тяготении католического богословия к человеческой стороне личности Богочеловека. В связи с этим возникают и кардинальные различия в понимании обожения. Если мистическое восхождение направлено на человечность Христа, то становится понятным, откуда появляются чувственность в любви к Богу и присутствие героического начала в устремлении к Нему, ведь «постижению Бога в духе приравнивается по значению простое проследование Христу в Его земной человеческой жизни»⁶.

Объясняет это замечание Бицилли следующим образом: «...в большинстве произведений мистического характера особенно часто встречаются два образа Христа: Христос-младенец и Христос страдающий; иными словами, наиболее пристально фиксируется в образе Христа то, что интимнее всего, теплее и глубже сближает Его с людьми. Человеческое начало во Христе более влечет, более трогает и волнует, нежели Божеское. Идиллия Вифлеема и трагедия Голгофы поражают воображение сами по себе своим, говоря языком тех людей, «историческим смыслом» более, нежели «моральным» или «аналогическим». Не столько тайна вочеловечения, сколько самый факт Христа-человека, то есть то, что не требует, в сущности, мистического постижения, что открыто непосредственно каждому способному чувствовать сердцу, приводит в восторг и трепет мистиков. Восходящий путь «от Христа-человека к Христу-Богу» обращается в нисходящий — «от Христа-Бога к Христу-человеку». Сын Божий заслоняется сыном Марии, и в этом плане личность Марии приобретает особое значение. Святая Ютта так возлюбила Мать, что ей стало казаться, что ради Матери она

⁶ Цит. по: *Бицилли П.М.* Элементы Средневековой культуры. СПб.: Нева, 1995. С. 38.

забывает о Сыне, и агиографу приходится тратить усилия для доказательства, что здесь нет отклонения от правого пути, ибо Мать и Сын — одно»⁷. Но это противоречит Писанию, где Сам Христос говорит о Своем равенстве с Отцом: «Я и Отец — Одно» (Ин. 10:30), и единосущность Сына Отцу утверждена на догматическом уровне как в Православной Церкви, так и в церкви Римо-Католической.

Таким образом, по божеству у Христа на земле нет единства ни с кем, и это различие, при всей любви и почитании Православием Божией Матери, не исключается даже в отношении к Ней. Не обратить внимания на подобную истину можно было, лишь оставаясь полностью безразличным к разнице Божественного и человеческого, точнее, подменив первое последним. Видимо, это мнение и привело впоследствии к возникновению догмата о непорочном зачатии Божией Матери — единая с Сыном-Богом, разве может Она быть рождена подобно прочим грешным людям? Православными богословами не зря утверждается умаление величия Девы Марии в таком подходе: какая бы заслуга была в Ее подвиге, если Она от рождения безгрешна? Смиренная Дева, рожденная от супругов, уже переступивших порог пожилого возраста, поспособствовала сошествию на землю Самого Бога-Слова, ставшего Ее Сыном и взявшего на Себя грехи мира, но Она не была рождена как Богоматерь изначально, в становлении таковою имеет немалое значение и Ее свободное согласие. Более того, Дева Мария могла и не стать Матерью Сына, если бы Она не сохранила верности Богу и чистоты, если бы это внушало Ей страх или Она не достигла той степени смирения, при которой только и возможно было решиться на этот шаг. Так что говорить о непорочности зачатия самой Божией Матери — значит умалять истинное величие Ее миссии.

⁷ Там же.

Таким образом, в понимании личности Девы Марии в католицизме мы тоже находим черты антропоцентризма. «Самопознание — богопознание: это уравнение лежит краеугольным камнем у теоретиков мистического богословия, что сближает их с гностиками... Кто прошел этот путь до конца, кто путем самопознания постиг Бога в себе, тот все видит и воспринимает в Боге; все твари — символы — открывают ему свою истинную природу, и во всех он находит Бога. На этих высотах встречаются уже отмеченные черты средневекового миропонимания: на символ переносятся свойства символизируемого. И обратно: символизируемое окрашивается цветом символа. При таком сближении субъекта и Божества Божество снисходит до субъекта и до известной степени деградирует. При совершенном познании познающий субъект и объект познания отождествляются. Мистик скоро утрачивает ощущение зависимости от Бога. Бог и приемлющий в себя Бога мыслятся как равноправные стороны»⁸.

Объединение в одном учении богословия божественной сущности и тенденции к преобладанию человеческой стороны Личности Христа осуществляется путем подмены Личностного Бога-Троицы неопределенной Сущностью (*Gottheit*), обращение к Которой для человека труднодоступно как раз из-за абстрактности и безличности. В этот момент на первый план выступает именно человеческая природа Христа, как наиболее близкая и понятная, Христос-человек, Которого можно любить за Его конкретную жертву спасения. У ученика Экхарта Йоганна Таулера читаем: «...очищенный, просветленный дух погружается в божественную тьму, в молчание и в непостижимое и невыразимое единение; и в погружении этом утрачивает все схожее и несхожее, и в бездне этой теряет дух сам себя и ничего более не знает ни о Боге, ни о себе самом, ни о схожем,

⁸ Хейзинга Й. Осень Средневековья. М.: Эксмо, 2007. С. 217.

ни о несхожем, ни о ничто; ибо отныне погрузился он в Божественное единство и утратил все различия»⁹.

Об аналогичном опыте рассказывает Рейсбрук: «Когда человек внутренний и созерцатель преследовал... свой вечный образ и обладал в этой чистоте лоном Отца, через Сына, он просветлен божественной истиной и получает снова, в каждое мгновение, вечное рождение... Теперь эта сладостная встреча бывает непрерывно деятельно возобновлена в нас, по виду Бога, ибо Отец дает Себя в Сыне и Сын в Отце, в вечном довольстве и в любовном объятии, и это возобновляется ежечасно, в узах любви... здесь нет ничего, кроме одного вечного покоя в наслаждающемся облечении любовного погружения, и это есть сущность без вида, которую избрали все внутренние духи поверх всякой вещи. Это есть то темное молчание, где все любящие потерялись»¹⁰. В этом тексте мы видим пример богословия, в котором миру и человеку придается слишком большое значение, а это есть не что иное, как проявление антропоцентризма.

Святитель Григорий Палама полемизировал с платоником Варлаамом Калабрийским и другими, в частности, по поводу апофатического богословия Дионисия Ареопита. В книге о святом Григории Паламе протопресвитер Иоанн Мейендорф пишет, что настоящее созерцание «достигается через отрешение, но само не есть отрешение; ибо если бы оно было только отрешением, то оно зависело бы от нас, а это и есть учение мессалиан... Значит, созерцание не есть только отрешение и отрицание; это — соединение и обожествление, таинственно и неизреченно происходящее благодатию Божией после отрешения... Таким образом, истинное видение возникает из положительного дара и само является положительным опытом. Однако это не значит, что

⁹ Там же. С. 217.

¹⁰ *Рейсбрук Удивительный*. Одевание духовного брака. Томск, 1996. С. 159.

оно выражается в терминах положительного, или катафатического богословия: оно есть встреча с Богом, трансцендентным по природе»¹¹. Из сказанного понятно, что речь идет о чрезмерно усердствующих в апофатизме и погружающих христианство в неоплатонизм мистиках. Из ничего нельзя получить какого-либо знания, утвердительные высказывания в богословии необходимы, относительно «ничто» положительным элементом будет только Божия воля, сотворившая мир из небытия, из ничто.

Основное отличие православной мистики и апофатика от неоплатонической состоит в том, что Бог непознаваем в Своей сущности, но познаваем в энергиях. Апофатика Экхарта уводит нас в противоположную сторону: «Поэтому мы говорим: человек должен быть настолько нищ, чтобы он был «обителью, где мог бы действовать Бог». До тех пор, пока в человеке есть обитель, — есть в нем и многообразие. Поэтому и молю я Бога, чтобы Он сделал меня свободным от Бога!»¹². В великом самоуничижении — великий соблазн. Героическое, сокрушительное отрицание себя привело к героическому же самоутверждению: «В моем рождении рождены были все вещи; я был сам своей первопричиной и первопричиной всех вещей. И желал бы, чтобы не было ни меня, ни их. Но не было бы меня, не было бы и Бога. Нельзя требовать, чтобы это было понято»¹³.

Насколько отличаются от этого страстного порыва взвешенные и трезвые слова святителя Григория Паламы: «То, что человек получает, — пишет он, — есть лишь часть того, что дается: тот, кто принимает божественную энергию, не может вместить ее всю целиком»¹⁴. Православное бого-

¹¹ Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Казань: Сибирская благовонница, 1998. С. 279.

¹² Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. С. 133.

¹³ Там же. С. 134.

¹⁴ Мейендорф И., *прот.* Указ. соч. С. 229.

словие в соединении с Богом не усматривает утраты личностного начала — ни человека, ни Бога. Сказать же, что он хочет быть «свободен от самого Бога», христианин вообще не может. Это исконно героическая интуиция, и относится она, в таком случае, не к христианскому Богу, а к судьбе. Герой хочет быть свободным от судьбы, отменить ее и превзойти.

Конечно же, Экхарт не язычник. Он — христианин, но героизм его, соединенный с христианством, явно проявляется в его основополагающих идеях. Отчасти это относится к его апофатическому учению о Троице, согласно которому Бог, Которого мы знаем, это лишь “Бог”, в отличие от Божественной Сущности, «Я причина тому, что Бог есть “Бог”, “Бог” существует благодаря душе, но Божество — Он Сам через Себя. Пока не было творений, и Бог не был “Богом”; но несомненно был Он Божеством, так как это имеет Он не через душу. Когда же найдет Бог уничтожившуюся душу, такую, которая стала (силой благодати) ничто, поскольку она самость и своеволие, тогда творит в ней Бог (без всякой благодати) Свое вечное дело и тем, вознося ее, извлекает ее из ее тварного бытия. Но этим уничтожает в душе Бог Себя Самого и таким образом не остается больше ни “Бога”, ни “души”»¹⁵. А Ипостаси, как нечто второстепенное, возникают то ли вместе с тварью, то ли в прямой зависимости от твари: «Ибо до того, как появились твари, и Бог не был Богом: Он был то, что был! И даже тогда, когда появились твари и начали свое сотворенное существование, Он не был «Богом» в Себе Самом, но лишь в творениях был Он «Бог». И мы утверждаем, что Бог, поскольку Он Бог, не есть конечная цель творения и не обладает той полнотой существования, которую имеет в Боге малейшее создание»¹⁶.

Впрочем, как бы ни хотелось некоторым исследователям приписать Экхарту пантеизм, обязательно стоит вспомнить

¹⁵ *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. С. 138–139.

¹⁶ Там же. С. 129–130.

учение Фомы Аквинского, которому он здесь не противоречит. Служение Богу в рамках рядового обывателя кажется Экхарту кощунственным. Он насмехается над приверженцами культа весьма едко: «Я решительно утверждаю, что пока ты делаешь что-нибудь ради царствия небесного, ради Бога или ради твоего вечного блаженства, то есть ради чего-нибудь извне, ты воистину совсем не прав. Конечно, и это можно тебе предоставить, но это не самое лучшее. Ибо воистину, если ты думаешь, что скорее достигнешь Бога через углубление, благоговение, расплывчатые чувства и особое приноравливание, чем в поле у костра или в хлеву, ты не делаешь ничего иного, как если бы ты взял Бога, обернул вокруг Его головы плащ и сунул бы Его под лавку. Ибо тот, кто каким-либо образом ищет Бога, схватывает образ, но Бог, сокрытый за этим образом, от него ускользает»¹⁷.

Здесь налицо явная тенденция к индивидуализму, которая потом до конца проявит себя в протестантизме. В таком контексте Церковь становится ненужной. Это означает, что у Христа больше нет Его земного тела, точнее, оно есть, но уже не в лице соборной Церкви — а в каждом христианине индивидуально живет Бог, для служения Которому, по сути, не надо посредников, совершающих таинства: по отношению к Богу каждый человек — сам себе священник. С другой стороны, положительная сторона у данного утверждения Экхарта тоже есть: он обличает пустое обрядоверие.

Итак, подводя итог вышесказанному, отметим, что для мистицизма существует один путь Богопознания, идя по которому человек сначала уподобляется языческому герою, а затем теряет себя, полностью растворяясь в Божественной Сущности. Православная антропология, в противополож-

¹⁷ *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. С. 24–25.

ность этому, видит главное достоинство человека — в возможности достижения обожения, то есть, будучи тварным, стать нетварным по благодати. Православная антропология, в противоположность этому, видит главное достоинство человека — в возможности достижения обожения, когда сотворенный по Образу Творца, становится подобным Ему по благодати.

**Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,
кандидат богословия, доцент, проректор
по научно-богословской работе СПДС**

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ. ЧАСТЬ 1

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению некоторых особенностей современной исламской полемической литературы. Исследуемая тема раскрывается с точки зрения православной апологетики, библеистики и филологии. В данной части статьи проводится анализ некоторых тем исламско-христианской полемики: понимание Божественного Откровения, вопрос о предполагаемых пророчествах о Мухаммаде в Библии.

Ключевые слова: апологетика, ислам, Библия, Мухаммад в Библии, лжелингвистика.

**Archpriest Dimitry POLOKHOV,
candidate of theology,
associate professor**

SOME FEATURES OF MODERN ISLAMIC APOLOGETICS. PART 1

Abstract: The article is devoted to the consideration of some features of modern Islamic polemical literature. This topic is considered from the point of view of Orthodox apologetics, biblical studies, and philology. This part of the article analyzes some topics of the Islamic-Christian controversy: understanding Divine Revelation, the question of supposed prophecies about Muhammad in the Bible.

Keyword: apologetics, Islam, the Bible, Muhammad in the Bible, false linguistics.

Данная статья не претендует на подробное исследование феномена современной исламской апологетики. Это скорее общий очерк, посвященный выявлению некоторых особенностей, характерных в первую очередь для русскоязычной среды. Однако зависимость современных исламских полемистов от их зарубежных единоверцев и переводной литературы позволяет предполагать, что выводы, сделанные в ходе исследования, будут справедливы и для всей современной исламской полемической литературы в целом.

История богословской полемики христианства и ислама начинается буквально с момента возникновения последнего. Апологетические темы, посвященные полемике с вероучением христиан, встречаются уже в официальном жизнеописании основателя ислама Мухаммада — «Сире» Ибн Хишама (ум. 833)¹. Много материала по этой теме имеется в хадисах — исламском предании. В сведениях, передаваемых родоначальником коранического тафсира, Абдуллахом ибн Аббасом (ум. 687), уже содержатся основные темы исламско-христианской полемики: вопрос об «искажении» Священного Писания, критика христианского учения об Иисусе Христе².

По мнению исследователей, наибольшую роль в формировании основных тем полемики ислама с христианством сыграл материал т. н. израилят — религиозной литературы, связанной с еврейской традицией, введенный в исламскую литературу такими деятелями раннего ислама, как обратившиеся из иудаизма Каба ал-Ахбар (ум. ок. 654–655) и Вахба

¹ См.: *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М.: Умма, 2005. С. 81–90.

² См.: *Нофаль Ф.О.* Ранняя исламская апологетика: краткий очерк // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. №14. С. 133–134.

б. Мунаббиха (ум. ок. 732–733). В дальнейшем своеобразный материал истраилиат будет использоваться в толкованиях на Коран (тафисрах) ат-Табари, ибн Касира, аль-Байдави, в полемических трудах ибн Таймии и многих других³.

История исламо-христианской полемики знает много авторов, которые писали апологетические трактаты. В числе христианских апологетов можно упомянуть преподобного Иоанна Дамаскина (ум. ок. 753), святителя Феодора Абу Курру (ум. ок. 830), Булуса (Павла) ар-Рахиба, епископа Сидонского (XII или XIII в.); в числе исламских апологетов — Мукатилия аль-Балхи (ум. 767), Абдул-Джаббара (ум. 1025), аль-Карафи (ум. 1285), Шамсуддина ад-Димашки (ум. 1327), ибн Таймию (ум. 1328) и др⁴.

Надо сказать, что во многом основные темы полемики, которые поднимались в первых апологетических трактатах мусульманами, сохраняются и в настоящее время. Кроме этого, общей чертой как древних, так и многих современных исламских сочинений остается очень слабое знание мусульманами христианского вероучения — часто полемика ведется, можно сказать, с некой пародией на христианство, а не с реальными истинами веры. Обычно христианские догматы понимаются и истолковываются мусульманами не в аутентичном христианском понимании — они преломляются и осмысливаются в свете текста Корана и хадисов.

Основным материалом для исследования являются труды современных исламских проповедников и полеми-

³ См.: *Нофаль Ф.О.* Ранняя исламская апологетика: краткий очерк. С. 135. См. о влиянии истраилиат на исламскую экзегезу: *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. Ставрополь; Пятигорск: Товарищ, 2015. С. 244–245.

⁴ См.: *Нофаль Ф.О.* Ранняя исламская апологетика: краткий очерк. С.140; *Давыденко О., прот.* Булус ар-Рахиб и его творения // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: ПСТГУ, 2013. С.65; *Пинес С.* Иудаизм, христианство, ислам: Парадигмы взаимовлияния. М., 2009. С. 41.

стов, которые появились на русском языке в период с конца XX века по настоящее время. Среди авторов, которые обозначали свои исследования собственно как исламскую апологетику, следует упомянуть бывшего протоиерея Али-Вячеслава Полосина и азербайджанского автора Айдына Арифоглы Али-заде⁵. Также к материалам исследования следует отнести различные сайты и группы в социальных сетях, посвященные апологетике ислама по отношению к христианству.

Важным материалом в оценке исламской полемической литературы являются труды православных авторов, которые уже затрагивали рассматриваемую тему. Среди таких авторов в первую очередь следует назвать Ф.О. Нофаля и священника Иоанна Васильева.

Конец XIX — начало XX века явились переломным рубежом для исламской полемической литературы. В этот период начинается так называемая мусульманская реформация, которая явилась следствием тяжелого кризиса исламского мира, наступившего в результате колониальной политики западных государств. Военное и политическое поражение многих мусульманских стран в соперничестве со странами христианского мира, а также критические научные исследования европейских ориенталистов болезненно воспринимались мусульманскими богословами. Именно в этот период появляются попытки нового толкования текста Корана, поиск в нем «научных» чудес для поднятия авторитета исламского вероучения⁶.

Эти тенденции нашли свое отражение и в исламской литературе, которую можно отнести к апологетическому направлению. В частности, известный пропагандистский

⁵ См., напр.: *Полосин А.-В.* Ислам не такой! А какой? 40 ответов критикам Ислама. М.: Ансар, 2008; *Али-заде А.* Исламская апологетика. Ответы критикам ислама. Баку, 2007. [Машинопись].

⁶ См.: *Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 301–303.

штамп мусульман о том, что текст Евангелия искажен и отличается от первоначального варианта, ниспосланного «про-року Исе», начинает распространяться в XIX веке, то есть именно в этот период⁷. В среде современных исламских богословов XX–XXI веков восторжествовал радикальный подход к вопросу искажений в Библии: если в представлении полемистов классического периода — таких, как ибн Таймия и ибн Кайима, текст Священного Писания христиан был лишь частично искажен, то современные авторы говорят только о фрагментах истинного текста, сохранившегося в Библии⁸. В целом такой подход не характерен для исламской традиции, т. е. является наиболее заметным примером новых веяний в мусульманской апологетике⁹.

Помимо всего прочего, в этот период мусульманские авторы начинают предпринимать попытки полемики с христианством не от своей традиции, т. е. не основываясь на тексте, например, Корана и хадисов, а «рациональным» путем. По замечанию Ф. О. Нофалья, данное нововведение на самом деле есть следствие бедственного положения в исламском сравнительном богословии. Это видно из усилий мусульман по опровержению христианского учения о Боге — Пресвятой Троице¹⁰. Очевидно бессилие мусульманских авторов, знакомых с христианским вероучением, построить критику христианского догмата о Троице — о Боге едином по природе и троичном по Ипостаси — на основании представлений о Троице в Коране.

⁷ См.: *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 126.

⁸ См.: *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 116–117.

⁹ *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 126–127.

¹⁰ *Нофаль Ф.О.* Ислам: очерки по христианскому сравнительному богословию. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2012. С. 59.

Для текста Корана характерно фантастическое представление о христианском вероучении: Троица оказывается состоящей из Аллаха, Иисуса Христа (Исы) и Девы Марии (К.5:116; 5:73; 4:171). Задолго до возникновения ислама и письменной фиксации коранического текста, в котором христиане обвинялись в тритеизме¹¹, святитель Григорий Богослов (ум. 389) предельно ясно истолковал христианское учение о Боге: «Троица же есть не счет вещей неравных», т. е. не число, а «наименование (в лат. *перевод*е — помен, т. е. *Имя*) соединяющее то, что соединено по естеству»¹².

Характерные черты современной исламской полемической литературы

Отличительной особенностью мусульманских полемических произведений, посвященных анализу христианской доктрины, является эмоциональная составляющая, для которой характерна перегруженность негативными образами и сравнениями. Вместо рационального анализа можно заметить попытки сыграть на чувствах читателей, вызвать у них отвращение, возмущение тем, во что верят христиане, или тем, что они должны исполнять по обычаю. В подавляющем большинстве случаев подобные примеры являются надуманными, ложными, однако представление христианства в карикатурном и непривлекательном виде — один из распространенных методов манипулирования сознанием, характерный для исламских пропагандистов.

В качестве примера можно привести некоторые высказывания бывшего протоиерея Вячеслава Полосина,

¹¹ См.: «Не уверовали те, которые говорят: «Аллах является третьим в троице»» (К.5:73) (Кулиев).

¹² См.: *Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 333. (Oratio XXIII // PG. 35.Col. 1161 C).

перешедшего в ислам, как показывает его история, вследствие более политических, чем религиозных причин¹³. В одной из своих первых брошюр «Прямой путь к Богу» этот новоиспеченный исламский автор пишет о том, что его привело к переходу в ислам. Это якобы необходимость в христианстве покоряться властям, «смирненно подставляя злу для удара другую щеку», необходимость в ежедневных молитвах называть себя «блудным, грешным и окаянным», «червем дрожащим», «псом смердящим», «свиньей, лежащей в испражнениях»¹⁴.

Очевидно, что в этом случае автор пытается представить христиан людьми слабыми, неспособными противостоять насилию, поставленными в такие условия, когда они ежедневно должны унижаться, в том числе сравнивая себя с вызывающей неприязнь в исламской культуре свиньей¹⁵. На самом деле здесь можно заметить откровенную подтасовку — выдергивание фраз из общего контекста, пренебрежение к тому, как на самом деле понимаются эти выражения в православной традиции, — и образец откровенной лжи. Бывшему протоиерею как никому должно быть известно, что в Православии слова Спасителя о непротивлении злу и об ударе по щеке (см.: Мф. 5:39) никогда не понимались в смысле толстовского непротивленчества. Речь здесь идет о межличностных отношениях, когда претерпевший оскор-

¹³ См.: *Кураев А., диак.* Неверье — слепота, но чаще — свинство // Православие и ислам [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://mission-center.com/islams/kuraev.htm> (дата обращения: 03.05.2020). Загл. с экрана.

¹⁴ *Полосин А.-В.* Прямой путь к Богу. М.: Ладомир, 2000. С. 26.

¹⁵ Свинья в исламе считается нечистым животным. В Коране неоднократно говорится о запрете употребления мусульманами свинины (К.2:173; 5:3; 6:145; 16:115). Все, что связано со свиньей, считается является наджаса — ритуально нечистым. К собакам в исламе также неоднозначное отношение. (См.: *Аляутдинов Ш.* Наджаса // Umma.ru [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://umma.ru/nadzhasa/> (дата обращения: 18.05.2020). Загл. с экрана).

бление побеждает зло великодушием и незлобием¹⁶. Эти слова никогда не понимались как образ отношения к властям — в отличие, кстати, от ислама¹⁷.

Молитв, в которых христианин называет себя «червем дрожащим», не существует — это откровенная ложь, рассчитанная на некомпетентную аудиторию. Ложью также является утверждение о ежедневном произнесении слов, в которых верующий во Христа человек отождествляет себя с псом и свиньей. Слова «пес смердящий», в которых подразумевается печальное духовное состояние человека-грешника, встречаются в молитве после канона Ангелу-хранителю. Образное выражение «яко бо свиния лежит в калу, тако и аз греху служу» — в тропаре 6-й песни Покаянного канона Господу Иисусу Христу. Чтение этих канонов обычно происходит во время подготовки к Таинству Причащения, поэтому они не могут входить в ежедневное молитвенное правило.

Слова, где христианин называет себя «блудным, грешным и окаянным», присутствуют в третьей молитве вечернего молитвенного правила (молитва Святому Духу). Однако все эти тексты, во-первых, имеют библейское основание, поскольку «нет человека, который не грешил бы» (см.: 3 Цар. 8:46; Еккл. 7:20. Ср.: 1 Ин. 1:8). Осознание своего несовершенства и рождающееся от этого смирение есть

¹⁶ Святоотеческая традиция свидетельствует нам о различном отношении христиан к личным обидчикам и врагам Отечества. Если первых необходимо обращать на путь покаяния и исправления великодушием и кротостью, то против других выступать оружием в руках. (См.: Святое Евангелие от Матфея с толкованием святых отцов // «Азбука.ру» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia2/svjatoe-evangelie-ot-matfeja-s-tolkovaniem-svjatykh-ottov-troitskie-listki/15> (дата обращения: 11.05.2020). Загл. с экрана.

¹⁷ Большинство мусульманских ученых негативно высказывались по поводу необходимости обличения несправедливого исламского правителя. См.: Кук М. Шестой столп ислама. Запрещение осуждаемого. СПб.: Диля, 2008. С. 140–149.

основания для богоугодности нашей молитвы (см.: Пс. 50:19). Во-вторых, в данном случае слова молитв относятся не к самой личности человека, а к его греховному состоянию, которое удаляет христианина от Бога и должно естественно вызывать неприятие и омерзение. Это становится очевидным, если посмотреть на весь контекст молитв, а не отдельно выбранные из него фразы.

В православной аскетической традиции отвержение греха и неприятие своего греховного состояния есть основания духовной победы, что и выражают соответствующие тексты молитв. Такое отношение необходимо для того, чтобы «зародилась нелюбовь к страстности, ненависть, неприязнь, которая и есть военная духовная сила и одна заменяет всю рать. Где нет ее, там без брани победа уже в руках врага»¹⁸.

Подобная тенденция представления православных молитв в неприглядном свете характерна для «новых мусульман», которые пытаются для других и для самих себя представить свою измену христианской вере оправданной и необходимой. Например, бывший священник Владимир Сохин, перешедший в ислам, примерно в таких же красках описывает жизнь православных христиан, обвиняя их в сознательном культивировании суеверий и даже в телесной нечистоплотности¹⁹.

Для бывших христиан отличительным признаком является желание вызвать одобрение у своих новых единоверцев, что часто выражается в стремлении очернить веру, которую они предали, наиболее удобоваримым для их новой аудитории способом — например, сыграть на неприяз-

¹⁸ Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей. Минск: Лучи Софии, 2006. С. 158.

¹⁹ См.: *Сысоев Д., священник*. Путь от модернизма к исламу // Православный ответ исламу (на примере одного отступничества). М.: Изд-во храма пророка Даниила, Православное миссионерское братство святого Амира Иерусалимского, 2007. С. 73.

ненном отношении мусульман к Израилю, заодно высмеяв священный текст Нового Завета, как это делает А.-В. Полосин. Вот что он, в частности, пишет об истории поклонения волхвов в Евангелии от Матфея (2:1–18): «Итак, принятые внештатно на работу в тогдашний “Моссад” иностранные колдуны с ходу нарушили слово и обманули блаженного царя-батюшку! Взяли да и пошли назад другой дорогой! А он им так верил, так верил...»²⁰. Очевидно, что это ненаучный способ разрешения религиозоведческого и текстологического вопроса, не соответствующий его пониманию в современной библеистике²¹.

Близким к вышеперечисленным методом ведения полемики является представление христианского вероучения и истории Церкви как грандиозного обмана и заговора с целью сохранения власти над «наивными верующими». Обычно в таком случае мусульманами приводятся не имеющие никакого отношения к реальности пропагандистские штампы о том, что «Иисуса сделали Богом» на Первом Вселенском Соборе, о заговоре церковных иерархов, которые отвергли невыгодные части Писания и заменили их другими, о том, что в IV–V веках каким-то образом проникшие в Церковь языческие жрецы зловредно исказили первоначальное Единобожие, включив туда представление о множестве богов, и т. п.²². Например, принявший ислам бывший коптский священник Ибрахим Халиль Ахмад пишет, что по вопросу канона Нового Завета созывались «вселенские соборы» (sic!), где прилагались лихорадочные усилия для редакции текстов, а по мнению идеолога «Братьев-мусульман» египетского богослова Саида Кутба, «48 тысяч патриархов

²⁰ Полосин А.-В. Евангелие глазами мусульманина: Два взгляда на одну историю. М.: УММА, 2006. С. 59.

²¹ См., напр.: *Witherington B.* Рождение Иисуса // Иисус и Евангелия. Словарь. М.: ББИ, 2003. С. 542–543. С. 277.

²² См., напр.: *Полосин А.-В.* Прямой путь к Богу. С. 11, 21.

и епископов» спорили об Иисусе Христе на соборе в Никее, и император Константин, ничего не знавший о христианстве, склонился к признанию Его Богом²³.

Такие фантастические сведения о христианской вере носят характер откровенной дезинформации. Стоит отметить, что некоторые современные исламские авторы хорошо знакомы с вероучением и историей христианства, и ничто не мешало бы глубже познакомиться и остальным²⁴. Но здесь цель оправдывает средства — ведь главное представить в глазах аудитории «ужасные» факты, посеять недоверие, вызвать возмущение. Все для того, чтобы на этом фоне сделать привлекательным исламское мировоззрение.

Подобные методы полемики не рассчитаны на обращение к разуму человека, поскольку рациональных аргументов в них практически не приводится. Для такой исламской аргументации характерен психологический, манипуляционный метод, который сочетает в себе откровенную ложь, рассчитанную на положительный отклик в исламской среде, и воздействие прежде всего на эмоциональное восприятие не сведущего в вопросах православной веры человека. В некоторых своих проявлениях вышеуказанные способы религиозной полемики напоминают методы работы тоталитарных сект²⁵.

²³ См.: *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 87, 120–121.

²⁴ Например, общепризнанный авторитет в области библеистики и текстологии Б. Мецгер делает такой вывод о каноне Нового Завета: «Церковь канона не создавала, а только признала, приняла и подтвердила самоочевидную ценность определенных документов. Если мы это игнорируем, мы войдем в серьезное противоречие не с догмой, а с реальной историей». (*Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета: Возникновение, развитие, значение. М.: ББИ, 2011. С. 280–281).

²⁵ См.: *Дворкин А.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Н.Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. С. 73.

Незнание или искажение христианского вероучения

Второй отличительной чертой исламской апологетической литературы можно считать игнорирование некоторых существенных положений христианской вероучительной доктрины. Такая ситуация является следствием либо некомпетентности, т. е. незнания объекта религиозной полемики, либо сознательного искажения представления о нем.

Таких примеров «особенного» отношения мусульманских полемистов к христианскому вероучению достаточно много. Рассмотрим некоторые наиболее распространенные и характерные примеры.

Начать можно с понимания сути и смысла Божественного Откровения. Для мусульманских авторов, за редким исключением, Священное Писание христиан — Библия — прямая речь Бога. Именно такое представление о характере коранических откровений свойственно исламскому вероучению. Для мусульман в тексте Корана нет ничего случайного, ничего человеческого, т. е. Коран — это «диктант» Аллаха²⁶. В авторитетном исламском исповедании веры имама ат-Тахави говорится: «Он (Коран. — *Авт.*) не создан как речь людей, и всякий, кто слышит его и объявляет, что это человеческая речь, становится неверующим... это речь Творца людей, и она совершенно не похожа на речь людскую»²⁷.

Поэтому свою критику Библии, которая обычно сводится к поиску «противоречий», исламские апологеты основывают на изначально ложном представлении о том, как понимают свое Священное Писание сами христиане. Перенос исламского представления о Коране на Библию можно увидеть, в частности, у бывшего священника В. Сохина. Он утверждает, что христиане верят в неприкосновенность

²⁶ См.: Полосин А.-В. Ислам не такой! А какой? 40 ответов критикам Ислама. С. 9.

²⁷ Тахави, имам. Акыды (Символ веры). Казань, 2000. С. 6–7. (П.33).

Священного Писания Нового Завета с первой до последней буквы, поэтому, по его мнению, «никаких изменений в тексте не могло быть»²⁸. Однако такое буквальное представление о богодухновенности, близкое к исламскому, характерно лишь для протестантов-фундаменталистов, большинство же христиан вовсе не считают, что Библия — это прямая речь Бога и что в ней нет ничего человеческого. Текст Библии — богодухновенен, т. е. иницирован Богом, но принимается и произносится людьми (см.: 2 Пет. 1:21). Библия — это не диктант, а Завет между Богом и общиной верующих — Церковью. Богодухновенность понимается в Православии как синергия — соединение человеческих усилий и благодати Божией в деле получения и передачи Откровения. Поэтому богодухновенность Священного Писания в православной традиции понимается «не как принадлежность каждой черты, каждого знака Богу, диктующему свои откровения священному автору, который выступает при этом лишь как пассивное, лишенное свободной воли орудие, но как сотрудничество, соработничество Святого Духа и человека»²⁹. Для христиан важен смысл Откровения, а не его форма, следовательно, незначительные различия в деталях никак не могут исказить смысл текста и следующие из него истины веры. Именно поэтому в христианстве, в отличие от ислама, получили распространение переводы Библии на разные языки, которые в понятной конкретному народу форме доносят до верующих смысл слова Божия. Для исламской традиции перевод Корана с арабского на другой язык не имеет равного статуса с оригиналом, а считается только «передачей смыслов»³⁰.

²⁸ Цит. по: *Люлька А.* Коран или Библия // Православный ответ исламу. С. 122.

²⁹ См.: *Полохов Д., прот.* О «научных» чудесах Корана // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. 9. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2015. С. 6–8.

³⁰ См., напр.: Коран: Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М.: Умма, 2004.

В свою очередь, отождествление Корана с прямой речью Аллаха создает трудности при объяснении расхождения текста древних списков Корана с современной его арабской версией³¹. Помимо этого, проблемы у мусульман возникают при объяснении учения об «отменяющих» (*насих*) и «отмененных» (*мансук*) аятах Корана. Из логики понимания «прямой речи» Аллаха отмененных аятов в тексте не должно быть, но мусульмане считают, что они должны быть заменены другими (К. 2:106; 16:101). При этом в тексте священной для мусульман книги находятся отмененные стихи без замены их другими и отсутствуют аяты, правовое действие которых тем не менее не отменено³².

Обычным способом уйти от ответа на сложные вопросы в таких случаях у многих современных исламских полемистов является апелляция к сакральности арабского языка Корана, который якобы невозможно однозначно истолковать. При этом обычно к такому методу прибегают люди, которые сами не знают арабского языка или с трудом в нем ориентируются. В этом случае возникает резонный вопрос: если арабский текст нельзя адекватно перевести, то откуда взялось множество современных русскоязычных «переводов смысла» Корана, смысл текста в которых практически не отличается³³?

³¹ Например, существуют отличия не только в отдельных словах и буквах, но и в смысле некоторых аятов (стихов) Корана в древнем Самаркандском кодексе, йеменском (рукописи из Саны) и др. См.: *Нофаль Ф.О.* Ислам: очерки по христианскому сравнительному богословию. С. 18–20.

³² См., напр.: *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 193–195. Согласно 24-й Суре Корана «Свет» (ан-Нур) прелюбодеев необходимо подвергнуть бичеванию (К. 24:2), но согласно общему мнению, отраженному в исламском предании, их надо побивать камнями. Подобный аят был в Коране (о «раджме»), но потом исчез, хотя правовое его действие сохранилось (Бухари 2724, 2725). (*Сахих аль-Бухари*. Достоверные предания. М.: Умма, 2005. С. 442–443).

³³ Если такие отличия и существуют, то их очень мало. Этого нельзя сказать о переводе Корана В. Пороховой.

Примерно таким же странным образом исламские полемисты пытаются обосновать свое видение «искажений» в тексте Священного Писания христиан. Обычно происходит типичная подмена: исламское представление о невозможности прямого перевода арабского текста на другие языки переносят на Библию. Именно отсюда берут свое начало теории мусульман о том, что древнегреческий текст Нового Завета якобы мало общего имеет с арамейским языком, на котором якобы были первоначально записаны Евангелия (*Инджил*)³⁴. Но ведь христиане никогда так не считали! Здесь заметен пример типичной манипуляции и обмана со стороны исламских проповедников.

Попытка мусульман поставить под сомнение адекватность перевода текста Нового Завета не может быть основана на научных данных. Современная библейская наука предлагает нам возможность ознакомиться с текстом не только на древнегреческом языке, но и на арамейском³⁵. Существуют серьезные исследования на эту тему, которые никак не соответствуют псевдонаучным фантазиям мусульман³⁶. Текстология Нового Завета говорит нам о достаточно точном сохранении и передаче смысла

³⁴ См., напр.: *Дауд А.-А. (Кельдани Д.Б.). Мухаммад в Библии.* М.: УММА, 2006. С. 121–122, 130, 174 и др.; *Полосин А.-В. Евангелие глазами мусульманина.* С. 250; *Полосин А.-В. Ислам не такой! А какой? 40 ответов критикам Ислама.* С. 193.

³⁵ См., напр.: *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.

³⁶ На русском языке можно ознакомиться, например, с такими трудами: *Мецгер Б. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача и ограничения.* М.: ББИ, 2002; *Карминьяк Ж. Рождение синоптических Евангелий.* М.: Кафедра библеистики Московской Духовной Академии, 2000; *Гриликес Л., свящ. Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции.* М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1999.

священного текста, о чем свидетельствуют так называемые критические издания³⁷.

С другой стороны, вопрос о наличии искажений в Библии в самом мусульманском предании не имеет однозначного разрешения. По мнению отечественного исламоведа Тауфика Ибрагима, ссылки мусульманских полемистов на Коран с утверждениями об искажении Писания «фактически представляют тот самый некорректный метод вырывания слов из контекста»³⁸. Профессор Т. Ибрагим показывает, что в Коране речь идет не об искажении существующего текста Библии, а о его сокрытии от мусульман иудеями либо переистолковании смысла священного текста с соответствующим неисполнением предписаний³⁹. Более подробно, с привлечением первоисточников по исламскому преданию и экзегезе коранического текста, рассматривает этот вопрос священник Иоанн Васильев. Он убедительно показывает противоречивость исламской позиции⁴⁰. Представления исламских богословов о разного рода «искажениях» в виде сторонних добавлений к богооткровенному тексту, в виде изъятия каких-то его частей либо в виде

³⁷ См.: *Fee G.D.* Текстология // Иисус и Евангелия: Словарь. С. 667. Об отсутствии смысловых разночтений см.: *Емельянов Алексей, прот.* Новый Завет: Вводная часть. Лекции. // Библиотека «Благовещение» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/emel1/H05-T.htm> (дата обращения: 12.05.2020). Загл. с экрана.

³⁸ *Ибрагим Т.* О каком искажении Библии говорил Пророк? // «Азбука.ru» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/o-kakom-iskazhenii-biblii-govoril-prorok> (дата обращения: 22.05.2020). Загл. с экрана.

³⁹ См.: *Ибрагим Т.* О каком искажении Библии говорил Пророк? // «Азбука.ru» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/o-kakom-iskazhenii-biblii-govoril-prorok> (дата обращения: 22.05.2020). Загл. с экрана.

⁴⁰ См.: *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 21–128. *Он же.* Библия в исламе // Вопросы Православия. [Электронный ресурс]: «YouTube»-канал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5EnyFkvf83U&feature=youtu.be> (дата обращения: 23.05.2020). Загл. с экрана.

переистолкования смысла Священного Писания есть результат их «личных богословских суждений, но не учения традиции как таковой»⁴¹.

Здесь же выявляется еще одна проблема апологетов ислама: у них зачастую отсутствуют самые элементарные знания об оригинальных языках Библии (древнееврейском и древнегреческом). При этом, как замечают православные богословы, сами мусульмане требуют от своих оппонентов — христиан — знания арабского языка Корана, поскольку сведений, почерпнутых из «переводов смысла» откровений Мухаммада, якобы не достаточно для критики исламской точки зрения⁴².

То, что предлагается в качестве анализа библейского текста у мусульманских авторов, в лучшем случае вызывает множество вопросов, в худшем — является попыткой ввести читателей либо слушателей в заблуждение. Рассмотрим в качестве примера некоторые «лингвистические опыты» известных исламских полемистов.

Тема «пророчеств» о Мухаммаде в Библии

Якобы существующие в Священном Писании христиан пророчества об основателе ислама Мухаммаде — наиболее известная тема, к которой обращаются мусульмане во время дискуссий с христианами. В Коране существует несколько стихов (*айятов*), которые побуждают мусульман искать такие места в Библии. Это Сура «Преграды» («аль-Араф»), в которой говорится, что указание о Мухаммаде находится «записанным... в Торе и Евангелии» (К.7:167), Сура «Ряды»

⁴¹ *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 126–127.

⁴² См.: *Васильев И., свящ.* Энциклопедия исламско-христианских дебатов // Вопросы Православия. [Электронный ресурс]: «YouTube»-канал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=GF0LsABL2eY> (дата обращения: 23.05.2020). Загл. с экрана.

(«ас-Сафф»), где сказано о «посланнике... имя которому будет Ахмад» (однокоренное имя с Мухаммад) (К.61:6), и, по некоторым толкованиям⁴³, Сура «Скот» («аль-Анам»), в которой подразумевается, что «люди Писания» (иудеи и христиане) «знают его (вероятно, Мухаммада. — *Авт.*), как знают своих сыновей» (К.6:20).

Однако уже по поводу самих этих ссылок на Коран возникают некоторые вопросы к представителям ислама. Например, наиболее полный текст о наличии «пророчества» об основателе ислама в Библии, в 7-й Суре «Преграды», являет собой пример исторической несуразности. Это видно из того, что аят, в котором говорится о грядущем неграмотном пророке (К.7:157), — по мнению мусульман, Мухаммад был неграмотным — есть часть приводимой в Коране прямой речи Аллаха, обращенной к пророку Мусе (Моисею) (К.7:156–157) в ответ на его молитву (К.7:155–156). Получается, что Моисею и его современникам Аллах говорит, что он запишет (в недалеком будущем)⁴⁴ свою милость: «тем, которые богобоязненны, дают очищение и которые веруют в Наши знамения (156); которые следуют за посланником, пророком, простецом, которого они находят записанным у них (*«йаджидуунаху мактубан»*)⁴⁵ в Торе и

⁴³ См.: *Ас-Саади Абд ар-Рахман бин Насир*. Толкование Священного Корана: В 3 т. М.: Эксмо, 2014. Т. 2. С. 526.

⁴⁴ На это указывает слитная частица «са» (س) перед глаголом «'актубуха» («я запишу ее»).

⁴⁵ *يَجِدُونَهُ* — арабский глагол «йаджидуунаху» от глагола «ваджадаху» — «он находил» (Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. М.: Дия, 2006. С.864) стоит в настоящем времени мн. ч., м.р. 3-е лицо «они находят его». Слово *مَكْتُوبًا* «мактубан» (от глагола «китаба» — «писать»). Гиргас. В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. С. 687) — причастие в страдательном залоге — «записанным». Получаем «йаджидуунаху мактубан» — «они находят его записанным». Т.е. Аллах говорит, что он даст в недалеком будущем милость тем, которые находят о Мухаммаде нечто, уже записанное в Пятикнижии и Евангелии, — а их еще не существует в письменном виде. Как в древних (Ибн Касир), так и

Евангелии (157)» (К.7:156–157). Встает вопрос: как кто-либо мог во времена исхода Израиля из Египта в недалеком будущем читать что-то о Мухаммаде в еще не написанном Пятикнижии (Торе) и еще не существующем Евангелии?

По теме поиска «пророчеств» об основателе ислама существует и достаточно много христианского апологетического материала с подробным рассмотрением и анализом аргументации мусульман. У современных православных авторов можно отметить два подхода при рассмотрении доводов исламских полемистов. Первый из них, наиболее распространенный, заключается в демонстрации несостоятельности исламских поисков «пророчеств» об основателе ислама в Библии на основании лингвистического и экзегетического анализа текста Священного Писания⁴⁶. Второй способ основывается на необходимости самим мусульманам обосновать истинность своих утверждений о наличии тех или иных пророчеств о Мухаммаде в исламских первоисточниках: Коране, достоверных хадисах, восходящих к Мухаммаду или первому и второму поколению мусульман (*сахбы, табшуны*)⁴⁷.

Для первого, более распространенного метода необходимо не только хорошо ориентироваться в Священном Писании, но и обладать достаточным знанием библейских языков и достижений современной библеистики. Второй

современных толкованиях Корана (Ас-Саади) это несоответствие никак не объясняется (см., напр.: Ас-Саади. Указ. соч. Т. 1. С. 657–658).

⁴⁶ См., напр.: Разъяснение мнимых пророчеств об исламе в Библии // «Христианство и ислам: все точки над «i». [Электронный ресурс]: группа в социальной сети «ВКонтакте». URL: https://vk.com/club21081640?w=page-21081640_38778292 (дата обращения: 25.05.2020). Загл. с экрана.

⁴⁷ См.: Васильев И., *свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 129–184. *Он же.* Как говорить о Библии с мусульманами // Вопросы Православия. [Электронный ресурс]: «YouTube»-канал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=PTaIISpdwI> (дата обращения: 23.05.2020). Загл. с экрана.

способ, предложенный священником Иоанном Васильевым, выглядит очень убедительно, однако такой вид аргументации предполагает определенные знания в области исламских первоисточников и вероучения.

Попробуем для начала рассмотреть аргументацию мусульман о «пророчествах» о Мухаммаде в Библии с точки зрения соответствия их критериев научной аргументации. Дело в том, что заметной особенностью современной исламской апологетики является использование лженаучных фактов и способов доказательства истинности исламского вероучения⁴⁸.

Поскольку часто в полемике с христианами мусульмане пытаются доказать наличие указаний о Мухаммаде в Библии на основе лингвистического анализа, рассмотрим корректность их аргументации.

Мухаммад как «утешитель»

В книге бывшего католического священника Абдуль-Ахада Даууда (Давида Кельдани) «Мухаммад в Библии» довольно много мест, в которых он пытается найти в библейском тексте указания на пророчества об основателе ислама. Для этого он прибегает к своего рода лингвистическому анализу оригинального текста Писания, позиционируя себя как знатока древних языков⁴⁹.

Наиболее характерным местом Евангелия, в котором А.-А. Даууд видит указание на Мухаммада, являются стихи, в которых используется древнегреческое слово «παράκλητος» — «Утешитель» (см.: Ин. 14:16, 26; 15:26; 16:7)⁵⁰. Несмотря на то что текст Евангелия говорит об «Утешителе» как о Святом Духе (см.: Ин. 14:17, 26; 16:13), которого

⁴⁸ См.: Полохов Д., прот. О «научных» чудесах Корана. С. 64.

⁴⁹ См., напр.: Даууд А.-А. Указ. соч. С. 27–28; 132–133 и др.

⁵⁰ См.: Васильев И., свящ. Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 152).

получат апостолы Христовы (см.: Деян. 2:1–39), а не как о человеке Мухаммаде, родившемся в 570 году, и при этом подчеркивается, что «иной Утешитель» будет в апостолах и они знают Его (см.: Ин. 14:17), все это не смущает исламского автора⁵¹. Такое внеконтекстное толкование выглядит очень странно для вероучения ислама, т. к. Мухаммад не являлся духом и не мог присутствовать в апостолах до своего рождения⁵².

Оказывается, по мнению этого бывшего христианина, «в Евангелии от Иоанна, написанном на греческом языке», вместо слова «параклетос» (παράκλητος)⁵³, неизвестного «для классической греческой литературы»⁵⁴, должно стоять слово «периклитос» (περικλύτος)⁵⁵, соответствующее

⁵¹ Следующее поколение исламских полемистов пытается обойти эту проблему при помощи откровенных подтасовок и лжи. Например, Ахмад Дидат заявляет, что в Евангелии от Иоанна слово «дух» синонимично со словом «пророк». Для этого он приводит в отрыве от общего контекста цитаты из Писания и пытается соотнести их друг с другом (Ин. 3:6 и 1 Ин. 4:1) (см.: *Дидат А. Мухаммад в Библии* // Sabrin arys [Электронный ресурс]: «YouTube»-канал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=U3FC0ykB1U> (дата обращения 27.09.2020). Загл. с экрана).

⁵² Даже если предположить, что здесь имеется в виду не сам Мухаммад, а его учение, то простое сравнение учения апостолов и ислама свидетельствует против такой интерпретации. Попытки мусульман представить дело так, что уже сами апостолы чего-то не поняли и что-то исказили, вступают в противоречие с Кораном и исламским преданием (см., напр.: К.3:52; 5:111; 61:14). (См.: *Бардвил Висам Али. Апостолы пророка Исы (мир ему)* // Islam.plus [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://islam.plus/ru/fatwa/islamskie-nauki/zizn-prorokov-i-spodviznikov-islama/apostoly-proroka-isy-mir-emu> (дата обращения: 29.05.2020). Загл. с экрана.)

⁵³ παράκλητος — призванный (на помощь); как сущ. — «ходатай, адвокат»; в Новом Завете — «заступник, утешитель» (*Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. Стлб. 940*). Такие же значения слова приводят и другие словари: *A Greek-English lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 1313*; *A patristic greek lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1961. P. 1018*.

⁵⁴ *Даууд А.-А. Указ. соч. С. 28*.

⁵⁵ «Περικλύτος» — «повсюду славный, весьма славный» (*Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Стлб. 982*).

арабскому слову «Ахмад» (якобы одно из имен Мухаммада) в значении «знаменитейший», «прославленнейший». В употреблении именно этого слова мусульмане видят пророчество об основателе своей религии. Указание на это они видят в Коране, где якобы Сам Иисус в Суре «Ряды» («ас-Сафф») говорит, что после него придет посланник, «имя которому будет Ахмад» (К.61:6)⁵⁶. Однако такие смелые заявления А.-А. Даууда в отношении греческого языка и текста Евангелия уже вызывают сомнения в его компетентности, поскольку слово «параклетос» было хорошо известно древнегреческим авторам — например, ораторам Ликиургу Афинскому (IV в. до н. э.) и Демосфену (384–322 г. до н. э.)⁵⁷.

Помимо этого, Даууд оказывается некомпетентным в вопросах текстологии Нового Завета: на самом деле, ни одна из существующих древних рукописей Евангелия от Иоанна не содержит такого сверхординарного искажения слова «параклетос»⁵⁸. Чем глубже этот исламский апологет пытается обосновать свое очевидно фантастическое предположение, тем больше делает ошибок. Например, он заявляет, что «не нужно обладать академической степенью по античной филологии, чтобы знать, что греческое слово, означающее “утешитель” или “успокоитель”, не “Paraclytos”, а “Paracalon”», ссылаясь при этом на греческий текст Септуагинты в книге Плач Иеремии (см.: Плач. 1:2, 9, 16, 17, 21 и далее)⁵⁹.

Однако слово ὁ παρακαλῶν (см.: Плач. 1:2, 9, 16, 17, 21) не имя существительное, а причастие настоящего времени

⁵⁶ См.: Даууд А.-А. Указ. соч. С. 28, 30, 132, 187 и др.

⁵⁷ См.: A Greek-English lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 1313.

⁵⁸ См.: Metzger В.М. Textual Commentary on the Greek New Testament. 2nd ed. Stuttgart, 1994. P. 245–247; Кэмпбэлл В. «Paraclete» как пророчество о Магомете? // «Православие и ислам» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://mission-center.com/islams/paraclete.htm> (дата обращения: 30.05.2020). Загл. с экрана.

⁵⁹ Даууд А.-А. Указ. соч. С. 182.

действительного залога в именительном падеже мужского рода единственного числа от глагола *παράκαλέω*⁶⁰. В данном случае оно лишь выполняет роль существительного, т. е. не может быть его заменой во всех случаях. Более того, исламский автор выводит его из неизвестного или записанного с ошибкой греческого глагола «Paracaloo»⁶¹, а не «παράκαλέω», как есть на самом деле.

В этом тексте содержится еще одна ошибка, на этот раз связанная с очевидным незнанием греческого языка переводчиками книги «Мухаммад в Библии» на русский язык. Они вместо названия греческой буквы «каппа», по-видимому, скопировали из английского варианта не известную науке «карра», называя ее греческой согласной⁶². Более того, всю эту ошибку с «греческой» буквой и ссылкой на А.-А. Даууда воспроизводит в своей книге другой исламский автор — А.-В. Полосин (кстати, редактор русского издания книги «Мухаммад в Библии»)⁶³.

Возможно, к ошибкам переводчиков относятся и ссылки на несуществующие места Священного Писания — 1 Ин. 11:1 и 1 Ин. 16:22, которые исламский автор пытается как-то «приспособить» для поиска доказательств об исламском пророке⁶⁴. Однако это ему плохо удается. Известно, что Первое соборное послание апостола Иоанна Богослова имеет всего пять глав. Общий смысл текста позволяет понять, что первая ссылка — это на самом деле 1 Ин. 2:1, где идет речь о Господе Иисусе Христе как о ходатае («παράκλητον») перед Отцом. Данный текст позволяет понять смысл слов Спасителя в Ин. 14:16 — о том, Кто этот «другой Утешитель».

⁶⁰ «Παράκαλέω» — «призывать, звать; приглашать; поощрять, ободрять, побуждать, увлекать; убеждать, просить; звать на помощь или свидетели; утешать». (См.: *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 2. С. 1241).

⁶¹ *Даууд А.-А.* Указ. соч. С. 182.

⁶² Там же.

⁶³ *Полосин А.-В.* Евангелие глазами мусульманина. С. 251.

⁶⁴ См.: *Даууд А.-А.* Указ. соч. С. 183.

Само употребление данного имени в отношении и к Иисусу Христу (1 Ин. 2:1), и к Духу Святому (Ин. 14:26) говорит о единстве двух Ипостасей по Божественной природе и по действию в мире. О том, что здесь речь идет не о человеке, а о Боге, свидетельствуют слова из книги пророка Исаии, где Утешителем называет Себя Сам Господь Бог: *Я, Я Сам — Утешитель ваш* (в LXX — «Παρακαλῶν»; древнеевр. — «Менахем» מְנַחֵם) (Ис. 51:12). Такое же понимание природы «Утешителя» нашло свое отражение в святоотеческой экзегезе. Блаженный Феофилакт Болгарский приводит следующее объяснение 1 Ин. 2:1: если Иисус Христос как Бог и «παράκλητος» имеет власть прощать грехи, поскольку Он есть жертва умилоствления перед Отцом *за грехи всего мира* (1 Ин. 2:2), то «Сын имеет одно естество и одну силу со Отцем, и что действия одного из трех пресвятых Лиц общи и прочим Лицам»⁶⁵.

Что же касается второй ссылки — 1 Ин. 16:22, — то, судя по арамейскому выражению «маран-афа», это текст 1 Кор. 16:22. Однако и в этом случае домыслы исламского автора не выглядят убедительно. Предположение, что в литургическом возгласе древней семитоязычной апостольской Церкви «Maran Atha» содержится указание на простого человека, не соответствует ни контексту, ни параллельным местам Священного Писания⁶⁶.

После таких филологических и текстологических ошибок как пренебрежение здравым смыслом выглядит

⁶⁵ Феофилакт Болгарский, *блаж.* Толкование на Деяния и Соборные Послания святых Апостолов. М.: Скит, 1993. С. 245.

⁶⁶ Несмотря на все попытки и здесь увидеть «пророчество» о Мухаммаде, все варианты перевода арамейского выражения «maran atha» таковы: 1) «Господи, приди»; 2) «Наш Господь пришел»; 3) пророческий перфект «Господь придет», который никак нельзя отнести к человеку — только к Богу. Ср.: с переводом «maranatha» на древнегреческий язык в Откр. 22:20 где «Господь» — это Иисус, Который есть Господь Бог. (См.: *Witherington В.* Господь // Иисус и Евангелия. Словарь. С. 143).

утверждение Даууда о том, что он «достаточно убедительно доказал, что “Параклитос” с лингвистической и этимологической точки зрения не означает “адвокат, утешитель или предводитель”»⁶⁷. Версия же о том, что зашифрованное имя Мухаммада было случайно искажено при переводе с арамейского на греческий, не выдерживает критики, т.к. в случае с «παράκλητος» мы можем заметить обратное влияние греческого текста на арамейский текст. Это видно из того, что в иудейских таргумах и Талмуде, а также в арамейском тексте Пешитты встречается прямое заимствование из греческого текста, передающееся арамейскими буквами как «параклит» (פְּרַקְלִיט) и обозначающее заступника или защитника⁶⁸.

Понимая всю сомнительность филологической версии о присутствии в Евангелии от Иоанна (14:16, 26; 15:26; 16:7) вместо «παράκλητος» («утешитель») слова «περικλυτός» («весьма славный») — возможного аналога слова «Ахмад» («прославленнейший»)⁶⁹, некоторые исламские авторы вы-

⁶⁷ Даууд А.-А. Указ. соч. С. 183, 187.

⁶⁸ См.: Thayer J.H. Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. N.Y.: Harper&Brothers, 1887. P. 483. В качестве исключения можно привести пример из таргума Ионафана (Йонатана бен Узиэля), где используется существительное «нэхамата» נְחָמָתָא — «утешение», однокоренное к древнееврейскому «менахем» (מְנַחֵם). Поэтому и в данном случае здесь нет ничего похожего на имя Мухаммада. (См.: *Харах М. נחם* // Общесемитский корневой словарь. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://slovar-axaz.org/component/content/article/7-gnezda/529-dagal.html> (дата обращения 30.09.2020). Загл. с экрана.).

⁶⁹ См.: Даууд А.-А. Указ. соч. С. 28. Есть основания полагать, что арабское слово أحمد — «похвальный» от глагола «хамида» — «хвалить» (Баранов Х.К. Большой арабско-русский словарь: В 2 т. М.: Живой язык, 2008. Т. 1. С. 194) на самом деле должно звучать на древнегреческом как «ἔπαινος» — «(по)хвала, восхваление» («ἐπαινοῦν ἔχειν» — «быть восхваляемым», а не «περικλυτός») (см.: Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 580). Поэтому изначально все старания исламских полемистов не имеют смысла. Однако наша задача — показать, что даже если принять такой перевод, то к желаемому для мусульман результату он не приведет.

двигают не менее фантастические версии, но уже в области новозаветной текстологии. По мнению А.-В. Полосина, из-за бедности апостолы сэкономили бумагу при письме и вынуждены были сокращать гласные буквы. Поэтому, как пишет этот автор, «в древних манускриптах и стояли одни согласные буквы: “прклтс”. Гласные стали вставлять позже, при переписках, когда для этого были созданы экономические условия». В этот момент якобы и произошла неправильная огласовка — «параклитос» вместо «периклитос»⁷⁰.

Однако такие предположения никак не могут быть текстологически обоснованы ссылками на имеющиеся в наличии древние папирусы и манускрипты⁷¹. Более того, данное утверждение является ложным с точки зрения лингвистики, т.к. в греческом языке, в отличие от семитской письменности, не употребляется вариант письма с написанием только согласных букв⁷².

⁷⁰ См.: Полосин А.-В. Евангелие глазами мусульманина. С. 252–253.

⁷¹ Все желающие могут убедиться, что в рассматриваемых местах Евангелия — Ин. 14:16, 26; 15:26; 16:7 — не употребляется никаких сокращений при написании слова *παράκλητος* (-ου). См.: Папирусы р66 (ок. 200 г.), р75 (175–225 г.), Синайский (Ⲫ) и Ватиканский (В) кодексы IV в. (См.: *Literal Translation of the Bible* [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.sites.google.com/site/literaltranslationofthebible/home>; *New Testament Virtual Manuscript Room*. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://ntvmr.uni-muenster.de/manuscript-workspace>; *Codex Sinaiticus* [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://codexsinaiticus.org/ru/manuscript.aspx>).

⁷² См.: Зализняк А.А. Из заметок о любительской лингвистике // «Азбука.ru» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/iz-zametok-o-lyubitelskoj-lingvistike/2> (дата обращения: 19.06.2020). Загл. с экрана. Исключениями в древнегреческом тексте Нового Завета являются т.н. *nomina sacra*. Это слова, имеющие священный характер, записанные в сокращенной форме. Всего таких слов известно около пятнадцати, например, *Ιησοῦς* (Иисус) — сокращенная форма — *Ις, Ιυ*. *Nomina sacra* есть следствие влияния на христианскую традицию древнееврейской священной письменности. В этом явлении можно заметить выражение веры древних христиан в Божественное достоинство Иисуса Христа и

Примерно так же можно оценить попытки объяснить предполагаемую мусульманами ошибку в древнегреческом тексте отличием в транслитерации имен на разных языках. Известно, что написание и звучание имени человека на разных языках подчиняется определенным правилам⁷³. Попытка убедить кого-либо в том, что перевод слова с древнееврейского на древнегреческий или любой другой язык может привести к неузнаванию имени человека или радикальному изменению значения слова, не находит подтверждения в тексте Библии, переведенном на множество языков. Как ни странно, судя по приводимым примерам со звучанием библейских имен на разных языках, это понимают и сами мусульманские пропагандисты⁷⁴.

Таким образом, несмотря на все попытки современных исламских авторов доказать наличие пророчества об основателе ислама в тексте Евангелия от Иоанна, со строго научной точки зрения можно сказать, что это им не удалось. Отличительной чертой мусульманских авторов в их поисках «пророчеств» являются попытки филологических манипуляций с библейскими языками, искажение данных новозаветной текстологии с произвольным переистолкованием слов в удобном для себя смысле.

Помимо массива исламских фантазий на тему «пророчеств» о Мухаммаде в Библии, по поводу которых уже не раз подробно высказывались православные и инокофессиональные авторы⁷⁵, хотелось бы рассмотреть и некоторые

Святого Духа. Слов «παράκλητος» («утешитель») и περικλύτος (весьма славный) среди *nomina sacra* нет. (См.: *Уртадо Л.В.* Происхождение *nomina sacra* // «Ставрок» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://stavroskrest.ru/content/nomina-sacra-vrukopisyah-novogo-zaveta>).

⁷³ См., напр.: *Ермолович Д.И.* Имена собственные на стыке языков и культур. М.: Р. Валент, 2001. С. 22, 24–25; 75–80.

⁷⁴ См.: *Полосин А.-В.* Евангелие глазами мусульманина. С. 252.

⁷⁵ См., напр.: *Гайслер Норман Л.* Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 590–595; *Васильев И., свящ.* Бого-

другие филологические опыты, которые из-за их запутанности и сложности редко применяются в полемике самими мусульманами.

Мухаммад как «eudokia»

Для примера рассмотрим поиск «пророчества» о Мухаммаде в словах ангельского гимна, который слышали вифлеемские пастухи при возвещении им радостной вести о рождении Спасителя. А.-А. Даууд почему-то считает, что в словах «слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк. 2:14) присутствует имя основателя ислама.

Вся доказательная база исламских апологетов, если так ее можно назвать, строится на ложном тезисе о невозможности адекватно, без искажений перевести священный текст⁷⁶.

словские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 129–175; Разъяснение мнимых пророчеств об исламе в Библии // Христианство и ислам: все точки над «i». [Электронный ресурс]: группа в социальной сети «ВКонтакте». URL: https://vk.com/club21081640?w=page-21081640_38778292 (дата обращения: 29.05.2020). Загл. с экрана.

⁷⁶ См.: Даууд А.-А. Указ. соч. С. 121–123. Попытки мусульман доказать свою теорию о невозможности без искажений передать смысл семитского текста на древнегреческом языке несостоятельны. Во-первых, в самой Палестине в период с 200 г. до н.э. по 135 г. н.э. древнегреческий язык был в достаточной степени распространен даже среди простого народа. Поэтому существовала традиция переводов ветхозаветных текстов среди самих палестинских евреев с семитских (иврит, арамейский) языков на древнегреческий. Кроме этого, во время письменной фиксации текста Евангелий у палестинских евреев уже отмечен факт создания литературы на греческом языке (см.: Wise M.O. Языки Палестины // Иисус и Евангелия. Словарь. С. 784–785). Во-вторых, что касается языка и стиля Евангелия от Луки, то, как отмечают исследователи, при всем богатстве лексики, которым обладает составитель третьего Евангелия (о чем свидетельствует пролог Лк. 1:1–4), он буквально следует семитскому оригиналу, т.е. от себя ничего не придумывает. Среди отмечаемых исследователями возможных неточностей при переводе Евангелий с семитских языков на древнегреческий выбранное

Эту выдуманную проблему мусульманские пропагандисты с внерациональным упорством каждый раз пытаются приписать христианскому пониманию Откровения Божия и способов передачи его на разных языках.

Исламский автор при доказательстве своего мнения проделывает филологическую манипуляцию, которая приводит его к весьма сомнительному результату. Более того, этот результат выглядит не просто сомнительно, но даже соблазнительно, если не сказать кощунственно, для самих мусульман. Если резюмировать мысль исламского апологета, то имя Мухаммада на греческом языке скрывается в слове «благоволение» — «εὐδοκία» (*существительное женского рода в именительном падеже, единственном числе*)⁷⁷, которое в христианской традиции используется в качестве женского имени. Возможно, именно поэтому подобное «пророчество» об основателе ислама в Новом Завете не получило у самих мусульман широкого распространения.

Помимо этого, в своей конспирологической теории Даууд утверждает, что и греческое слово «мир» («εἰρήνη») из Лк. 2:14 на самом деле означает «ислам». По его словам, «любая другая интерпретация понятия “eirene”, кроме “ислам”, однозначно окажется некорректной и не вяжется с контекстом и смыслом ангельского гимна»⁷⁸.

В результате таких необоснованных предположений евангельский текст у мусульманского проповедника приобретает совершенно фантастический смысл, который даже

А.-А. Дауудом для своих фантазий место (Лк. 2:14) не значится (см.: *Карминьяк Ж.* Указ. соч. С. 50–57).

⁷⁷ См.: *Даууд А.-А.* Указ. соч. С. 127, 132, 134. Некоторые кодексы и рукописи Нового Завета в Лк. 2:14 содержат вариант чтения «εὐδοκία» (в имен. пад.). Однако более древние кодексы (напр., Синайский, Ватиканский) не укладываются в домыслы А.-А. Даууда и дают вариант «εὐδοκίας» (род. пад.). (См.: *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 2013. С. 354).

⁷⁸ См.: *Даууд А.-А.* Указ. соч. С. 127. Ср.: Там же. С. 126.

сам он не решается полностью воспроизвести в своей книге. Если суммировать все то, что А. Даууд написал при разборе данного стиха из Евангелия (Лк. 2:14), получается, что вифлеемские пастухи услышали от Ангелов песнь следующего содержания: «Слава Аллаху в вышних, на земле ислам, а в человеках Ахмад (“похвальный”）」⁷⁹.

Непонятно, почему свой вариант псевдолингвистической интерпретации песнопения ангелов мусульманский автор выдает за более понятный для еврейских пастухов. Какой такой ислам как «Царство Божие», по А. Дидату, появился в Палестине в I веке н.э., и каким образом еще не родившийся проповедник новой и весьма отличающейся от иудаизма религии мог оказаться в людях⁸⁰? Как такие смелые

⁷⁹ См.: Даууд А.-А. Указ. соч. С. 117–137. На арабском أحمد — похвальный, одобрителный (*Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. СПб.: Диля, 2006. С.186.)

⁸⁰ А.-А. Даууд считает, что до своего рождения дух Мухаммада (Ахмад — одно из имен основателя ислама, см.: К. 61:6) существовал в раю, «подобно духам других пророков» (Даууд А.-А. Указ. соч. С. 132.). Это в целом соответствует исламским представлениям о том, что души людей были созданы прежде тел. Однако предположение о неоднократном воплощении души (духа) Мухаммада до его рождения в других людях, что следует из контекста всего стиха в случае перевода «eudokia» как «ахмадие», т.е. Ахмад как вариант имени Мухаммада («в человеках Мухаммад»), нетрадиционно для ислама. Похожие воззрения характерны для некоторых представителей суфизма и крайних шиитов. Это нашло выражение в учении о предсуществовании души Мухаммада в виде светящейся точки, «от которой произошли все предопределенные души» (нур Мухаммади — «свет Мухаммада») (см.: Колесников А.И. Нур Мухаммади // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 193). Также здесь можно упомянуть учение о Мухаммаде как «ал-Нисан ал-Камил» («совершенном человеке»). Такие представления характерны для философа-мистика Ибн Араби. Для этого философа «сущность Мухаммада» есть первое творение Аллаха, логос, или Божественное знание, «которое последовательно реализуется в личностях пророков, посланников и “святых”» (см.: Кныш А.Д. ал-Нисан ал-Камил // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 101). Эти идеи были восприняты некоторыми суфиями и исламскими мистиками из гностических учений и неоплатонической языческой философии. Если в таком ключе понимать результат

переводческие опыты мусульманского автора соотносятся с общим смысловым контекстом анализируемого стиха и культурно-историческими реалиями Палестины I века н.э.? Помимо таких простых и логичных вопросов, которые позволяют сразу дать оценку подобным филологическим опытам, обратимся и к тому, что следовало бы отнести к псевдонаучной составляющей исламской апологетики.

Если внимательно рассмотреть филологические изыскания современных исламских апологетов, то они в большей своей части могут быть отнесены к такому явлению, как псевдолингвистика (или любительская лингвистика)⁸¹. В частности, в их языковых изысканиях можно обнаружить два признака, которые выдающийся лингвист академик А.А. Зализняк относит к характерным свойствам любительской лингвистики. Это пренебрежение гласными буквами (обращение внимания только на «костяк согласных») и игнорирование состава слова — обращение внимания только на корень слова (в арабском и еврейском языке — в ущерб гласным-трансфиксам. — *Авт.*). Сюда же можно отнести такой признак, как подчинение своих интерпретаций «определенной идеологической установке» при игнорировании фактов, «которые не согласуются с основной идеей»⁸².

В качестве примера возьмем распространенный среди проповедников мусульман обычай отождествлять арабские

перевода Лк. 2:14 А.-А. Дауудом, то очевидно, что он плохо соотносится с пропагандируемым исламскими апологетами «чистым единобожием».

⁸¹ «Под “любительской лингвистикой” специалисты понимают псевдонауку, избравшую в качестве своего объекта язык» (*Шумарина М. Р.* «Наивная лингвистика» и «любительская лингвистика» в системе человеческого знания о языке // 80 лет Балашовскому институту Саратовского университета: сб. науч. ст. Балашов: Николаев, 2013. С. 181).

⁸² *Зализняк А.А.* О профессиональной и любительской лингвистике // «Элементы.ру» [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430720/O_professionalnoy_i_lyubitelskoy_lingvistike#8 (дата обращения: 09.06.2020). Загл. с экрана. Шумарина М. Р. Указ. соч. С. 192.

слова «салам» («мир») и «ислам» («покорность»). Помимо упоминавшегося случая можно сослаться еще и на автора поэтического перевода Корана на русский язык Валерию Порохову (Иман Ар-Рошд), которая говорит следующее: «Если мы возьмем слово “ислам”, его словарное значение, семантическое, концептуальное значение слова “ислам”, то это “слм” — без огласовки, это характерно для арабского языка, оно обозначает “мир”»⁸³. Однако такое истолкование значения слова «ислам» является неверным. Действительно, оба этих слова имеют один корень и являются производными от глагола *سَلِمَ* «салима» («быть благополучным») ⁸⁴, но происходят от разных пород этого глагола (т. е. типов глагольной основы). Слово *سَلَام* «салам» («мир») — от III породы, а слово *الإِسْلَام* «ислам» («покорность, предание себя Богу») — от IV породы глагола *سَلِمَ*. Породы арабского глагола показывают прежде всего изменения в направлении действия и характер его протекания. Однако, несмотря на общий корень, смысл слов может отличаться. Как замечают арабисты, в результате исторического развития языка «имело место изменение данной семантико-морфологической системы, что зачастую делает невозможным определение значения слов, исходя из семантики той или иной породы»⁸⁵. Поэтому никто из мусульманских переводчиков Корана никогда не решится использовать предложенный выше способ поиска смысла слова. Например, вряд ли кто-то захочет заменить в Суре Корана «Аль Имран» («Семейство Имрана») — во фразе «Поистине, религия пред Аллахом — ислам»

⁸³ См.: Евроислам. Часть 2. Интервью с Валерией Пороховой // Радио «Свобода» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.svoboda.org/a/24201967.html> (дата обращения: 09.06.2020). Загл. с экрана.

⁸⁴ *سَلِمَ* — быть благополучным; оставаться целым, невредимым; сохраняться; быть свободным (от чего-то). См.: Баранов Х.К. Большой арабско-русский словарь: В 2 т. М.: Живой язык, 2008. Т. 1. С. 370.

⁸⁵ Редькин О.И., Берникова О.А. Грамматика арабского языка: Вводный курс. СПб.: КАРО, 2013. С. 86.

(К.3:19) — слово «ислам» на «мир», т. к. смысл текста станет малопонятным.

Тем более это не работает, когда пытаются искусственно перенести такие лингвистические методы с одного языка на другой. Слово «мир» ни в древнееврейском языке (שָׁלוֹם «шалом»), ни в арамейском (שְׁלָמָא «шлама») не имеет значения «покорность», т. е. «ислам»⁸⁶.

Такая же ситуация складывается с переистолкованием мусульманскими авторами значения слова «εὐδοκία» — «благоволение» из второй части евангельского стиха Лк. 2:14. В ходе своих филологических манипуляций А.-А. Дауд, как обычно, говорит о сложности перевода семитского текста на древнегреческий язык — о том, что вообще невозможно точно передать красоту и изящество текста при переводе с одного языка на другой, забывая, что главное в переводе — это передача смысла.

Далее мы встречаемся с откровенной ложью либо ненаучными домыслами. Наряду с лжеисторическими фантазиями о том, что до Никейского Собора (325 г.) Церковь «не только не имела всех книг Нового Завета, но даже четырех Евангелий»⁸⁷, Дауд утверждает, что «греческое слово “eudokia” не встречается в греческом переводе Ветхого Завета» и что к нему трудно подобрать эквивалент в семитском оригинале⁸⁸. По поводу существования Евангелий до Первого Вселенского Собора в Никее и их авторитета у христи-

⁸⁶ См.: *Харах М.* Общесемитский корневой словарь. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://slovar-axaz.org/component/content/article/7-gnezda/1771-islam.html> (дата обращения: 29.06.2020). Загл. с экрана; ср.: *Гирас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. СПб.: Дия, 2006. С. 374–375.

⁸⁷ См.: *Дауд А.-А.* Указ. соч. С. 131. О том, что это не так: см. *Лакирев А.В.* Канон священных книг // Библия-центр [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.bible-center.ru/book/kanon/002> (дата обращения: 23.06.2020). Загл. с экрана.

⁸⁸ См.: *Дауд А.-А.* Указ. соч. С. 128.

ан достаточно вспомнить «Диатессарон» («Через четыре»), составленный Татианом Ассирицем около 170 года, вероятно, на сирийском языке, т. е. на языке, к которому постоянно апеллирует мусульманский автор в своих предположениях⁸⁹. Что касается слова «eudokia» («благоволение» в Синодальном переводе), оно встречается в греческом переводе LXX, например, в некоторых псалмах (Пс. 5:13; 50:20; 68:14; 88:18; 105:4; 144:16). В греческом переводе Ветхого Завета «εὐδοκία» передает значение древнееврейского слова יְצוּרָה или יְצוּרָה («рацион» — «благоволение, воля, желание»)⁹⁰.

Однако, заинтриговав своих читателей арамейским текстом ангельского песнопения в Лк. 2:14, без которого якобы весь смысл греческого текста Евангелия будет непонятен, Даууд приводит текст из сирийского перевода Пешитта (Пшитта), который принципиально не отличается от общеизвестного. Греческое слово «εὐδοκία» («благоволение») не вступает в смысловое противоречие с сирийским вариантом, который передается словосочетанием «добрая надежда» или «доброе ожидание»⁹¹. Это видно из того, как толкует

⁸⁹ Даууд А.-А. Указ. соч. С. 130. Относительно текста Евангелий и их древности см.: Барский Е.В. Диатессарон // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravenc.ru/text/171943.html> (дата обращения: 29.06.2020). Загл. с экрана; Мецгер Б.М. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения. М.: ББИ, 2002. С. 12.

⁹⁰ См.: Bible Works 8. [Электронный ресурс]: эл. прогр. / Разработчик: Bible Works. Изд. 8-е. 2009. Загл. с экрана. Яз. англ. Программа для углубленного изучения Библии с использованием оригинальных языков; см. также: Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания с комментариями на основе словарей Джеймса Стронга. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 334.

⁹¹ См.: Даууд А.-А. Указ. соч. С. 132–133. Такой перевод сирийского выражения лишь переносит акцент понимания слова «благоволение» — с того, как Бог относится к людям, на внутреннюю реакцию людей в ответ на Божие благоволение, что проявляется как «добрая надежда» или «доброе ожидание». Это вполне допустимый вариант передачи смысла при переводе текста. Ср.: «Благоволить — покровительствовать, соизволять,

рассматриваемый нами текст Евангелия сирязычный автор — преподобный Ефрем Сирий. Объясняя это место из «Диатессарона», святой отец пишет следующее: «Пастырям первоначально было возведено это, дабы никто из тех, кто жительствует в пустыне, не падал духом, но, наипаче соблюдая себя, в обетованиях истинного пастыря имели мир. «Слава в вышних Богу, и на земле мир», — не бессловесным и бездушным, но *добрым* сынам человеческим *надежда*»⁹².

Видимо, понимая, что подогнать текст под требуемый смысл не удается, исламский апологет еще больше пытается запутать читателей. Фактически дальше в тексте начинаются манипуляции с обратными переводами с арамейского, латинского и греческого языков — естественно, без учета общего контекста, грамматических и синтаксических конструкций и общего смысла предложения⁹³. В результате

разрешать, доброжелательствовать, быть милостиву» (*Даль В.И.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Эксмо, 2005. С. 58). Покровительство Божие не может не дать человеку «добрую надежду». А вот делать в таком случае обратный перевод с полученного смыслового толкования текста уже недопустимая манипуляция.

⁹² *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на Четвероевангелие. М., 2008. С. 42–43. В арамейском языке рассматриваемое место в Лк.2:14 звучит как סברא טבא («сабра табба») и может переводиться как «добрая надежда». Но возможны и другие варианты: «сабра» в глагольной форме может означать «надеяться, думать, ожидать, доверять, воображать, проповедовать новости». Лучший вариант перевода — «хорошие новости». Другой возможный вариант — это «весть о надежде», поскольку טבא — «табба» также может быть «отчетом (сообщением)». 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. 149.

⁹³ А.-А. Даууд начинает обратно переводить «добрую надежду» или «доброе ожидание» на греческий язык (см.: Указ. соч. С. 133). Так, у него появляется «euelpistia» как точный эквивалент «доброй надежды» и «euthelyma» — как «добрая воля». Однако мы должны при анализе текста заниматься не фантазиями, а исходить из данных текстологии и лингвистики. Все выдуманные варианты слова, которое, по мнению А.-А. Даууда, должно быть в Евангелии Лк. 2:14 на месте слова «εὐδοκία», за од-

таких маловразумительных операций исламский автор неожиданно начинает переводить греческие слова, которые ни в каком из вариантов греческого текста Нового Завета не встречаются. Все это он делает, основываясь не на текстологии и не на данных филологии, а только на собственном убеждении, что в этом месте должно стоять слово, которое можно было бы подогнать под уже определенное значение (под имя основателя ислама). Так, А.-А. Дауд неожиданно и необоснованно предлагает вместо «εὐδοκία» («благоволение») в интересующем нас месте читать «eudokimos» («пользующийся доброй славой, славный»)⁹⁴.

При попытке обосновать свое спорное утверждение мусульманский проповедник совершает ту же самую ошибку, что и в рассмотренном выше случае отождествления в семитских языках слов «мир» и «ислам». Как уже говорилось, восхождение слов к общему корню вовсе не означает их тождественность по значению. Греческие слова «eudokia»

ним исключением не находятся в тексте греческого перевода Библии и его вариантах. Слова «εὐ-εἰσπότης» («твёрдая надежда, уверенность») нет ни в тексте LXX, ни в Новом Завете. То же самое следует сказать и о слове «εὐθέλημα» («добрая воля»). Есть лишь один случай употребления слова «εὐελπις» — «имеющий хорошую надежду» (см.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Стлб. 544) в Притч. 19:18 (см.: *Bible Works* 8). Такой результат лишь подтверждает нереальность предложенных исламским автором вариантов, т.к. носители еврейского языка не использовали их в своих переводах Священного Писания на греческий язык.

⁹⁴ См.: *Дауд А.-А.* Указ. соч. С. 133. Однако фантазии пропагандиста ислама относительно «εὐδόκιμος» («пользующийся доброй славой, славный») имели бы основания, если бы в этом месте Нового Завета существовали серьезные разночтения. Однако в тексте Лк. 2:14 есть лишь варианты с разными падежами слова «благоволение» («εὐδοκία» — в им. п. и «εὐδοκίας» — род. п.). Никаких других слов на этом месте не существует ни в одной из рукописей Нового Завета. Соответственно, там не может даже теоретически стоять слово «εὐδόκιμος» из-за невероятности такой ошибки и несуразности смысла получающегося текста. (См.: *Мецгер Б.М., Эрман Б.Д.* Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 2013. С. 354).

(благоволение)⁹⁵ и «eudoxia» («доброе имя, хорошая слава»)⁹⁶ этимологически восходят к глаголам «δοκάω», «δοκεύω» и «δοκέω»⁹⁷. Но это вовсе не значит, что они имеют близкое по смыслу значение⁹⁸. Другими словами, «eudokia» («εὐδοκία») никак не может быть равнозначным «eudoxia» («εὐδοξία»), т. е. тайным именем основателя ислама Мухаммада в варианте «Ахмад» («похвальный») (см.: К.61:6)⁹⁹, ибо рассматриваемые слова принципиально отличаются по семантике.

Надо отметить, что усилия А.-А. Даууда найти в Евангелии от Луки (2:14) имя арабского пророка не кажутся убедительными не только христианским читателям, но и самим исламским апологетами. Например, А.-В. Полосин в своем

⁹⁵ В новозаветной письменности слово «εὐδοκία» помимо «благоволение» имеет еще значение «любовь, желание». См.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991. Стлб. 543. В других словарях — Лк. 2:14 «εὐδοκία» — «goodwill» — «добрая воля» (см. *A Greek-English lexicon / compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Oxford University Press, 1996. P. 710*). В более поздней, в патристической письменности «εὐδοκία» — это «добрая воля, желание, хорошее удовольствие, благосклонность». (См.: *A patristic greek lexicon / Edited by G.W.H. Lampe. Oxford: Oxford University Press, 1961. P. 562*).

⁹⁶ «Εὐδοξία ἴ» — «доброе имя, слава, почет, уважение; высокие качества, доблесть; одобрение, похвала; философски правильное суждение, здравый смысл». См.: *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 686–687.

⁹⁷ См.: *Chantraine P.* Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots. Paris, 1990. Т. 1–2. P. 290–291. «Δοκεύω» — подстергать, подкарауливать, высматривать, выслеживать; «δοκέω» — казаться, представляться; считать, полагать, думать; надеяться; желать (*Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 418).

⁹⁸ См.: *Даууд А.-А.* Указ. соч. С. 128, 133–134.

⁹⁹ Это очевидно из всех приведенных здесь словарей древнегреческого языка. Сами слова «εὐδοκία» (глагол «εὐδοκέω») и «εὐδοξία» (глагол «εὐδοξέω») с их глагольными основами обозначают разные по характеру описания действия и их результат. (*Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Стлб. 543; *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. С. 686–687).

«Евангелии глазами мусульманина» после воспроизведения филологических изысканий А.-А. Даууда признаётся, что греческое слово «eudokia» после реконструкции арамейского варианта «все-таки не дает очевидной уверенности в том, что на этом месте было имя благословенного пророка»¹⁰⁰. Хотя в этой же фразе сам Полосин воспроизводит другие лжефилологические домыслы — относительно того, что «мир» в устах Ангелов, возвестивших рождение Христа (Лк. 2:14), означает «ислам»¹⁰¹.

Если бы исламские авторы на самом деле хотели выяснить смысл евангельского текста, то они вместо фантазий обратились бы к современным исследованиям в области библейской текстологии. По мнению современных библеистов, в рассматриваемом нами стихе Лк. 2:14 содержится семитическая конструкция, которая многократно используется в еврейских гимнах, обнаруженных в Кумране. Ангельское славословие полностью соответствует семитизмам первых двух глав Евангелия от Луки. В данном случае здесь используется древнегреческое слово «благоволение» в родительном падеже («εὐδοκίας»). Соответственно, эта часть стиха будет буквально читаться как «люди [Его, то есть Бога] благоволения». Поэтому «стих 14 второй главы Евангелия от Луки включает строфу с двойным параллелизмом (“слава... мир”), а не тройным (“слава... мир... благоволение”, все в именительном падеже). Таким образом, здесь выражено сознание, что рождение Мессии, Господа (ст. 11) — основание для славы в вышних Богу и мира на земле в людях благоволения, то есть в тех людях, которые суть Его благоволимый остаток, избранный для принятия дара Его Мессии»¹⁰². Как видим, и в данном случае предположение о зашифрованном в этом месте имени Мухаммада не имеет основания.

¹⁰⁰ Полосин А.-В. Евангелие глазами мусульманина. С. 51–52.

¹⁰¹ См.: Полосин А.-В. Евангелие глазами мусульманина. С. 49–52.

¹⁰² Мецгер. Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета. С. 354–355.

Конечно же, можно было для опровержения указанных измышлений пойти и более простым путем: рассмотреть употребление слова «eudokia» («εὐδοκία») в контексте всего Евангелия (см.: Мф. 11:26; Лк. 2:14; 10:21), затем попробовать подставить в найденные места текста искомое мусульманами имя «Ахмад» (в значении «знаменитейший», «прославленнейший», «похвальный») и попробовать их прочесть. Очевидно, что текст в результате проделанного эксперимента лишится смысла, что также доказывает ошибочность изобретенного мусульманами метода.

Вышеприведенный анализ способа поиска пророчеств о Мухаммаде в Библии на примере переистолкования смысла слов «Утешитель», «eudokia» и сочетания «мир — ислам» демонстрирует лженаучную основу и манипуляторный характер доказательства своей точки зрения мусульманскими авторами. Во всех остальных случаях, когда исламские апологеты прибегают к такого рода рассмотрению текста Священного Писания, можно отметить примерно такой же подход.

«MuHaMmaD»: в дебрях лжелингвистики

Как уже говорилось, отличительной особенностью современной исламской полемической литературы являются попытки найти в Священном Писании Ветхого и Нового Завета то, что можно было бы истолковать как пророчества об основателе ислама Мухаммаде. Домыслы мусульманских авторов часто вступают в противоречие с их собственными первоисточниками, в которых нет указаний на такие места¹⁰³. Однако поскольку большинство представителей той

¹⁰³ См.: *Васильев И., свящ.* Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции. С. 135–150. *Он же.* Библия в исламе / Вопросы Православия. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5EnyFkvf83U&feature=youtu.be> (дата обращения: 23.05.2020). Загл. с экрана.

аудитории, к которой обращаются авторы, плохо знакомы с исламским вероучением и текстами, соблазн предоставить аргументы в пользу своей веры преобладает в данном случае над честностью.

В поисках подобного рода предсказаний об арабском религиозном лидере исламские апологеты используют сомнительные способы, некоторые из которых уже были рассмотрены выше. Наиболее распространенным из таких методов является, как пишут сами мусульмане¹⁰⁴, сопоставление этимологии еврейских форм слов с арабским текстом, что означает попытки подгонки их значения к тому, что можно было бы отнести к Мухаммаду.

В большинстве случаев при таких филологических экспериментах современные исламские авторы прибегают к помощи уже упоминавшейся любительской лингвистики. В основном такой способ поиска «пророчеств» применяется в отношении Ветхого Завета (некоторые примеры использования лжелингвистики в отношении новозаветных текстов были рассмотрены выше).

Рассмотрим наиболее распространенные примеры таких лженаучных толкований библейского текста мусульманами. Абдуль-Ахад Дауд, по-видимому, вдохновленный своим ошибочным отождествлением Мухаммада с «eudokia», заявляет, что буквальное и правильное значение этого слова «прекрасно соответствует еврейским “Mahmad”, “Mahmod”, “Himdah” и “Hemed”, которые часто применяются в Ветхом Завете»¹⁰⁵. Эту его аргументацию повторяют А. Дидат, А.-В. Полосин и многие другие. Суть такого способа поиска «пророчеств» у исламских авторов сводится к тому, что они пытаются отождествить согласные буквы «hmd»

¹⁰⁴ См.: *Дауд А.-А. (Кельдани Д.Б.).* Указ. соч. С. 134; *Дидат А.* Мухаммад в Библии. [Электронный ресурс]: сайт. URL:<https://www.islamreligion.com/ru/videos/4896/> (дата обращения: 22.06.2020). Загл. с экрана.

¹⁰⁵ *Дауд А.-А.* Указ. соч. С. 134.

в библейских текстах на древнееврейском языке с соответствующей консонантной основой в языке арабском.

В частности, мусульмане заявляют, что указание на имя Мухаммад в виде «Ахмад» встречается в книге библейского пророка Аггея. Вот как приводит этот текст А.-А. Даууд: «и потрясу все народы, и придет Химда (Желаемый) всеми народами, и наполню дом сей славою, говорит Господь Саваоф» (ср.: Агг. 2:7)¹⁰⁶. По мнению мусульманских апологетов, семитский корень слова «желаемый» — «hmd», который переводится как «великое желание», «жажда», «аппетит» и «страсть», соответствует такому же корню в арабском языке в значении «хвалить». Далее они делают вывод о том, что эти три согласные необходимо понимать как «Ахмад» «в значении «знаменитейший», «прославленнейший», т. е. как имя арабского пророка Мухаммада (см.: К.61:6), т. к. древние имена «обыкновенно имеют содержательное значение»¹⁰⁷.

Следует заметить, что, в отличие от других подобных попыток, в данном случае исламские авторы пытаются приспособить свое толкование к общему содержанию библейского стиха. Однако сразу же бросается в глаза совершенно неверное понимание слов пророка Аггея о втором Иерусалимском храме. Дело в том, что пророк был свидетелем возвращения иудеев из вавилонского плена и свидетелем его строительства¹⁰⁸. Поэтому предположения мусульман, что слова о «доме», который наполнится славой, в Агг. 2:7 (ср.: 3 Цар. 8:11; 2 Пар. 5:14; 7:2) — это пророчество о тогда еще языческом капище Кааба в Мекке, в который придет арабский пророк, выглядят издевательством над историческим контекстом и здравым смыслом. Это легко заметить, если

¹⁰⁶ См.: Даууд А.-А. Указ. соч. С. 26–27.

¹⁰⁷ См.: Даууд А.-А. Указ. соч. С. 27–28; Полосин А.-В. Ислам не такой! А какой? 40 ответов критикам Ислама. С. 149.

¹⁰⁸ См.: Гумеров А., свящ. Аггей // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.pravenc.ru/text/63282.html> (дата обращения: 27.06.2020). Загл. с экрана.

прочитать весь текст пророчества о храме (Агг. 2:1–9), где, в частности, говорится, что «слава сего последнего храма будет больше, нежели прежнего» (Агг. 2:9).

Еще более серьезными являются возражения относительно филологических изысканий представителей ислама. Здесь можно заметить очевидную попытку ввести читателей в заблуждение. Как уже говорилось, восхождение к общему корню вовсе не подразумевает одинакового значения слов не только в родственных, но даже в одном и том же языке. Поэтому, несмотря на общую этимологию, корень «hmd» (חמד) в иврите имеет значение «желание; алчность; прелесть, красота, симпатия», а в арабском «hmd» (حمد) — «хвала, прославление»¹⁰⁹. Т. е. семантически эти слова — «Желаемый» (חמדו «хемдату») и «похвальный» (حمد «Ахмад») — не совпадают, у них разное значение, и отождествлять их, как это делает, например, А.-А. Даууд, говоря, что «страстно желаемый» это и есть «хвалимый», можно разве что в лжелингвистике¹¹⁰.

Если допустить такие ненаучные правила интерпретации, то можно найти и другие совпадения, которые могли бы относиться к «пророчествам» о Мухаммаде в Священном Писании. Например, употребление корня «hmd» можно найти в Притчах Соломона: *Нечестивый желает* (חמדו רשע — «хамад раша») *уловить в сеть зла; но корень*

¹⁰⁹ См.: *Харах М.* حمد חמד. // Общесемитский корневой словарь. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://slovar-axaz.org/component/content/article/7-gnezda/885-xamud.html> (дата обращения: 27.06.2020). Загл. с экрана. Кстати, слова «сладострастник» («хамдан» חמדן) и «алчный» («хамдани» חמדני), как следует из жизнеописания Мухаммада, больше подходят к нему, чем «желаемый» («хемдат» חמדו). (См.: *Полохов Д., прот.* Нравственный облик Мухаммада и его пророческие притязания / Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. 6. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. С. 18–19).

¹¹⁰ См.: *Даууд А.-А.* Указ. соч. С. 28. Об этом уже писалось в статье при разборе слов «мир» — «ислам».

праведных тверд (Притч. 12:12). Следуя методу мусульман, получаем следующее пророчество: «Ахмад (т.е. Мухаммад) нечестивый [желает] уловить в сеть зла». А слова пророка Осии можно при таком способе толкования понимать как пророчество о проблемах последователей Мухаммада в противостоянии с Израилем: *Хотя Ефрем плодовит между братьями, но придет восточный ветер, поднимется ветер Господень из пустыни, и иссохнет родник его, и иссякнет источник его; он опустошит сокровищницу всех драгоценных (חֶמְדָּא «хемда») сосудов* (Ос. 13:15)¹¹¹.

Очевидно, что такая интерпретация библейского текста не вызовет согласия у мусульман, что лишний раз подтверждает антинаучность применяемой ими же методики — она не выдерживает в таком случае проверки на объективность и верифицируемость.

Под впечатлением своего открытия о том, что «Желаемый» есть искомый «Ахмад», профессор Абдуль-Ахад Дауд прибегает и к откровенной неправде. В частности, он уже без лишних поисков корня «hmd» обнаруживает имя «Ахмад» у пророка Малахии (3:1): *Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете (מַלְאָכִי); вот, Он идет, говорит Господь Саваоф.* В интерпретации исламского профессора текст должен выглядеть как «Он (т.е. господин) внезапно придет в храм, он, которого вы ищете и желаете», т.е. желаемый (по-арабски — «Ахмад»)»¹¹². Эту мысль подхватывает и дальше развива-

¹¹¹ Можно предложить мусульманам поискать пророчества об Ахмаде (корень «hmd») и у других пророков, например, в Иер. 12:10; 25:34; Иез. 26:12; Дан. 11:8; Наум 2:9; Зах. 7:14. При соответствующей фантазии, которой у мусульман не занимать, они могут открыть для себя много интересных, но печальных фактов о своей вере и своем пророке.

¹¹² *Дауд А.-А.* Указ. соч. С. 92. Необходимо помнить, что пророк Малахия в данном случае говорит о втором Иерусалимском храме (Мал. 3:1), разрушенном римлянами в 70 г. н.э., в который должен был прийти Мессия. Уже это показывает, чего стоят подобные поиски «пророчеств».

ет А.-В. Полосин, полагая, как это следует из его слов, что и здесь есть арамейское слово «желанный» — это «ХиМиДа», на иврите — «ХиМДа»¹¹³.

Но дело в том, что в этом стихе нет корня «hmd» (חמד), а используется другое слово — «хафецим» (חפצים) — «желаете», поэтому никакого «Ахмада» здесь быть не может. Вот так некритичное отношение к цитируемому тексту вместе с лжелингвистическими манипуляциями приводят к закономерному фиаско.

В контексте анализа использования методов любительской лингвистики у исламских проповедников представляет интерес еще одно «пророчество» о Мухаммаде, которое «обнаружил» А. Дидат. Оно приобрело популярность у современных мусульман, о чем свидетельствует множество видеороликов об имени Мухаммада в Библии. По мнению этого исламского апологета, имена людей везде, на всех языках должны звучать одинаково, т. к. переводить имена недопустимо. Поэтому, считает А. Дидат, несмотря на попытки христианских переводчиков скрыть имя Мухаммада в Библии через передачу семантического значения имени при переводе, оно должно где-то сохраниться в своем первоначальном звучании.

Такое полное созвучие имени арабского пророка А. Дидат находит в поэтической книге Ветхого Завета — «Песни Песней Соломона»: *уста его — сладость, и весь он — любовь* (מחמדים — «махамаддим»). *Вот кто возлюбленный мой, и вот кто друг мой, дочери Иерусалимские!* (Песн. 5:16). Окончание множественного числа «-им», как считает Дидат, в данном случае указывает на употребление местоимения в форме «множественное величественное» (pluralis majestaticus), что есть проявление уважения к личности «пророка» Мухаммада¹¹⁴. Все же остальное слово полностью

¹¹³ См.: Полосин А.-В. Евангелие глазами мусульманина. С. 252.

¹¹⁴ См.: Дидат А. Мухаммад в Библии.

совпадает по звучанию, как заверяют мусульмане, с именем основателя ислама.

Сразу отметим, что этот способ поиска «пророчеств» отличается от предыдущих филологических опытов исламских авторов. Однако и здесь можно заметить использование ненаучных методов при анализе текста Библии и подтасовку фактов¹¹⁵.

Напомним, что, как уже говорилось, слова, происходящие от общесемитского корня «hmd» (חמד حمد), в арабском и древнееврейском языке отличаются по своему значению¹¹⁶. Также следует сказать, что существительное «махамадим» («любезность», «самый желанный») мужского рода является именем нарицательным, поэтому не может быть именем человека¹¹⁷. Употребление же на иврите окончания множественного числа «-им» в Библии допускается только по отношению к одному из имен Божиих («Элохим»), но никак не по отношению к личному имени человека¹¹⁸. Более того, рассматриваемое слово не совпадает по консонантной основе с именем Мухаммада: в Песн. 5:16 это слово состоит из согласных mhmdm и имеет иную огласовку, чем имя основателя ислама. В данной ситуации это даже не омофоны (греч. ὁμός — «одинаковый» + φωνή — «звук»), т. е. слова, которые

¹¹⁵ См., напр.: А есть ли имя Мухаммада в Библии? // Weren orthodox [Электронный ресурс]: «YouTube»-канал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=vBHIDMgDyXQ&t=645s> (дата обращения: 24.07.2020). Загл. с экрана.

¹¹⁶ См.: חמד — «желаемый», حمد — «хвала, прославление». (Харах М. חמד حمد // Общесемитский корневой словарь).

¹¹⁷ מַחְמָדִים — мн.ч. от חמד («махмад») — ценная вещь, нечто приятное, любимое. (См.: Графов А.Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. С. 271). Также «махмад» имеет значение «приятный, услада, объект привязанности или желания; любезность» (см.: Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания с комментариями на основе словарей Джеймса Стронга. С. 192)

¹¹⁸ См.: Имена Бога // Большой библейский словарь / Под ред. У. Элуэлла и Ф. Камфорта. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 577.

совпадают по произношению, но отличаются по написанию и значению¹¹⁹.

Если же попробовать подставить имя пророка ислама в рассматриваемый стих Библии, то результат вызовет недоумение: «уста его — сладость, и весь он — Мухаммад. Вот кто возлюбленный мой, и вот кто друг мой, дочери Иерусалимские!» (ср.: Песн. 5:16). По контексту отрывка (Песн. 5:10–16) получается, что невеста восхищается частями тела своего возлюбленного и в конце концов, коверкая его имя (если допустить, что это Мухаммад), говорит ему, что он весь, целиком Махамаддим. Вообще-то из содержания Песни Песней очевидно, что жених невесты — это царь Соломон (см.: Песн. 1:3, 11–12; 3:11; 7:6–9). Неужели это такой комплимент? Естественно, в реальности такого себе представить невозможно. Ради чего тогда предпринимаются мусульманами такие усилия?

Зададимся также вопросом: почему при поиске «пророчеств» о Мухаммаде в Библии мусульмане не посчитали нужным «разглядеть» его имя в других местах Священного Писания? Например, кто-то мог бы согласиться с такими словами, которые можно интерпретировать как печальную участь арабского пророка: *натянул лук Свой, как неприятель, направил десницу Свою, как враг, и убил все, вождь-деленное* (מִן־מִן־מִן־מִן «махамадде») *для глаз* (Плач. 2:4). *Поражен Ефрем; иссох корень их, — не будут приносить они плода, а если и будут рождать, Я умерщвлю вождь-деленный* (מִן־מִן־מִן «махамадде») *плод утробы их* (Ос. 9:16). Если посмотреть на все случаи употребления слова «махмад» (מִן־מִן) и его вариантов в Библии, то, кроме единственного случая с Песн. 5:16, в тринадцати стихах Писания оно употреблено

¹¹⁹ См.: Омофоны / Российский гуманитарный энциклопедический словарь // Наука. Искусство. Величие [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://niv.ru/doc/dictionary/russian-humanitarian/fc/slovar-206-4.htm#zag-5144> (дата обращения: 30.06.2020). Загл. с экрана.

в негативном контексте: 3 Цар 20:6; 2 Пар. 36:19; Ис. 64:11; Плач 1:7; 1:10; 1:11; 2:4; Иез. 24:16; 24:21; 24:25; Ос. 9:6; 9:16; Иоил. 3:5¹²⁰. Где же здесь объективность и научная честность исламских проповедников?

Таким образом, метод, предложенный А. Дидатом, имеет признаки лженаучного подхода: пренебрежение гласными-транспиксами, которые имеют морфологическое значение в семитских языках, обращение внимания только на согласную основу, без учета приставок и окончаний слов. При этом прослеживается жесткое подчинение своих лингвистических интерпретаций идеологической установке и игнорирование фактов, которые с ней не согласуются¹²¹.

В данной части статьи были рассмотрены лишь некоторые особенности современной исламской полемической литературы. Можно отметить достаточно невысокий уровень научной компетенции мусульман при рассмотрении и анализе христианских вероучительных текстов. Заметен упор не на рациональное, а на эмоциональное восприятие предлагаемого ими полемического материала, а также склонность к разного рода ненаучным методам, а иногда откровенным подтасовкам и обману.

¹²⁰ Для проверки любой желающий может воспользоваться онлайн-программой <http://biblezoom.ru/>, просмотрев морфологический анализ слова **תָּרַח** в Песн.5:16 и места, где оно встречается.

¹²¹ См.: *Зализняк А.А.* О профессиональной и любительской лингвистике; *Шумарина М.Р.* Указ. соч. С. 192.



Раздел II

Библеистика

Священник Антоний ДАВИДЕНКО,
преподаватель Саратовской
православной духовной семинарии

ОБРАЗ «ЗЕРНА» В ЭСХАТОЛОГИИ ПЕРВОГО ПОСЛАНИЯ К КОРИНФИЯМ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

Аннотация: В данной статье предпринимается попытка экзегетического анализа 1 Кор. 15:36–44. Данный пассаж представляет научный интерес для исследователя экзегезы Нового Завета, так как в нем используется особый метафорический язык. Именно таким языком «апостол языков», святой Павел, мог объяснять своим адресатам сложные и глубокие богословские истины. Замечено, что послания апостола Павла насыщены метафорами и образами из разных сфер жизни. Метафора сеяния не новая для Библии, однако в посланиях святого апостола Павла она обретает новое преломление в контексте эсхатологии. Несмотря на то что эсхатология апостола Павла в целом довольно хорошо изучена, тем не менее, в ней встречается ряд нюансов, при тщательном изучении которых исследователю богословия святого апостола открываются новые реалии, а тексты посланий оживают и становятся весьма актуальными даже спустя почти 2000 лет. Автор статьи использует метод сравнительного анализа, сопоставляя мнения древних толкователей и современных экзегетов относительно понимания обозначенного фрагмента Послания.

Ключевые слова: апостол Павел, послания апостола Павла, образ зерна, толкование, экзегетика, библеистика, воскресение, эсхатология апостола Павла.

**Priest Anthony DAVIDENKO,
lecturer**

THE IMAGE OF THE GRAIN IN THE ESCHATOLOGY OF THE FIRST EPISTLE OF ST. PAUL THE APOSTLE TO THE CORINTHIANS

Abstract: This article attempts an exegetical analysis of 1 Cor. 15: 36-44. This passage is of scientific interest to a researcher of the New Testament exegesis, since it uses a special metaphorical language. It was in this language that the «Apostle of languages», Saint Paul, could explain complex and profound theological truths to his recipients. It is noted that the Epistles of the Apostle Paul are full of metaphors and images from different spheres of life. The metaphor of sowing is not new to the Bible, but in the Epistles of the Holy Apostle Paul it finds a new refraction in the context of eschatology. Despite the fact that the eschatology of St. Paul in general is quite well studied, nevertheless, it contains a number of nuances, with careful study of which, the researcher of the theology of the Holy Apostle opens up new realities, and the texts of the Epistles come to life and become very relevant even after almost 2000 years. The author uses the method of comparative analysis, comparing the opinions of ancient and modern interpreters.

Keywords: Apostle Paul, the Epistles of St. Paul, the image of the grain, interpretation, exegesis, biblical studies, resurrection, eschatology of the Apostle Paul.

Образ «зерна» является известной библейской аналогией. Данный образ встречается как в Ветхом Завете (Быт. 41; Иоил. 1:17; Ам. 9:9; Ос. 8:7), так и в Новом (Мф. 17:20; Мк. 4:28, 31; Лк. 17:6; Ин. 12:24). Не обошел его стороной и апостол Павел, послания которого насыщены метафорами из разных сфер жизни древнего мира, в том числе из сельского хозяйства (1 Кор. 15:36; Гал. 6:8).

Пятнадцатая глава Первого послания апостола Павла к Коринфянам представляет большой интерес для исследователя эсхатологии апостола Павла. Наряду с доказательством Воскресения Господа, а также всеобщего воскресения из мертвых (1 Кор. 15:1–34), апостол ставит два очень важных вопроса: «как воскреснут мертвые? И в каком теле придут?» (1 Кор. 15:35). На первый вопрос он дает довольно строгий ответ, замечает святитель Иоанн Златоуст, «по причине упорства противников, — и не довольствуется этим, но представляет и доказательства и примеры, чтобы таким образом укротить и самых упорных спорщиков»¹. Примером, о котором говорит святитель Иоанн, служит образ посеянного в почву зерна.

Апостол Павел объясняет коринфским христианам возможность воскресения мертвых на примере простого зерна, который был известен ранним христианам из проповеди Господа Иисуса Христа² и, возможно, из традиции устной передачи этой проповеди: «истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24). Спаситель под образом зерна символически указал на Себя Самого: «...чтобы апостолы и эллины не отшатнулись от Него, когда Его поведут на крест, Он теперь же говорит им о необходимости Своей смерти и объясняет это примером из жизни растений»³. Кроме этого, в словах Господа присутствует мысль о самопожертвовании, представляя нравственную компоненту. Но апостол Павел делает акцент на богословскую составляющую. По мнению К. Кинера, в иудейской среде была традиция устной передачи учения

¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Священное Писание в толкованиях святителя: В 9 т. Т. 8. Беседы на Первое послание к Коринфянам. Толкование на Второе послание к Коринфянам. Толкование на послание к Галатам. М., 2006. С. 476.

² См.: Там же. С. 477.

³ *Гладков Б.И.* Толкование Евангелия. Сергиев Посад, 2008. С. 606.

от учителя ученику, что видно из 1 Кор. 15:3–7, где апостол Павел, по всей видимости, цитирует устное предание [ке-ригму. — Авт.] раннехристианской Церкви⁴. Если это так, то ценность данного текста о воскресении Господа и о воскресении мертвых как вероучительного и, в каком-то смысле, апологетического трактата возрастает, если учесть, что Послания к Коринфянам были написаны раньше любого из евангельских повествований⁵.

Возникает вопрос: чем обусловлен выбор именно такого образа (зерна) в Послании? Во-первых, как и в случае с притчами Христа Спасителя, это пример из быта, который понятен слушателям и адресатам. Святитель Иоанн Златоуст объясняет, что апостол Павел заимствует образ из повседневной деятельности⁶, говоря: «то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет» (σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ) (1 Кор. 15:36). По мнению К. Кинера, апостол прибегает в своем доказательстве к весьма эффективной аналогии (с зерном), к которой впоследствии обращались позднейшие раввины⁷. Об этом же говорит святитель Иоанн Златоуст, подмечает ту особенность, что апостол не просто приводит очевидный и повседневный пример, но по отношению к зерну использует понятия, характерные для людей (смерть [ἀποθάνῃ]⁸), а не для растений (гниение, произрастание), тем самым проводя соответствие⁹. Авторы-составители Толковой Библии под редакцией А. П. Лопухина поясняют данную аналогию: «Зерно, посеянное в землю,

⁴ См.: Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2. СПб., 2003. С. 413–414.

⁵ См.: Ауди Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000. С. 201.

⁶ См.: Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 476–477.

⁷ См.: Кинер К. Указ. соч. С. 417.

⁸ ἀποθνήσκω — «умирать» / Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 163.

⁹ См.: Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 477.

лишается своей оболочки, которая разлагается под действием почвенной влаги. Через это разложение дается выход жизненному зародышу растения, который невидим для человеческого глаза. Таким образом, через смерть получается жизнь»¹⁰.

Во-вторых, образ зерна является наилучшей аналогией для объяснения того факта, что тела воскресшие будут теми же телами, но уже в новом благолепном виде¹¹. Это важно, потому что апостол Павел говорит о свойствах новых тел: «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:44), а также: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба... и каков небесный, таковы и небесные» (1 Кор. 15:47–48). Если бы не пример с зерном, то последние две цитаты можно истолковать, как указание на появление других каких-то тел. В данном случае, говорит святитель Иоанн Златоуст, апостол говорит это вопреки мнению еретиков, колеблющих молодую общину, согласно которому воскреснут иные тела¹². По мнению К. Кинера, апостол Павел использует здесь прием диатрибы¹³, полемизируя с воображаемым оппонентом, что было характерно для древнееврейских учителей того времени¹⁴. Святоотеческого толкования придерживается У. Баркли: апостол «Павел показывает, что одновременно может иметь место распад. Семя сначала разлагается; когда оно возрождается, оно очень отличается

¹⁰ Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 12 т. Т. 11. Пб., 1913. С. 120.

¹¹ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 478.

¹² См.: Там же.

¹³ Диатрибы — беседы с воображаемым оппонентом, воспроизводившие в литературной форме те реальные диспуты, которые апостолу приходилось вести в его энергичной и дерзновенной миссионерской деятельности (*Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Диатриба в Посланиях апостола Павла // Библия и европейская литературная традиция: материалы XXXIV Международной филологической конференции. СПб., 2006. С. 11-27).

¹⁴ См.: *Кинер К.* Указ. соч. С. 416-417.

по форме от первоначального семени; и, тем не менее, несмотря на распад и явное отличие — это все то же семя. Так же и наши душевные тела распадутся и воскреснут в совершенно иной форме; но воскресает тот же человек. Распавшийся в смерти, принявший новую форму при воскресении — он будет все тем же человеком, то есть это будем мы»¹⁵.

Со времен апостольских человеческие знания в области процессов роста и развития растений значительно расширились и обогатились, поэтому есть вероятность того, что образ, использованный апостолом Павлом, может показаться сегодня недостаточно убедительным. Однако надо помнить, что апостол говорил на понятном в то время языке, который исследователь Б. Атли обозначил термином «феноменологический язык»¹⁶, поэтому в данном пассаже «нужно видеть не научное описание процесса, а сельскохозяйственную метафору, представляющую появление новой жизни из твердых и кажущихся мертвыми семян»¹⁷.

Таким образом, апостол Павел дает понять, что Воскресение Христово, а следовательно, и всеобщее воскресение есть истина непреложная. Доказательством тому служит простой и понятный современникам пример, взятый из сельскохозяйственной жизни, — посев и произрастание зерна. При помощи этой аналогии святой апостол объясняет важнейшую истину в полемике с оппонентом — идентичность воскресших тел нынешним телам. Однако данным примером не ограничивается повествование об образе воскресения из мертвых. Далее апостол Павел переходит к объяснению свойств, обновленных в воскресении тел.

¹⁵ Баркли У. Толкование Посланий к Коринфянам. Эдинбург, 1981. С. 103.

¹⁶ «Восприятие мира пятью органами чувств» (Атли Б. Письма апостола Павла в беспокойную и страдающую церковь: I и II Послания к Коринфянам. Техас, 2002. С. 348).

¹⁷ Атли Б. Письма апостола Павла в беспокойную и страдающую церковь: I и II Послания к Коринфянам. Техас, 2002. С. 348.

Для ответа на второй вопрос о том, в каком теле *воскреснут мертвые* (1 Кор. 15:35 б) апостол Павел, как и в предыдущем отрывке, прибегает к использованию средств выразительности — противопоставлений и метафор: «сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ • σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ • σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει • σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν) (1 Кор. 15:42–44). Апостол Павел, повествуя о свойствах тел после воскресения, придерживается т. н. апофатического метода, сравнивая их с телами нынешними, потому что иначе, по замечанию Б. Атли, «мы, в своем земном, падшем, ограниченном временем состоянии просто не способны постичь этого»¹⁸.

Словом «сеется» (σπείρεται) апостол Павел возвращает адресатов к примеру с зерном, при этом опять говорит по аналогии, как это было сделано в 1 Кор. 15:36–37, — замечают святитель Иоанн Златоуст¹⁹ и блаженный Феодорит Кирский²⁰. Наречие «οὕτως», употребленное в начале стиха (1 Кор. 15:42), также отсылает читателя к тому, о чем шла речь раньше²¹. Святитель Иоанн Златоуст говорит, что под «сеянием» здесь подразумевается «погребение в земле мертвых тел, разрушение, прах»²². Такого же мнения придерживаются преемники А. П. Лопухина²³. Конечно, далее апостол Павел

¹⁸ Атли Б. Письма апостола Павла в беспокойную и страдающую церковь: I и II Послания к Коринфянам. Техас, 2002. С. 348.

¹⁹ См.: Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 481.

²⁰ См.: Феодорит Кирский, блж. Творения. М., 2003. С. 303.

²¹ См.: Роджерс Клеон Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 614.

²² Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 481.

²³ См.: Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С. 122.

будет говорить не только о погребении мертвых, но вообще о свойствах тел нынешних в противоположность свойствам после воскресения²⁴.

Все перечисляемые свойства тесно связаны друг с другом. Однако каждое следует рассмотреть подробно. Словарное значение «φθορά», согласно словарю А. Д. Вейсмана, — «пагуба, уничтожение, истребление, гибель, порча»²⁵; согласно словарю И. Х. Дворецкого — «гибель, уничтожение, разрушение, порча, развращение, растрление»²⁶. Данное слово употребляется девять раз в Новом Завете и имеет следующие значения: растрление в нравственном смысле (2 Пет. 1:4, 2:12 б, 2:19), уничтожение (2 Пет. 2:12 а), тление (истлевание, тлен) (Рим. 8:21; 1 Кор. 15:42, 15:50; Гал. 6:8; Кол. 2:22). Во всех случаях употребления данного понятие есть один общий аспект — принадлежность плоти как греховному началу и противоположность духовному (Божественному), что особенно наглядно в Послании к Галатам: «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление» (ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν) (Гал. 6:8 а). В таком случае можно согласиться с мнением некоторых западных исследователей (Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III), которые полагают, что тление в данном случае может означать зло, появившееся в результате грехопадения и распространяющее свое влияние на всю тварь²⁷. В данном случае «тление» — прерогатива плоти, которая сама в себе не имеет источника жизни, поэтому подвержена разрушению и распаду. Профессор Б. Дейли, объясняя нетленность тел после воскресения, ссылается на блаженного Феодорита и говорит, что тела и души будут бессмертны и будут

²⁴ См.: *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М., 2006. С. 742.

²⁵ *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 1312.

²⁶ *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. М., 1958. С. 1724.

²⁷ См.: *Роджерс Клеон Л.* Указ. соч. С. 614.

находиться в состоянии стабильности и неизменяемости, которые являются естественными характеристиками Бога, при этом они будут свободны от уязвимости и слабости²⁸. По мнению Дейли, тление — это подверженность тела старению, умиранию, разрушению, то есть изменяемость тела, которое не будет иметь места в воскресших телах.

«В унижении» или, говоря современным языком, «в унижении» — это перевод греческого «ἐν ἀτιμία» (σπεύρεται ἐν ἀτιμία, ἐγείρεται ἐν δόξῃ) (1 Кор. 15:43 а). Согласно словарям И. Х. Дворецкого и А. Д. Вейсмана, «ἀτιμία — непочтение, неуважение, пренебрежение, презрение; юр.: бесчестие, лишение прав гражданского состояния»²⁹, а также «состояние τοῦ ἀτίμου, бесславие, бесчестие, позор»³⁰. Объясняя смысл данного стиха, святитель Иоанн Златоуст задает риторический вопрос: «Что безобразнее мертвого, разрушившегося (тела)?»³¹. В мертвом теле отсутствуют величие и слава³². Помимо данного стиха, слово «ἀτιμία» употребляется еще шесть раз в Новом Завете, причем только в Посланиях апостола Павла: в значении нравственного нечестия — в Рим. 1:26, в качестве примера с сосудами для низкого, непочетного употребления — в Рим. 9:21 и 2 Тим. 2:20, в значении «бесчестие, позор, стыд» перед людьми — в 1 Кор. 11:14, 2 Кор. 6:8, 11:21. В противоположность такому состоянию тела воскреснут «в славе» (ἐν δόξῃ). Слово «δόξα» в контексте Нового Завета переводится как «слава, честь, могущество...»³³. По мнению свя-

²⁸ См.: Daley B.E. The Hope of the Early Church: a Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991. P. 115.

²⁹ Дворецкий И.Х. Указ. соч. С. 258.

³⁰ Вейсман А.Д. Указ. соч. С. 216.

³¹ Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 481.

³² См.: Макдональд У. Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Bielefeld, 2000. С. 903.

³³ Баркли М. Ньюман. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2008. С. 63.

тителя Феофана Затворника, такое «славное» тело будет подобно преобразившемуся на Фаворе Господу, а также Адаму до грехопадения³⁴. Эта аналогия подтверждается следующими стихами (см. ниже: анализ 1 Кор. 15:44–45). Надо заметить, что понятие «слава» в Библии неоднозначно: оно может означать славу и величие Бога (ср.: Исх. 15:7, 16:7, 16:10; Лев. 9:6; Ис. 60:1–2; Мф. 16:27, 19:28; Мк. 13:26; Ин. 1:14), славу человеческую (ср.: Быт. 31:1, 31:16, 45:13; Числ. 24:11; Мф. 4:8, 6:29), хвалебное пение Богу (ср.: 1 Цар. 6:5), но главное новозаветное значение «славы», по мнению Б. Атли, — понимание уверовавшими Евангелия и осознание не собственной славы, а славы в Боге (Ин. 1:29–31; Иер. 9:23–24)³⁵. Поэтому, необходимо опираться на контекст, который в данном пассаже означает, несомненно, славу святых как отражение славы Бога (ср.: 2 Фес. 1:10–12).

«Не проходит и тридцати дней, как все разрушается; плоть не может поддержать сама себя и продолжить даже на день»³⁶, — говорит святитель Иоанн Златоуст, рассуждая над словами апостола: «Сеется в немощи» (σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ) (1 Кор. 15:43). Опираясь, возможно, на мысль святителя Иоанна, Г. Уинтерс поясняет, что здесь говорится о неспособности «преодолеть разложение»³⁷. Слово «ἀσθενεία» в Новом Завете встречается 24 раза и в большинстве случаев имеет значение «немощь, бессилие, слабость, болезнь, недуг»³⁸. Воскреснет же «в силе» (ἐν δυνάμει) (1 Кор. 15:43) — то есть не будет подвержено естественным или безупречным страстям, как то болезнь, утомление, слабость и др.³⁹.

³⁴ См.: Феофан Затворник, *свт.* Указ. соч. С. 744.

³⁵ Атли Б. Указ. соч. С. 85.

³⁶ Иоанн Златоуст, *свт.* Указ. соч. С. 481.

³⁷ Уинтерс Г. Комментарии к Первому Посланию к Коринфянам. Киров, 1997. С. 270.

³⁸ Журомский В. Греческо-русский лексикон Нового Завета с номерами Стронга и греческой симфонией. Житомир, 2006. С. 49.

³⁹ См.: Феофан Затворник, *свт.* Указ. соч. С. 745–746.

Что означает понятие «тело духовное» (σῶμα πνευματικόν), которое противопоставляется «телу душевному» (σῶμα ψυχικόν) (1 Кор. 15:44)? Носителем душевного тела был первый Адам, а после воскресения «будет тело духовное, по образу, данному во Христе»⁴⁰, то есть во втором Адаме. В духовном теле будет господствовать Дух⁴¹. Тело станет «послушным орудием духа»⁴². По мнению блаженного Феодорита, тело душевное «управляется душой», а духовное — Духом⁴³.

«Душевное тело» апостол Павел рассматривает далее (1 Кор. 15:45) как синоним другого понятия — «душа живущая» (ψυχὴν ζῶσαν), которое он заимствует из книги Бытия (Быт. 2:7). Словосочетание «душа живая» или живущая обозначает в Библии всякое живое существо⁴⁴, поэтому, относя это наименование к человеку, апостол Павел обозначает им физическую составляющую как антиномию духовной составляющей⁴⁵. В этом смысле рассматриваемый фрагмент связан по смыслу с другим — 1 Кор. 5:5, где другое антропологическое понятие, плоть (σὰρξ), употребляется в схожем значении, что и «тело душевное» (σῶμα ψυχικόν) в данном случае. Оба примера позволяют говорить об антропологической терминологии апостола Павла, которая сводится к противопоставлению несовершенного человеческого начала (σῶμα ψυχικόν), поврежденного грехом (σὰρξ), духовному началу (σῶμα πνευματικόν), которое руководится Духом Божиим; при

⁴⁰ Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2003. С. 271.

⁴¹ См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Указ. соч. С. 481.

⁴² Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С. 122.

⁴³ См.: Феодорит Кирский, *блж.* Указ. соч. С. 303.

⁴⁴ См.: Стерн Д. Комментарий к Еврейскому Новому Завету. М., 2004. С. 668.

⁴⁵ См.: Там же. С. 668.

этом очевидно, что Бог дает бытие и в том, и в другом случае⁴⁶. Несомненно, в рассматриваемом отрывке речь идет о футуристической эсхатологии, «которой апостол Павел отдает предпочтение»⁴⁷ большее, нежели реализованной, что особенно очевидно из его слов: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15:51–52). Этот фрагмент одновременно указывает на ожидание скорой парусии апостолом Павлом, которое так свойственно его ранним посланиям (ср.: 1 Фес. 4:16–17).

Слова апостола Павла о воскресении легли в основу соответствующего раздела «Точного изложения православной веры»⁴⁸. Несомненно, преподобный Иоанн Дамаскин опирался на сведения послания к Коринфянам, говоря: «Воскресение есть вторичное восстановление упавшего... то самое тело, которое истлевает и разрушается, восстанет нетленным»⁴⁹. Это еще раз подтверждает особую ценность посланий апостола Павла как источника православного учения о конце времен.

Говоря о свойствах тел, апостол Павел использует прием противопоставления. Этот прием лежит в основе так называемого апофатического метода в богословии. Святой Павел, переживший личную встречу с Богом, понимает, что говорить о вещах Божественных в их существе невозможно. Недостаточно рассуждать о них в категориях ограниченного человеческого разума. В связи с этим «апостол языков» говорит о свойствах будущих воскресших тел, обрисовывая

⁴⁶ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 481.

⁴⁷ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы // Эсхатологическое учение Церкви: Материалы конференции (Москва, 14-17 ноября 2005). М., 2007. С. 161-175.

⁴⁸ См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2007. 480 с.

⁴⁹ Там же. С. 399-400.

их как полную противоположность ущербным свойствам нынешних человеческих тел. Главное, о чем хочет сказать святой Павел, — после воскресения верных ожидает новая жизнь со Христом, жизнь духовная (*πνευματικός*), которая принципиально отличается от нынешнего земного существования в смертном и слабом теле. В обозначенном отрывке раскрывается самое сокровенное желание апостола — жить со Христом и во Христе в будущем веке.

ДОБЫКИН Д.Г.,
доцент кафедры библеистики
Санкт-Петербургской духовной академии,
кандидат богословия

ПРАВОСЛАВНАЯ БИБЛЕИСТИКА В СССР: НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация: В статье дается краткий обзор и характеристика основных направлений исследований православных библеистов в советский период (1946–1991 гг.). Несмотря на идеологический прессинг и физические гонения, изучение Священного Писания продолжалось. Упомянуты почти все авторы и их публикации.

Ключевые слова: русская библеистика, история библеистики, «Журнал Московской Патриархии», «Богословские труды», библейские переводы, миротворчество, ЖМП, БТ.

DOBYKIN D.G.,
associate professor, department of biblical studies,
St. Petersburg Theological Academy,
candidate of theology

THE ORTHODOX BIBLICAL STUDIES IN THE USSR: RESEARCH DIRECTIONS

Abstract: The article gives a brief overview and description of the main research directions of the Orthodox biblical studies in the Soviet period (1946-1991). Despite ideological pressure, the study of the Scriptures continued. Almost all authors and their publications are mentioned.

Keywords: Russian biblical studies, the history of biblical studies, the Journal of the Moscow Patriarchate, «Theological works», biblical translations, peacekeeping.

К XX веку наша библейская наука подошла с несколькими переводами Священного Писания, с обширной библиотекой сочинений и целой плеядой исследователей. Можно было ожидать, что российская библеистика будет развиваться в общемировом русле и внесет свой вклад в изучение Слово Божия. Но естественное развитие было нарушено революцией, и на долгие годы все христианские исследования прекратились. Однако не надо думать, что период с 1917 по 1991 г. был интеллектуальной пустыней. Изучение Писания продолжалось, хотя, конечно, и не в таком объеме, как до революции.

После 1917 г. и до середины войны все православное книгопечатание было запрещено, и поэтому у Церкви, если и было желание, но не было никакой возможности публиковать работы по библеистике.

Только в 1943 г. после встречи И. В. Сталина с несколькими уцелевшими архиереями ситуация несколько улучшилась. Были открыты учебные заведения, в которых собрались выжившие преподаватели и выпускники дореволюционных семинарий и академий. Можно сказать, появились центры, в которых, несмотря на идеологический прессинг, продолжалась интеллектуальная жизнь. Также был разрешен выпуск «Журнала Московской Патриархии» (ЖМП), к которому в 1960 г. присоединились «Богословские труды» (БТ).

Данная статья посвящена обзору основных направлений исследований православных библеистов в СССР на основании публикаций в этих журналах. В них можно найти материалы почти по всем разделам библеистики, от текстологии до библейского богословия. Небольшое (но и не малое) количество статей дает возможность упомянуть почти всех авторов и их публикации. Этим и вызван реферативный стиль изложения и большое количество имен.

Целью **текстологии** (или «текстуальной критики») является восстановление первоначального библейского текста («автографа»). Конечно, в силу понятных причин у православных исследователей не было возможности заниматься таким видом деятельности, однако им были известна не только история текста¹, но и новые находки² и достижения современной библейской науки, с которыми они знакомили с ними своих читателей. Например, в 1955 г. епископ Михаил (Чуб) опубликовал статью, в которой описывает несколько найденных в Египте библейских папирусов³. Он же ввел в научный оборот ранее неизвестный греческий минускульный кодекс Четвероевангелия 891 г⁴.

Результатом работы текстологов является критическое издание, в котором текст составлен из разных списков, и который, по мнению библеистов, наиболее близок к автографу.

Доцент МДА Василий Дмитриевич Сарычев в статье «Задачи русской духовной школы» писал, что поскольку текстологическая проблема поставлена инославным миром — критическими методами искания первоначального текста Священного Писания, — то для православия «главная задача состоит в определении лучших

¹ См.: *Августин (Никитин), архим.* Синайский кодекс Библии // ЖМП. 1987. № 12. С. 71-75.

² См.: *Иванов А.* О новооткрытом памятнике священной новозаветной письменности // ЖМП. 1959. № 8. С. 79-80; *Иванов А.* Новое апокрифическое «Евангелие Фомы» // ЖМП. 1959. № 9. С. 72-74; *Иванов А.* Текстуальные памятники Священных Новозаветных писаний // БТ. 1960. № 1. С. 54-83.

³ См.: *Михаил (Чуб), еп.* Памятники древнехристианской письменности // ЖМП. 1955. № 12. С. 60.

⁴ См.: *Михаил (Чуб), еп.* Четвероевангелие 891 года // ЖМП. 1956. № 4. С. 43-49.

путей восприятия его содержания и смысла»⁵. К критическим изданиям отношение было скептическое, так как он расходился с текстом, принятым Восточной Церковью. Сама идея восстановления автографа не отвергалась, однако считалось, что он должен основываться на византийском типе текста, который сохранился в поздних рукописях, лекционариях и цитатах святых отцов.

Негативную оценку критического текста можно найти в статьях профессора МДА и ЛДА Алексея Ивановича Иванова⁶.

За советский период был опубликован только один русский **библейский перевод**. Это был перевод Шестопсалмия с Септуагинты, сделанный епископом Питиримом (Нечаевым)⁷. Остальные статьи были посвящены истории переводов Библии. Можно было бы предположить, что статьи будут только о церковно-славянском⁸ и русском

⁵ *Сарычев В.* Задачи русской духовной школы (сокращенный текст доклада, прочитанного при встрече с делегацией греческих богословов 27 мая 1962 года в Московской духовной академии) // ЖМП. 1962. №9. С. 73.

⁶ См.: *Иванов А.* К вопросу о восстановлении первоначального греческого текста Нового Завета // ЖМП. 1954. № 3. С. 38-50; *Иванов А.* Новое критическое издание греческого текста Нового Завета // ЖМП. 1956. № 3. С. 49-58; № 4. С. 49-58; № 5. С. 43-52; *Иванов А.* К вопросу о новозаветном тексте (ответ проф. Роберту П. Кейси) // ЖМП. 1957. № 9. С. 60-64.

⁷ См.: *В-ский П.* Смысл и композиция шестопсалмия // ЖМП. 1968. № 10. С. 62-64; Шестопсалмие (новый русский перевод) // ЖМП. 1968. № 10. С. 64-68.

⁸ См.: *Белевцев И.* Остромирово Евангелие 1056-57 гг. // ЖМП. 1956. № 7. С. 64-68; *Иванов Н.* К четырехсотлетию русского печатного «Апостола» // ЖМП. 1964. № 4. С. 69-75; Н. С. О тексте московского «Апостола» 1564 года // ЖМП. 1964. № 6. С. 77-78; *Моисеев Н.А.* Острожская Библия // ЖМП. 1981. № 12. С. 75-80; *Сорокин В., прот.* Славянский текст книг Нового Завета и значение его исследования для православного богословия // ЖМП. 1987. № 1. С. 68-73; № 2. С. 66-69; *Кирилл (Гундяев), архиеп.* К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода Священного Писания // ЖМП. 1981. № 3. С. 49-54.

тексте, однако писали и о других переводах, например литовском⁹, армянском¹⁰, чешском¹¹ и белорусском¹².

В начале 50-х гг. вышел перевод Евангелия от Матфея епископа Кассиана (Безобразова), который в русской церковной среде критиковали и за основу, и за методику, и за язык перевода¹³.

В 1956 г. Московская Патриархия подготовила новое издание русского синодального перевода Библии. До и после издания в «Журнале Московской патриархии» вышел ряд статей, излагающих принципы, которыми руководствовалась готовившая издание редакционная комиссия¹⁴.

⁹ См.: *Анатолий (Кузнецов), еп.* Священное Писание на литовском языке в связи с историей библейского текста // ЖМП. 1974. № 7. С. 72-76.

¹⁰ См.: *Макарий (Тайяр), архим.* Арабские переводы Библии в XIX веке // ЖМП. 1976. № 11. С. 41-42.

¹¹ См.: *Яковлевич Р., прот.* Новый перевод Библии на чешский язык // ЖМП. 1979. № 12. С. 45-46; *Августин (Никитин), архим.* Первая славянская печатная Библия (к 500-летию издания) // ЖМП. 1990. № 3. С. 72-74; № 4. С. 73; № 5. С. 74-75; *Августин (Никитин), архим.* Франциск Скорина и Пражская Библия (к 500-летию со дня рождения) // ЖМП. 1990. № 11. С. 72-74.

¹² См.: *Деруга В. (В. Н. Дышиневич)* Слово Божие для белорусского народа (к 470-летию издания Библии) // ЖМП. 1989. № 4. С. 70-72; № 5. С. 74.

¹³ См.: *Алексеев И.* К вопросу о новом переводе на русский язык Евангелия от Матфея // ЖМП. 1954. № 2. С. 76-77; *Иванов А.* Новый перевод на русский язык Евангелия от Матфея (Лондон. Издание Британского и Иностранного Библейского общества. 1953) // ЖМП. 1954. № 4. С. 45-55; № 5. С. 38-47.

¹⁴ См.: *Ваколья И.* Бесценное богатство русских переводов слова Божия и церковной литературы (мысли старообрядца) // ЖМП. 1955. № 6. С. 65-67; *Осипов А.* К изданию русской Библии // ЖМП. 1955. № 8. С. 58-66; *Осипов А.* Размышления над русской Библией // ЖМП. 1955. № 11. С. 55-62; *Осипов А.* «Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском переводе, с параллельными местами и указателем церковных чтений». Издание Московской Патриархии, Москва, 1956, 1272 стр. и 4 стр. карт и чертежей // ЖМП. 1956. № 7. С. 76-78; *Уржумцев П.* Свящ.-проф. Вл. Прелипчану. Новое издание Библии на русском языке. Из журнала «Orthodoxia» № 1, январь — март 1957 г. // ЖМП. 1957. № 9. С. 80.

Особо надо выделить труды **библейской группы** при Ленинградской духовной академии¹⁵. Эта группа была создана в 1968 г. или в 1969 г. для изучения истории и проблем славянских и русских библейских переводов. Библейская группа должна была продолжить дело Комиссии по научному изданию славянской Библии, которая существовала в 1915–1918 гг. при Петроградской Духовной Академии и в 1918–1927 гг. при Академии наук¹⁶. Первоначально в Библейскую группу входило несколько энтузиастов из числа преподавателей. Однако если основываться на количестве опубликованных статей, то складывается впечатление о реальном руководстве группой Константином Ивановичем Логачевым¹⁷. Понятно, что отсутствие ресурсов не позволило достигнуть основной цели группы — подготовить критическое издание славянской Библии. Участники библейской группы смогли опубликовать несколько статей о церковнославянских¹⁸ и русских переводах¹⁹,

¹⁵ См.: *Логачев К.И.* Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии // ЖМП. 1974. № 9. С. 78-80.

¹⁶ См.: *К.Л.* Профессор И.Е. Евсеев (к 50-летию со дня кончины) // ЖМП. 1971. № 12. С. 64-67; *Логачев К.И.* Труд профессора И.Е. Евсеева по истории славянской Библии // ЖМП. 1972. № 8. С. 76-77; *Логачев К.И.* Работы профессора И.Е. Евсеева по русскому переводу Священного Писания // ЖМП. 1973. № 2. С. 79-80; *Логачев К.И.* Библейская Комиссия и изучение истории Библии у славян (по неопубликованным документам Комиссии) // ЖМП. 1974. № 7. С. 76-80.

¹⁷ О нем: Об авторах (Логачев К.И.) // БТ. 1975. № 14. С. 256.

¹⁸ См.: *К.Л.* Основные проблемы греческой и славянской библейской текстологии // ЖМП. 1974. № 1. С. 77-79; *Логачев К.И.* Проблемы славянского перевода Нового Завета и современная западная библейская текстология // ЖМП. 1974. № 11. С. 75-79.

¹⁹ См.: *Логачев К.И.* Русский перевод Нового Завета (к 150-летию издания) // ЖМП. 1969. № 11. С. 61-68; *Логачев К.И.* О некоторых опытах работы над переводом Нового Завета // ЖМП. 1975. № 1. С. 76-79; *Логачев К.И.* Издания русских переводов Библии (к столетию создания первого полного перевода Библии на русский язык) // ЖМП. 1975. № 7. С. 72-78; № 9. С. 73-80; *Логачев К.И.* Крити-

а самое главное, были напечатаны архивные материалы Комиссии²⁰.

После открытия в середине XX в. **кумранских манускриптов**, в официальной советской науке сформировался единый подход, а конкретные исследователи могли лишь незначительно варьировать свои убеждения внутри определенного идеологического коридора. Альтернативный взгляд имел место только в среде церковных исследователей, однако, в силу гонений на Церковь, возможности реально оппонировать официальной светской науке у церковных ученых практически не было.

Из церковных ученых на находки рукописей первым откликнулся архиепископ Михаил (Чуб), опубликовавший статьи в 1957, 1958 и 1964 гг²¹. В 1965 г. священник Владимир Сорокин защитил в Ленинградской духовной академии кандидатскую диссертацию «Рукописи Мертвого моря» и опубликовал статью на эту тему в «Богословских трудах»²².

ческие издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала // БТ. 1975. № 14. С. 144-153; *Сорокин В., прот., Логачев К.И.* Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания // БТ. 1975. № 14. С. 154-159; *Логачев К.И.* К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (лексико-фразеологические проблемы русского перевода) // БТ. 1975. № 14. С. 160-165.

²⁰ См.: *Логачев К.И.* Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета // БТ. 1975. № 13. С. 208-235; *Логачев К.И.* Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915-1921 годах // БТ. 1975. № 14. С. 166-255.

²¹ См.: *Михаил (Чуб), еп.* К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря // ЖМП. 1957. № 12. С. 54-64; *Михаил (Чуб), еп.* Иоанн Креститель и община Кумрана // ЖМП. 1958. № 8. С. 65-72; *Михаил (Чуб), еп.* Дополнительные сведения о результатах находок в Кумране // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1964. № 48. С. 234-251.

²² См.: *Сорокин В., прот.* [Рецензия] М. Берроуз. Больше света на свитки Мертвого моря // БТ. 1971. № 6. С. 235-240.

Понятно, что у православных исследователей не было возможности ездить в экспедиции, и сведения о **библейской географии и археологии** они черпали из зарубежной литературы. Всего о библейской археологии вышли четыре статьи²³, зато две отличались большим объемом²⁴, а одна из них еще и хорошо иллюстрирована²⁵.

Исагогика — это наука, сообщающая вводные сведения о священных книгах и тем самым готовящая читателя к пониманию текста. Основные вопросы исагогики: авторство, время написания, адресат, историческая, культурная, религиозная и политическая ситуация при написании, подлинность, каноничность, историческое достоинство, богословское учение, процесс передачи и состояние текста на протяжении истории, методы раскрытия содержания, а также существующая справочная и экзегетическая литература.

Часто между библеистами не бывает согласия по данным вопросам, и можно говорить о разных исагогиках. Работ, посвященных чисто исагогическим вопросам, в советский период практически не было. В основном авторы касались их «по ходу» изложения какой-нибудь темы. Однако есть статьи, которые можно условно назвать исагогическим. Все они были написаны в консервативном ключе, но с использованием достаточно современных сведений²⁶.

²³ См.: *Марковский И.С.* Елеонская, или Масличная, гора и Гефсиманский сад // ЖМП. 1958. № 4. С. 50-53; *Мень А., свящ.* [Рецензия] Эрнест Райт. Библейская археология. Филадельфия-Лондон, 1957 // ЖМП. 1962. № 3. С. 77-79.

²⁴ См.: *Юрков А.* Новозаветная география Палестины // ЖМП. 1991. № 11. С. 69-73; 1992. № 1. С. 70-74; № 2. С. 53-55; № 4. С. 44-49; № 5. С. 50-53.

²⁵ См.: *Августин (Никитин), архим., Мумриков А., диак., Соловьев А.* Русская библейская археология // ЖМП. 1988. № 1. С. 71-73; № 2. С. 72-73; № 3. С. 70-72; № 4. С. 69-71; № 5. С. 69-71.

²⁶ См.: *Воронов Л., прот.* Слово Божие в жизни Церкви // ЖМП. 1987. № 3. С. 70-75; № 4. С. 61-67.

Читатели могли узнать о незаписанных в Евангелиях изречения Христа — аграфвах²⁷, о месте и отношении к неканоническим книгам в Православии²⁸, о библейских языках²⁹. Стоит сказать об опубликованной речи на годовичном акте ЛДА 1947 г. профессора Василия Васильевича Четыркина об авторстве и времени написания книг Нового Завета, которую можно назвать первой православной научной работой в советский период³⁰.

Также немного было статей о **герменевтике** — науке о принципах, методах и правилах толкования библейского текста. Они касались в основном методов толкования (например, прообразовательного³¹) или принципов, которых должен придерживаться православный читатель Священного Писания³².

Статьи, посвященные **истории русской библеистики**, можно рассматривать как своего рода напоминание о высоком научном уровне дореволюционных работ и подтверждение исторической преемственности. Они рассказывали о трудах святителя Филарета (Дроздова)³³,

²⁷ См.: *Михаил (Чуб), еп.* Аграфы в творениях св. священномученика Мефодия // ЖМП. 1954. № 6. С. 43-50; *Пивоваров Б., диак.* Аграфы // ЖМП. 1974. № 8. С. 72-77.

²⁸ См.: *Осотов А.* О Священном Писании // ЖМП. 1956. № 9. С. 47-55.

²⁹ См.: *Иванов М.С.* Язык Библии // ЖМП. 1975. № 8. С. 75-80; *А.Ю.* Об арамеизмах в тексте Четвероевангелия // ЖМП. 1989. № 3. С. 72-74.

³⁰ См.: *Четыркин В.В.* Новозаветная письменность в древнецерковном предании и библейская критика нового времени // ЖМП. 1948. № 3. С. 42.

³¹ См.: *Попов Н.* О смысле ветхозаветных прообразов // ЖМП. 1949. № 3. С. 13-17.

³² См.: *Константинов К., прот.* О чтении Слова Божия // ЖМП. 1959. № 8. С. 73-75; *Константинов К., прот.* Священное Писание Нового Завета об апостольском предании // ЖМП. 1957. № 9. С. 44-50.

³³ См.: *Богословский И.* Учитель Церкви // ЖМП. 1954. № 3. С. 34-38; *Викторов П., свящ.* Памяти великого богослова (к 90-летию со дня кончины митрополита Московского Филарета (1867-1957 гг.)) // ЖМП. 1957. № 12. С. 46-53; *Симон (Новиков), архим.* Основоположник русской библейской науки и экзегетической школы // ЖМП. 1968. № 2. С. 59-64.

святителя Феофана Затворника³⁴, профессора Митрофана Дмитриевича Муретова³⁵, митрополита Сергия (Страгородского) и его «борьбе за Септуагинту»³⁶, истории «Толковой Библии Лопухина»³⁷ и толкованию феномена глоссологии в русской экзегетике³⁸.

За весь советский период не вышло ни одного полного **обзора библейского текста**. Только в 1991 г. в семи номерах «Журнала Московской Патриархии» были опубликованы масштабные выдержки из вышедшей в Брюсселе в 1981 г. книги «Как читать Библию» протоиерея Александра Меня³⁹. В том же году в «Журнале Московской Патриархии» была перепечатана краткая дореволюционная публикация митрополита Макария (Невского) «О великих делах Божиих по Священному Писанию Нового Завета»⁴⁰.

По **Пятикнижию** была опубликована только одна статья о генеалогии и хронологии Книги Бытия⁴¹.

Была опубликована всего одна работа, посвященная **истории и личностям Ветхого Завета**. Профессор В. Никонов в статье «Святой пророк Божий Илия Фесвитянин»,

³⁴ См.: *Феофан (Говоров), еп.* Изъяснение 118-го псалма // ЖМП. 1976. № 8. С. 67-73.

³⁵ См.: *Симон (Новиков), архим.* Профессор Московской духовной академии М.Д. Муретов и его труды по Четвероевангелию // ЖМП. 1972. № 4. С. 75-80.

³⁶ См.: *Феогност (Дерюгин), архим.* Памяти выдающегося русского богослова-экзегета [Патриарха Сергия (Страгородского)] // ЖМП. 1960. № 10. С. 52-55.

³⁷ См.: *Соловьев А.* Толковая Библия Лопухина // ЖМП. 1989. № 9. С. 75.

³⁸ См.: *Жила С., прот.* Проблема глоссологии в русской православной экзегетике // ЖМП. 1989. № 10. С. 71-74, № 12. С. 73-74.

³⁹ См.: *Мень А., прот.* Как читать Библию // ЖМП. 1991. № 1. С. 65-70; № 2. С. 63-69; № 3. С. 67-70; № 4. С. 63-68; № 5. С. 72-76; № 6. С. 65-76; № 7. С. 59-70.

⁴⁰ См.: *Макарий (Невский), митр.* О великих делах Божиих по Священному Писанию Нового Завета // ЖМП. 1991. № 5. С. 66-68.

⁴¹ См.: *В. К.* Генеалогия, хронология, расселение народов древнего мира согласно Библии // ЖМП. 1988. № 11. С. 73-74.

основываясь на Священном Писании, в художественной форме описывает характер и значение деятельности пророка (о которой сказано в 3 и 4 книгах Царств), а также историческую обстановку, в которой он жил⁴².

За исключением одной статьи⁴³, русские библеисты из **учительных книг** рассматривали только Псалтирь, но зато таких статей было много⁴⁴.

Знакомство со статьями о **пророческих книгах** показывает, что авторы почти всегда говорили о миротворчестве, что очевидно перекликается с разворачивающейся в СССР борьбой за мир, в которой Русская Церковь принимала активное участие⁴⁵.

Достаточно много было статей по **евангельской истории**. Можно заметить одну особенность статей 50-х и 60-х гг. Все они выглядят не как научные, а скорее как обзорные и написаны в художественном или гомилитическом стиле⁴⁶. Например, в 1959 и в 1960 гг. выходят

⁴² См.: *Никонов В.* Святый пророк Божий Илия Фесвитянин // ЖМП. 1953. № 8. С. 32-38.

⁴³ См.: *Никодим (Ротов), митр.* Размышления над книгами Премудрого // ЖМП. 1965. № 9. С. 34-38.

⁴⁴ См.: *Феогност (Дерюгин), архим.* Некоторые замечания о надписаниях псалмов // ЖМП. 1954. № 12. С. 56-62; *Ричко Н.Н.* О чем говорит нам 86/7-й псалом? // ЖМП. 1968. № 10. С. 73-75, № 11. С. 70-77; *Иванов М.С.* Псалтирь — Книга молитвы // ЖМП. 1979. № 9. С. 73-77; *Шадрин В.* Духовно-прообразовательный аспект 103-го псалма // ЖМП. 1989. № 6. С. 74; № 7. С. 71-74.

⁴⁵ См.: *Никонов В.* «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» // ЖМП. 1951. № 1. С. 24-27; *Никонов В.* Мессианское значение ветхозаветных пророков // ЖМП. 1953. № 1. С. 41-48; *Чолаков Л.* Пророк Михей (27 августа) // ЖМП. 1952. № 9. С. 55-56; *Иоанн (Вендланд), митр.* Благовестие о мире у святого пророка Исаии // ЖМП. 1968. № 10. С. 27-32; *Чевяга С., свящ.* Учение двенадцати малых пророков о Боге // ЖМП. 1976. № 5. С. 69-73.

⁴⁶ См.: *Парийский Л.* Вознесение Господне // ЖМП. 1950. № 5. С. 41-48; *Парийский Л.* Первая новозаветная песнь // ЖМП. 1950. № 4. С. 46-49; *Введенский В.* Молитва Господня // ЖМП. 1959. № 3. С. 42-54.

первые публикации в будущем протоиерея, а тогда диакона Александра Меня, которые демонстрируют характерный для автора стиль повествования — использование ярких и выразительных образов, служащих литературным дополнением к тексту Священного Писания⁴⁷.

Если вспомнить о том, что происходило с Церковью в конце 50-х годов, и что «Журнал Московской Патриархии» был практически единственным источником церковной информации в СССР, то не научные, а публицистические и художественные по стилю статьи имели свою определенную ценность, потому что хотя бы так знакомили читателей с событиями⁴⁸ и персонажами⁴⁹ библейской истории.

После окончания эпохи хрущевских гонений стали появляться и научные статьи, хотя они были и в то время⁵⁰.

⁴⁷ См.: *Мень А., диак.* Назарет — колыбель христианства // ЖМП. 1959. № 9. С. 61-64; *Мень А., диак.* Фавор и Голгофа // ЖМП. 1960. № 7. С. 27-32; *Мень А., свящ.* Последние дни и мученическая кончина Иоанна Крестителя // ЖМП. 1961. № 11. С. 60-63; *Мень А., свящ.* «Господь мой и Бог мой!» // ЖМП. 1962. № 4. С. 54-57; *Мень А., свящ.* «Сын громов» (очерк жизни и творений апостола Иоанна Богослова) // ЖМП. 1962. № 5. С. 49-60; *Мень А., свящ.* Св. ап. Лука как деесписатель Церкви // ЖМП. 1963. № 12. С. 50-52.

⁴⁸ См.: *Смирнов А.П., прот.* Последние часы земной жизни Христа Спасителя // ЖМП. 1951. № 4. С. 27-34; *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Испытание Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне // ЖМП. 1953. № 2. С. 37-41; *Потапов И., прот.* Колодезь Иаковлев // ЖМП. 1956. № 7. С. 45-47.

⁴⁹ См.: *Ефимов И., прот.* Отречение св. апостола Петра // ЖМП. 1956. № 7. С. 48-51; *Иванов Н.* Пророк и Предтеча Господень Иоанн Креститель (память усекновения его главы 29 августа / 11 сентября) // ЖМП. 1957. № 9. С. 38-43; *Дынько-Никольский И., прот.* Иоанн Креститель // ЖМП. 1958. № 8. С. 45-46; *Иванов Н.* Пророк и Предтеча Господень Иоанн Креститель (память усекновения его главы 29 августа / 11 сентября) // ЖМП. 1957. № 9. С. 38-43; *Иванов Н.* Святой евангелист Лука // ЖМП. 1958. № 10. С. 33-41.

⁵⁰ См.: *Савинский С., прот.* Еммаусские путники (Четвертое явление Воскресшего Христа) // ЖМП. 1954. № 4. С. 23-31; *Гнедич П., свящ.* Начало христианской проповеди (проповедь Иисуса Христа и апостолов) // ЖМП. 1954. № 7. С. 36-42; *Павел (Черемухин), иером.* О пастырском служении по Евангелию святого Иоанна Богослова // ЖМП. 1957. № 8. С. 46-53.

Иногда статьи выходили к годовщине памяти некоторых святых, например, к 1900-летию со дня мученической кончины апостола и евангелиста Марка⁵¹ или к 1900-летию со дня кончины апостола и евангелиста Матфея⁵².

Можно заметить интересную тенденцию: количество статей по евангельской истории снижалось. Их было много в 50-е и 60-е годы⁵³, за 70-е вышла одна статья⁵⁴ и перепечатали дореволюционные статьи епископа Шлисельбургского Григория (Лебедева)⁵⁵, а за 80 — две⁵⁶. Конечно, это не значит, что о Евангелиях ничего не писали, но статей именно по экзегетике было очень мало.

Самой первой опубликованной работой по библиистике в советское время можно назвать лаконичную статью протоиерея Николая Харьюзова за 1946 г.,

⁵¹ См.: *Столяров Л.* Святой евангелист Марк // ЖМП. 1963. № 5. С. 48-52.

⁵² См.: *Сперанский, прот.* Святой апостол и евангелист Матфей (историко-экзегетический очерк) // БТ. 1964. № 3. С. 5-33.

⁵³ См. например: *Хибарин И.* Зачало Нового Завета // ЖМП. 1964. № 1. С. 57-65; *Никольский Н., прот.* Великий Пяток в евангельских повествованиях // ЖМП. 1964. № 4. С. 51-55; *Успенский Н.Д.* Тайная вечеря и трапеза Господня // ЖМП. 1967. № 3. С. 70-74; № 4. С. 65-76; *Ветелев А., прот.* Эммаусская вечеря // ЖМП. 1967. № 4. С. 76-78; № 5. С. 53-56; *Тихон (Азриков), архим.* Над страницами Страстных Евангелий // ЖМП. 1968. № 4. С. 47-49; *Ричко Н.Н.* «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2:14) // ЖМП. 1969. № 12. С. 58-62.

⁵⁴ См.: *Ролдугин Л., прот.* Святой преславный апостол Фома // ЖМП. 1973. № 7. С. 64-69.

⁵⁵ См.: *Григорий (Лебедев), еп.* Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Марка) // БТ. 1976. № 16. С. 5-32; 1977. № 17. С. 3-84. 20; *Григорий (Лебедев), еп.* Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Луки) // 1980. № 21. С. 170-180. Предисловие к ним написал митр. Антоний (Мельников): *Антоний (Мельников), митр.* Из Евангельской истории // БТ. 1971. № 6. С. 5-46.

⁵⁶ См.: *Строганов В., свящ.* «Мехи новые» Четвертого Евангелия // БТ. 1986. Сб.: 300-летию МДА. С. 166-173; *Филарет (Денисенко), митр.* О духовном облике Иисуса Христа по Евангелию // ЖМП. 1981. № 5. С. 55-60.

посвященную святым апостолам Петру и Павлу⁵⁷. В дальнейшем почти все статьи, за редким исключением⁵⁸, по **апостольской истории** были посвящены этим двум апостолам⁵⁹. Самой объемной стала статья архиепископа Иоанна (Шаховского), которая рассказывала о героях второго плана в книге Деяний⁶⁰.

Одной из разрешенных общественных сфер деятельности для Церкви было **миротворчество**, которое нашло свое отражение на страницах журналов. Статьи в основном посвящены осмыслению миротворческой деятельности в свете Священного Писания. Библейские цитаты о мире используются в качестве доказательства правомочности предпринимаемых государством миротворческих усилий. Такой метод, хотя и весьма услов-

⁵⁷ См.: *Харьюзов Н.А., прот.* Святые апостолы Петр и Павел // ЖМП. 1946. № 7. С. 23-24.

⁵⁸ См.: Св. апостол и евангелист Марк // ЖМП. 1955. № 4. С. 27-28; Св. апостол Иаков Зеведеев // ЖМП. 1955. № 4. С. 28-29; *Сергий (Петров), митр.* Благовестническое путешествие святого апостола Андрея Первозванного по Скифии в свете Священного Писания и Священного Предания о деяниях апостольских // ЖМП. 1988. № 7. С. 70-76.

⁵⁹ См.: *Варфоломей (Городцов), митр.* О пастырском служении по св. апостолу Павлу // ЖМП. 1950. № 1. С. 43-50; № 4. С. 54-59; № 5. С. 54-60; *Попов Н.* Святые первоверховные апостолы Петр и Павел // ЖМП. 1950. № 7. С. 58-67; *Никольский Н., свящ.* Св. апостол Павел (его жизнь и деятельность) // ЖМП. 1950. № 8. С. 60-67; № 9. С. 46-54; № 10. С. 40-51; № 11. С. 43-48; *Ефимов И., прот.* Обращение Савла // ЖМП. 1956. № 7. С. 51-53; *Ястребов А. (Старокадомский М.А.)* Святой апостол Павел в Афинах // ЖМП. 1953. № 6. С. 46-50; *Мень А., свящ.* Светочи первохристианства // ЖМП. 1961. № 7. С. 58-66; *Никольский Н., прот.* Суд над апостолом Павлом и его кесарийские и римские узы // ЖМП. 1960. № 1. С. 67-74; *Сперанский, прот.* Первоверховные апостолы Петр и Павел (к 1900-летию со времени мученической кончины) // ЖМП. 1967. № 7. С. 60-76.

⁶⁰ См.: *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Спутники Дамасской дороги // ЖМП. 1989. № 10. С. 38-39; № 12. С. 35-36; 1990. № 1. С. 50-51; № 3. С. 51; № 4. С. 46-47; № 5. С. 42-43; № 8. С. 52-54; № 9. С. 59-60; № 11. С. 50-51. № 12. С. 50-51; 1991. № 3. С. 49-51; № 4. С. 44-45; № 5. С. 49-50.

но, все же можно назвать исследованием Священного Писания⁶¹.

Для примера можно привести статью архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «К миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 15)», в которой вместе с толкованием слов апостола Павла содержится призыв к борьбе за мир и жизни «в полном мире с нашим Правительством»⁶².

Еще одной возможностью заниматься библеистикой были **богословские диалоги с инославными**, на которых предполагалось обсуждать спорные темы на основе Священного Писания. Как правило, по окончании встреч в журналах публиковались доклады по исследуемым вопросам. Опубликованные статьи могут служить иллюстрацией православных исследований Священного Писания в данный период, хотя авторы в них не вполне свободны, поскольку доклады готовились под заранее заявленную тему.

Например, на втором заседании в 1956 г. собеседований православных и англиканских богословов⁶³ в Москве обсуждали понимание ими Священных Писания и Предания, понятия богодухновенности. Также поднимался вопрос употребления различных текстов переводов.

⁶¹ См.: *Никольский Н., свящ.* Св. апостол Павел как благовестник любви и мира // ЖМП. № 5. С. 15-19; *Николай (Ярушевич), митр.* Вопросы войны и мира в свете Библии // ЖМП. 1956. № 3. С. 24-29; *Осипов А.* Ветхозаветные миротворцы // ЖМП. 1956. № 7. С. 38-39.

⁶² См.: *Казем-Бек А.* И перекуют мечи свои на орала... // ЖМП. 1960. № 1. С. 49-50; *Иванов Н.* Размышляя над Священным Писанием... // ЖМП. 1961. № 3. С. 71-75; *Комаров К.* Книга пророка Малахии (экзегетический очерк) // ЖМП. 1964. № 4. С. 27-31; *Комаров К.* Божий Завет с человечеством // Журнал Московской Патриархии. 1964. № 6. С. 33-36; *Воронов Л., прот.* Слово на текст Исаии 54:9-10 // ЖМП. 1968. № 6. С. 43-47.

⁶³ См.: Резюме собеседований русских православных и английских богословов, принятые на заседаниях от 16-23 июля 1956 года в г. Москве // ЖМП. 1956. № 9. С. 34-37.

В 1959 г. прошли первые богословские собеседования с Евангелической Церковью в Германии. Диалог получил свое название по месту этой встречи — «Арнольдсхайн». Одной из главных тем стало обсуждение вопроса Церковного Предания. На эту тему было сделано два лютеранских доклада⁶⁴ и один православный⁶⁵.

Материалы этого собеседования были напечатаны в «Богословских трудах» через девять лет (в 1968 г.), хотя еще в 1959 г. были опубликованы тезисы.

В 1967 г. прошли собеседования «Арнольдсхайн-III», на которых одной из заявленных тем было «Примирение по Священному Писанию». На эту тему было сделано два православных доклада⁶⁶ и один лютеранский⁶⁷. После проведения собеседований в «Богословских трудах» за 1971 г. были опубликованы резюме, доклады и тезисы.

Одной из тем IV Богословских собеседований между представителями Евангелической и Русской Церквей («Арнольдсхайн-IV», 1969 г.) стала экзегеза 3-й главы Евангелия от Иоанна и 6-й главы Послания к Римлянам. На эту тему было сделано два

⁶⁴ См.: *Кречмар Г.* Предание Древней Церкви в Церкви Евангелической // БТ. 1968. № 4. С. 227-231; *Шлинк Э.* Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания // БТ. 1968. № 4. С. 243-248.

⁶⁵ См.: *Талызин В.И.* Церковное предание // БТ. 1968. № 4. С. 221-225.

⁶⁶ См.: *Никодим (Ротов), митр.* Некоторые материалы для объяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15:3) // БТ. 1971. № 6. С. 151-155; *Сарычев В.Д.* Сущность примирения и ее библейское обоснование // БТ. 1971. № 6. С. 164-169.

⁶⁷ См.: *Гоппельт Л.* Примирение через Христа по Новому Завету // БТ. 1971. № 6. С. 179-187.

православных доклада⁶⁸ и один лютеранский⁶⁹. Доклады были опубликованы в «Богословских трудах» за 1973 г.

В 1971 г. прошли собеседования с Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии («Синаппи-II»), результаты которых были опубликованы в 1973 г. Одна из тем диалога была обозначена как «Евхаристия». Были сделаны один православный⁷⁰ и один лютеранский доклад⁷¹.

Помимо богословских диалогов, в указанный период православные исследователи принимают участие в зарубежных конгрессах⁷², по итогам которых публикуют статьи, знакомя читателей с достижениями современной библеистики.

Кроме регулярных собеседований, публиковались статьи по итогам отдельных мероприятий⁷³.

⁶⁸ См.: *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Комментарии к 3-й главе Евангелия от Иоанна // БТ. 1973. № 10. С. 102-109; *Сперанский, прот.* 6-я глава Послания апостола Павла к Римлянам // БТ. 1973. № 10. С. 109-112.

⁶⁹ См.: *Готпельт Л.* Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, глава 3-я, и Посланию к Римлянам, глава 6-я // БТ. 1973. № 10. С. 112-117.

⁷⁰ См.: *Михаил (Мудьюгин), еп.* Евхаристия как новозаветное приношение // БТ. 1973. № 11. С. 164-173.

⁷¹ См.: *Николайнен А.Т.* Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета // БТ. 1973. № 11. С. 188-192.

⁷² См.: *Родзянко В., прот.* Международный съезд ученых в Оксфорде (посвященный открытиям в области изучения текста Евангелия) // ЖМП. 1958. № 1. С. 74-75; Статья от редакции ЖМП по материалам прот. В. Родзянко: II Международный съезд ученых в Оксфорде, посвященный изучению Нового Завета (11-15 сентября 1961 года) // ЖМП. 1961. № 11. С. 72-77.

⁷³ См.: *Николай (Ярушевич), митр.* Любовь по учению Нового Завета // ЖМП. 1956. № 2. С. 47-53; *Никодим (Ротов), митр.* Предание и современность // ЖМП. 1972. № 12. С. 54-59; *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Вера в богословии святого апостола Павла // ЖМП. 1982. № 12. С. 125-127; *Лозе Э., еп.* Вера в богословии апостола Павла // ЖМП. 1982. № 8. С. 56-60; *Пимен (Извеков), патр.* Речь Святейшего Патриарха Пимена в Братиславе // ЖМП. 1973. № 4. С. 56-68.

Обычно **библейское богословие** понимают как анализ библейских учений в их историческом развитии. Статей с таким подходом было достаточно много.

Например, в статье В. Никонова «Синай и Сион. (Библейские параллели)» дается краткий обзор истории еврейского народа от дарования Закона на Синае до принятия нового Закона в сионской горнице. Автор в заключении пишет, что «Синай и Сион в истории Божественного домостроительства о спасении человечества — это две постепенно сменяющие друг друга стадии, две страницы одной и той же исторической летописи»⁷⁴.

Были рассмотрены такие темы библейского богословия и этики, как любовь к Богу и к людям⁷⁵, дружба⁷⁶, грехопадение прародителей и его последствия⁷⁷, Царство Божие⁷⁸, крещение⁷⁹, необходимость молитвы в ее высоком значении⁸⁰.

Сейчас имена русских дореволюционных библеистов достаточно известны, о них пишутся исследования, их книги переиздаются. О тех же, кто по времени ближе

⁷⁴ Никонов В. Синай и Сион. (Библейские параллели) // ЖМП. 1953. №5. С. 43-48.

⁷⁵ См.: Мудьюгин свящ. Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете // ЖМП. 1964. № 10. С. 68-73; Гиляшев И., свящ. Христианская любовь по писаниям св. апостола Иоанна Богослова // ЖМП. 1965. № 5. 74-77.

⁷⁶ См.: Бежгу Г., свящ. Дружба по Священному Писанию // ЖМП. 1957. № 12. С. 31-35.

⁷⁷ См.: Ветелев А., прот. О грехопадении прародителей и его последствиях // ЖМП. 1974. № 11. С. 61-75.

⁷⁸ См.: Ветелев А., прот. Царство Божие // БТ. 1975. № 14. С. 62-76.

⁷⁹ См.: Иванов Н. Крещение крестное // ЖМП. 1967. № 2. С. 71-76. См.: Иванов Н. Крещение крестное // ЖМП. 1967. № 2. С. 71-76.

⁸⁰ См.: Стрельцов В. О молитве по Священному Писанию // ЖМП. 1989. № 8. С. 74.

к нам, к сожалению, не столь много информации⁸¹. Период с 1917 по 1991 г. все еще остается «белым пятном» в истории русской библеистики и ждет своего описания и анализа.

⁸¹ Подробнее о русской православной библеистике см: *Добыкин Д.Г., Тарнакин Н.А.* Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 г. // *Христианское чтение.* 2017. № 4 (июль-август). С. 225-238; *Добыкин Д.Г., Тарнакин Н.А.* Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 г. // *Христианское чтение.* 2017. № 5 (сентябрь-октябрь). С. 61-73; *Добыкин Д.Г., Тарнакин Н.А.* Актуальные вопросы в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 г. // *Христианское чтение.* 2017. № 6. С. 108-122; *Добыкин Д.Г., Тарнакин Н.А.* Отдельные направления исследований православных библеистов в СССР. Период с 1964 по 1982 г. // *Христианское чтение.* 2018. № 1. С. 71-84; *Добыкин Д.Г., Тарнакин Н.А.* Православные библеисты в богословских диалогах с инославными // *Христианское чтение.* 2018. № 2. С. 68-78; *Добыкин Д.Г., Тарнакин Н.А.* Русская православная библеистика в 1982-1991 гг. // *Христианское чтение.* 2018. № 4. С. 93-104; *Тарнакин Н.А.* Деятельность Библейской группы при Ленинградской Духовной Академии (1969-1975 гг.) / *Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции 25-26 апреля 2018 г.* СПб: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 152-157.

КАШКИН А.С.,
кандидат богословия, доцент,
заведующий кафедрой библеистики
Саратовской православной духовной семинарии

ПРОБЛЕМАТИКА РАЗВОДА В ИУДЕЙСТВЕ В МЕЖЗАВЕТНЫЙ И НОВОЗАВЕТНЫЙ ПЕРИОДЫ

Аннотация: В одном из предыдущих сборников («Труды Саратовской православной духовной семинарии», сб. IV, 2010, С. 73–108) была опубликована наша статья, посвященная теме развода в Священном Писании. Предлагаемая публикация является не продолжением, а дополнением к предыдущей статье. Причиной повторного обращения к данной теме является книга Давида Инстоуна-Брюера «Развод и повторный брак в Библии», вышедшая в 2016 году в русском переводе. В этой книге содержится множество интересных фактов и мыслей по нашей тематике. В связи с этим в настоящей статье подробно анализируются ключевые ветхозаветные фрагменты, посвященные проблематике развода: Втор. 24:1 и Исх. 21:10. Также рассматриваются связанные с семейным кодексом реформы Шимона бен Шетаха, которые сыграли важную роль в укреплении института брака. Подвергаются анализу и мнения раввинов Шаммаи и Гиллеля о причинах развода. В завершающей части представлено учение Иисуса Христа по вопросу о разводе. Также мы подвергаем анализу мнение Давида Инстоуна-Брюера, который предлагает оригинальную трактовку беседы Христа с фарисеями о причинах развода.

Ключевые слова: развод, второй брак, иудейство, Шаммаи, Гиллель, Втор. 24:1, Исх. 21:10, Шимон бен Шетах, кетубба (ктуба), Давид Инстоун-Брюер.

KASHKIN A.S.,
candidate of theology, associate professor,
head of the department of biblical studies at Saratov
Orthodox Theological Seminary

ISSUE OF DIVORCE IN THE JUDAISM
IN THE INTERTESTAMENTAL
AND NEW TESTAMENT PERIODS

Abstract: In one of the previous digests («Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary», IV, 2010, P. 73–108), our article was published on the topic of divorce in the Holy Scriptures. The proposed publication is not a continuation, but an addition to the previous article. The reason for the repeated reference to this topic is David Instone-Brewer's book «Divorce and Remarriage in the Bible» published in Russian in 2016. This book contains many interesting facts and thoughts on our topic. In this regard, this article analyzes in detail the key Old Testament fragments devoted to the problems of divorce: Deut. 24:1 and Ex. 21:10. Shimon Ben Shetach's reforms related to the Family Code, which played an important role in strengthening the institution of marriage, are also considered. The opinions of the rabbis of Shammai and Hillel about the reasons for divorce are also analyzed. In a final part the Jesus Christ's doctrine of divorce is presented. We also analyze the David Instone-Brewer's opinion, who offers unusual interpretation of Christ's conversation with the Pharisees about the divorce reasons.

Keywords: divorce, remarriage, Judaism, Shammai, Hillel, Deut. 24:1, Ex. 21:10, Shimon Ben Shetach, Ketubah, David Instone-Brewer.

Тема брака и семейных отношений — одна из вечно актуальных тем, ибо связанные с ней проблемы в той или

иной степени затрагивают всех людей, независимо от их этнической, культурной или социальной принадлежности. Разлад в семейных отношениях стал одним из ближайших последствий греха прародителей. Вспомним, что в словах Господа, сказанных жене перед изгнанием из рая: *к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою* (Быт. 3:16) — как раз содержится пророчество о будущей постоянной напряженности в супружеских отношениях. Почти в любом браке в силу греховности каждого человека происходит столкновение интересов, амбиций, страстей двух разных людей. Лишь единицам удается полностью избежать крупных ссор; людей, которые владеют искусством находить компромиссы и беречь такой дорогой мир в семье, совсем немного. В большинстве семей весьма часто вспыхивают конфликты, многие из которых могут перерасти в серьезные проблемы и даже привести к расторжению брака.

В поисках ответов на вопросы, связанные с семейными проблемами, люди обращаются, в частности, и к Священному Писанию. Однако здесь, к сожалению, тема брака и связанные с ней вопросы нормативного и практического характера не рассматривается столь обстоятельно и подробно, как этого бы хотелось. Набор библейских текстов, связанных с темой брака, ограничен: Быт. 2:23–24; Втор. 24:1–4; Мал. 2:13–16; Мф. 5:31–32, 19:3–9; 1 Кор. 7; Еф. 5:22–33 и некоторые другие. В связи с тем, что проблематика семейных отношений на страницах самой Библии представлена фрагментарно, очень полезным и интересным пособием в рассмотрении данной темы является обращение к древней иудейской традиции, которая была культурным и историческим фоном проповеди Спасителя и апостолов.

В настоящем исследовании из всего корпуса проблем, связанных с брачными отношениями, будут рассмотрены вопросы развода в иудействе в межзаветный и новозаветный периоды (II в. до Р.Х. — I в. после Р.Х.). Настоящая

статья в целом дополняет нашу предыдущую публикацию по проблематике развода в Священном Писании¹. Основной причиной, побудившей нас вернуться к обозначенной теме, является знакомство с недавно вышедшим (в 2016 году) переводом книги Д. Инстоуна-Брюера «Развод и повторный брак в Библии», в которой дается достаточно много неизвестной широкому кругу читателей информации по вопросам разводов и последующих браков. Одна из целей этой работы — познакомить читателей с основными идеями автора и побудить к знакомству с этой замечательной книгой. Главное, что в книге Инстоуна-Брюера представлено оригинальное авторское толкование беседы Христа с фарисеями в Мф. 19, которая является основополагающим евангельским текстом по данной теме; одна из задач нашей публикации — проанализировать это мнение.

К сожалению, от самого межзаветного периода почти не сохранилось письменных подробных источников, а сведения, содержащиеся в кумранской литературе и в книгах Нового Завета, дают весьма скудную информацию по нашему вопросу. Поэтому основными свидетелями древней иудейской традиции являются древнейшая часть Талмуда Мишна и ранние раввинистические комментарии на Священное Писание («Мидраш Раба»). Это источники, датируемые III–VI веком и потому более поздние по отношению к рассматриваемому времени. Понятно, что, опираясь на эти источники, необходимо учитывать два аспекта. Во-первых, хотя сами иудейские раввины и комментаторы утверждают, что описываемые ими законы и традиции весьма древние, нельзя исключать, что некоторые принципы, отмеченные в них, являются более поздними по отношению к рассматриваемому времени. Во-вторых, как это часто бывает,

¹ См.: *Кашкин А.С.* «Что Бог сочел, того человек да не разлучает» (вопрос о разводе в Священном Писании) // Труды СПДС: Сб. Вып. IV: К 180-летию духовной школы. Саратов, 2010. С. 73–108.

некоторые нормы могут оставаться законами «на бумаге» (или «на пергаменте», если говорить применительно к тому времени), а в реальности они применяются не всегда: сама жизнь может кардинально отличаться от того идеала, который предписывается законом.

Сначала следует обратиться к истокам израильской истории и религиозного законодательства. Считается общепризнанным, что в древнем Израиле (то есть во II тысячелетии до Р.Х.) нормы брачного права мало чем отличались от аналогичных норм окружающих государств и народов Ближнего Востока. Именно поэтому при анализе различных событий семейной жизни израильских патриархов и для объяснения их поступков принято широко привлекать известные своды законов, которые действовали в развитых государствах (особенно архивы Нузи и законы Хаммурапи). Считается, что брак в Израиле, как и везде на Ближнем Востоке, был своего рода контрактом, который заключали будущий муж с одной стороны и отец невесты с другой. При заключении договора жених платил «могар»² (выкуп) за невесту, а отец невесты давал приданое. В случае расторжения этого договора муж часто выплачивал бывшей жене компенсацию, размер которой варьировался.

Прямых упоминаний о разводе в Священном Писании Ветхого Завета не так много; это можно рассматривать как косвенный аргумент в пользу того, что количество разводов было незначительным, а сама проблема не стояла столь остро. В Пятикнижии мы находим всего два нормативных фрагмента, относящихся к разводу, и один биографический

² Обратим внимание на употребление в современной исламской традиции однокоренного термина «махр», который имеет сходное значение, но, как подчеркивают исламские богословы, отличается от выкупа по сути: выкуп уплачивался отцу невесты и оставался у него, тогда как современный махр является неким депозитом, который является собственностью самой невесты и которым она сможет распорядиться в критической ситуации.

эпизод, описывающий факт развода. К последнему можно отнести развод Авраама с Агарью: Агарь была служанкой, потому ей не полагалось денежной компенсации, зато она получала свободу (если мужчина разводился со свободной женщиной, он платил ей стоимость приданого, если же жена была раньше рабыней, ее компенсацией была возможность выйти на свободу без выкупа, см. Исх. 21:11).

Теперь рассмотрим фрагменты, регулирующие бракоразводный процесс. В первую очередь это известное постановление Втор. 24:1–4, которое цитируется в Новом Завете: *Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдет, и выйдет за другого мужа, но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, — то не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом [Богом твоим], и не порочь земли, которую Господь Бог твой дает тебе в удел.* Отметим, что сам текст Втор. 24:1–4 не является в буквальном смысле слова постановлением, разрешающим развод; законодатель признает фактическое существование этого социального явления и преследует лишь цель установить над ним контроль и таким образом смягчить зло, которое он не мог искоренить³. Смысл же фрагмента Втор. 24:1–4 совсем не в установлении развода, а в другом: Моисей запрещает возвращение разведенной женщины к своему первому мужу, если она после этого вступала во второй брак (пророк Иеремия ссылается на этот

³ *Colenso, J. W.* The New Bible Commentary by bishops and other clergy of the Anglican Church. Part V. Introduction to Deuteronomy. The Book of Deuteronomy. London, 1873. P. 106.

закон, говоря об отношениях Бога с Израилем, см. Иер. 3:1). В начальных 4-х стихах 24-й главы Второзакония содержится одно условное сложноподчиненное предложение, причем в стихах 1–3 содержится его второстепенная часть, где подробно описана потенциальная ситуация, а в стихе 4 — главное предложение, в котором содержится законодательное определение⁴. Если же говорить конкретно о возможности развода, то на основании данного места можно заключить лишь то, что закон Моисеев не запрещал мужу разводиться со своей женой. Потому некоторые толкователи предпочитают отрывок Втор. 24:1–4 называть не «постановлением о разводе», а «законом о запрещении повторного брака после развода»⁵.

Сразу отметим содержащуюся в Втор. 24:1–4 важную деталь: текст подразумевает, что инициатива развода принадлежала только мужчине, женщина такого права не имела. При этом возможная причина для развода указана здесь неопределенно — «что-нибудь противное». Объяснение этой фразы является ключевым в вопросе о причинах развода. В еврейском тексте данному словосочетанию соответствует выражение **דָּבָר עֲרֹוּת** (*‘erwat dābār*), для интерпретации которого необходимо выяснить значение слова **עֲרֹוּת**. Дословно этот термин обозначает наружные половые органы у женщины (в лат. и англ. — *puḏenda*)⁶, в переносном смысле может быть переведен «нагота, срам»; в расширительном переносном значении — «позор, унижение»⁷. Скорее всего,

⁴ *Utley B.* Book of Deuteronomy // Study Guide Commentary Series. Old Testament. V. 3. Marshall, TX: Bible Lessons International, 2008. P. 258.

⁵ *Reider J.* Deuteronomy with commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1937. P. 220.

⁶ *Brown F., Driver S. R., Briggs C. A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Clarendon, 1907. P. 788; *Christensen D. L.* Deuteronomy 21:10–34:12 // Word Biblical Commentary. Vol. 6b. Dallas: Word, Incorporated, 2002. P. 566.

⁷ *Графов А.Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. С. 395.

דָּבָר עֲרֹתָ — древнееврейская идиома; первоначальным смыслом этого выражения в данном контексте было указание на развратное поведение жены, которое было известно обществу⁸ и потому порочило само имя мужа. Если же принять более широкое переносное значение, смысл всего словосочетания можно передать выражением «нечто отвратительное, постыдное, позорное»; такому пониманию благоприятствует и греческий перевод LXX, где рассматриваемое словосочетание передано ἄσχημον ποῦγμα. В любом случае, изначальная неопределенность ключевого выражения Втор. 24:1 привела к различным его интерпретациям в иудействе межзаветного периода.

Обратим внимание на еще одну особенность Втор. 24:1 — требуется составление юридического документа, который был свидетельством о разводе. Буквально название этого документа означает «свиток разрыва»⁹ (סֵפֶר כְּרִיתָת), так как во время развода происходит разрыв «единой плоти», единого организма, которым становятся муж и жена после заключения брака. Толкователи (в частности, Д. Инстоун-Брюер) отмечают, что требование давать жене разводное письмо было исключительной особенностью Моисеева законодательства, аналога этому документу не было в ближневосточной культуре¹⁰. Разводное письмо защищало права женщины: во-первых, оно давало ей право выйти замуж за другого, во-вторых, в разводном письме муж обычно указывал причину развода, что освобождало женщину от возможных подозрений в непорядочности. Впоследствии в иудаизме разводное письмо стали обозначать термином «гет»,

⁸ Christensen D. L. Deuteronomy 21:10–34:12 // Word Biblical Commentary. Vol. 6b. Dallas: Word, Incorporated, 2002. P. 566-567.

⁹ Герц Й. Тора. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / пер. с англ. М. — Иерусалим, 2001. С. 1244.

¹⁰ Инстоун-Брюер Д. Развод и повторный брак в Библии / пер. с англ. Александра Карплюка. Черкассы: Коллоквиум, 2016. С. 39.

и в одном из трактатов Мишны («Гиттин» — множественное число слова «гет») были собраны правила составления разводных писем и представлены их образцы.

Второе предписание Торы, которое имело отношение к разводу — Исх. 21:7–11: *Если кто продаст дочь свою в рабыни, то она не может выйти, как выходят рабы; если она не угодна господину своему и он не обручит ее, пусть позволит выкупить ее; а чужому народу продать ее [господин] не властен, когда сам пренебрег ее; если он обручит ее сыну своему, пусть поступит с нею по праву дочерей; если же другую возьмет за него, то она не должна лишаться пищи, одежды и супружеского сожития; а если он сих трех вещей не сделает для нее, пусть она отойдет даром, без выкупа.* Из всего приведенного фрагмента особое значение имеет стих 10, где требуется обеспечивать первую жену (несмотря на то, что она — служанка) «пищей, одеждой и супружеским сожитием». Рассмотрим эти термины. Еврейский текст имеет вид: *שְׂאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנֶה נָתַתָּהּ*. Слово *שְׂאֵרָהּ* буквально означает «мясо», но видимо здесь используется как синекдоха, обозначая пищу в целом. Впрочем, тот факт, что названо именно мясо вместо более ожидаемого хлеба, можно расценивать как указание на то, что первая жена не должна быть ущемляема в праве на лучшую пищу (ведь мясо не было повседневным продуктом питания¹¹). Далее, слово *כְּסוּתָהּ* обозначает «покрывало», но здесь используется в смысле «одежда». Наконец, третье слово — *עֹנֶה* — самое сложное для толкования. Этот термин — *harax legomenon*, то есть используется в Библии всего единожды, лишь в этом стихе. Есть три варианта его объяснения (все три приводит

¹¹ Часто есть мясо могли позволить себе только богатые люди. Для большинства израильтян мясо было атрибутом исключительно праздничного стола и его вкушали только по праздникам (религиозным или семейным). Толкователи в качестве иллюстрации этого тезиса обычно ссылаются на фрагмент Сир. 39:32, где перечисляется большое количество продуктов первой необходимости, но мясо среди них отсутствует.

современный иудейский толкователь N. Sarna). Наиболее популярное толкование — «супружеское общение»; именно так понимали слово הַבַּיִת иудеи в межзаветный период и позднее, этот вариант встречается во всех древних и в большинстве современных переводов. Считается, что впервые этот вариант предложили переводчики Септуагинты, однако на самом деле Септуагинта дает несколько иной смысл — $\delta\mu\lambda\acute{\iota}\alpha$, то есть «беседа, разговор» (видимо, предполагается, что муж должен уделять жене внимание, разговаривать с нею). Вполне может быть, что греческие переводчики производили הַבַּיִת от глагола עָנָה — «отвечать, говорить», потому и предложили такой вариант. Но, видимо, последующие толкователи посчитали, что речь идет не о словесном общении, а о супружеском, интимном, потому и появился самый популярный вариант — «супружеское общение». N. Sarna указывает, что именно такое понимание не имеет филологической поддержки; также он отмечает, что если это понимание верно, то мы имеем уникальное для Древнего Востока юридическое признание права женщины на супружеское общение.

Второй вариант толкования הַבַּיִת — «место в доме» (в переводе РБО), «жилище». Эта версия имеет этимологическое обоснование, так как в древнееврейском языке есть существительное בַּיִת , обозначающее «жилище, обитание». Наконец, третий вариант — «елей», то есть оливковое масло в качестве косметического средства. Эта версия не имеет филологической поддержки, но базируется на том, что в древних ближневосточных документах достаточно часто употребляется триада «пища, одежда и елей» как те вещи, которыми муж должен обеспечивать жену (например, в египетском «Поучении Птаххотепа» говорится: «чрево ее насыщай, одевай ее тело, кожу ее умащай благовонным бальзамом»¹²); эта же

¹² Из [Поучений Птаххотепа] / пер. В. Потаповой // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. С. 96.

триада встречается в Ос. 2:7 и Еккл. 9:7–9¹³. В любом случае, несмотря на убедительность второго и третьего объяснений, в иудействе межзаветного периода доминировало толкование קִנְיָן в смысле «супружеского общения», потому далее будем исходить из этой интерпретации.

Таким образом, Ветхий Завет содержит два законодательных фрагмента, регулирующих супружеские отношения. Исх. 21:10 указывает на обязанность супругов обеспечивать друг друга пищей, одеждой и супружеским общением, тогда как Втор. 24:1 говорит о возможности развода по инициативе мужа, который должен написать разводное письмо жене. При этом причина развода четко не обозначена: *что-нибудь противное*. Теперь можно перейти непосредственно к рассмотрению проблематики развода и вступления в новый брак в межзаветный период.

Почти весь послецеленный период вплоть до I века до Р. Х. ситуация в этой области гражданского права мало чем отличалась от той, которая характерна для периода Ветхого Завета. В I веке до Р. Х. произошли существенные изменения в этом вопросе, связанные с двумя факторами: реформой Шимона бен Шетаха и возникновением двух противоположных учений раввинов Шаммаи и Гиллеля о причинах и процедуре развода.

Сначала о реформе Шимона бен Шетаха. Это был выдающийся законоучитель и политический деятель 1-й половины I века до Р. Х. из партии фарисеев, который ввел два важных изменения. Во-первых, он постановил, что денежная компенсация жене на случай развода («кетубба»¹⁴) должна

¹³ *Sarna N. M. Exodus. English and Hebrew; commentary in English // The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991. P. 121.*

¹⁴ Термин «кетубба» происходит от глагола כתב («писать») и первоначально обозначал сам брачный контракт, тогда как впоследствии это наименование стало относиться к выплате жене в случае развода, которая была прописана в брачном контракте (то есть типичный пример метонимии).

находиться в руках мужа, а не в руках ее отца. До этого, когда кетуббой владел тесть, процедура развода была предельно проста: муж просто разводился с женой, и она возвращалась в дом отца, так как именно там хранились ее деньги. Теперь же всеми деньгами распоряжался муж, и именно он из своих денег должен был выплатить кетуббу жене при разводе. Если же стоимость приданного была большой, то и сумма кетуббы была значительной для мужа, так что развод для него мог обернуться серьезными материальными потерями (этот фактор даже косвенно стимулировал отцов давать большее приданое дочери, так как это было дополнительной гарантией сохранности брака или же гарантией финансовой безопасности дочери на случай развода). Во-вторых, Шимон бен Шетах отменил «могар» — калым или выкуп за невесту. До этого мужчина, чтобы вступить в брак, должен был заплатить отцу невесты внушительную сумму — 200 шекелей за девушку и 100 за вдову или разведенную. Из-за этого многие бедняки не имели возможности жениться; они должны были сначала накопить необходимую сумму. Теперь же «могар» можно было включить в брачный контракт в качестве обещанной выплаты в случае развода). Таким образом, брак стал более доступным, а развод — дорогостоящим, так как в случае развода мужчина должен был выплатить и сумму приданого, и могар (все это вместе составляло кетуббу)¹⁵.

Теперь о тех причинах развода, которые всеми иудейскими учителями того времени признавались как законные. Во-первых, бездетность супруги. Так как брак рассматривался в первую очередь как благословенный способ произведения потомства, а заповедь «плодитесь и размножайтесь» считалась повелением Божиим, адресованным каждому человеку, то отсутствие детей в браке считалось серьезным основанием для развода. Был даже установлен рекомендуемый

¹⁵ *Инстун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 105-107.

период ожидания — 10 лет (по примеру Авраама, который только через 10 лет после переселения в Ханаан «вошел» к служанке Агари). Впрочем, так как бездетность рассматривалась как трагедия и для самой женщины, и является фактором, лично от нее независимым, то раввины рекомендовали сохранять брак в таком случае; считается, что в реальности разводы по причине бесплодия были нечастыми. Нам известны примеры бездетных пар, которые прожили вместе долгие годы: Захария и Елисавета, Иоаким и Анна.

Во-вторых, законной причиной для развода было прелюбодеяние (измена). Здесь имеется в виду только измена жены, так как флирт со стороны мужа изменой в еврейском обществе не считался. Женщине в этом случае по Закону полагалась смертная казнь (Втор. 22:22), однако к I веку до Р. Х. еврейские суды перестали выносить смертные приговоры в таких случаях и чаще всего наказанием для виновной был всеобщий позор и развод без выплаты кетуббы. Однако измену сложно доказать, и это обстоятельство затрудняло применение принципа на практике. Хотя Тора предусматривает для подозреваемой женщины ритуал с горькой водой (Чис. 5), иногда и он не мог привести к однозначному заключению; были случаи, что виновные женщины принимали горькую воду, и она им не вредила (раввины объясняли, что в таком случае прежние добрые дела женщины как бы компенсировали ее преступление)¹⁶.

В-третьих, нарушение заповеди (Исх. 21:10) — обязанности обеспечивать супруга пищей, одеждой и супружеским общением¹⁷ — также было серьезной причиной для развода, причем в этом случае развод могли потребовать обе

¹⁶ *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 124.

¹⁷ В буквальном смысле заповедь Исх. 21:10-11 говорит об обязанностях мужа по отношению к жене-рабыне. Распространение этой заповеди на всех супругов стало следствием логических рассуждений: если рабыня имеет такие права, то тем более свободная женщина, если женщина имеет указанные права, то тем более мужчина. *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 129-130.

стороны. Мужчина должен был приносить в дом продукты и шерсть (или деньги), жена же должна была готовить пищу и шить одежду; именно таким образом они исполняли данное правило в отношении друг друга¹⁸. При этом если кто-то не исполняет своих обязанностей (или муж не обеспечивает жену продуктами, или же она отказывается готовить или шить одежду), то другая сторона могла подать на развод¹⁹. В таких случаях за отказ или неспособность обеспечивать пищей и одеждой полагался именно развод в буквальном смысле, тогда как в случае отказа от супружеского общения прибегали к практике уговоров и штрафов. В Талмуде четко прописана периодичность исполнения супружеских обязанностей в зависимости от рода деятельности мужа: «для праздных ежедневно; для рабочих — дважды в неделю; для ослятников — раз в неделю; для верблюдиц — раз в тридцать дней; для корабельщиков — раз в шесть месяцев»²⁰.

В-четвертых, причиной развода могла быть жестокость одного из супругов в отношении другого; при этом «обычные» побои считались воспитательной мерой и не рассматривались судами как основание для развода. Проявлениями жестокости могли считаться следующие поступки: муж

¹⁸ Понятно, что в буквальном смысле исполнение этой заповеди имело место в бедных семьях, тогда как в богатой семье все эти действия совершали слуги.

¹⁹ Впоследствии в раввинистическом иудаизме правило материального обеспечения было расширено до принципа: «жена возвышается мужем, а не понижается», который предусматривал идею, что после выхода замуж женщина имеет право рассчитывать на материальное содержание не меньше того, что она имела в доме отца. В частности, если она привыкла к определенному образу жизни, тем более к роскоши, муж ей должен дать не менее того, что она имела до брака. Это же правило распространялось и на место жительства: можно было переселиться из диаспоры в Иудею, но не наоборот, можно было переселиться из периферии в Иерусалим, но не наоборот. См.: *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 134-135.

²⁰ *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 136.

заставляет жену выполнять унижительные действия, запрещает ей выходить из дома; жену могли обвинить в жестоким обращении с мужем, если она осознанно допустила его осквернение (не предупредив о наступлении у нее критических дней). Впрочем, законы Мишны, описывающие эти случаи, относятся к более позднему (чем рассматриваемый межзаветный период) времени, потому у нас нет уверенности, что они были актуальны в новозаветное время²¹.

В I веке до Р.Х. формируется два взгляда на развод: более строгий, представленный школой раввина Шаммаи, и либеральный, выразителем которого был Гиллель. Сущность разногласий заключалась в различном толковании выражения *עֲרֻוֹת דְּבָר*. Шаммаи считал, что данное выражение — сопряженное сочетание, оно указывает единую причину — «дело непристойности»; в это понятие, по мнению Д. Инстоуна-Брюера, Шаммаи включал измену, хотя другие законные причины развода (нарушения Исх. 21:10, жестокость) он также признавал. В то же время Гиллель разделил слова *עֲרֻוֹה* и *דְּבָר*, считая их различными причинами для развода; в итоге пришел к выводу, что развод может быть как по причине «непристойности», так и по причине «дела», то есть вообще на любом основании²². Вследствие этого ситуация с разводами в новозаветный период была такова: сторонники Шаммаи допускали развод только по серьезной причине, при этом требовали доказательств; зато муж, если он представит доказательства, мог не выплачивать жене кетуббу, и сама процедура была более простой. В то же время сторонники Гиллеля разводили супругов по любой причине, однако и выплаты кетуббы требовали в любом случае, даже если виновность жены доказана; при этом была предусмотрена более сложная внешняя процедура развода. Поэтому, если у мужа были основания и доказательства,

²¹ *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 138.

²² Там же. С. 142–143.

он обращался к ученикам Шаммаи, если же доказательств не было, он шел в суд последователей Гиллеля (важно, что суды различных партий признавали решения друг друга)²³. При этом на практике точка зрения Гиллеля доминировала, так как в суды, состоявшие из сторонников Шаммаи, люди обращались редко: слишком сложно было предоставить все необходимые доказательства.

Учение Господа Иисуса Христа в этой ситуации во многом было революционным. Его позиция по вопросу о разводе изложена кратко в Нагорной проповеди (Мф. 5:31–32) и более подробно в Мф. 19. Традиционное (в том числе широко распространенное в православной экзегезе) понимание сущности высказываний Христа сводится к следующим положениям. В ответ на провокационный вопрос фарисеев Господь ссылается на изначальный замысел о браке, выраженный в Быт. 2:24, говорит о нерушимости брачного союза. Когда же фарисеи обратили внимание на заповедь Втор. 24:1, Христос ответил, что позволение разводиться было уступкой законодателя жестокосердным людям (жестокосердие понимается как характеристика грешного человека, как присущая всем людям удобопреклонность ко греху)²⁴. Единственная причина, по которой допустим развод, — прелюбодеяние (фактически это действие разрушает брак, делает его недействительным).

Теперь подробно рассмотрим контекст Мф. 19 и проанализируем интересное оригинальное мнение по данному вопросу, которое высказал неоднократно упомянутый здесь современный библеист Д. Инстоун-Брюер. Многие его отличительные идеи базируются на следующем тезисе: слова Христа нужно понимать исключительно в контексте дискуссий о причинах развода в иудействе того времени, как

²³ Там же. С. 146.

²⁴ Более подробно см.: *Кашкин А.С.* «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (вопрос о разводе в Священном Писании) // Труды СПДС: Сб. Вып. IV: К 180-летию духовной школы. Саратов, 2010. С. 104–106.

некое веское слово в споре между школами Шаммаи и Гиллеля. В связи с этим Д. Инстоун-Брюер предлагает некоторые детали, отсутствующие в самом тексте Евангелия, прочитывать «между строк».

Итак, Д. Инстоун-Брюер передает содержание этой главы следующим образом. Фарисеи спросили Христа о Его отношении к разводу «по всякой причине»; этот вопрос был актуален в контексте дискуссий между школами Шаммаи и Гиллеля. Действительно, сомнений в том, что Закон в принципе позволяет разводиться, у современников Господа не было; тем более в Мф. 19:3 фраза «по всякой причине» приводится. (Д. Инстоун-Брюер добавляет, что обсуждение вопроса о допустимости развода в принципе было бы возможно только в том случае, если бы среди иудеев были учителя, запрещающие разводиться при любых (каких бы то ни было) обстоятельствах, однако таковых не было даже среди маргинальных групп)²⁵. Христос в ответ говорит о моногамии и нерушимости брачного союза, цитирует Быт. 2:24. Затем Его прямо спрашивают: «как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею» (Мф. 19:7). В самом вопросе видится отражение традиции, согласно которой в некоторых случаях (в частности, по причине прелюбодеяния) развод рассматривался как обязательный, даже если муж не хотел разводиться; иудеи считали, что сам закон Моисеев требует такого развода. Логика их вопроса при этом такова: как же Ты (они как бы обращаются к Христу) говоришь о нерушимости брачного союза, если есть как минимум одна причина, по которой развод требуется в обязательном порядке²⁶? В ответ Христос поправляет вопрошающих: Моисей не заповедал, а позволил разводиться, притом только в тех случаях, когда виновная сторона не раска-

²⁵ *Кашкин А.С.* «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (вопрос о разводе в Священном Писании) // Труды СПДС: Сб. Вып. IV: К 180-летию духовной школы. Саратов, 2010. С. 172.

²⁶ *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 183.

ивается (Д. Инстоун-Брюер считает, что мысль об отсутствии раскаяния у виновной стороны как необходимом условии для развода является тем добавлением, которые необходимо про- читывать «между строк» евангельского текста). Ключевое сло- во «жестокосердие» в этом случае трактуется как упорство ви- новной стороны во грехе (например, если жена изменяет мужу регулярно и не собирается менять своего образа жизни)²⁷.

Затем, когда ученики задали Христу аналогичный вопрос на- едине, Господь ответил: «Кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние (μη ἐπιπορνεία) и женится на другой, тот прелюбо- действует» (Мф. 19:9). В этом ответе Д. Инстоун-Брюер отмечает два аспекта. Во-первых, выражение μη ἐπιπορνεία, обозначающее допустимое основание для развода, является переводом עֲרֻוֹת דְּבָרָא из Втор. 24:1. При этом важно, что евангелист²⁸ употребил имен- но πορνεία, которое является более широким по диапазону зна- чений термином, нежели μοιχεία (которое как раз обозначает прелюбодеяние²⁹). То есть, по мнению Д. Инстоуна-Брюера,

²⁷ Там же. С. 184-185.

²⁸ Понятно, что Христос говорил с фарисеями на семитском язы- ке (еврейском или арамейском). Интересен был бы вопрос о том, какое слово могло быть в еврейском оригинале Мф. 19:9 (мы принимаем вер- сию прот. Л. Грилихеса о том, что Евангелие от Матфея имело именно древнееврейский, а не арамейский оригинал. См.: *Грилихес Л., свящ.* Ар- хеология текста: Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и от Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999. С. 14–18). Однако Д. Инстоун- Брюер вопрос о возможном чтении в оригинале подробно не рассматри- вает (видимо, по недостатку данных); учитывая же его экзегетическую позицию, можно постулировать, что Христос как раз мог употребить цитату из Втор. 24:1 עֲרֻוֹת דְּבָרָא.

²⁹ «Значение слова πορνεία не столь определенное, как термина μοιχεία, прелюбодеяние. Это слово включает весьма широкий диапазон сексуальных грехов и непристойностей, в том числе и прелюбодеяние. Это слово встреча- ется в Евр. 13, 4, где его значение явно не ограничено только прелюбодеянием: “Брак у всех да будет честен и ложе непорочно; блудников (πόρνους) же и прелюбодеев (μοιχούς) судит Бог”. Некоторые говорят, что это слово имеет широкое семантическое поле и включает физическое насилие и даже психо- логическое давление, однако это сложно доказать» (с. 199-200).

Христос не указывает на измену как на единственную причину развода, не вносит чего-то принципиально нового в этой части Своего ответа, а просто ссылается на Втор. 24:1, причем толкует этот стих в духе школы Шаммаи. При этом выражение $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \rho\omicron\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ может означать «кроме непристойного поведения» или даже «кроме законных оснований» (последний вариант можно предпочесть при смысловом переводе). Таким образом, в указанной оговорке Христа следует видеть только отвержение учение Гиллеля о разводе по всякой причине, но не ограничение допустимых оснований для развода одной только супружеской изменой³⁰.

Во-вторых, так как первая половина Мф. 19:9 по существу считается не новаторством, а подтверждением консервативной точки зрения, то акцент в словах Господа делается на второй половине фразы: кто женится после безосновательного развода, тот совершается прелюбодеяние. Именно этот тезис Д. Инстоун-Брюер считает смысловым центром беседы Господа и принципиально новым учением. Последователи Шаммаи, будучи теоретически несогласными с мнением Гиллеля, тем не менее, на практике признавали законными разводы «по всякой причине» и разрешали последующие браки. «Однако Иисус отказывается признавать законность подобных разводов. Он не только отвергает развод «по всякой причине», но заявляет, что он незаконный, так что каждый повторный брак после развода «по всякой причине» будет рассматриваться как прелюбодеяние. Такая точка зрения отличала Иисуса от всех остальных религиозных групп среди иудеев»³¹.

После приведенных подробных рассуждений Д. Инстоун-Брюер в качестве резюме перечисляет основные тезисы учения Христа о браке и разводе, в которых Его позиция отличалась от мнения большинства или же в принципе была

³⁰ *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 202-203.

³¹ Там же. С. 212.

уникальной среди современников. Вот эти идеи: 1) строгая моногамия; 2) брак заключается на всю жизнь; 3) развод необязателен даже в случае прелюбодеяния; 4) развод допустим, если виновник не раскаивается; 5) человек не обязан вступать в брак; 6) развод «по всякой причине» — незаконный, и вступление в брак после такого развода — прелюбодеяние³².

Затем Д. Инстоун-Брюер рассматривает достаточно спорный вопрос: признавал ли Христос другие основания для развода, кроме **עֲרֻת דָּבָר** (в частности, развод из-за нарушения Исх. 21:10). Он отвечает на этот вопрос положительно и подкрепляет свою позицию такими доводами: 1) если бы Христос выступал против других оснований для развода, Он точно бы отметил это в беседах с иудеями и евангелисты передали бы эти слова. Наоборот, молчание Господа означает Его согласие с общепринятыми положениями. 2) Его оговорка в Мф. 5:32 и 19:9 по структуре похожа на формулировку позиции Шаммаи; это означает, что Христос разделял точку зрения Шаммаи, а раз Шаммаи допускал развод по другим законным причинам, то и Христос считал так же³³.

Оценим точку зрения Д. Инстоуна-Брюера на учение Христа о разводе. С одной стороны, его доводы во многом убедительны, и все 6 отличительных черт учения Христа о браке и разводе, которые перечислены выше, выглядят обоснованными и, думается, могут быть приняты без существенных поправок. Спорными утверждениями являются только интерпретация термина *πορνεία* в словах Христа и тезис, что Христос принимал другие законные основания для развода. Идея, что в Мф. 5:32 и 19:9 слово *πορνεία* является переводом **עֲרֻת דָּבָר**, интересна, хотя вариант «прелюбодеяние» имеет бóльшую поддержку. Показательно, что и сам Д. Инстоун-Брюер в другом месте своей книги

³² Там же. С. 225.

³³ Там же. С. 233-234.

соглашается с традиционным переводом (чем сам себе противоречит, ибо в главе 6 он утверждает, что πορνεία в устах Христа синонимично выражению «законное основание», тогда как в главе 10 говорит, что πορνεία — прелюбодействие (сравни с. 203 и с. 349)). Утверждение же, что Христос признавал другие законные основания для развода, имеет слабую аргументацию, ибо базируется на доказательствах «из умолчания». В пользу же противоположного мнения (единственная причина развода в учении Христа — прелюбодействие), кроме свидетельства традиции, говорит и реакция учеников Христа, которые были шокированы Его словами о нерасторжимости брака. Думается, если бы Христос просто поддержал более строгую из двух распространенных точек зрения (позицию школы Шаммаи), ученики вряд ли бы так отреагировали. Правда, Инстоун-Брюер (как бы предугадывая такой довод) говорит, что ученики Христа симпатизировали более популярной точке зрения Гиллеля и потому были так озадачены утверждением Христа³⁴. Однако такое заключение — следствие гораздо более сложного логического построения, нежели очевидная мысль о том, что столь строгое учение об обязанностях супругов в браке, которое представил Христос, было апостолам незнакомо в принципе. Наконец, еще один недостаток точки зрения Д. Инстоун-Брюера — стремление приспособить евангельский текст к современной ситуации. Автор в ответ на традиционное мнение, что Новый Завет запрещает все разводы, «кроме вины прелюбодействия», неоднократно говорит о «непрактичности» такой позиции³⁵. Но разве Новый Завет обязан быть «конституцией», в которой были бы прописаны все возможные жизненные ситуации и которую можно было бы рассматривать как свод руководящих принципов для современных христиан? Скорее, Новый Завет в обла-

³⁴ *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 213.

³⁵ Там же. С. 341.

сти практической нравственности дает только общие ценностные идеи, на основании которых Церковь формирует более конкретные правила. Именно поэтому в Церкви востребованы документы, содержащие частные предписания и регулирующие жизнь христиан (наподобие «Социальной концепции»). Более того, даже эти в целом жизнеспособные и основанные на новозаветной этике конкретные церковные правила на практике не всегда применяются строго и в точности (вспомним пресловутое противопоставление принципов «акривии» и «икономии»).

В заключение изложим основные идеи, представленные в статье, а также поразмыслим о том, чем может быть полезно для современных христиан знание древних иудейских представлений об основаниях для развода.

Итак, мы выяснили, что в Пятикнижии проблематике развода посвящено не так много текстов, и они не дают полной картины того, как и по каким причинам бракоразводный процесс совершался в древнем Израиле. Втор. 24:1–4, не являясь в буквальном смысле предписанием о разводе, тем не менее считается основным текстом, в котором кратко и весьма неопределенно обозначена причина развода («нагота» в буквальном смысле или «нечто противное» при расширительной интерпретации) и указано обязательное формальное требование — необходимо дать разводное письмо. Далее, в Исх. 21:10–11, хотя в самом тексте это явно не выражено, иудейская традиция видит указание на три взаимные обязанности супругов — обеспечивать друг друга пищей, одеждой и интимным общением. В итоге список возможных причин для развода в иудействе выглядел так: бездетность, измена жены, отказ исполнять одну из обязанностей (Исх. 21:10–11), жестокость. Реформы Шимона бен Шетаха в I веке до Р.Х. — отмена могоара и выплата «кетуббы» мужем — способствовали укреплению института брака. Тем не менее, в иудействе в это же время возникает и получает

поддержку народа либеральная точка зрения Гиллеля, который разрешал развод по любой причине; ей противостоит консервативная точка зрения Шаммаи, который разрешал развод только на законных основаниях (см. вышеперечисленные 4 группы причин). На таком фоне учение Христа о нерасторжимости брачного союза было уникальным и выглядело крайне ригористическим, в том числе в глазах апостолов. Также было рассмотрено мнение современного библеиста Д. Инстоуна-Брюера, который фактически отождествляет позицию Христа с воззрениями сторонников Шаммаи, отмечены слабые стороны такой точки зрения.

Наконец, подумаем о том, в какой степени может быть полезна современным христианам информация, изложенная в статье, особенно указанные нами проблемы, которые в иудействе межзаветного периода признавались основаниями для развода. Если сравнить приведенные выше причины для развода с теми, которые излагаются в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» и в самом последнем на данный момент документе «О канонических аспектах церковного брака»³⁶, то безусловно совпадает только «прелюбодеяние»; кроме того, определенные параллели можно усмотреть между еще двумя группами причин: отказ от супружеского общения сравним с пунктами г) и д)³⁷ документа «О канонических аспектах церковного брака», а понятие «жестокость» своим частным проявлением может иметь «надлежащим образом удостоверенное посягательство одного из супругов на жизнь или здоровье другого супруга либо детей». В то же время остальные причины, актуальные

³⁶ О канонических аспектах церковного брака. [Электронный ресурс]: сайт URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5075384> (дата обращения: 12.07.2020). Загл. с экрана.

³⁷ г) неспособность одного из супругов к брачному сожитию, явившаяся следствием намеренного самокалечения; д) заболевание одного из супругов, которое при продолжении супружеского сожительства может нанести непоправимый вред другому супругу или детям.

для иудейской традиции, не нашли выражения в церковных канонических нормах; из этих оснований обратим внимание на требования обеспечения супруга пищей и одеждой, а также на идею «жена возвышается мужем, а не понижается». В современном мировосприятии традиционные обязанности (муж — добытчик, жена — создательница домашнего уюта) отходят на задний план, и, безусловно, нарушения в этой сфере не должны быть основаниями для расторжения брака. Однако сколько в реальности распадается браков, когда мужья оказываются неспособны материально обеспечить семью, а жены не считают нужным заботиться о качественной пище и одежде для всех членов семьи! Если мы будем знать и помнить, что пренебрежение подобными обязанностями у древних иудеев считалось основанием для развода, мы поймем, что исполнение этих функций, напротив, способствует укреплению семьи, улучшению в ней микроклимата. Также стоит иметь в виду и принцип «возвышения жены мужем». Конечно, можно привести множество аргументов в пользу того, что переезд в более скромный населенный пункт или существенное снижение материального достатка одного из супругов вследствие брака не должно сказываться на крепости брачных уз, ибо в браке есть факторы, гораздо более значимые, чем указанные «приземленные» вещи. Однако нужно вспомнить, что иудейская традиция всегда отличалась именно практической мудростью; в книгах межзаветного периода (особенно в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова) и в поздней иудейской литературе (талмудические трактаты, «Мидраш раба», труды иудейских философов и комментаторов Средневековья) есть множество советов и мыслей, проникнутых житейской мудростью и реальным многовековым опытом. Это же в полной мере относится и к принципу «жена возвышается мужем, а не понижается». Будущие супруги в подобных ситуациях (если после свадьбы девушке, которая выросла в столице,

предстоит переехать в провинциальный городок и тем более в село; если молодой человек, имеющий скромный достаток, женится на девушке из богатой семьи и т. п.) должны осознавать и обязательно обсудить все возможные риски, «снять розовые очки» и взвешенно оценить перспективы своих отношений. В подобных случаях следует особенно позаботиться о том, чтобы выбор не был продиктован эмоциями, но был осознанным и продуманным. В принципе, подход к браку должен быть таким всегда, но в случаях изначально социального неравенства рациональный фактор должен иметь первостепенное и решающее значение.

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

УЧЕНИЕ О ВЛАСТИ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Аннотация: В статье раскрыты основные этапы развития древнееврейской государственности, проанализировано представление о царской власти, о полномочиях правителя. В период Исхода Бог самолично руководил народом посредством пророка Моисея. Позднее теократия сменилась властью судей, а затем народ попросил воздвигнуть им царя. Первоначально негативное отношение к идее монархии сменилось надеждой, что царь поможет израильскому государству стать процветающим, восстановит правильный миропорядок. Однако еврейские цари многократно нарушали данный Богом Закон, вводили языческие культы. За это Бог лишил Израиль земли обетованной. В среде пророков возникло понимание, что истинным царем станет потомок дома Давидова — Мессия, Спаситель всего человечества.

Ключевые слова: власть, завоевание земли обетованной, период судей, институт царской власти, древнее израильское государство, крушение еврейских монархий, обетование о царе-мессии.

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

THE DOCTRINE OF AUTHORITY IN THE OLD TESTAMENT

Abstract: The article reveals the main stages of the development of the ancient Jewish statehood, analyzes the idea

of a king's power and the idea of a ruler's authorities. During the Exodus, God personally led the people through the prophet Moses. Later, theocracy was replaced by the power of judges, and then the people asked for a king. Initially, a negative attitude towards the idea of monarchy was replaced by the hope that the king would help the state of Israel become prosperous and restore the correct world order. However, the Jewish kings repeatedly violated the Law given by God, introduced pagan cults. For this, God deprived Israel of the Promised Land. An understanding arose among the prophets that the descendant of the house of David, the Messiah, the Savior of all mankind, will become the true king.

Keywords: power, the conquest of the Promised Land, the period of judges, the institution of royal authority, the ancient state of Israel, the collapse of the Jewish monarchies, the promise of the king Messiah.

Проблема генезиса царской власти, а также анализ причин упадка монархий Древнего Израиля давно вызывает интерес у исследователей. Основные ответы даны в самом тексте Библии, однако каждая эпоха по-своему переосмысливает события тысячелетней давности, обнаруживая нечто важное для себя. Актуальность изучения истории формирования органов власти в Ветхом Завете связана с тем, что, во-первых, именно иудейская политико-правовая концепция стала основанием для формирования социального и политического мироустройства христианских государств. Во-вторых, наше общество по-прежнему является стратифицированным, в нем наличествует иерархия подчинения, и каждый человек стоит перед необходимостью определять свое отношение к властям, к государству как таковому и текущим политическим стратегиям правительства. Для православного христианина основанием, легитимирующим его гражданскую позицию, могут быть Священное Писание и Священное Предание.

Как известно из повествования Пятикнижия и книг Царств, требование народа поставить над ними царя первоначально было воспринято негативно. Спустя несколько сотен лет именно религиозное нечестие царей привело еврейский народ к потере независимой государственности и практически тотальному физическому уничтожению. Современное государство Израиль строится как демократическое. Казалось бы, негативная оценка монархии как формы правления логическим образом проистекает из опыта истории. Однако признать институт царской власти изначально непродуктивным и даже богопротивным означало бы перечеркнуть почти полторы тысячи лет истории Византии, Болгарии, а также около 700 лет существования Руси-России. Эти государства, единственно сохранившие всю полноту истины христианства, управлялись царями, императорами и на протяжении всего своего существования демонстрировали военную и экономическую эффективность, оставили величайшее культурное наследие. Феномен царственности имеет и другое измерение — эсхатологическое. Именно с династией Давида связаны обетования о Мессии, о том, что царский дом Давида сохранится вовек.

В книгах Судей, Царств и Паралипоменон содержатся многочисленные отрывки, повествующие о формировании органов власти в Древнем Израиле. Пророческие книги и ряд псалмов позволяют увидеть, как в мессианских чаяниях отразился образ идеального царя. В период Античности Филон Александрийский, Иосиф Флавий исследовали политические структуры еврейского государства. Последнему принадлежит введение в философско-исторический лексикон слова «теократия»¹. Иосифом Флавием изложена история деяний Давида как образцового царя.

¹ См.: *Флавий Иосиф*. О древности иудейского народа; Против Апиона. М. — Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим. 1994. [Электронный ресурс]: http://rellib.narod.ru/iosif_flaviy_o_drevnosti_iudeyskoy.htm (дата обращения 05.05.2020).

Социальное устройство двенадцати израилевых колен в период Исхода и завоевания Ханаана основывалось на завете — свободно заключенном договоре с Богом и самосознании как «народа Яхве». Развитие структуры общества происходило параллельно с его духовным развитием, а именно — призыванием и отделением Израиля от других народов посредством дарования Закона. Идентичность израильтян конструировалась вокруг двух важнейших откровений — избрания семьи Авраама и обетования земли его потомкам. Бог избрал Авраама «для того, чтобы он заповедал сынам своим и дому своему после себя ходить путем Господним, творя правду и суд» (Быт. 18:19).

Обладание Палестиной было возможно только при условии нравственной жизни израильтян и их верности Яхве. Чистота израильских племен поддерживалась с помощью запрета на браки с представителями других народов (эндогамии), а обетования завета обновлялись в коллективной памяти народа во время праздников и жертвоприношений. Регулярно отмечая такие праздники, как Пасха, праздник Кущей, Пятидесятница, израильтяне постоянно помнили о том, что Бог управляет ими.

В книгах Второзаконие и Чисел структура еврейского общества детализируется. Отвоєванные Иисусом Навином территории Палестины были разделены на племенные уделы. Историки высказывают различные мнения относительно того, как можно классифицировать подобное устройство Древнего Израиля: возможно, это была конфедерация племен или же сегментарное общество, отличительным признаком которого является отсутствие единого правителя, единого религиозного и политического центра. Местом преимущественного пребывания Ковчега Завета был, вероятнее всего, Силом; но в кризисных ситуациях Ковчег переносили с места на место (см.: Суд. 18:27, 21:19). На священников возлагалась обязанность наблюдения за ритуальной и нрав-

ственной чистотой. Контроль над хозяйственной и иной деятельностью членов каждого колена осуществлял глава рода; власть была локализована в пределах колена (племени). Регулярная армия отсутствовала, нападения врагов отражались силами вновь набиравшихся добровольцев. Воинам предоставляли сельскохозяйственные наделы, которые они обрабатывали в мирное время. В результате солдаты были размещены по всей территории земли обетованной и сражались за собственную землю.

Гедеон после победы над врагами отклоняет предложение быть царем Израиля: «ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Господь да владеет вами» (Суд. 8:22–23). Поставление царя воспринимается как затемнение теократического идеала. Вера в божественное происхождение закона, по которым жили израильтяне, делала неуместной самую мысль о том, что возможно заменить установленный Моисеем порядок на заимствованные у других народов формы организации. Аналогичный вывод следует из рассказа об Авимелехе (см.: Суд. 9). Он приходит к власти посредством убийства семидесяти своих братьев по отцу, и единственно выживший брат Иофам обращается к жителям Сихема с обличающей речью. Он говорит, что возвышение одного человека над остальными также нелепо, как выделение в лесу какого-либо дерева главным. Он указывает на несправедливость убийства своих братьев, чей отец Иероваал сражался за Израиль. Спустя всего три года Авимелех вверг своих подданных в братоубийственную распрю, жертвой которой пал сам. На данном примере осуждается попытка человека самовольно стать царем. Первые цари — Саул, Давид — не искали должности царя, а даже, напротив, были удивлены их избранием.

Первая «конституция» древнего израильского общества была получена от Бога, Который и выступал гарантом ее выполнения. Евреи вступили в отношения завета с Творцом,

что накладывало на них перечень обязательств, объединенных общим требованием: «и святыми людьми будьте ради Меня»². В книгах Левит, Чисел и Второзаконие подробно описано, как должны вести себя евреи для того, чтобы оставаться народом Божиим. Кодификации подвергались все стороны их полукочевого быта; установленные праздники и жертвоприношения устанавливали ритм и распорядок жизни. Послушание закону делало израильский народ святым, отделенным от других народов. Ветхозаветное законодательство «богоцентрично», — отмечал исследователь библейского этического учения Кристофер Райт. Это подчеркивает исключительную важность соблюдения первой заповеди, запрещающей поклоняться другим богам. «Потому что иные боги ведут к иной морали»³.

Как следует из Пятикнижия, израильское общество разделялось на крупные страты (социальные группы) — священнослужители, старейшины, воины, свободные мужчины, женщины, рабы. Каждой из этих групп соответствовали определенные права и обязанности, но в целом постулировалось принципиальное равенство всех людей Израиля перед Богом и Его Законом. Многочисленные строгие запреты касались эксплуатации, ростовщичества, порабощения и прочих несправедливостей (см.: Лев. 25, Втор. 15). Предписывалось прощать долги каждые семь лет и отпускать рабов на свободу (см.: Втор. 15), а также заботиться о вдовах, сиротах, безземельных чужестранцах. Быть святыми, как Бог, означало для евреев справедливое социальное устройство. Законы Моисея должны были способствовать созиданию народа Яхве как единой семьи с Богом Отцом во главе.

² Книга Исход. Перевод И.Ш. Шифмана // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. С. 240.

³ Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы: Коллоквиум, 2001. С. 40.

Благодаря проходящей через все Священное Писание мысли о ценности человеческой жизни и человеческом достоинстве, в правовой концепции иудаизма закладывалась идея защиты прав человека. Подобное социальное устройство Израиля было призвано свидетельствовать окружавшим его народам о характере благого и милостивого Бога, являть альтернативу принципиально другому отношению человека к человеку, нежели это было в политеистических сообществах.

Период правления судей наступил после относительного затишья военных действий, когда многие боевые лидеры становились старейшинами общины или старейшинами города, начальниками городов и областей и судили израильтян, сидя у городских ворот. Необходимость в возникновении института судей была вызвана тем, что осевшие на земле обетованной израильтяне стали соблазняться местными языческими культурами, нарушать заповеди Божии и социальные установления (см.: Суд. 2:2). Если в дни Моисея и Иисуса Навина народ ходил пред очами Господа и служил Ему (см.: Суд. 2:7), искупая грехи глубоким покаянием и переменой образа жизни, то впоследствии моральное зло и языческие обряды стали все чаще появляться у евреев (см.: Суд. 2:8–13). Гнев Божий на израильтян проявлялся в том, что Он предавал их в руки язычников. В период бедствия люди начинали осознавать свою греховность. Бог для того, чтобы избавить их от рук притеснителей, воздвигал судей (см.: Суд. 2:18, 1 Цар. 12:11). В обязанности судей входила защита народа от иноплеменников, спасение сынов Израилевых и разрешение спорных вопросов, возникавших между израильтянами (см.: Суд. 4:5). Ветхозаветные судьи были и вершителями справедливости, и правителями, и военачальниками. Согласно книге Деяний судьи управляли народом Божиим «около четырехсот пятидесяти лет до пророка Самуила» (см.: Деян. 13:20).

Право быть судьей могло наследоваться (Самуил и сыновья), но главным основанием, на котором покоилась власть судьи над Израилем, была его личная святость, преданность и близость Богу, готовность твердо и мужественно защищать землю обетованную. Несмотря на то что судей воздвигал на служение Бог, не все они соблюдали Его закон и требование справедливости и нелицеприятия. Геден, Иефай, Самсон совершили великие подвиги, но затем уклонились от путей праведности. Сыновья Самуила Иоиль и Авия использовали судейское положение для обогащения (см.: 1 Цар. 8:1–9). Социальному беспорядку соответствовало духовное оскудение народа (см.: 1 Цар. 3:1). Апогея это отступление достигло тогда, когда израильтяне по причине нечестия сыновей священника Или лишились своей главной святыни — Ковчега Завета (см.: 1 Цар. 4). Харизматические лидеры, коими являлись судьи, оказались не в состоянии управлять коленами Израилевыми, и народ периодически ввергался в состояние анархии: «когда не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 21:25). Эта фраза повторяется на протяжении последних глав книги Судей четырежды (17:6, 18:1, 19:1, 21:25), подводя к мысли о необходимости учреждения монархии.

Окружавшие евреев языческие народы обладали преимуществом не только в техническом плане, но и способностью к консолидации и быстрым, решительным, согласованным военным действиям. В домонархический период сообщество евреев, напротив, было децентрализованным. Кроме того, колена периодически враждовали между собой. Поскольку политические институты являются отражением структуры и идеологии социума, уникальное духовное положение израильтян как избранного Богом, святого народа соответствовало их уникальности как сообщества. Сохранность этого сообщества могла быть обеспечена только верностью израильтян завету с Богом. Однако они многократно

нарушили заповеди, и в результате их отличия от других народов, отсутствие классовой системы и централизованной власти стали их слабостью. Для поддержания безопасности нужен был сильный правитель, законность действий которого была бы признана всеми не только в период военных столкновений, но и в мирное время. Царская власть, чье постоянство обеспечивалось династическим принципом, стала представляться более эффективной формой правления применительно к духовному состоянию израильтян и их геополитическому положению в данный период. Монарх обеспечивал консолидацию народа перед угрозой завоевания и тем самым способствовал сохранению Израиля.

Обстоятельства выбора первого царя указывают, что установление монархии, хоть и явилось отступлением от чистоты заветных отношений, было делом равно Божественным и человеческим. Господь открывает пророку Самуилу, кто будет помазанным правителем Израиля. Им оказался потомок Вениамина Саул, который не намеревался заниматься государственными делами, а отправился искать потерявшихся ослиц своего отца. Библейское описание как будто специально подчеркивает обыденность момента и бесплодность поисков упрямых животных (см.: 1 Цар. 9:4). Тем ярче выступает провидение Божие: «Господь открыл Самуилу за день до прихода Саулова и сказал: завтра в это время Я пришлю к тебе человека из земли Вениаминовой, и ты помажь его в правителя народу Моему — Израилю, и он спасет народ Мой от руки Филистимлян; ибо Я призрел на народ Мой, так как вопль его достиг до Меня» (1 Цар. 9:15–17). Господь Сам избрал и благословил первого правителя Израиля. Историк В. Келлер подчеркивает, насколько мудрым был данный выбор: поскольку «Саул принадлежал к меньшему колену сынов Израиля (см.: 1 Цар. 9:21), у остальных колен не могло быть причин для зависти»⁴.

⁴ Келлер В. Библия как история. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. С. 209.

Самуил поставляет Саула на царство посредством сакраментального ритуала помазания. В Древнем Израиле елей первоначально использовался для помазания священников (см.: Исх 29:7; 40:15; Лев 8:12, 30; 10:7; 21:10). Термин «помазанный» (евр. «машиах», а по-греч. — «христос») означал человека, избранного Богом для исключительно важного служения. Интронизация Саула в Галгале сопровождалась принесением мирных жертв и помилованием тех, кто первоначально не признал его власть (см.: 1 Цар. 12:14, 25). Из речи пророка Самуила при поставлении Саула (см.: 1 Цар.12) можно заключить, что собственно форма управления государством не так и важна. Главное — хранить верность Богу. Из всего повествования книг Царств, очевидно, что именно Бог продолжал владычествовать над Израилем и в эпоху монархии.

Саул совершил ряд непростительных ошибок, которые привели его к потере царствования. Царь самовольно принес жертву всесожжения, дал необдуманную клятву, сохранил имущество врагов, подверженное заклятию, обратился к Аэндорской волшебнице (1 Царств, главы 13, 14, 28). Самуил обличил Саула, но тот не прислушался к словам пророка. Саул как будто постоянно испытывал Бога: можно ли нарушить его повеления, если он занимает привилегированное положение. Ответ Бога был категоричен: пред Его нравственными требованиями все равны, Он карает царя так же, как простого воина или крестьянина. И «отступил от Саула Дух Господень, и возмутил его злой дух от Господа» (1 Цар. 16:14). Отступление Саула от чистоты заветных отношений с Богом привели к тому, что он потерпел поражение от филистимлян. Закljučая анализ библейского повествования о первом израильском царе, И.Р. Тантлевский отмечает, что, несмотря на духовное падение и военное поражение Саула, из глав Священного Писания, посвященных этому царю, вырисовывается образ великого воина и сильного монарха, заложившего фундамент израильской государственности⁵.

⁵ См.: *Тантлевский И.Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 181.

Установление института царской власти, как очевидно из анализа событий периода судей, было обусловлено несовершенством израильского общества, а также историческими, военно-политическими условиями, в которых проживал народ. На царя возлагались надежды на примирение колен, восстановление Закона Божия и на победу над многочисленными врагами. О формировании царственности повествуют исторические книги, это, прежде всего, 4 книги Царств. Ветхозаветное представление о царственности было противоположно идее священной монархии. Для ряда древних культур была характерна сакрализация власти. В Египте фараон почитался как воплощение бога Гора. Все его действия считались божественными по своей природе, и ему по праву принадлежали культовые функции.

Согласно космологическому древнеегипетскому мифу, «Ра-Атум в процессе творения создал для людей князей еще от яйца. Благодаря своей изначальности, царственность в представлении древних египтян обладала наивысшей сакральностью»⁶. В Вавилоне царь был избранником Мардука, его наместником для управления «четырьмя областями», т. е. всей землей. В его руках сосредоточивалась гражданская, военная и священническая власть⁷. Языческие народы почитали царей носителями особой жизненной силы и жрецами, от которых зависело процветание народа, посредниками между небесным и земным мирами, способными одарить своих подданных всяческими благами. Дж. Фрэнгер, исследователь мифологического сознания, отмечал, насколько буквально понималась божественность царя. «От царя часто ожидали воздействия в нужном

⁶ Вейнберг И.П. Человек в культуре Древнего Ближнего Востока. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. С. 120.

⁷ См.: Словарь библейского богословия / Под ред. К.Л.-Дюфура и др. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 1224.

направлении на погоду, чтобы зрели посевы, рождались дети»⁸.

Иудейская традиция не допускала подобного обожествления монарха. Израильский монарх был ограничен в своих полномочиях Законом, а деятельность его контролировалась Богом, пророками и народом. Царь нес ответственность за нарушение Закона Торы и перед Богом, и перед людьми. «Такое осмысление царственности создавало основу для критики каждого отдельного носителя власти, ибо выдвигало идеал, которым можно было поверять действительность: если царь — наместник, то его власть — служение, в котором придется дать ответ»⁹.

Царская власть была светской по сути своей и отграничивалась от власти первосвященников. В дальнейшем монархия развивается при наличии трех составляющих: царь, первосвященник и пророк. Для древнееврейского государства было характерно наличие элементов демократии, проявившихся в разделении полномочий, в избрании народом царя, в существовании народного представительства и возможности народного вето. Подобное иудейское понимание природы царственности стало одной из причин ожесточенного противостояния римским властям, насаждавшим культ императора.

Персональная ответственность — это ключевое слово при характеристике деятельности царя. Избрав одного человека в правители, народ тем самым поставил себя под угрозу зависимости от личных качеств этого человека. Дело Саула продолжил другой царь — Давид, который одержал победу над филистимлянами и стал подлинным основателем

⁸ Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат. 1980. [Электронный ресурс]: <http://kronk.spb.ru/library/frazer-jg-1980.htm> (дата обращения 08.05.2020).

⁹ Аверинцев С. Теократия // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. К.: Дух і Літера, 2006. С. 431.

единого царства, завершив завоевание земли обетованной. При нем столицей израильского царства стал Иерусалим. Развитие военной организации явилось мощным стимулом для социально-экономического роста израильского сообщества. Евреи отказались от ведения кочевого образа жизни, возникли города, начали развиваться торговля и ремесла. Несмотря на в целом успешную военную деятельность Давида, его постоянно теснили внутренние и внешние враги, и кажется, ни одна минута его жизни не была спокойной. Оставаясь кротким и смиренным, Давид оставался верен завету (см.: 2 Цар. 21:23). За это Господь постоянно говорил с Давидом, водительствовав над ним. Можно сказать, что царствование Давида было в полной мере реализацией теократии. Дому Давида Господь дает обещание воздвигнуть из его среды Мессию (см.: 2 Цар. 7:12–15).

Расцвет монархии — царствование Соломона. Он предпринял шаги по усилению централизации государства, разделил страну на двенадцать административных округов, причем их границы во многом не совпадали с традиционными рубежами уделов колен. По всей вероятности, Соломон намеревался ослабить патриархальную организацию, обезопасив себя от возможных проявлений сепаратизма. Во главе округов были поставлены наместники, назначаемые царем. Так в Древнем Израиле сформировался, помимо института царской власти, бюрократический аппарат, функционирование которого было принципиально чуждо народу Яхве, задуманному как сообщество братьев и сестер.

Соломон трудился над благоустройством Иерусалима (см.: 1 Цар 11:27). Он увеличил город по площади и построил Храм (см.: 3 Цар. 6:37–38). Храм Соломона стал архитектурным и символическим выражением золотого века царствования в Древнем Израиле. «Дом Бога» манифестировал всевластие Яхве, но затем и величие, могущество Соломона и его царства. Однако радость израильтян по поводу обретения Храма

сигнализировала о будущей опасности, которая стала реальностью в момент воплощения Господа нашего Иисуса Христа. Поскольку идея царственности и мессианизма ассоциировалась у них исключительно с политическим могуществом, отношение Иисуса к Храму, Его подчеркнутое отрицание ритуальной монополии Храма стали для них одной из причин отвержения Его как Мессии. Падение Иерусалима, разрушение Храма, гибель и рассеяние иудейского народа были предсказаны Господом нашим Иисусом Христом (см.: Мф. 24:2, 19–21). Судьба иерусалимского Храма иллюстрирует траекторию развития царственности в Израиле: «Храм, как скиния, сам по себе еще не гарантирует благоволения Божия. Он может быть упразднен, если перестанет быть выражением подлинного отношения израильтян к Богу»¹⁰.

Священное Писание характеризует время Соломона (по крайней мере, первую половину его царствования) как период мира. При нем израильтяне впервые после сотни лет жизни в рабстве и войнах могли жить спокойно и беспрепятственно заниматься мирным трудом (см.: 3 Цар. 4:25). К концу его правления население удвоилось, его подданные на землях, простиравшихся «от реки Евфрата до земли Филлистимской и до пределов Египта... ели, пили и веселились» (3 Цар. 4:20). Негативным последствием процесса экономического развития было формирование классового общества, где социальное неравенство, эксплуатация и несправедливость стали нормой. Содержание огромного гарема, пышного двора и административного аппарата Соломона, регулярной армии легло на плечи народа (см.: 3 Цар. 10:26). Царский дом обладал огромной собственностью на землю, тогда как народ испытывал трудности. Строительная деятельность Соломона также, с одной стороны, служила укреп-

¹⁰ *Егоров Г., прот.* Священное Писание Ветхого Завета. М.: ПСТГУ, 2014. С. 179.

плению государственности, но, с другой стороны, она стимулировала социальную дифференциацию, рост налогов и принудительных работ. Подобная ситуация была вопиющим нарушением ветхозаветных отношений братства, заложенных Торой. Царь должен быть, прежде всего, справедлив к своему народу, к слабым и беззащитным. Как отмечает протоиерей Александр Сорокин, «традиционное общество, в течение долгого времени жившее по законам общественного равенства, не смогло устоять перед этой шоковой терапией. Тень фараона снова нависает над Израилем»¹¹.

Царствование Соломона, несмотря на весь внешний блеск государства, масштабы и значимость преобразований, в том числе в административной сфере, стало началом политического кризиса, усугубившегося после его смерти: последовало разделение государства на два — Северное и Южное. Единое монархическое государство Древнего Израиля просуществовало всего 75 лет. Распад единого государства Израиля на два противоборствующих царства стал трагедией для древних евреев, поскольку именно целостность народа ассоциировалась с категориями жизни, силы, непобедимости, тогда как разделение неминуемо рано или поздно должно было привести к катастрофе. И если первые цари являлись личностями, помазанными Богом, для которых служение Богу, несмотря на их ошибки, имело первостепенное значение, последующие монархи в целом были недостойны трона. Их безликость отражена в их повторяющихся, незапоминающихся именах. Сомнения в соответствии поведения царя его высокому предназначению, разочарования в институте монархии отражены в книгах пророков. Стало очевидным, что зазор, на который изначально указывал Самуил, между царским статусом и человеческой природой его носителя увеличился до размеров пропасти.

¹¹ Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Ладан, 2009. С. 89.

Еврейские государства постепенно пришли в упадок вследствие междоусобиц и распространяющегося идолопоклонства, а также кризиса мелких хозяйств, страдающих от налогового бремени и несправедливостей со стороны богатей, нравственной деградации чиновничества. Израильтяне стали как «овцы, рассеянные по горам, у которых нет пастыря» (3 Цар. 22:17). Поскольку жизненность государства была обеспечена деятельностью царя, направленной на восстановление правильного миропорядка, его отход от веры, его личная безнравственность повлекла за собой гибель народа. Грех Израиля и его предводителей, соблазвивших подданных к идолопоклонству, привел к гибели монархических государств Юга и Севера и рассеянию народа Яхве. Северное царство пало в 721 г. Южное царство — в 588 г. до Р. Х. «И отвратился Господь от всех потомков Израиля, и смирил их, и отдавал их в руки грабителям, и наконец отверг их от лица Своего» (4 Цар. 17:20, 3 Цар. 16:26; 22:53–54; 4 Цар. 21:16). Исключительная роль царя симметрично предполагала его ответственность за все, происходящее в государстве. Между нечестивыми действиями царя и последующими бедствиями на протяжении всего библейского повествования прослеживается причинно-следственная связь. Исчезновение независимых еврейских государств, изгнание с земли обетованной и рассеяние стали следствием нарушения условий завета (см.: Иез. 14:21–23).

Библейская история имеет эсхатологический характер, все события священной истории Израиля направлены ко «дню Господню», к приходу Мессии. Концепт царственности в библейской теологии развивался параллельно с эсхатологическим учением. Ожидания грядущего Мессии достигли апогея после падения израильских царств и возвращения из плена, поскольку именно под давлением этих обстоятельств произошло окончательное разочарование

в институте царской власти. Идея мессианского Царства противоположна негативному историческому опыту Израиля и основана на пророческих обетованиях.

Заключение

Ветхозаветная государственно-правовая мысль показывает поэтапное формирование государства, именуемого в Священном Писании «народом священников» (Исх. 19:6). О догосударственном периоде истории существования Израиля археологические раскопки свидетельствуют достаточно скупо. На основании палеоэкологических и палеогеографических данных можно заключить, что еврейское протогосударство представляло собой дискретную кочевую систему, для которой характерно чересполосное проживание различных племен. Опасность этнической ассимиляции, а вместе с ней и утраты религиозной уникальности отражена во многочисленных запретах на браки с иноплеменниками. Консолидирующей древнеизраильское сообщество идеей была мечта о тотальном владении землей обетованной, полном изгнании или порабощении живущих на ней языческих племен и утверждение истинной монотеистической религии.

Из-за нечестия израильтян Бог не изгнал проживавшие на обетованной земле племена, и они превратились в источник постоянной угрозы существованию Израиля. В период возникновения монархии в Израиле на сцене истории соперничающими оказались евреи и другие народы, стоявшие на более высокой ступени социального и технического развития. В свете перспективы завоевания язычниками централизация власти в израильском обществе была осознана как необходимость. Исходной «материей» будущего государства были разобщенные еврейские колена или племена, которым предстояло объединиться в коллектив с единой религиозно-политической идеологией и общеобязательным правом.

Политические традиции других народов, среди которых евреи проживали, значительно отличались от тех, что прививались патриархами и Моисеем по требованию Господа. Поскольку в древности «религия выступала в качестве формообразующего фактора по отношению ко всем гражданским и государственным институтам»¹², каждый народ имел такое государственное устройство, какое отражало его религиозные представления. Понимание царственности у израильтян существенным образом отличалось от концепций сакральной власти других ближневосточных народов. Израильтяне реалистично смотрели на фигуру царя. Они осознавали, что монарх может злоупотреблять своей властью. Вторичность института царской власти относительно монархии Бога подтверждается многочисленными цитатами Священного Писания. Только Бог-Творец наделялся коннотациями всевластного Владыки, и правители, подобно всем другим людям, полностью находились в Его распоряжении. Установление монархии знаменовало утрату израильтянами своего уникального положения как избранного народа, имевшего опыт Богопознания и нахождения под Его прямым владычеством.

Постепенно возникла надежда, что именно земной царь может восстановить власть Бога на земле. Зримым воплощением этого ожидания была постройка Соломоном Храма, престола Бога на земле, символа Его непоколебимого, абсолютного владычества. Царь должен был заботиться о благополучии своих подданных, о справедливости, милосердии, чистоте веры, действуя, таким образом, как лицо, делегированное Богом. Целью ведущихся царем войн провозглашалось изгнание неправды, нечестия, идолопоклонства. Именно идея восстановления через царя правильного

¹² *Логинов А.В.* Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. С. 21.

миропорядка, вера в необходимость посредничества одного для спасения многих была воспринята Византией, а позднее Русью и стала конституирующим элементом нациостроительства.

Однако пророки лишь в эсхатологической перспективе предвидели исполнение замысла Божия о царствовании Праведника. Постепенно приходит понимание, что недолжное состояние мироздания, обусловленное бунтом части ангелов и последующим грехопадением людей, может быть преодолено лишь в конце времен Царем-Мессией.

Список использованных источников и литературы

Источники

Священное Писание Ветхого и Нового Завета в синодальном переводе.

Книга Исход. Перевод И. Ш. Шифмана//Хрестоматия по истории Древнего Востока. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — С. 234–241.

Литература

Аверинцев С. Теократия//Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. — К.: Дух і Літера, 2006. — С. 432.

Вейнберг И. П. Человек в культуре Древнего Ближнего Востока. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. — 208 с.

Егоров Г., прот. Священное Писание Ветхого Завета. — М.: ПСТГУ, 2014. — 607 с.

Келлер В. Библия как история. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. — 408 с.

Логинов А. В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. — М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. — 496 с.

Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. — Черкассы: Коллоквиум, 2001. — 536 с.

Словарь библейского богословия/Под ред. К.Л.-Дюфура и др. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. — 1287 с.

Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. — СПб.: Ладан, 2009. — 362 с.

Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. — 402 с.

Флавий Иосиф. О древности иудейского народа; Против Апиона. — М., Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим. 1994. [Электронный ресурс]: http://rellib.narod.ru/iosif_flaviy_o_drevnosti_iudeyskoj.htm (дата обращения 05.05.2020).

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. — М.: Политиздат. 1980. [Электронный ресурс]: <http://kronk.spb.ru/library/fraser-jg-1980.htm> (дата обращения 08.05.2020).



Раздел III
Богословие

**Иеромонах ГЕРМАН (Лытус),
кандидат богословия, старший преподаватель СПДС,
протоиерей Сергей ШТУРБАБИН,
старший преподаватель СПДС**

ИСТОРИЯ КАТЕХИЗАЦИИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ

Аннотация: В статье обоснована практика длительного прохождения катехизации новообращенных перед принятием крещения. Раскрывается православное представление о назначении катехизических бесед. Излагается история возникновения института катехуменов. Перечислены основные этапы периода обучения в школе оглашенных.

Ключевые слова: Таинство Крещения, катехизация, оглашение, история катехизации.

**Hieromonk HERMAN (Lytus),
candidate of theology, senior lecturer,
hieromonk HILARION (Hrol),
lecturer**

HISTORY OF CATECHISM IN THE EARLY CHURCH

Annotation: The article substantiates the practice of the long catechization of converts before being baptized. The Orthodox idea of the appointment of catechetical conversations is revealed. The history of the emergence of the Catechumen Institute is described. The main stages of the period of study at the catechumens' school are listed.

Keywords: the sacrament of baptism, catechization, catechizing, the history of catechization.

В современном российском обществе сложилось такое отношение к Православию, когда оно воспринимается как нечто близкое, родное, неотъемлемое от понятия «русский»,

но в то же время мало кто знаком с содержанием веры, со смыслом таинств. Слабое знание Священного Писания и догматов Православия порождает ложные представления и ложные практики. Россияне, считающие себя православными, могут годами не участвовать в Таинстве Евхаристии, не соблюдать посты и не молиться, сочетать христианство с верой в реинкарнацию, считать допустимым «гражданский брак». Многие убеждены: ребенка необходимо крестить для того, чтобы «все у него в жизни было хорошо», чтобы он не болел; венчаться молодые должны, чтобы в семье не было ссор, чтобы «дом был полной чашей». В такой ситуации таинства воспринимаются как полезные обряды, направленные на сохранение жизни и имущества.

К сожалению, мало кто из современных людей, принимающих крещение и вступающих в церковную жизнь, сознает, что становится членом богочеловеческого общества. Это отличается от опыта первых веков существования Церкви. Ранние христиане отождествляли себя с личностью Христа, крещение для них означало погружение в смерть Христову и возвращение к жизни, теперь обогащенной вечностью. Это не означало потери индивидуальности, напротив: человек становится самим собой лишь тогда, когда его наполняет сила и любовь Бога. Как свидетельствовал апостол Павел: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Первые христиане назывались «святыми» (2 Кор. 1:1; Ефес. 1:1; Филип. 1:1), «народом святым» (1 Пет. 2:9), «призванными святыми» (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:2). Святость была нормой жизни христиан, что поддерживалось ежедневным участием в Таинстве Евхаристии. Естественно, что при таком общем настрое тяжкие грехи с трудом проникали в христианские общины. В то время идеалом христианской жизни было сохранить неоскверненными одежды крещения, и впасть в грех после крещения считалось непроситительно. «Ибо невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара

небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему» (Евр. 6:4–6).

К осознанному принятию христианских обязательств неопитов подготавливали в период оглашения. Крещению с самого начала существования Церкви предшествовало наставление в христианской вере — катехизация. Огласительное научение было призвано содействовать полноценному вхождению в образ нового народа Божьего.

Для аргументации необходимости бесед с людьми, изъявившими желание креститься, священники XXI века могут обратиться к опыту древности, к церковным практикам первых христиан. Условия существования ранних христиан аналогичны ситуации христиан в условиях глобализации. Античный мир был враждебен христианству и культивировал ценности, противоположные библейским. Большинство обратившихся происходило из язычников, а христианство требовало от них полного изменения образа мыслей и действий. Как для далеких предков, так и для нас очень важно предварять Таинство Крещения ознакомлением с основами веры (катехизацией). Изучение истории этой традиции способно помочь современным пастырям выстроить правильную структуру и последовательность бесед, так, чтобы затраченные и будущими прихожанами, и священником усилия принесли наибольшую духовную пользу.

Слово «катехизация» происходит от греческого глагола «катехео», основное значение которого — «оглашать» или «сообщать широкой аудитории». Это слово использовалось, когда, например, античные поэты декламировали в театре свои стихи. Другим, менее распространенным значением глагола «катехео» (κατηχέω), получившим впоследствии признание в христианской практике, было «учить» или «наставлять изустно». Церковнославянская терминологи-

гия — «оглашать, оглашаемый, оглашение», соответствует греческим словам «катехео, катехуменос, катехизис», является переводом, отражающим употребление греческих слов скорее в первом значении, чем в том, которое утвердилось в христианской традиции. Христианский катехизатор является не только «огласителем», то есть оратором или проповедником, но и главным образом наставником, учителем христианского пути и духовным руководителем.

Первым катехизатором в истории Церкви был Сам Господь Иисус Христос, поэтому одно из самых распространенных наименований Иисуса в Евангелиях — Учитель. Первые последователи Христа называли себя Его учениками. Проповеди Христа предшествовала проповедь Его Предтечи и Крестителя Иоанна, призывавшая к покаянию. Иоанн Предтеча настаивал на том, что без глубокого покаяния и твердой решимости начать абсолютно новую жизнь человек не может рассчитывать на Божие прощение и примирение с Отцом: *Сотворите же достойный плод покаяния и не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам», ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму* (Мф. 3:8–9).

Уникальность катехизации Христа заключалась в том, что Он явился воплощением всех обетований, дарованных избранному народу через пророков. Современники Христа, слушавшие Его проповедь и видевшие Его чудеса, оказывались перед выбором: признать Христа ожидаемым Спасителем и обрести вечную жизнь либо отвергнуть Иисуса, остаться ожидать другого мессию и тем самым обречь себя на духовную гибель.

Длительного периода катехизации в новозаветной Церкви не было и не могло быть. В апостольское время крещение следовало непосредственно за исповеданием веры во Христа как Господа без предварительной подготовки. Христианам из иудеев духовная подготовка была не нужна, а что

касается христиан из язычников, то ее заменяла апостольская проповедь: «Филипп отверз уста свои и, начав от сего Писания, благовествовал ему об Иисусе. Между тем, продолжая путь, они приехали к воде; и евнух сказал: вот вода; что препятствует мне креститься? Филипп же сказал ему: если веруешь от всего сердца, можно. Он сказал в ответ: верую, что Иисус Христос есть Сын Божий... Кто может запретить креститься водою тем, которые, как и мы, получили Святого Духа?» (Деян. 8:35–37, 10:47).

Когда миновал период апостольской проповеди, от желающих вступить в Церковь стали требовать предварительной подготовки. Она включала обучение основным истинам веры; обучающие должны были убедиться в искренности покаяния и исповедании катехуменов. По мнению крупнейшего исследователя института катехизации Павла Гаврилюка, на формирование христианской огласительной школы во втором веке по Р. Х. повлияло несколько факторов. Это наследие синагоги, общий контекст христианской жизни и богослужения, а также традиция апостольской проповеди. «Катехизация родилась из проповеди; написанию Евангелий предшествовала устная традиция, включавшая в себя проповедь, молитвенное общение за совместной трапезой, а также поучение новых членов общины»¹. От синагоги была заимствована организация обучения вокруг чтения и толкования Священного Писания. В практику христиан, в отличие от иудеев, входило также чтение «воспоминаний апостолов», то есть Евангелий и Посланий. О существовании устного катехизиса до того, как память о событиях земной жизни Христа была письменно зафиксирована, свидетельствует пояснение апостола Луки к его Евангелию. «Рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором

¹ Гаврилюк П. История катехизации в древней Церкви. М., 2001. С. 16.

был *наставлен*» (Лк. 1:3,4). В подлиннике использован глагол *κατηχήθη* (аорист, пассивный залог от *κατηχέω*). Содержанием Евангелия, а следовательно, сутью катехизиса, по мнению апостола Луки, являлись дела и учение Иисуса Христа (см.: Деян. 1:1).

Вступление в христианскую общину отличалось от обращения в иудаизм. На Апостольском Соборе (51 г.) отказались от обрезания христиан из язычников. Ритуальному погружению в воду с целью очищения, принятому у иудеев, Церковь придала новое значение. Крестившийся во оставление грехов одновременно умирал для жизни ветхой, грешной и воскресал со Христом для жизни новой. Крещение невозможно без предварительного покаяния в грехах и исповедования веры.

В ранней Церкви подход к обстоятельствам, определяющим образ жизни приступающего к оглашению, был очень строгим: уже на стадии оглашения исключалось внебрачное сожитие, запрещались откровенно греховные профессии. Предварительные испытания стали особенно важными во время гонений, когда многие христиане, не выдержав их тяжести, отпадали. Длительная подготовка христиан была необходима также из-за угрозы иудейского прозелитизма, с одной стороны, и опасности распространения ересей, с другой.

Во II веке общая церковная организация и параллельно подготовка к крещению стали приобретать более определенные формы. Постепенно возникла дисциплина оглашения, задачей которой была всесторонняя подготовка лиц, желающих вступить в сообщество христиан. Указания на практику оглашения есть у ранних отцов: святого Иустина Мученика, Ерма, Тертуллиана, а также в правилах соборов. Тертуллиан ввел в употребление термин *catechumenus*. Насколько можно судить по разным свидетельствам, так именовались все обучающиеся. Святитель Климент Александрийский называл оглашенных «слушатели». Ориген сообщал о существовании

двух групп катехизируемых. Первых не допускали в Церковь, тогда как другие могли присутствовать на богослужении до определенного момента. К концу III века деление обучаемых на две группы закрепляется².

Катехизация состояла из таких строго последовательных этапов, как собеседование, научение вере, церковная молитва об оглашенных, обряд оглашения³.

Перед принятием в число слушателей с новообращенными проводили предварительное собеседование: задавали вопросы об образе жизни, источниках дохода, семейном состоянии. Каждый из желавших пройти катехизацию должен был прийти с поручителем, который ходатайствовал о принятии неопита перед епископом и общиной, свидетельствовал о серьезности намерений подопечного. Поручители впоследствии становились восприемниками неопита после крещальной купели, были ответственны за его моральное состояние⁴.

Дальнейшее обучение строилось на изучении Священного Писания, толковании его богословского, прообразовательного и этического смысла, объяснялись основы догматического учения. Этот период заканчивался сообщением оглашенному *Символа веры*, который он затем исповедовал перед крещальной купелью. Протопресвитер Александр Шмеман отмечал, что исторически *Символ веры* возник в связи с оглашением, как необходимость «резюмировать» веру Церкви для провозглашения ее во время Таинства Крещения⁵.

Заключительный этап катехизации был короче предыдущего, но обучение проводилось более углубленно. Огла-

² См.: *Афанасьев Н., протопрес.* Вступление в Церковь. М., 1993. С. 80, 81.

³ См.: *Шмеман А., протопрес.* Таинство крещения. М., 1996. С. 10.

⁴ См.: *Афанасьев Н., протопрес.* Указ. соч. С. 87.

⁵ См.: *Шмеман А., протопрес.* Указ. соч. С. 11.

шенному передавался «закон» церковной молитвы, ему объясняли смысл церковных таинств и обрядов. Сохранились образцы таких огласительных бесед — «тайноводств» в творениях святителя Кирилла Иерусалимского, святителя Амвросия Медиоланского⁶. Слушатели переходили в разряд избранных, могли присутствовать на Литургии до возгласов «оглашенные, изыдите».

Приготовление к крещению сопровождалось молитвами церковного собрания об оглашенных. Крещение, появление новых братьев рассматривалось как дело всей Церкви, а не «частная» просьба⁷. Принятию крещения предшествовало время усиленной молитвы катехумена и сорокадневного поста. Завершался процесс катехизации повторным испытанием веры и нравственности и обрядом изгнания бесов.

Длительность катехизации колебалась в различные периоды истории ранней Церкви. С III столетия обычным временем пребывания стало два или три года. Три года в огласительной школе становились временем испытания веры: человек отказывался от греховных привычек, усваивал христианское учение, принимал христианский образ жизни. Время обучения могло быть продлено или сокращено в зависимости от обстоятельств. Угроза смерти оглашенного в случае тяжелой болезни сокращала период обучения. Оглашение, включающее несколько этапов, было частью литургической жизни Церкви и необходимой ступенью перед принятием крещения. Благодаря длительному обучению христиане получали глубокий опыт понимания истин верования, обрядов и таинств Церкви.

Традицией древней Церкви было совершать крещение в праздничные дни, чтобы рождение новых членов Церкви происходило в наиболее торжественной обстановке и становилось всеобщей радостью. Такими праздниками стали

⁶ См.: Там же. С. 12.

⁷ См.: Там же. С. 14.

Пасха и Пятидесятница. Начиная с IV столетия, количество церковных торжеств, во время которых было возможно введение новых членов в христианское сообщество, увеличилось, поскольку гонения на Церковь прекратились.

В связи с признанием христианства государственной религией, население Европы принимало крещение в массовом порядке. Возникла традиция крещения в детском возрасте, катехизация взрослых заменялась воспитанием детей в христианских семьях, посещением литургии и церковных школ. Фиксированные даты для торжественного приема в число членов Церкви исчезли из богослужебной практики на Востоке к концу XI века, а на Западе в XIII веке. Таким образом, достигнув расцвета в IV — начале V века, институт катехумената перестал функционировать⁸.

Таким образом, катехизация является неотъемлемой частью служения христианина во исполнение слов Христа: *идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века* (Мф. 28:19–20). Церковь обладает ценнейшим опытом оглашения, последовательного наставления людей в христианских догматах, привития им навыков аскезиса, необходимого самоограничения и борьбы со страстями. Церковь передает крещаемому бесценный дар — обетование спасения во Христе Иисусе, и она не может отдать это неподготовленному человеку, который в силу своей неготовности отнесется к дару как к чему-то само собой разумеющемуся. Катехизация — не только исторически преходящий обычай, но выверенный святоотеческим опытом способ восприятия Церковью своих новых детей. Поэтому к катехизическим беседам нельзя относиться как к формальному требованию, но как к первому чрезвычайно важному этапу вхождения в Церковь. Во время бесед перед крещением священник рассказывает о смыс-

⁸ См.: Афанасьев Н., *протопрес.* Указ. соч. С. 41–42.

ле таинства, о высоком предназначении христианина (усыновленный Богу), о требованиях, которые Церковь предъявляет к повседневной, частной жизни (личная праведность). Благодаря такому обучению христиане получают опыт понимания истин вероучения, обрядов и таинств Церкви. В процессе катехизации следует предупредить крещаемого, что воцерковление — это не только радость, но и боль, неизбежно связанная с духовным ростом и изменением человека. «Это закон духовной жизни, — предупреждал владыка Антоний (Блум), — Лишь ценой раны жизнь одного передается другому. Всегда эта встреча и этот дар происходят ценой страдания»⁹. Подобным образом поступает с христианами Бог: вырывает из привычной обстановки, помещает в новую среду и дает полноту личной и общинной жизни.

За два тысячелетия существования Церкви порядок и способ оглашения претерпел существенное изменение. Во многом было утрачено его истинное понимание. В силу различных причин, скорее социального, чем церковного характера, в настоящее время катехизация часто ограничивается формальной беседой перед Крещением. Однако многие пастыри современной православной Церкви, понимая ценность древней практики катехизации, возродили обычай длительного обучения христиан, но происходит это, как правило, не до, а после крещения.

В идеале катехизация должна стать началом воцерковления человека, вхождением его в Церковь в качестве полноправного члена, что и является одной из главных миссионерских задач нашего времени.

⁹ Антоний Сурожский, митр. О Церкви. Катехизическая беседа. М., 2011. С.14.

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

ФЕНОМЕН ЮРОДСТВА.
ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Аннотация: В статье дан обзор литературы советского периода (до 1991 года), посвященной исследованию феномена юродства Христа ради. Юродивые — это чин святых Православной Церкви, которые несли особый духовно-аскетический подвиг, заключавшийся в отказе от общепринятых норм жизни и принятии ради смирения особого образа поведения, внешне напоминающего поведение человека, лишённого рассудка.

Ключевые слова: юродство, литература, Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский, Н.Н. Ростова, С.Е. Юрков.

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

THE PHENOMENON OF FOOLISHNESS.
A REVIEW OF THE LITERATURE THE SOVIET
PERIOD

Abstract: The article reviews the literature of the Soviet period (before 1991) devoted to the study of the phenomenon of foolishness for the sake of Christ. The fools for Christ are the rank of saints of the Orthodox Church, who bore a special spiritual and ascetic feat, which consisted of 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 for Christ, literature, D.S. Likhachev, A. M. Panchenko, Y.M. Lotman, B.A. Uspenskij, N.N. Rostova, S.E. Yurkov

В советское время писать о христианстве вне атеистического контекста было невозможно по понятным причинам. Однако можно было косвенно обратиться к православной традиции в исследованиях по культурологии, искусствоведению, в работах по истории Древней Руси, истории русской культуры и литературы.

Узнать о христианском искусстве и культуре, а также о мировоззрении и богословии можно было из статей, написанных С.С. Аверинцевым для «Философской энциклопедии»¹ и энциклопедии «Мифы народов мира»². Большое значение имела его монография «Поэтика ранневизантийской литературы»³, а также написанные им главы и разделы в коллективных трудах «Культура Византии»⁴, «История всемирной литературы»⁵. Богословские вопросы и проблемы были

¹ См.: *Аверинцев С.С.* Христианство // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 447-451.

² См.: *Аверинцев С.С.* Христианская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М.: Советская энциклопедия, 1980-1982; 1987-1988. С. 598-604.

³ См.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.

⁴ См.: *Культура Византии: IV — первая половина VII в.* М.: Наука, 1984; *Культура Византии: вторая половина VII-XII вв.* М.: Наука, 1989; *Культура Византии: XIII — первая половина XV в.* М.: Наука, 1991.

⁵ См.: *Аверинцев С.С.* Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 501-515.

представлены в книгах В.В. Бычкова⁶ через образы христианского искусства.

Но если о христианстве как мировоззрении, о его вкладе в культуру и искусство еще можно было писать, то прямое обращение к собственно религиозным феноменам было практически невозможно. В трехтомном исследовании «Культура Византии» феномен святости вообще не рассматривается, а юродивые упоминаются лишь в разделе «Быт и нравы византийского общества» в общем ряду с акробатами и шутами, причем в самом критическом контексте. «Типичной для византийских городов была фигура юродивого. Вот он появляется на людной улице, грязный, одетый в убогие лохмотья, совершает нелепые поступки... для суеверных византийцев юродивый чем дальше, тем больше перестает быть лишь предметом шуток и насмешек. В его неухоженном, грязном, жалком теле начинают видеть проявление высшей святости, в его невнятных словах находят пророчества, в его нелепых поступках обнаруживают изъявление божественной мудрости»⁷.

Первая книга, посвященная святости и святым, написана В. Н. Топоровым⁸ и вышла в 1995 году; можно предположить, что части этой работы были написаны в предшествующие годы, однако не могли быть опубликованы. В книге рассматриваются различные формы святости и типы святых

⁶ См.: *Бычков В.В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М.: Искусство, 1977; *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. II-III века. М.: Наука, 1981; *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. М.: Искусство, 1984.

⁷ *Культура Византии: IV — первая половина VII в.* М.: Наука, 1984. С. 661.

⁸ См.: *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Школа «Языки русской культуры», 1995; *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.

в русской духовной культуре, но юродство как специфический феномен русской религиозной традиции не упоминается.

Впервые юродство анализируется в небольшом исследовании «“Смеховой мир” Древней Руси (Из истории мировой культуры)»⁹. Эта работа вышла в 1976 году, затем было дополненное издание под названием «Смех в Древней Руси»¹⁰. Раздел книги, посвященный юродству, написал Александр Михайлович Панченко (1937–2002), исследователь русской литературы и культуры, академик РАН (1991).

Авторы книги «“Смеховой мир” Древней Руси» рассматривают смех как явление истории человеческой культуры. В «Послесловии» они упоминают известную книгу Й. Хейзинга «Человек играющий»¹¹ как первую попытку подойти к смеху как к явлению истории человеческой культуры. Однако сами авторы данной книги указывают, что они гораздо ближе к концепции М. М. Бахтина.

М. М. Бахтин¹² рассматривал средневековый западноевропейский карнавал в контексте смеха как сложного социально-культурного феномена. Однако при таком подходе отвергается или игнорируется все метафизическое содержание бытия человека. Сам М. М. Бахтин отмечает, что «все карнавальные формы последовательно внецерковны и внерелигиозны»¹³.

Авторы книги «“Смеховой мир” Древней Руси» не отвергают христианской традиции, но и не обращаются к ней

⁹ См.: *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* «Смеховой мир» Древней Руси (Из истории мировой культуры). Л.: Наука, 1976.

¹⁰ См.: *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984.

¹¹ *Хейзинга Й.* Homo Ludens. Статьи по истории культуры. М.: Прогресс – Традиция, 1997.

¹² См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965.

¹³ Там же. С. 11.

напрямую. В этой книге не ставится вопрос о юродстве как таковом, его смысле в контексте христианского мировоззрения и значении в системе ценностей православной культуры. Юродство рассматривается как феномен культурный и социальный, чему соответствуют названия разделов: «Юродство как зрелище» и «Юродство как общественный протест».

А. М. Панченко предупреждает, что книга касается лишь феноменологии юродства. Его работа — лишь попытка объяснить те черты этого явления, которые кажутся автору существенными. Феномен юродства объясняется через понятие смеха, при этом внимание концентрируется на внешних свойствах и вторичных проявлениях юродства, не затрагивая религиозной сущности этого явления. Таким образом, за рамками работы остается то, что в первую очередь юродство — это отношение человека к Богу, радикальная форма реализации христианского идеала, тип святости.

О причинах выбора такого подхода можно только догадываться. Возможно, это было обусловлено спецификой предмета исследования и соответствующего ему метода. Может быть, автор хотел и мог бы написать на тему юродства больше и в более широком контексте, но не имел возможности это сделать. В новом издании 1984 года текст был дополнен и указывал на христианские смыслы подвига юродства.

Первый раздел, посвященный данной проблеме, называется «Древнерусское юродство» и начинается с утверждения, что «Юродство — сложный и многоликий феномен культуры Древней Руси»¹⁴ и «К эпохе расцвета юродство стало русским национальным явлением»¹⁵. Однако далее этот вопрос не рассматривается. Дальше феномен юрод-

¹⁴ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси... С. 93.

¹⁵ Там же. С. 94.

ства анализируется в культурном и социальном контексте, но остается непонятно: почему юродство имело особое значение и приобрело такой масштаб именно в России? Само юродство — это социокультурный феномен конкретной исторической эпохи или особый национальный тип святости?

В книге уделяется внимание происхождению юродства. Рассматривается некоторое сходство в поведении юродивых и киников. Но справедливо отмечается, что «нет смысла утверждать, что юродство генетически восходит к кинизму»¹⁶. Хотя русские юродивые подражали примерам византийских юродивых, однако и те не имели отношения к киникам. Феномен юродства появляется в собственно христианской среде, как подвиг самоотречения и абсолютного смирения, как проекция исповедничества и мученичества, монашества и аскезы, их особая превращенная форма.

Также в данной книге юродивые сопоставляются с институтом европейских шутов. «Однако между шутами и юродивыми есть принципиальная разница. Шут лечит пороки смехом, юродивый провоцирует к смеху аудиторию»¹⁷. Это замечание не объясняет различие, так как не рассматривает духовные, религиозные цели, которые преследуют юродивые в отличие от шутов. Хотя в западноевропейском феномене шутовства можно обнаружить многие элементы сакрального, архаического, магического поведения, но их смысл принципиально отличается от того христианского контекста, в котором существуют и действуют юродивые.

То же самое можно сказать о русском скоморошестве, которое по форме схоже с юродством, но принципиально отличается по сущности. «По внешним приметам это зрелище сродни скоморошьему. Но если скоморох увеселяет, то юродивый учит. В юродстве акцентируется

¹⁶ Там же. С. 102.

¹⁷ Там же. С. 103.

внеэстетическая функция, смеховая оболочка скрывает дидактические цели»¹⁸. Возможно, здесь автор имеет в виду, что юродивый действует так, чтобы привести зрителей к христианским смыслам и ценностям, хотя он делает это в парадоксальной форме.

Отмечаются параллели юродства с ветхозаветными пророками и с апостольской традицией. «Юродивый “шалует” с той же целью, что и ветхозаветные пророки: он стремится “возбудить” равнодушных “зрелищем странным и чудным”»¹⁹. Если продолжить эту мысль, то можно сказать, что поступки юродивого — это напоминание людям о Боге, о необходимости покаяния, изменения своего мышления и образа жизни.

Также А. М. Панченко отмечает, что «юродство, конечно, примыкало к апостольской традиции»²⁰. Тогда следует добавить, что поступки юродивого — это свидетельство о Христе, о Троице, о жизни в Боге. Юродивый не только напоминает, но указывает на божественную реальность и показывает присутствие Святого Духа в человеческой истории и в жизни каждого человека.

Автор не делает такого прямого вывода, но близок к этому. «В чем сущность юродства, этого “самоизвольного мученичества”? Пассивная часть его, обращенная на себя, — это аскетическое самоуничтожение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти, подкрепляемое буквальным толкованием некоторых мест Нового Завета»²¹. Юродство имеет основание в Новом Завете, является буквальным следованием заповедям Христа и предельным воплощением христианского идеала святости.

¹⁸ Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 109.

¹⁹ Там же. С. 109.

²⁰ Добавлено в издании: Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 97.

²¹ Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси... С. 101.

А. М. Панченко пишет: «Юродство — добровольно принимаемый христианский подвиг из разряда так называемых “сверхзаконных”, не предусмотренных иноческими уставами»²². Автор не раскрывает это определение, но все главные слова сказаны. Юродство — это подвиг, то есть юродство — не болезнь, не безумие, не притворство и не игра. Это подвиг именно христианский. И юродивые совершают его не для себя, не для общества, а Христа ради.

Феномен юродства явно не укладывается в «прокрустово ложе» социально-культурного исследования. А если юродство — это нечто большее, чем явление культуры, то его необходимо рассматривать в более широком контексте и искать метафизическое основание в природе человека, его высшем предназначении и его отношении с Богом. Тогда требуется обратиться к понятию святости. Юродство предстает как особый тип святости, имеющий место в Православной Церкви и обретающий смысл только в контексте православной традиции.

Но также следует подчеркнуть, что юродство превосходит какие-либо нормы и нормативы христианской жизни, оно не может быть формализовано, вписано в рамки и границы. Опыт юродства — предельный опыт, экстремальный и радикальный духовный эксперимент. «Подражание крестному пути и делает подвиг юродства «сверхзаконным», в представлении агиографов — труднейшим и славнейшим, венчающим лествицу христианского подвижничества: “...выше естества нашего подвизаясь”»²³.

Подвиг юродства не вписывается в каноны, отличается от традиционных форм христианской жизни, превосходит возможности человеческой природы. Любое понимание и осмысление поступков юродивого возможно лишь с некоторой задержкой, запозданием. Смысл слов и действий

²² Там же. С. 101.

²³ Там же. С. 113.

юродивого становится понятен лишь через некоторое время, часто только после его смерти. «О юродивом же до его смерти ничего определенного сказать нельзя»²⁴.

Следует отметить, что А. М. Панченко, сделав такое важное замечание, не развивает эту тему, а сужает цели христианского подвига юродивого до противостояния власти, миру. Автор ставит вопрос: «В чем сущность юродства?». И дает такой ответ: «...добровольное подвижничество, полная тягот и поношений жизнь дает юродивому право “ругаться горделивому и суетному миру”»²⁵.

Хотя в этой формулировке можно усмотреть христианский смысл утверждения ценности духовной жизни, однако автор продолжает эту тему в социально-политическом контексте. «Активная сторона юродства заключается в обязанности “ругаться миру”, т.е. жить в миру, среди людей, обличая пороки и грехи сильных и слабых и не обращая внимания на общественные приличия»²⁶. В случае с подвигом юродства «мир» следует понимать не только и не столько как власть и богатство, но как все мирское, временное, переходящее, противоположное вечному божественному бытию. Не получится убедительно «ругаться миру» исходя из утопических представлений о справедливом устройстве общества. Это имеет смысл, только если юродивый реально и конкретно причастен совершенному бытию.

А. М. Панченко утверждает, что «Цель юродивого — благо, польза, личная и общественная»²⁷. Это справедливо, если понимать благо так, как оно понимается в православной традиции — как благодать, которая даруется Богом каждому человеку, как достижение святости некоторыми людьми и спасение всех людей Крестной Жертвой. Юроди-

²⁴ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 138.

²⁵ Там же. С. 101.

²⁶ Там же. С. 101.

²⁷ Там же. С. 137.

вые имеют именно эту цель. И только приблизившись к ней лично, реально и конкретно, они выходят на общественное служение, чтобы поделиться с другими людьми, со всеми. Общественное измерение деятельности юродивого вторично по отношению к внутреннему измерению его подвига, к его жизни в Боге и перед Богом.

А. М. Панченко оставляет почти без внимания внутреннее содержание подвига юродства. Он отмечает сложность и парадоксальность феномена юродства, но сосредотачивает внимание на его внешней стороне. «Юродивый устанавливает очень сложные и противоречивые игровые связи с толпой. Иными эти отношения и не могут быть: они парадоксальны изначально, потому что самый «подвиг» юродства парадоксален. Юродивому приходится совмещать непримиримые крайности. С одной стороны, он ищет прежде всего личного «спасения». В аскетическом поприятии тщеславия, в оскорблении своей плоти юродивый глубоко индивидуален, он порывает с людьми, «яко в пустыни в народе пребывая». Если это не индивидуализм, то во всяком случае своего рода персонализм»²⁸.

Это высказывание можно понимать так, что самое важное происходит во внутренней, духовной жизни юродивого. А то, что он делает перед людьми — это лишь следствие, выражение, представление того, что остается тайной для зрителей. Общественная функция вторична по отношению к сокровенному внутреннему состоянию юродивого, к его обретению божественной благодати и святости. Он готов не только свидетельствовать о реальности божественного бытия, но и передать чувство его восприятия и свой конкретный опыт сопричастности этому бытию. *Кто может вместить, да вместит* (Мф. 19:12).

В разделе книги «Юродство как зрелище» А. М. Панченко высказывает ценные замечания, которые, однако,

²⁸ Там же. С. 110.

не исчерпывают всех смыслов феномена юродства. Поэтому для понимания сущности юродства требуются существенные поправки и дополнения к данному тексту в области антропологии, философии и богословия, именно в христианском контексте.

Автор рассматривает характерные формы поведения юродивого, его особый язык или молчание, его наготу. Подчеркивается, что юродивый действует публично, перед толпой, на площади. «Юродивый наедине с собой не юродствует»²⁹. И наоборот: «Ночью юродивый молится, на людях же — никогда»³⁰. Таким образом, юродивый выбирает зрелище как специфическую форму деятельности для достижения своих целей, часто не понятных и не очевидных для зрителей. Зрелище не является для юродивого самоцелью, оно не исчерпывается сиюминутным впечатлением. Смысл зрелища открывается постепенно, совсем в иной ситуации, когда человек, оказавшийся зрителем, остается наедине со своей совестью. Зрелище предназначено для того, чтобы пробудить душу, которая еще способна к пробуждению.

Здесь следовало бы уточнить, что такое зрелище вообще и зрелище в средневековой Руси в частности. Зрелище — это некоторое представление, выступление, спектакль (постановка, игра), которое кто-то организует перед публикой с некой целью. Публика примерно представляет, что ее ожидает, она этого хочет и ждет. Представление скоморохов соответствует определенному жанру, имеет сюжет и конкретную форму выражения. Скоморохи смешат людей, кого-то осмеивают, сознательно нарушают общественные нормы. Всем все известно, понятно и ожидаемо.

Выступления скоморохов имеют некоторый регламент, соответствующее место (площадь) и время (праздники).

²⁹ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 104.

³⁰ Там же. С. 104.

Люди посмотрели, посмеялись, заплатили деньги и разошлись. Скоморохи нуждаются в зрителе, они не самодостаточны. Скоморохи удовлетворяют человеческие желания в соответствии с ожиданиями людей. После окончания представления все остается так, как было. Зрелища, которые показывают скоморохи, имеют психологические, социальные, собственно человеческие причины и цели.

Все иначе в случае с юродивыми. Юродивый не получает ничего для себя, кроме насмешек и побоев. А люди не знают, чего от него ожидать, не хотят лишиться душевного равновесия. Обычно юродивый совершает свое действие неуместно, не предусмотрено, в самый неожиданный момент и в неподходящем месте. Зрелище, которое юродивый разыгрывает перед публикой, нарушает все нормы, разрушает привычные представления, как эстетические, так и этические, и даже религиозные.

Зрелище, которое создает юродивый, имеет самые экстравагантные формы, потому что оно показывает нечто такое, что не вмещается в рамки обыденного разума. Юродство осмеивает и отвергает банальные, мирские, светские представления о человеке и показывает реальность духовную, священную, божественную, Царствие Небесное, Царство Божие. Юродивый показывает то, что невозможно показать, представляет то, что нельзя представить, изображает невидимое, передает то, что не вмещается. Цель выступления юродивого в том, чтобы со зрителями, хотя бы с некоторыми из них, произошли радикальные изменения. Чтобы человек стал чем-то большим, чем был. Именно в духовном смысле, в христианском контексте.

Юродивый не только призывает к покаянию, он требует от человека полной перемены мышления и поведения. С одной стороны юродивый испытывает человека, подталкивает его к решению, к поступку, провоцирует его к выбору и действию. С другой, юродивый оставляет человеку

пространство свободы, возможность остаться прежним. «Зрелище юродства дает возможность альтернативного восприятия. Для грешных очей это зрелище — соблазн, для праведных — спасение. Тот, кто видит в поступках юродивого грешное дурачество, низменную плотскость — бьет лицедея или смеется над ним. Тот, кто усматривает “душеполезность” в этом “странном и чудном” зрелище — благоговеет»³¹.

Юродивый обращается к конкретному человеку в конкретной ситуации, и через него к другим людям. Это событие, слова и действия юродивого становятся знаком, примером, образцом, если люди смогут и захотят понять и принять урок. И лишь тогда открывается общее дидактическое, назидательное, нравоучительное педагогическое значение, христианские смыслы поведения юродивого. «Зрелище юродства как бы обновляет “вечные истины”»³², но делает это в парадоксальной форме.

Следует отметить, что любое зрелище, публичное представление (как скоморошество, так и античный театр) происходят от архаического ритуала, от языческих обрядов, в значительной степени сохраняя их смысл и форму. Юродство противоположно любому обряду и ритуалу, и церковному, и тем более языческому. Юродство радикально отличается от ритуала тем, что не имеет фиксированной формы, оно всегда ново, неожиданно, непредсказуемо, спонтанно.

Ритуал указывает на сверхъестественную реальность с некоторой дистанции, обряд повторяет некоторое чудесное событие, воспроизводя его лишь в определенной степени. Юродивый прибывает в сверхъестественной реальности здесь и сейчас, полностью и целиком, он устраивает короткое замыкание человеческого бытия с бытием священным и святым. Это событие — встреча человека с Богом — уже произошло с юродивым, и он хочет вовлечь в него как можно больше людей.

³¹ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 116.

³² Там же. С. 108.

Итак, что же показывает юродство? Что оно представляет, являет, демонстрирует? Юродивый показывает не себя. Он не является зеркалом недостатков и пороков людей, несовершенства общества. Юродивый показывает другую реальность, принципиально отличающуюся от привычного мира обычного человека, радикально превосходящую его. Зрелище, которое создает юродивый — это видение невидимого, явление неявного, присутствие сокровенного. Юродивый напоминает о реальности святости, обращается к святости, обращает людей к святости.

В первую очередь, представление, которое разыгрывает юродивый, — это свидетельство о святости. Но это еще и прикосновение к святости, приобщение к святости для тех, кто сможет почувствовать, понять и принять посыл от юродивого. Более того, действие юродивого — это в некотором смысле «принуждение к святости». Тот, кто оказался свидетелем действия юродивого, ставится перед жестким выбором: или он примет то, к чему прикоснулся, и получит многое, или не примет и многое потеряет. *Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия* (1 Кор. 1:18).

Если понимать юродство как зрелище, то это зрелище особого рода — не внешнее, а внутреннее, предназначенное для внутреннего зрения, для духовных очей. Зрелище юродивого парадоксально. Он совершает экстравагантные поступки, делает вызывающие жесты, произносит странные слова. Все очень наглядно и зрелищно — слишком зрелищно. Все действия юродивого настолько гипертрофированы, что возникает подозрение, что за всем этим показным и демонстративным действием что-то скрывается. Юродивый совершает чудеса, но делает это прикровенно, сокровенно. Зритель видит одно, а на самом деле ему показывают нечто другое.

Юродство — это зрелище иного мира. Юродивый не столько ругает или осмеивает этот мир, сколько показывает мир

другой — настоящий, подлинный, истинный, тот, по отношению к которому именно наш мир является перевернутым миром или антимиром. Юродивый не изображает этот подлинный и совершенный мир, но обнаруживает и открывает его, ставит зрителей перед фактом его существования, вовлекает, втягивает их в иную реальность. И только в таком контексте слова и поступки юродивого обретают значение и смысл, сохраняются в народной памяти и церковном сознании.

Далее в разделе «Юродство как общественный протест» А. М. Панченко рассматривает феномен юродства в социальном контексте, представляя фигуру юродивого как выразителя народных чаяний. Автор утверждает, что «в средневековой Руси юродство было институтом протеста»³³. Он не применяет марксистский подход в своем анализе, но действует в узких рамках социологического подхода, все же пытаясь преодолеть его границы.

Юродивый представлен как единственный, кто мог позволить себе напрямую говорить власть имущим всю правду, или тот, кому позволялось это делать. Хотя не вполне понятно, почему именно юродивый мог стать выразителем социального протеста, кто дает ему такое право и что гарантирует ему неприкосновенность. Можно предположить, что имеется в виду близость юродивого к народу, его полная нищета и безвластие. Однако в таком случае говорить правду, выражать протест должны были сами нищие, которых было много, и безвластное большинство. Однако это было практически исключено, кроме случаев бунта и народного восстания.

Юродивый имел особое право не из-за своего социального положения (хотя и особого), а вследствие своего исключения из общественных структур и отношений (добровольного и радикального нищенства, бездомности и т. п.).

³³ Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 180.

«Отчуждая себя от общества, надевая вериги юродства, подвижник как бы получает позволение обличать»³⁴. И сам протест выходит далеко за рамки общественного протеста, осуждения социального неравенства, власти и богатства. Это протест против земных целей и ценностей, временных и ограниченных земным бытием.

А. М. Панченко относит обличение и общественное заступничество юродивого к третьей форме протеста. А перед этим автор отмечает, что «в юродстве соединены различные формы протеста. Самый способ существования юродивых, их бесприютность и нагота служат укором благополучному, плотскому, бездуховному миру»³⁵. Юродство «есть не только вызов миру — в нем есть и укор миру, молчаливый протест против благоустроенной и потому погрязшей во грехе жизни»³⁶.

Почему же подвижник как бы получает позволение обличать? Потому что он совершенно бескорыстен и беспристрастен. «Юродивый извергает себя из мира, порывает с ним все связи»³⁷. Юродивый обличает. «Но он не призывает к переменам; его протест не имеет ничего общего с бунтом, радикализмом или реформаторством. Юродивый не посягает на социальный порядок, он обличает людей, а не обстоятельства»³⁸.

Юродивый не выбирает, кого обличать. Ему все равно — кто перед ним, он действует по ситуации. Критика властей — это не самоцель. Объект его критики — не власть как таковая, а несправедливость в самом широком смысле, поступки конкретных носителей власти, их нехристианское поведение или мысли. Юродивый

³⁴ Там же. С. 156.

³⁵ Там же. С. 141-142.

³⁶ Там же. С. 142.

³⁷ Там же. С. 153.

³⁸ Там же. С. 156.

действует не во имя социальной справедливости, а ради христианской нравственности и духовности.

«Вообще, юродивый — неумолимый ригорист, который не признает смягчающих обстоятельств. Безнравственность для него всегда безнравственность, за кем бы она ни была замечена — за сильным или слабым. Поскольку юродивый протестует во имя гуманности, поскольку осуждает не пороки общественного устройства, а проступки против христианской морали, не устои, а лица, то ему в принципе все равно, кого обличать — нищего или вельможу»³⁹. Для юродивого объект обличения — грех, зло как таковое, независимо от того, обладает совершающий его властью или нет.

Юродство — не только и не столько критика власти, сколько критика общества, забывшего Бога. Юродивый обращается к душе каждого человека прямо и непосредственно. Слова и действия юродивого становится знаком, примером, образцом для людей, если они смогут и захотят понять и принять урок. И лишь тогда открывается общий назидательный, нравоучительный и педагогический смысл подвига юродства. В основании общественной функции юродства лежит метафизическая функция. Юродивый — он не просто юродивый, уродливый, безумный (странный, иной, другой). Он — юродивый Христа ради.

В этой связи следует обратить внимание на различие юродивых и лже-юродивых (изображающих юродство из-за корысти), юродивых и юродствующих (может быть, считающих себя юродивыми, т.е. святыми). В книге «Смеховой мир» Древней Руси» Д.С. Лихачев пишет раздел «Лицедейство Грозного», рассматривая смеховой стиль его произведений.

А.М. Панченко также сравнивает фигуры юродивого и царя на примере Грозного. «В критические моменты своей жизни юродствовал Иван Грозный»⁴⁰. Автор подчеркивает,

³⁹ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 159.

⁴⁰ Там же. С. 167.

что «в старинной русской культуре близость царя и юродивого представляла собою стереотипную ситуацию»⁴¹. Следует отметить, что происхождение такого архетипа имеет архаические, языческие корни, а не христианский контекст. «Эта демонстративная близость монарха и юродивых восходит к древнейшему культурному архетипу, отождествляющему царя и изгоя — раба, прокаженного, нищего, шута»⁴².

Грозный разыгрывал спектакль, изображая из себя юродивого, то есть скрытого святого, или совершая подмену царя рабом (службой). Но это были лишь игры человека, имеющего власть и пытающегося получить сакральную легитимность. «Одной из черт этого стереотипа было представление о возможности и даже обязательности прямого контакта юродивого и царя»⁴³. Иван Грозный встречался с юродивыми и даже выслушивал их, но он был бесконечно далек от сущности юродства Христа ради.

Эта тема получила свое продолжение в рецензии Б. Успенского и Ю. Лотмана на книгу «Смеховой мир» Древней Руси», где, среди прочего, показано принципиальное различие в мотивах и целях поступков юродивого и юродствующего царя. «...юродство неюродивого — царственного деспота или любого самодура — усваивало человеку внешний взгляд на его собственное поведение, то есть приводило к театрализации последнего. Поведение Грозного — это юродство без святости, юродство, не санкционированное свыше, и тем самым это игра в юродство, пародия на него»⁴⁴. Грозный юродствует себя ради. Это юродство

⁴¹ Там же. С. 168.

⁴² Там же. С. 164.

⁴³ Там же. С. 159.

⁴⁴ См.: Успенский Б., Лотман Ю. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148-166. Цит. по: Лотман Ю.М. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси (совместно с Б.А. Успенским) // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПБ, 2002. С. 699.

лишь по форме, вводящее в заблуждение зрителей. И сам юродствующий пребывает в помрачении, в состоянии бесконечно далеком от реальности настоящего юродства.

Итак, в чем подлинная цель юродивых? Это не осмеяние, не зрелище и не протест. Все это лишь формы проявления юродства. Юродство — это юродство ради Христа, а не ради смеха, зрелища или протеста. Цель юродства — это святость, святость самого юродивого и возможная святость других людей, окружающих его. Юродивый обрел святость, получил ее от Бога, и он хочет поделиться ею со всеми, кто рядом, даже если люди не вполне готовы. Юродивый подталкивает их к фундаментальному событию, радикальной перемене в своей жизни, создавая перед ними парадоксальную ситуацию и втягивая их в нее. При этом юродивый опирается на свой опыт святости. Именно это придает убедительность его поступкам, производит неизгладимое впечатление на зрителей.

Вскоре после выхода книги Д. С. Лихачева и А. М. Панченко ««Смеховой мир» Древней Руси» в журнале «Вопросы литературы» публикуется рецензия Ю. Лотмана и Б. Успенского под названием «Новые аспекты изучения культуры Древней Руси»⁴⁵.

В рецензии делается вывод, что «авторы [книги] выявили и сделали предметом научного обсуждения весьма важные историко-литературные и психологические феномены русской культуры. Однако определение этих феноменов как «смеховых» нуждается по крайней мере в дополнительной аргументации»⁴⁶. Авторы рецензии пишут: «В обсуждае-

⁴⁵ Успенский Б., Лотман Ю. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148-166.

⁴⁶ Цит. по: Лотман Ю.М. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси (совместно с Б.А. Успенским) // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПБ, 2002. С. 700.

мой книге убедительно показана зрелищная (рассчитанная на внешнего наблюдателя) природа юродства. Однако, как кажется, именно «смеховой культуре» такая зрелищность противопоставлена»⁴⁷.

Стоит отметить, что авторы рецензии прямо отсылают читателя к христианскому контексту, соотнося феномен юродства с понятием святости. Они отмечают, что «поведение юродивого насквозь проникнуто дидактическим содержанием. Характеризуясь индивидуальными связями с Господом, юродивый как бы окружен сакральным микропространством, так сказать, плацентой святости, отсюда становится возможным поведение, которое с внешней точки зрения представляется кощунственным, но по существу таковым не является. Именно внутренняя святость юродивого и создает условия для антитетически противоположного внешнего восприятия то обстоятельство, что юродивый находится в сакральном микропространстве, придает его поведению характер перевернутости для постороннего наблюдателя, находящегося в грешном мире. Иначе говоря, юродивый как бы вынужден вести себя «перевернутым» образом, его поведение оказывается дидактически противопоставленным свойствам этого мира. Характеристики антиповедения переносятся при этом с действующего лица на зрителей: поведение юродивого превращает игру в реальность, демонстрируя нереальный, показательный характер внешнего окружения»⁴⁸.

Юродство ставится в ряд других форм святости, противостоящих обычному человеческому мировосприятию и поведению. Однако юродство противоположно и общим нормам поведения христианина. И более того, юродство предстает как особый тип святости, который радикально отличается от других ее проявлений. «Поведение юродивого связано с иерархией средневековых оценок человека. <...>

⁴⁷ Там же. С. 696.

⁴⁸ Там же. С. 698.

Над иерархическими предписаниями, определяющими нормы правильного поведения для людей разных сословий, царит общая норма поведения христианина, полное осуществление которой доступно лишь человеку, отмеченному печатью святости. С этой точки зрения обычное человеческое поведение мыслится как «неправильное», и ему противостоит суровая норма «правильной» жизни святого. Поэтому отличие святого от обычного человека имеет внешнее выражение в святом житии, по которому праведник и распознается. Однако существует и другая, также исключительно высоко оцениваемая мера праведности — такая, которая не нуждается во внешнем выражении и, более того, для внешнего наблюдателя облекается в формы предельно неправильного поведения. <...> В этом случае святой отличается от грешника не поведением, а лишь почившей на нем благодатью, которую он чувствует в себе, и лишь для разделяющего это чувство зрителя он отличим от бесноватого»⁴⁹.

Авторы рецензии подчеркивают неприменимость психологических или социокультурных понятий и методов для объяснения феномена юродства: «понятие пародии принципиально неприложимо к характеристике юродивых»⁵⁰. Они отмечают, что «играющим во Христе юродивый может показаться лишь внешнему наблюдателю»⁵¹. Кроме того, подчеркивается, что юродство невозможно свести к архаическому, ритуальному поведению. «Образ действий юродивого внешне может быть неотличим от магического (колдовского или языческого) поведения, но по существу наполняется принципиально иным содержанием»⁵². Очевидно, что под-

⁴⁹ Цит. по: Лотман Ю.М. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси (совместно с Б.А. Успенским) // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПБ, 2002. С. 697.

⁵⁰ Там же. С. 697-698.

⁵¹ Там же. С. 698.

⁵² Там же. С. 698.

разумеается содержание собственно христианское, опыт духовной жизни, передающийся в христианской Церкви. Речь идет именно о юродстве Христа ради.

Таким образом, авторы рецензии, признавая вклад А. М. Панченко в постановку вопроса о юродстве и принимая во внимание ряд ценных наблюдений и замечаний, подводят читателей к принципиальному выводу о недостаточности социокультурного подхода в анализе феномена юродства и невозможности его понимания вне христианского мировоззрения, церковной традиции и опыта святости.

Книга Д. С. Лихачева и А. М. Панченко «“Смеховой мир” Древней Руси» открыла новые области и методы для социально-культурного познания и стала заметным явлением в интеллектуальной жизни. И до конца советского периода эта книга оставалась единственной, рассматривающей феномен юродства. Поэтому ее влияние продолжается до сего дня. В другое время, можно сказать, в новую эпоху вышла статья Н. Н. Ростовской «Почему юродивый — не элемент “смеховой культуры”?»⁵³, которая является развернутой рецензией на данную книгу.

Н. Н. Ростова пишет: «Фигура юродивого в принципе не может быть соотнесена со «смеховой культурой», какой она была представлена А. Панченко и Д. Лихачевым»⁵⁴. Она утверждает, что «фигура юродивого возможна лишь в той общине, которая живет жизнью Церкви, которая знает Бога и исповедуется, а потому в иных случаях она исчезает»⁵⁵. Юродивый может быть понят только в контексте духовного опыта. «Его действия имеют основание в трансцендентной

⁵³ См.: *Ростова Н.Н.* Почему юродивый — не элемент «смеховой культуры»? // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2008. № 5. С. 69-92.

⁵⁴ Там же. С. 89.

⁵⁵ Там же.

перспективе, т. е. вне мира»⁵⁶. И этот опыт именно христианский, христоцентричный.

Н. Н. Ростова подчеркивает, что «юродивый — это тот, кто видит то, что не видят другие, обычные люди, ибо, став онтологически мертвым для мира, он «выдвинут» в трансцендентную перспективу и из нее смотрит на мир, делая его предметом смеха. Его смех — не то же, что смех в обычном смысле слова. Смех юродивого — это жест, поступок, способ бытия, центрированного Богом и говорящего миру наличного «нет», т. е. смеющегося над ним, ставящего его законы под вопрос»⁵⁷.

Статья Н. Н. Ростовской больше внимания уделяет критическому анализу подходов и методов, использующихся в книге Д. С. Лихачева и А. М. Панченко ««Смеховой мир» Древней Руси», чем самому феномену юродства. Позже Н. Н. Ростова опубликует книгу⁵⁸, посвященную собственно феномену юродства, в которой он будет рассмотрен в широком контексте современной философии и антропологии.

Однако исследования феномена юродства продолжались и в советский период в отдельных статьях. Например, Б. А. Успенский анализирует некоторые черты юродства, используя понятие «антиповедения»⁵⁹. Он пишет: «Антипо-

⁵⁶ Ростова Н.Н. Почему юродивый — не элемент «смеховой культуры»? // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2008. № 5.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ См.: Ростова Н.Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради). М.: МГИУ, 2010.

⁵⁹ См.: Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326-336; Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1994. С. 320-332.

ведение, т.е. обратное, перевернутое, опрокинутое поведение — иными словами, поведение наоборот, — исключительно характерно для культуры Древней Руси, как и вообще для иерархической и средневековой культуры»⁶⁰.

Б. А. Успенский подчеркивает, что «оно могло быть мотивировано разными причинами — иначе говоря, внешне схожие формы поведения могут отражать существенно различные культурные традиции. Тем самым могут быть выделены разные типы антиповедения в соответствии с разными причинами, его вызывавшими»⁶¹.

Б. А. Успенский в первую очередь отмечает сакрализованное антиповедение, которое имеет несомненные архаические, языческие истоки. «Как известно, языческие верования непосредственно связаны с культом мертвых (предков). Соответственно, языческие ритуалы в целом ряде случаев определяются представлением о перевернутости связей потустороннего (загробного) мира»⁶².

Архаическое сознание уделяло исключительное внимание всему, отличающемуся от мира человека, противоположному ему — миру, с которым связана посмертная участь человеческой души и в котором пребывают предки. «Антиповедение — в тех или иных его формах — естественно смыкается при этом с поведением, приписываемым представителям потустороннего мира, и приобретает тем самым специальный магический или вообще сакрализованный смысл»⁶³. Представлялось несомненным, что в том мире все должно принципиально отличаться от этого мира, все должно быть наоборот.

Таким образом, антиповедение характерно для ситуаций, когда человек оказывается на границе с другим миром или

⁶⁰ Цит. по: Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1994. С. 320.

⁶¹ Там же. С. 321.

⁶² Там же. С. 321.

⁶³ Там же. С. 323.

пересекает эту границу. В первую очередь речь идет о смерти и мире мертвых. Но типологически к этому близка ситуация встречи человека с Богом в христианстве. Б. А. Успенский отмечает, что «антиповедение присуще юродивым, однако имеет в этом случае принципиально другой, так сказать дидактический, смысл»⁶⁴ по сравнению с языческими представлениями.

При некотором внешнем сходстве в поведении язычника и юродивого, смысл их поступков совершенно различен. Внимание язычника обращено на потусторонний мир потому, что именно он является источником плодородия, силы и возрождения для этого мира. Связь с иным миром нужна для получения благ в этом мире. А посмертная участь человека в языческом мировоззрении мало отличается от земной жизни.

Для христианского святого божественная реальность не только отличается от этого мира, но отличается радикально, превосходит его бесконечно. Это принципиальное отличие связано не только с онтологическим различием — творением мира Богом из ничего, но еще и с Грехопадением — злоупотреблением человеком свободой, дарованной ему Богом. Поэтому мир нуждается в спасении и Спасителе, но еще в изменении человека, его покаянии и исправлении, в его стремлении к святости.

«Поведение юродивого насквозь проникнуто дидактическим содержанием и связано прежде всего с отрицанием грешного мира — мира, где нарушен порядок. Отсюда именно оправданным оказывается антиповедение — обратное, перевернутое поведение одновременно приобщает к потустороннему миру и обличает неправду этого мира»⁶⁵. Язычник обращается к потустороннему миру, чтобы получить некоторые преимущества в этом мире: силу, богатство, власть. Христиан-

⁶⁴ Цит. по: Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1994. С. 326.

⁶⁵ Там же. С. 327.

ский святой всем своим существом устремляется в иной мир, оставляет все здешнее ради бытия совершенного и вечного.

Юродивый мертв для этого мира. Он умер здесь, чтобы родиться вновь там. Юродивый пребывает в другом мире, поэтому он ведет себя здесь как представитель потустороннего мира, в некотором смысле как мертвец. Юродивый тоже переходит границу между мирами, нарушает ее, но преступает ее не вниз, а вверх. Однако это переход не к смерти, а к вечной жизни.

Также понятие «антиповедения» используется для анализа феномена юродства в постсоветский период. В 2003 году С. Е. Юрков публикует книгу «Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX в.)»⁶⁶. Он пишет: «Юродство, безусловно, принадлежит миру антиповедения, поведения с отчетливо выраженными чертами гротеска. Но считать его принадлежащим собственно антимиру, миру смеховой культуры нельзя, его антимир специфический, порожденный не «анти», а сверхрелигиозностью, сверхнормативностью»⁶⁷. Такая позиция подчеркивает трансцендентную перспективу подвига юродства и полностью противоположна концепции М. М. Бахтина.

«Юродивый дистанцирует себя как от собственно мира, так и от антимира, оба они сливаются для него в одно целое, в равной степени противостоящее истине — миру божественному, небесному, единственно олицетворяющему собой подлинный порядок»⁶⁸. При таком подходе юродство не может быть описано и понято только как смех, зрелище или общественный протест.

Юродство становится возможным только при условии, что есть Бог. И если человек связан с Богом, и эта связь

⁶⁶ См.: Юрков С.Е. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX в.). СПб.: Летний сад, 2003.

⁶⁷ Там же. С. 52.

⁶⁸ Там же. С. 52.

актуальна, может быть реализована здесь и сейчас. «Выход юродивого за рамки мира и антимира, мира «вообще», подразумевает утверждение им нового, сакрального миропространства, в которое он себя и помещает, и которое он строит по праву наличия своей индивидуальной связи с высшим миром»⁶⁹.

Но эта связь обязывает ко многому. Вслед за юродивым его зрители, соучастники его действия, должны полностью поменять систему координат, изменить иерархию ценностей. Юродивый помещает свидетеля его подвига в совсем иной горизонт, задает другой масштаб. С. Е. Юрков отмечает, что фигура юродивого эсхатологична. «Он воплощает собой приход нового времени, судит мир»⁷⁰. Однако юродивый действует не сам по себе, творит свой подвиг не своими силами, а Христа ради, то есть с Христом и во Христе. Именно Христос есть причина, смысл и цель подвига юродства. И поэтому юродивый как христианский святой воспринимает благодать и соучаствует в божественном бытии.

Таким образом, феномен юродства был отображен в научной литературе советского периода лишь частично и фрагментарно. В первую очередь были рассмотрены внешние стороны юродства в социально-культурных аспектах. Применялась методология культурологических и гуманитарных исследований. Представляется очевидным, что для развития этой проблематики было необходимо обращение к антропологическим, философским и богословским основаниям подвига юродства. Это стало возможным только на следующем этапе развития российской науки, когда теология обрела научный статус, и в научный оборот вошли новые подходы и методы, основанные на христианской интеллектуальной традиции и церковном опыте духовной жизни.

⁶⁹ Юрков С.Е. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX в.). СПб.: Летний сад, 2003. С. 53.

⁷⁰ Там же. С. 55.

**Священник Андрей СОЛОДКО,
бакалавр, преподаватель СПДС**

ЦЕРКОВЬ И ТАИНСТВА В ИХ ВЗАИМНОМ ОТНОШЕНИИ

Аннотация: Предлагаемая статья представляет собой краткое изложение православного учения о связи Церкви и таинств. В данном исследовании литургический аспект экклезиологии рассматривается через соотнесение православного вероучения о Боговоплощении, церковных таинствах и обожении.

Ключевые слова: Церковь, таинства, экклезиология, Боговоплощение, обожение.

**Priest Andrey SOLODKO,
lecturer**

THE CHURCH AND THE SACRAMENTS IN THEIR MUTUAL RELATION

Abstract: This article is a summary of the Orthodox teaching on the relationship between the Church and the sacraments. In this study the liturgical aspect of ecclesiology is considered through the correlation of the Orthodox doctrine of the Incarnation, Church sacraments and deification.

Keywords: Church, sacraments, ecclesiology, Incarnation, deification.

Православное учение о Церкви

В современном православном богословии особое внимание уделяется проблемам экклезиологии. Экклезиология,

являясь разделом богословской науки, призвана сформировать самопонимание Церкви (ответить на вопрос, как Церковь осознает саму себя). Это комплексная богословская дисциплина, включающая в себя различные аспекты бытия Церкви. «Современная экклезиология призвана отразить многомерную реальность Церкви: как ее сущностные богословские характеристики, так и ее миссионерскую активность, церковное служение миру»¹.

В православном вероучении имеется много разных определений Церкви. Однако все существующие определения описывают лишь внешние признаки и свойства Церкви, сама же она остается тайной, неразрывно связанной с тайной Боговоплощения: «Тайна Церкви для Православного Кафолического (Соборного) богословия представляет собой стержневую тайну христианства, само христианство. Потому что христианство невозможно понимать иначе, как Церковь: оно возникло в мире как Церковь, как Тело воплощенного и вочеловечившегося Бога Слова, Тело Богочеловека Христа»².

Начиная с богословия апостола Павла, Церковь рассматривается как Богочеловеческий организм, как Тело Христа, Которого Бог Отец поставил «выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:22–23).

Боговоплощение — это основание, на котором строится Церковь Христова — «как бы непосредственное продолжение воплощения, как и здание может быть названо продолжением фундамента»³.

¹ *Филарет (Вахромеев), митр.* Православное учение о Церкви [Электронный ресурс] // Православие и мир URL: <http://www.pravmir.ru/pravoslavnoe-uchenie-o-tserkvi/> (дата обращения: 10.05.2020). Загл. с экрана.

² *Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология Апостола Павла. М.: Новоспасский монастырь, 2009. С. 16.

³ *Иларион (Троицкий), архиеп.* Воплощение и Церковь [Электронный ресурс] // Азбука веры. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Troitskij/voploshhenie-i-tserkov/ (дата обращения: 10.05.2020). Загл. с экрана.

Следовательно, Церковь — это не просто человеческое сообщество, но одновременно и человеческое, и Божественное; это место встречи Бога и человека, соединения человека со Христом. Христос, воплотившийся Сын Божий, глава Церкви, Ее основание и цель, «начало и конец» (Откр. 1:8), и так как Он не только истинный человек, но и истинный Бог, явившийся во плоти (см.: 1 Тим. 3:16), то вся полнота Божества присутствует и в Церкви.

Во Христе достигается цель существования человека — приобщение к Богу, соединение с Богом, обожение. «Сын Божий становится Сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим»⁴.

Цель христианской жизни — достижение полноты богообщения, при которой мы самым тесным образом приобщаемся Божеству, становимся «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4), подобными Ему (1 Ин. 3:2). Эта возможность обожения человека открывается воплощением Сына Божьего и осуществляется именно в Его Церкви.

Церковь есть Царство Божие на земле: «Церковь — это благодатное, сверхъестественное, на основе голгофской жертвы Самим Господом установленное на земле единство свыше рожденных людей, составляющих таинственное тело Христово, напоенное Духом Святым и имеющее главою своею Самого Господа Иисуса Христа»⁵.

Сошествие Святого Духа на апостолов в пятидесятый день после воскресения Христова называют днем рождения Церкви, так как Духом Святым утверждается в мире христианская вера и начинается свое бытие Церковь Христова. Дух Святой — источник новой жизни человечества, именно

⁴ *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С.102-103.

⁵ *Александр (Милеант), еп.* Мысли о Царствии Божиим или о Церкви [Электронный ресурс] // Православные Миссионерские Листки. URL: http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/church_all_r.htm (дата обращения: 10.05.2020). Загл. с экрана.

жизни церковной, духовной. По слову Спасителя: «если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:5).

Наполняющий жизнь Церкви Дух Святой дает каждому члену Церкви силы быть новой тварью и в жизни своей руководствоваться заповедью любви. Церковь не только единое Тело, но и единый Дух. Вся жизнь церковная есть проявление именно Духа Божия, всякое проявление любви, всякая добродетель есть действие дарования Духа. Все производит один и тот же Дух Божий, проникающий Собою все тело Церкви, подающий членам этого тела различные духовные дарования; Он делает возможной для человечества новую жизнь, соединяет всех в одно тело, вливая в сердца любовь, которая становится основой жизни человека и его отношений к другим людям.

«Дело Христово есть создание «новой твари», то есть Церкви. В Церкви живущий Дух Божий дает силы для осуществления христианского учения в жизни, а так как учение это есть учение о любви, то осуществление его опять-таки создает единство, ибо любовь — начало связующее, а не разъединяющее. Возрастание Церкви есть в то же время и возрастание ее отдельных членов»⁶.

Устройство Церкви есть дело всей Пресвятой Троицы, через Сына и Духа Святого, Которые посланы в мир Отцом. Священномученик Иларион (Троицкий) призывает обратить особенное внимание на слова Христа: «Отче Святыи! Соблуди их во имя Твое, тех, которых Ты дал Мне, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:11, 20–21). В этих словах он видит сущность всего христианства: «Христианство есть общая жизнь, в которой отдельные личности

⁶ *Иларион (Троицкий), архиеп.* Христианства нет без Церкви [Электронный ресурс] // Православная беседа. URL: <http://pravbeseda.ru/library/?page=book&id=206> (дата обращения: 10.05.2020). Загл. с экрана.

настолько объединяются между собой, что их единение можно уподобить единству Лиц Святой Троицы»⁷.

Сыном Божиим человеческая природа искуплена, очищена, воссоздана; Дух Святой сообщает каждой личности в Церкви полноту благодати, превращая каждого члена Церкви в сознательного соратника Бога, свидетеля Истины. Поэтому в день Пятидесятницы Дух Святой явился в разделении огненных языков и сошел на каждого присутствовавшего, и до сего дня огненный язык невидимо подается в Таинстве Миропомазания каждому, кто Крещением приобщается единству Тела Христа⁸.

Церковь и таинства

Слово «таинство» указывает на некоторую непостижимость, невозможность заключить это явление духовной жизни христианской Церкви в четкие определения и формулировки. Господь наш Иисус Христос, открывая апостолам тайны Царства Небесного, облакал их в притчевую форму, используя многочисленные образы повседневной жизни. Так поступали и апостолы, и святые отцы. Например, этот прием использует святой праведный Николай Кавасила. Он сравнивает таинства с окнами, через которые, подобно солнечному свету, в наш мир проникает благодать Божия: «И так посредством сих священных таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце правды и умерщвляет жизнь, сообразную с миром, и восстанавливает жизнь премирную...»⁹. Крещальную купель этот духовный писатель сравнивает с входной дверью в жизнь

⁷ Там же.

⁸ См.: Лосский В.Н. По образу и подобию [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия Азбука веры. URL: http://azbyka.ru/dictionary/25/losskij_po_obrazu_i_podobiju_09-all.shtml (дата обращения: 10.05.2020). Загл. с экрана.

⁹ Николай Кавасила, св. О жизни во Христе. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. С. 13.

будущего века: «Сам Спаситель восхотел креститься Крещением Иоанновым, показывая, что чрез Крещение только мы можем узреть небесные пространства и тем указано было, что нельзя войти в жизнь некрещеному, тем же указано и то, что купель есть вход и дверь»¹⁰.

Рассуждая о церковных таинствах в «Семи словах о жизни во Христе», святой Николай Кавасила именно в них видит присутствие Царствия Божия на земле. Таинства же являются средствами, благодаря которым осуществляется истинная жизнь человека во Христе.

Таинство Крещения — начало новой жизни. Умирая в крещальной купели, ветхий человек получает новое бытие во Христе: принимая мертвых, это таинство вводит их в жизнь. Миропомазание дает вновь рожденному силу действовать в новой жизни. Евхаристия же сохраняет и поддерживает сию новую жизнь: «Ибо принимаем от сей трапезы уже не смерть, и гроб, и общение жизни лучшей, но Самого Воскресшего, и не дары Святого Духа, какие только можем мы получить, но Самого Благодетеля, самый храм, в коем находится вся полнота благодатных даров»¹¹.

По учению Николая Кавасилы, Евхаристия является Таинством Таинств, исполнением и венцом всего в Церкви, окончательным действием и реальным участием в Царстве Божием. После Евхаристии уже нет ничего такого, к чему мы могли бы стремиться, но необходимо остановиться и постараться сохранить это сокровище. Как земной хлеб поддерживает телесную жизнь, так Хлеб, сошедший с Небес, поддерживает духовную жизнь христианина: «Посему сим хлебом живем, движемся миром, получив бытие от купели»¹².

¹⁰ *Николай Кавасила, св. О жизни во Христе. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. С. 14.*

¹¹ Там же. С. 63.

¹² Там же. С. 13.

Духовную жизнь христианина, заключенную в церковных таинствах, святой Николай Кавасила называет жизнью во Христе, подчеркивая ее христоцентризм. Как отмечает Неллас Панайотис: «Духовная жизнь для него есть именно жизнь во Христе, или жизнь Христа в нас. Ее сущность недвусмысленно задана Павловым утверждением «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20), принятым в самом буквальном смысле»¹³.

Особый интерес вызывает взгляд святого преподобного Иустина (Поповича): он рассматривает понятие таинств Церкви гораздо шире общепринятых семи священнодействий: «Все в Церкви есть таинство, от самого малого до самого великого, ибо все пронизано неизреченною святостью безгрешного Богочеловека, Господа Иисуса Христа. Как Церковь, Богочеловек охватывает и небо, и землю, ибо и земля и небо суть Его творение: «все Им и для Него создано» (Кол. 1:16–20). Он есть и Творец, и цель всех творений, всех тварей: «Он есть глава тела Церкви» (Кол. 1:18); и еще: Церковь есть «Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). Поэтому в Нем, Который объемлет все, суть и спасение, и обожение, и становление частью Христа Богочеловека, и все самое совершенное, что только потребно человеческому существу и на небе, и на земле. Этому служат все святые таинства в Его Церкви и все святые добродетели, и прежде всего: святое Таинство Крещения, святое Таинство Миропомазания и святое Таинство Причащения (Евхаристии)»¹⁴.

В своем труде «Православная Церковь и экуменизм» преподобный Иустин раскрывает вопрос о взаимном отношении

¹³ *Неллас Панайотис*. Христианская антропология по св. Николаю Кавасиле / пер. с англ. Н.Б. Ларионовой // Человек. 2001. № 5. С. 110-124; № 6. С. 91-103.

¹⁴ *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 105.

Церкви и таинств: «Каждое святое таинство исходит и вновь возвращается к святой тайне Церкви, к святой тайне Боговоплощения, Богочеловека, Богочеловечности. В самом деле, всякое святое таинство всецело находится в Церкви, также вся Церковь находится в каждом святом таинстве»¹⁵. Именно церковность делает всякое священнодействие святым таинством, спасительным, как и сама тайна Церкви. Каждое священнодействие в Богочеловеческом организме Церкви находится в неразрывной связи со всей тайной Церкви и самим Богочеловеком Господом Иисусом Христом. Через органическую связь во святом крещении с Богочеловеческим таинством Церкви любая добродетель в душе православного христианина, такие как вера, молитва, любовь, надежда, пост, милосердие, смирение, кротость и многие другие, также становится святым таинством.

«Потому-то и нет числа святым таинствам в Церкви Христовой, в этой объемлющей небо и землю великой, святой тайне Богочеловека. В ней и каждое «Господи, помилуй» есть святое таинство, и каждая покаянная слеза, и каждый молитвенный вздох и вопль о грехах»¹⁶.

Заключение

Вопрос о взаимном отношении Церкви и таинств коренится в воплощении Сына Божия, которое есть основание Церкви; Церковь — это Боговоплощение, продолжающееся во времени. Благодаря этому, человек получил в Церкви возможность спасения, неотделимого от обожения, уподобления Святой Троице; возможность приобщения через Церковь к обоженному человечеству Христа и к Божественным энергиям, подаваемым нам действием Святого Духа,

¹⁵ *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 106.

¹⁶ Там же. С. 108.

что получает актуализацию в церковных таинствах и наиболее полно — в Евхаристии, таинстве Тела и Крови Христовых. Спасение в Церкви возможно потому, что воспринятая Сыном Божиим в единство Своей Ипостаси человеческая природа полагается в основание Церкви. Через участие в таинствах члены Церкви становятся соучастниками скорбей и славы своего Божественного Спасителя. «Это участие в скорбях и славе Спасителя совершается не механически и не безболезненно, но требует волевых усилий от каждого церковного члена. Впрочем, болезненность этих усилий растворена радостью, поскольку через них приобретаются добродетели, духовно связанные с блаженством и представляющие собой Божественные энергии, подаваемые человеку не только для его собственного совершенствования, но и для служения всему церковному телу»¹⁷.

¹⁷ Горбачев А. Опыт систематического изложения богословия священномученика Илариона (Троицкого) (по различным аспектам экклезиологии) [Электронный ресурс] // ПРАВОСЛАВИЕ.RU URL: <http://dasys.pravoslavie.ru/69130.html>(дата обращения: 10.05.2020). Загл. с экрана.

**Священник Иоанн ТИХОНОВ,
студент 4 курса СПДС**

СПЕЦИФИКА ПАСТЫРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА

Аннотация: Статья посвящена актуальной проблеме пастырского служения военного духовенства. Работа имеет междисциплинарный характер, написана на стыке истории Русской Православной Церкви, нравственного и пастырского богословия. Задача автора — оценить все трудности и риски, с которыми придется столкнуться военному священнику. Такой взгляд будет интересен и кадровым военным специалистам по работе с личным составом, и священникам, окормляющим военнослужащих. Данная проблема мало изучена и требует дальнейших исследований.

Ключевые слова: военное духовенство, православное пастырство.

**Priest John TIKHONOV,
4th year student**

THE SPECIFICS OF PASTORAL ACTIVITIES OF THE MILITARY CLERGY

Abstract: The article is devoted to the urgent problem of pastoral ministry of the military clergy. The work is interdisciplinary in nature, written at the junction of the history of the Russian Orthodox Church, moral and pastoral theology. As a research task, the author identified an attempt to assess all the difficulties and risks that a military priest

will have to face. Such a view will be of interest to military specialists working with personnel and to the military clergy. This problem has been little studied and requires further research.

Keywords: military clergy, Orthodox pastoral care.

Боеготовность армии зависит не только от современного вооружения, но и от морально-волевых качеств военнослужащих, от их способности руководствоваться высокими идеалами патриотизма. Когда дух личного состава ослаблен, нужны специальные люди, которые были бы способны вернуть воина в нормальный ритм военной жизни через доброе слово и личный пример. Именно к этому призваны военные священники.

Опыт русского военного духовенства накапливался с 1716 по 1918 год. В настоящее время институт капелланов существует в США, Западной Европе и некоторых странах СНГ. С декабря 2009 года институт военного духовенства действует и в современной российской армии.

Важнейшим компонентом боеспособности ВС РФ является морально-психологическая подготовка личного состава. Ее основным элементом является патриотическая мотивация военнослужащих, их готовность служить своей стране ради ее блага, а не ради собственного материального благосостояния. Ведь военнослужащий должен быть готов пожертвовать не только благополучием, но и жизнью ради Отечества.

С ликвидацией института замполитов воспитательская работа в армии стала давать сбои из-за идеологической дезориентации и отсутствия нравственно-патриотических идеалов среди личного состава. Тем не менее, исследования, проведенные в начале 1990-х годов, показали, что верующие военнослужащие были в гораздо большей степени, нежели неверующие, удовлетворены своим положением; что у верующих

положительное отношение к службе в армии преобладало над негативным, в то время как в настроениях их неверующих сослуживцев господствовали безразличие, беспокойство и раздражительность¹.

Конечно, для священника люди в форме — это его паства, но каждый из них свободен в своем выборе. Однако в условиях боевых действий, когда опасность смерти или тяжелого увечья ощущается особенно остро, количество ситуативных атеистов резко сокращается. Человек на войне более чувствителен к вопросам жизни и смерти, он вспоминает о душе, начинает обращаться в молитвах к Богу.

Есть много примеров, когда священники, зная это, по собственной инициативе отправились в «горячие точки», где войска выполняли боевые задачи, где требовалась пастырская поддержка, которая особенно ценилась солдатами.

Военная служба, как никакая другая, требует безоговорочной самоотдачи. Человек, который идет служить в армию или во флот, заранее соглашается с этим положением (Ст. 7 УВС ВС РФ)².

Если исчезнет моральная мотивация службы Родине, то останется материальная, это не только чревато превращением армии в группу наемников, но и не характерно для отечественной воинской традиции. Вследствие этого особая ответственность лежит на тех, кто отвечает за идеологическую, моральную и патриотическую работу в войсках. Поэтому хорошая подготовка военного духовенства напрямую

¹ См.: Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла в Военной академии Генштаба Вооруженных Сил Российской Федерации 26 Декабря 2005 г. Цит. по: *Лукичев Б. М.* Патриарх Кирилл и военное духовенство. М.: ФИВ, 2016. С. 147–151.

² См.: *Общевойсковые уставы Вооруженных Сил Российской Федерации: офиц. текст.* М.: Омега-Л, 2018. С. 6.

влияет на государственную безопасность и боеготовность армии³. Но прежде всего священник должен быть проповедником Евангелия, несущим людям в военной форме проповедь о Христе Спасителе.

Главная задача священника — научить солдата жить праведно даже в нечеловеческих условиях боевых действий и тем самым спасти свою душу.

При работе с военными, как и с обычными людьми, нужно быть не только хорошим священником, молитвенником, но и широко образованным человеком. Как и в любой иной среде, здесь есть люди, негативно относящиеся к Церкви; они могут задавать провокационные вопросы. Поэтому священнику необходимо хорошо ориентироваться в современной апологетике и знать Священное Писание. Как написано в Кодексе чести русского офицера: «Авторитет приобретается знанием дела и службы»⁴.

Священник должен представлять себе аудиторию, с которой он встречается: образовательный уровень военнослужащих, их духовно-нравственное состояние. По мысли святителя Григория Двоеслова, юношей лучше наставлять строгостью предостережений, а в отношении более взрослых людей нужен метод уважительного и почтительного увещания⁵.

Посещение военнослужащими богослужений, их участие в таинствах связано с определенными трудностями: ранний подъем, отказ от завтрака, все это обязывает человека, жизнь которого и без того нелегка, к определенной жертвенности. Военная служба требует четкого исполнения ее требований и не учитывает личных желаний

³ См.: Черкасов А.В. Кто он, военный священник? // Наука побеждать. За веру и Отечество. М., 2008. С. 39–48.

⁴ Кодекс чести русского офицера. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2019. С. 35.

⁵ См.: Григорий Двоеслов, свт. Правило пастырское. М.: изд-во Московского Подворья СТСЛ, 2011. С. 120.

военнослужащих (ст. 2 УВС ВС РФ)⁶. Такие условия сближают службу воина со служением священника, отчасти даже монаха, т. к. предполагает отказ от своеволия, определенную дисциплину, или послушание. На этой основе священник может строить свои взаимоотношения с воинским коллективом.

При работе с военнослужащими военному священнику необходимо учитывать специфику их служения. Согласно Положению по организации работы с верующими военнослужащими ВС РФ военные священники могут проходить специальную теоретическую подготовку, необходимую для исполнения своих обязанностей. Также кандидаты на должности должны пройти соответствующие испытания, подготавливающие их к исполнению обязанностей в армии⁷.

На сегодняшний день в Русской Православной Церкви сложилась практика, которая наиболее полно учитывает специфику служения военного духовенства и требования церковного законодательства. В основном, на должности помощника командира по работе с верующими военнослужащими епархиальные архиереи выдвигают кандидатов, которые до принятия сана проходили военную службу и имеют представление о службе в армии.

Однако здесь возникает вопрос, связанный с каноническим правом. Церковные каноны предписывают лишать сана тех клириков, которые упражняются в воинском деле (Ап. 83; IV Всел. 7). Тем не менее, толкование на эти правила говорят лишь о том, что священник не может совмещать свое служение и должность «воеводы», т. е. он не должен иметь

⁶ См.: Общевоинские уставы Вооруженных Сил Российской Федерации. С. 5.

⁷ См.: Положение по организации работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил Российской Федерации [Электронный ресурс]: https://doc.mil.ru/documents/extended_search/more.htm?id=10339831@egNPA URL: (дата обращения: 05.10.2018). Загл. с экрана.

ни звания, ни воинской должности. Поэтому в деятельности военного духовенства нет противоречий с канонами Церкви, и никаких препятствий к пастырскому окормлению воинов для священника не существует.

Однако в истории военного духовенства были такие пастыри, которые, находясь непосредственно на поле боя, после потери командира брали командование на себя.

Как яркий пример можно привести битву при Тюренчене 18 апреля 1904 года во время русско-японской войны. В одной из атак погиб командир полка. Тогда его заменил полковой священник 11-го Восточно-Сибирского стрелкового полка протоиерей Стефан Щербаковский: с крестом в руках он поднял в атаку русских воинов. Благодаря мужественным действиям полкового священника и непрерывному наступлению войск, японский командующий был ввергнут в замешательство и отдал приказ к отступлению. В этом бою отец Стефан дважды был ранен⁸.

Другая опасность, с которой священник может столкнуться в армии, это угроза вольного или невольного убийства. Священник, убивший на войне, согласно канонам Церкви, не может продолжать священническую службу (Ап. 66; Вас. Вел. 55; Григ. Нис. 5)⁹.

В годы Первой мировой войны многие представители духовенства предпринимали попытки ухода на фронт для несения службы с оружием в руках, в связи с чем в 1915 году Священный Синод запретил священникам идти в армию не на духовные должности¹⁰.

⁸ См.: *Агафонов Н., прот.* Ратные подвиги православного духовенства. М.: «Благовест», 2013. С. 117–126.

⁹ См.: Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2-х т. М.: Отчий дом, 2001. Т. 1 С. 143–144; Т. 2. С. 436.

¹⁰ См.: *Капков К.Г.* Памятная книга Российского военного и морского духовенства XIX — начала XX веков. Справочные материалы. М.: Летопись, 2008. С. 66.

В современном бою с его мощными средствами поражения священник на передовой будет только мешать профессиональным военным и может стать легкой мишенью для снайпера. Поэтому в современных условиях такие подвиги военного духовенства невозможны.

Главное оружие священника — это молитва и слово. Поэтому когда войска достигли определенного рубежа и закрепились на своих позициях, наступает удобный момент для его деятельности. Командование может выделить для него место, скорее всего, поближе к медицинской части. Здесь военный пастырь может выполнять свою работу: помолиться с воинами, укрепить, поддержать их¹¹.

Где хочет пропасть смелость, там-то и нужно быть смелым, мужественным, спокойным, — учит святой праведный Иоанн Кронштадтский¹². Своим примером и добрым словом войсковой пастырь может принести военнотружущим большую пользу.

Подобная практика служения военного священника совпадает с той, которая существовала в русской армии в начале века. Преподобномученик Сергей (Серебрянский) в своих дневниках писал: «А главное дело иерея переходит в лазареты, перевязочные пункты, поближе к бою, туда, где небо сходится с землею и ангелы, по словам преподобного Серафима, едва успевают брать души человеческие...»¹³.

В критической ситуации священник может взять на себя следующие функции: позаботиться о раненых и, если возможно, организовать их доставку в тыл, как делал, например, священник Михаил Руднев 27 января 1904 года в неравном бою крейсера «Варяг» при Корейском порте Чемульпо¹⁴.

¹¹ См.: *Галицкий С.Г.* Из смерти в жизнь... Записки военного священника. СПб.: Изд-во «Град духовный», 2014. С. 63–64.

¹² См.: Иерею Божию: Из трудов праведного Иоанна Кронштадтского. Выдержки из дневниковых тетрадей за 1863–1871 годы. М.: Отчий дом, 2011. С. 76.

¹³ *Сергий Серебрянский, прпмч.* Дневник полкового священника, служащего на Дальнем Востоке. М.: Отчий дом, 1996. С. 67.

¹⁴ См.: *Агафонов Н., прот.* Указ. соч. С. 129–131.

Второе — снаряжение магазинов. Во время боя у солдат на это уходит много времени, поэтому священник вполне может взять на себя организацию пункта боепитания¹⁵. О том, что это не противоречит традициям, свидетельствуют события начала XX века во время русско-японской войны.

В качестве примера можно привести особый героизм судового священника иеромонаха Алексия (Окошеникова). Во время морского сражения крейсера «Рюрик» с шестью японскими кораблями 1 августа 1904 года он, как следует из его дневниковых записей, исповедовал и причащал умирающих членов экипажа. Когда же на крейсере осталось только одно артиллерийское орудие, и практически выбыл весь орудийный расчет, священник помогал подносить снаряды. После пленения он был освобожден как духовное лицо, при этом ему удалось вывезти в Россию боевое знамя корабля и донесения офицеров¹⁶.

При любых обстоятельствах священник не должен бесцельно передвигаться в зоне боевых действий. Передовая всегда прослеживается противником, и из-за неумелых действий пастыря могут погибнуть люди. Умение передвигаться и маскироваться необходимо вырабатывать заранее. Военный священник должен обладать хорошей физической подготовкой и здоровьем, способностью переносить перегрузки.

Конечно, в боевых ситуациях стоит доверять компетенции командира. Однако если люди явно подвергаются опасности, то пастырь может высказать свое мнение. Ведь ценой ошибки могут стать жизни личного состава. Следовательно, военный священник должен пройти тактическую и огневую подготовку, владеть азами рукопашного боя, но не для того, чтобы применять эти знания в бою, а для того, чтобы трезво оценивать боевую обстановку¹⁷.

¹⁵ См.: *Галицкий С.Г.* Указ. соч. С. 65–66.

¹⁶ См.: *Агафонов Н., прот.* Указ. соч. С. 131–133.

¹⁷ См.: *Черкасов А.В.* Указ. соч. С. 48–49.

По словам святителя Григория Двоеслова, «бояться высказывать правду из-за чего бы то ни было и прикрываться молчанием» — для пастыря то же, что «для военачальника обратиться в бегство с поля битвы без всякой борьбы»¹⁸.

Таким образом, можно сказать, что пастырская деятельность военного духовенства очень трудна, ответственна и опасна. Но даже в самых трудных условиях необходимо донести до военнотружущих слово Евангелия и настраивать личный состав на добросовестное служение своей Родине через доброе слово и личный пример. Святой праведный Иоанн Кронштадтский говорит, что священник должен быть мужественным — «и перед разбойниками не должен показывать боязнь и малодушие»: т. к. Бог защищает Своего служителя и «Ангелам Своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих» (Пс. 90:11)¹⁹.

Долг военного священника — непрестанно молиться, чтобы Господь не оставил Своею милостью нашу Родину и армию, и словом, и делом содействовать подъему духовных сил своей паствы²⁰.

¹⁸ Григорий Двоеслов, свт. Указ. соч. С. 58.

¹⁹ Иерею Божию: Из трудов праведного Иоанна Кронштадтского... С. 86.

²⁰ См.: Руководящие указания духовенству действующей армии от 21 июля 1914 г. // *Зверев С.Э.* За други своя...: хрестоматия православно-го война. Книга о воинской нравственности. СПб.: Алетейя, 2016. С. 305.



Раздел IV
История Церкви

АФОНИН П.Н.,
доктор технических наук, доцент,
магистр юриспруденции (уголовно-правовая
специализация), Санкт-Петербургский филиал
Российской таможенной академии

КРИМИНОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА МУЧЕНИЧЕСТВА В ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ

Аннотация: В статье рассматриваются ключевые аспекты феномена мученичества за христианскую веру в первые века христианства, имеющие криминологическое значение для формирования моделей обеспечения национальной безопасности и повышения уровня веротерпимости на современном этапе развития общества. Определена необходимость выделения ключевых маркеров напряженности для целей построения криминологических моделей деструктивных тенденций внутри и вовне современного российского социума, позволяющих обеспечить охранительные функции православных этносов и субэтносов.

Ключевые слова: криминология, христианство, мученичество, индикаторы риска, управление социумом.

AFONIN P.N.,
doctor of technical sciences, associate professor,
master of law (criminal specialization), St. Petersburg
branch of the Russian Customs Academy

CRIMINOLOGICAL ASPECTS OF THE PHENOMENON OF MARTYRDOM IN THE CHURCH HISTORY

Abstract: The article discusses the key aspects of the phenomenon of martyrdom for the Christian faith in the first centuries of Christianity, which are criminologically significant for the formation of models for ensuring national security and improving tolerance

at the present stage of development of society. The necessity of identifying key markers of tension for the purpose of constructing criminological models of destructive tendencies inside and outside modern Russian society, which ensures the protective functions of Orthodox ethnic and sub-ethnic groups, is determined.

Keywords: Criminology, Christianity, martyrdom, risk indicators, social management.

Исследованию, обобщению, систематизации вопроса взаимоотношений веры и гонений в первые века христианства посвящены работы многих известных авторов, к которым можно отнести В.В. Болотова, М.Э. Поснова, А.И. Бриллиантова, Д. Робертсона, В.А. Тернавцева и др¹. К первым историческим источникам, по которым можно с достаточной долей достоверности судить об актах мученичества, являются древние мартирологи. Ключевыми задачами современных исследований можно считать следующие:

— анализ первоисточников, посвященных гонениям на христиан и воссоздание историко-культурного фона, реконструкция отдельных происходивших событий;

— интерпретация парадоксальности поведения мучеников при исповедании ими христианской веры для их современников;

— побудительные мотивы мученичества;

¹ См.: *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви. М.: ДиректМедиа, 2011. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=74460> (дата обращения: 18.03.2015). Загл. с экрана; *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней церкви. М.: ДиректМедиа, 2014. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=238255> (дата обращения: 23.09.2018). Загл. с экрана; *Робертсон Д.* История христианской церкви от апостольского века до наших дней. СПб.: Изд-во И.Л. Тузова, 1891. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=89095> (дата обращения: 23.01.2019). Загл. с экрана; *Тернавцев В.А.* Римская империя и христианство. Б.м.: Богословский вестник, 1914. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=54331> (дата обращения: 06.09.2019). Загл. с экрана.

— исследование практики апологетической активности христиан с целью предотвращения, торможения процессов преследования за веру со стороны действующей власти;

— формирование назидательно-воспитательного контекста для современного поколения;

— исследование возможности формирования многомерных криминологических моделей управления социумом с целью предотвращения возможных гонений на современном и будущем этапах развития человечества.

Представленная авторская классификация задач современных исследований парадокса взаимосвязи христианской веры и гонений является фасетным подходом к представленным в доступной литературе сведениям и имеет своей целью создание системных установок обеспечения безопасности современного общества в условиях потенциальных межрелигиозных конфликтов.

Безусловно, достаточно хорошо изученным является анализ первоисточников, посвященных гонениям на христиан. К примерам решения данной задачи можно отнести специализированные библиографические указатели, специальные историковедческие исследования, среди которых известен указатель по греческим источникам Восточной Церкви (до XVI века) Э. Леграна², труды византийских историков, переведенные С. Дестунисом³. В целом «источники по истории Церкви в ранний период ее существования можно разделить на две группы: собственно христианские (к которым примыкают памятники, не вошедшие в новозавет-

² См.: *Legrand E. Bibliographic hellenique, ou Description raisonnee des ouvrages publics en grec par des Grecs aux 15 et 16 siecles. 2 vols. Paris, 1885.*

³ См.: Византийские историки: Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец, переведенные с греческого Спиридоном Дестунисом / пер. Г. Дестунис, С. Дестунис. М.: Директ-Медиа, 2008. [Электронный ресурс]: сайт. URL: Режим доступа: по подписке. <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=38595> (дата обращения: 19.02.2020). Загл. с экрана.

ный канон) и источники, происходящие из нехристианской среды»⁴. Результаты реконструкции историко-культурного фона гонений позволяют определить ключевую проблематику видения христианства социумом античных времен:

— христианство как новая атипичная религия, появление которой создает угрозу стабильности римского общества;

— отсутствие информированности об историческом контексте (истинности событий) появления христианства как у правящего класса Римской империи, так и у рядовых граждан;

— эскалация межнациональной вражды носителями классического иудаизма на адептов новой религии, формально нарушающей устоявшуюся концепцию непрерывного «ожидания» мессии;

— конкуренция со стороны носителей иных устоявшихся культов, видящих экономическую угрозу своему благополучию со стороны христиан, отвергающих и осуждающих любые языческие культы;

— решение задач «безопасности» общества путем запрета любых тайных и не тайных сообществ, как источников идеологии, альтернативной по отношению к правящей;

— манипулирование правящего класса вниманием народа к текущему состоянию государственной системы, природных, политических, экономических явлений с целью подмены истинных причин актуальной проблематики на виртуальный «источник всех бед» — последователей Христа⁵.

⁴ *Симонов В.В.* Введение в историю Церкви. Ч. 1. Обзор источников по общей истории Церкви. Учебное пособие. [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/vvedenie-v-istoriyu-tserkvi-chast-1/1. (дата обращения: 14.12.2019). Загл. с экрана.

⁵ См.: *Маркидонов А.В.* Нравственно-религиозное измерение власти: к характеристике византийской политической традиции // Христианство и культура: Сб. научных трудов. СПб: Санкт-Петербургский государственный инженерно-экономический университет, 2002. С. 20–39.

Если первые из рассмотренных причин гонений в полной мере соответствуют своему историческому этапу и формально не могут быть воспроизведены, то две последние причины являются исключительно успешно реализуемыми факторами для любого исторического этапа и должны быть принимаемы во внимание в рамках любых моделей позиционирования Церкви в современном обществе.

Вопрос интерпретации парадоксальности поведения мучеников при исповедании ими христианской веры для их современников составляет интерес для криминологии, включая в себя ряд аспектов:

— культурно-мировоззренческий, примером которого может являться мнение императора Марка Аврелия о христианах как фанатиках, не соответствующих его стоической парадигме;

— психологический — реализация садистических проециций социума в условиях принятых культурно-массовых мероприятий;

— межнациональный — видение в представителях иной религии, иной нации угрозы текущей статусности представителей коренного населения любой рассматриваемой территории, где происходило и происходит распространение христианства.

Указанных аспектов вполне достаточно для провоцирования гонений на христиан на любом историческом этапе, что успешно было продемонстрировано в XX веке в России — ненависть к христианству со стороны большевистского правительства, привлечение для расправы с православным населением низших, наиболее склонных к садизму представителей общества, привлечение иностранных наемников к расправам над носителями православной веры.

Побудительные мотивы мученичества имеют разноплановый характер, объединенный некоторой универсальной, единой целью спасения. Базовым образцом для подража-

ния для всех поколений христиан, начиная с первых веков, безусловно, являются искупительные страдания Спасителя, подвиги апостолов в деле проповедания христианской веры, обетование вечной блаженной жизни со Христом, символизм принесения себя в жертву как удостоверяющего факта любви ко Христу. Указанные побудительные мотивы, однако, не обеспечивают четкий ответ на вопрос о причинах решения человека отдать свою плоть на жуткие истязания. Ответом может быть только одно к христианству — глубокая живая вера, основанная на современных человеку фактах реальности присутствия Христа в его жизни. Данный аспект принципиально важен для современности, для привлечения новых поколений христиан в Церковь. Целью всей катехизаторской деятельности должно быть не только повышение уровня информированности общества о догматических, канонических особенностях христианства, но и вовлечение людей в повседневную жизнь Церкви, в участие в таинствах, приобщение к Божественной Любви и ее проявлению в каждом моменте жизни христианина. Лишь в этом мы можем увидеть ключ к пониманию христианского мученичества не только в античную эпоху, но и в XX, и в XXI веках. Только осознанная вера, опыт Богообщения, действенности молитвы, возможно, даже опыт временной богооставленности, воскресения, исцеления души, тела человека может определить его решение на мученический подвиг.

С другой стороны, нам известны как античные, так и вполне современные примеры вовлечения людей в мученичество за счет харизматических установок руководителей христианских движений, приближающихся по своей сути к тоталитарным сектам (например, самосожжения старообрядцев). Исследование практики апологетической активности христиан с целью предотвращения, торможения процессов преследования за веру со стороны действующей власти дает нам позитивную картину примеров

творческой инициативы лучших представителей христианства, создававших свои защитительные творения с целью обеспечения безопасности своих уверовавших во Христа сограждан. Для нас важным представляется не столько устоявшаяся догматическая, нравственная, философская аргументация авторов апологетических творений, сколько их смелость в привлечении корпуса разработанных к тому моменту греческих философских построений (при их кажущейся приверженности языческой доктрине), смелость афиширования своей гражданской позиции, способность положить *душу свою за други своя* (ср.: Ин. 15:13).

Апологетическая активность первых христиан дает нам основу для формирования современных стратегий поведения христиан в современном многополярном мире, стратегий защиты православных этносов, субэтносов от уничтожения на основе религиозной дискриминации, обоснования необходимости более глубокого погружения современных христиан в ключевые богословские элементы христианского миропонимания с целью их четкой самоидентификации в многомерном базисе религиозно-нравственных концепций, течений и учений, имеющих в современном мире⁶. Указанная позиция укладывается также в русло решения задачи формирования назидательно-воспитательного контекста для современного поколения.

Исследование возможности формирования многомерных криминологических моделей управления социумом с целью предотвращения возможных гонений на современном и будущем этапах развития человечества является важным. Загадочность феномена преступности (а гонения на христиан являются именно яркими примерами преступлений как против личности, так и против человечества)

⁶ См.: *Артюхов А.* Пастырское сопровождение подростка в церкви // *Здоровье — основа человеческого потенциала: проблемы и пути их решения.* 2015. Т. 10. № 2. С. 941–950.

являлась с давних пор предметом исследования различных ученых. В частности, бельгийский криминолог А. Принс отмечал: «Среди тайн, которые нас окружают, существование зла на земле — одна из самых необъяснимых; все философские системы пытались проникнуть в нее и все учения о божественной справедливости пытались примирить совершенство с существованием зла»⁷. Современные вызовы, проявляющиеся в повсеместной эскалации конфликтов на религиозной почве, формирование общественного мнения по отношению к Церкви отдельными средствами массовой информации ставят задачу формирования криминологической модели управления социумом как в интересах сохранения чистоты христианского вероучения, так и физической безопасности членов Церкви. Формирование такого рода моделей связано с выделением ключевых индикаторов риска взрыва гонений на носителей Христовой веры, формированием комплекса мер по минимизации данных рисков и созданием системы оценки эффективности их применения на основе актуальных социометрических технологий, а также данных уголовной статистики.

Таким образом, главными побудительными факторами гонений на христиан в различные эпохи являются: недостаточная информированность общества о христианском учении, миссии Церкви, произвол правящего класса, обусловленный рядом его узкокультурных традиций и локальных целей сохранения своей стабильности. Ключевой же побудительной причиной к выбору подвига мученичества является стремление человека быть со Христом, манифестация своих убеждений, наличие живой веры в спасительность претерпеваемых страданий, в фактическую силу влияния Бога на жизнь христианина, наличие опыта

⁷ Принс А. Защита общества и преобразование уголовного права / пер. с фр. Е. Маркеловой. Под ред. и с предисл. проф. Г.С. Фельдштейна. М., 1912. С. 156–157.

Богообщения. В то же время накал уровня межнациональных, межрелигиозных отношений, необходимость сохранения Церкви и ее членов ставят задачи формирования охранительных стратегий, основанных на опыте предыдущих поколений. Одним из путей решения подобных задач является формирование многомерных криминологических моделей управления социумом с целью предотвращения возможных гонений на христиан на современном и будущих этапах развития человечества.

**Протоиерей Михаил БЕЛИКОВ,
старший преподаватель СПДС**

О ПОДЗЕМНЫХ ХОДАХ ПОД САРАТОВСКИМ ТРОИЦКИМ СОБОРОМ

Аннотация: В статье рассматривается любопытный и с давнего времени интригующий саратовских краеведов вопрос о существовании в Саратове и, в частности, под Троицким собором подземных коммуникаций. Автор критически анализирует имеющиеся в краеведческой литературе сведения по данной проблеме и приходит к выводу о том, что утверждения о существовании подземных ходов под Троицким собором вызваны случайными находками фрагментов бытовых и погребальных подземных сооружений: погребов, склепов — не имеют научно доказанных подтверждений и, в большинстве своем, основываются на недостоверных источниках: городских легендах, преданиях и воспоминаниях старожилов.

Ключевые слова: Саратов, Музейная площадь, Троицкий собор, монастырь, подземные ходы, погреб, склеп, предания, легенды.

**Archpriest Mikhail BELIKOV,
senior lecturer**

UNDERGROUND PASSAGES UNDER SARATOV TRINITY CATHEDRAL

Abstract: The article deals with a curious and for a long time intriguing Saratov local historians question about the existence of underground communications in Saratov and, in particular,

under the Trinity Cathedral. The author critically analyzes the information on this problem available in the local history literature, and comes to the conclusion that the claims about the existence of underground passages under the Trinity Cathedral are caused by accidental finds of fragments of domestic and funerary underground structures — cellars, crypts — do not have scientifically proven evidence and, for the most part, are based on unreliable sources — urban myths, legends and memories of old residents.

Keywords: Saratov, Museum square, Trinity Cathedral, monastery, underground passages, cellar, crypt, legends, myths.

В данной статье будет рассмотрен весьма интересный вопрос истории Троицкого собора — вопрос о подземных ходах.

Вопрос о саратовских подземных ходах с давних пор «интриговал» саратовских краеведов. Его еще в начале XX века поднимал в своей книге о соборе саратовский краевед В. П. Соколов. Исследователи более поздних времен также уделяли и уделяют внимание этому вопросу. О подземных ходах Саратова много сведений сообщает краевед Н. Н. Семенов в своих работах («Весна на Рабочей улице», «Тайны саратовских подземелий: предположения, предания, свидетельства» и др.). Освещается этот вопрос и в книге в С. А. Браташовой и А. В. Иванова «Антропогенные пещеры».

Вопрос о подземных ходах Саратова имеет полное право на существование, т. к. хорошо известно, что подземные фортификационные сооружения с древних времен были в русских средневековых крепостях обязательным элементом крепостной оборонительной системы. Эти сооружения, называемые обычно тайниками, можно свести к четырем основным типам:

1. Тайники водозаборные.

2. Вылазы.

3. Слухи.

4. Ходы сообщения.

Тайники водяные (водозаборные, водоразборные) — это подземные ходы, проложенные из крепости обычно от какой-нибудь крепостной башни (которую в этом случае называли тайницкой или водяной) или же от крепостной стены к скрытому источнику воды: колодцу, роднику, ручью, реке, с целью снабжения гарнизона и жителей свежей питьевой водой во время осады.

Вылазы — тайные подземные ходы, выводившие либо в крепостной ров, либо за его пределы для осуществления внезапных и неожиданных для противника вылазок гарнизона.

Слухи, тайники противоподкопные — подземные сооружения довольно сложной конфигурации, предназначенные для обнаружения вражеских подкопов и противодействия им. Слухи устраивались под определенными башнями и стенами крепости и выводились в сторону неприятеля.

Ходы сообщения, тайники проходные — подземные галереи, которые устраивались значительно реже и большей частью в крупных крепостях. Ходы сообщения соединяли между собой отдельные части крепости (например, кремль с укрепленными посадами) и обеспечивали возможность скрытой переброски воинских отрядов из одной части в другую, а также позволяли эвакуировать войска и население из захваченных частей крепости.

Сведения обо всех этих сооружениях и их описания очень часто встречаются в т. н. строельных книгах, статейных и городских списках, сметных и приемных росписях и в других документах.

Все эти подземные ходы устраивались на определенной глубине, некоторые глубже, а некоторые ближе к поверхности. По большей части вылазы и ходы сообщения представляли

собой траншеи, которые прикрывались сверху бревенчатым накатом, засыпались слоем земли и тщательно маскировались. Стены и своды подземных галерей чаще делались из бревен, реже — из кирпича и камня. Входы в эти галереи также тщательно маскировали и держали в секрете.

Подземные сооружения на Руси были по предназначению не только фортификационными, но и хозяйственно-бытовыми (погребя, ледники, подземные склады и хранилища), коммуникационными (ходы сообщения, соединявшие между собой различные объекты: административные здания, храмы, монастыри), культовыми (подземные «печерные» церкви, часовни, кельи, обычно в некоторых монастырях) и погребальными (склепы, крипты)¹.

Подземные сооружения хозяйственно-бытового предназначения в Саратове, конечно же, были с самого первого времени, т. к. без них невозможна была бы повседневная жизнь горожан. Часто использовались также и погребальные склепы: остатки их нередко встречались при земляных работах, например, в том же Троицком соборе.

Но вот о подземельях оборонительных, коммуникационных и культовых этого сказать нельзя из-за отсутствия как материальных, так и документальных свидетельств и несомненных доказательств их существования.

Можно предположить, что при основании третьего Саратова в 1674 году вполне могло быть устроено в крепости несколько вылазов, т. к. их устройство было общепринятым правилом оборонительного строительства. Следует при этом учесть, что строительство оборонительных подземных сооружений было более традиционным для крупных крепостей, расположенных на западных и юго-западных рубежах государства, где крепостные укрепления устраивались с учетом возможности выдерживать длительные «тесные»

¹ См.: *Браташова С.А., Иванов А.В.* Антропогенные пещеры: вопросы спелестологии на примере Саратовского Поволжья. М., 2007. С. 30.

осады, ведущиеся по всем правилам тогдашней европейской военной науки. Для крепостей, расположенных на восточных окраинах государства, опасность длительных осад была значительной меньшей, поскольку основным противником здесь были разноплеменные кочевники и «понизовая вольница», которые практически никогда в рассматриваемое время не утруждали себя осадами крепостей и городов: для этого у них не было соответствующего вооружения и оснащения. Исключением здесь являются нападение калмыков на Самару в первой половине XVII века и нападение их же в крупных силах на Астрахань в 1643 году, оба окончившиеся неудачей. Но в полном смысле осадой можно назвать лишь нападение войска С. Разина на Симбирск осенью 1670 года, когда город в течение целого месяца был осажден и «обложен» со всех сторон.

По большей части кочевники предпринимали внезапные быстрые нападения на городские окрестности (в лучшем случае им удавалось проломиться за линию крепостных надолбов², где обычно в теплое время жители держали свою скотину и лошадей), грабили, жгли окрестные селения, отгоняли скот и «полон» и так же быстро уходили назад в степи.

Правобережный Саратов за свою историю никогда не испытывал длительной «тесной» осады. Самые серьезные эпизоды — нападение на Саратов булавинцев в 1708 году и захват города пугачевцами в 1774 году. Однако в первом случае осады как таковой не было: булавинцы попытались захватить крепость «с наскока», но получили отпор и бежали. Во втором случае пугачевцы захватили город после

² Надолбы — разновидность полевых фортификационных укреплений. Представляют собою ряды вертикально вбитых в землю столбов, соединенных насаженными — «надолбленными» — на них перекрещивающимися бревнами. Линии надолбов располагались на определенном расстоянии от крепостных стен, с целью как можно дольше задержать нападающих под орудийным и ружейным огнем защитников крепости.

нескольких часов артиллерийской перестрелки и в результате измены большей части гарнизона.

В силу вышесказанного, вроде бы особой необходимости в устройстве вылазов в саратовской крепости и не было, но все же нельзя иметь в этом полную уверенность: вылазы могли быть устроены при основании города в 1674 году. Если вылазы и существовали в действительности, то они, скорее всего, были расположены с наиболее угрожаемой стороны — со стороны «степи». Не исключено, что подземные переходы могли быть проложены от саратовских укреплений к крепости рыбного городка³ и к монастырям, прикрывавшим город со стороны Волги, благо эти последние располагались близко к городовому валу.

Можно с уверенностью утверждать, что в саратовской крепости не было противоподкопных «слухов»: для этого не было необходимости, т.к. кочевники и воровские казаки не устраивали подкопов и не закладывали пороховых «мин» при нападениях на крепость: для этого у них не было достаточных запасов пороха и необходимого шанцевого инструмента. Казаки, например, предпочитали использовать при штурмах свой излюбленный прием: они заваливали землей и дровами рвы, а против городских стен насыпали высокие валы, с которых беспрепятственно обстреливали внутренность крепости, принуждая обороняющихся к сдаче. Так было при осаде разинцами Симбирска и при взятии Царицына булавинцами.

Не было, вероятно, в Саратове особой нужды и в водозаборных тайниках — подземных ходах к источникам воды.

Правобережный (третий) Саратов с самого своего основания и вплоть до 40-х годов XIX века испытывал некото-

³ Рыбный городок — административно-хозяйственный центр саратовского «Государева Дворцового рыбного промыслу». Он располагался над Волгой, на правом берегу Глебучева оврага, и представлял собою несколько административно-хозяйственных построек, обнесенных деревянной стеной с четырьмя башнями, снабженными разнокалиберной артиллерией.

рые затруднения с обеспечением жителей чистой водой. Основными источниками воды для жителей города были, прежде всего, Волга, затем источники в Глебучевом овраге, а также многочисленные городские колодцы. Академик Лепехин, исследовавший Глебучев овраг в 1769 году, отмечал, что вода текущих в нем источников имеет сильно стягивающий вкус⁴. Академик замечает, что саратовские жители «по близости к Волге живущие довольствуются волжскою, всегда мутною водою, а внутри города обитающие употребляют весьма дурную из городского буерака»⁵. Вода же в городских колодцах была солоновата на вкус и неохотно употреблялась жителями. Поэтому саратовцы предпочитали использовать волжскую воду, которая, впрочем, также не всегда (особенно во время половодья) была чистой.

Вероятно, многие саратовские жители (кто имел такую возможность) привозили чистую родниковую воду из «Ключей» — источников, расположенных в районе нынешнего Городского парка, и из родников, находящихся под Лысой горой.

Затруднения с водой, вначале не очень чувствительные, по мере роста города и его населения все более и более увеличивались, и это привело к тому, что в конце 40-х годов XIX века в Саратове был построен первый водопровод, подававший по деревянным трубам чистую воду из источников под Лысой горой в устроенные в городе бассейны.

Таким образом, в самые первые десятилетия после основания правобережного Саратова защитники крепости и городские жители в случае нападений (длительные осады были маловероятны) не могли испытывать сильного недостатка в питьевой (хотя и не высокого качества) воде, так как в крепости, несомненно, имелись колодцы. К тому же, в силу

⁴ См.: *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия. СПб., Ч. 1. 1771. С. 374.

⁵ Там же. С. 377.

особенностей расположения городских укреплений нападавшие не имели возможности полностью отрезать горожанам доступ к Волге, поскольку волжский берег под городом находился в зоне эффективного действия крепостных орудий — по меньшей мере, четырех орудий в четырех городских береговых башнях и восьми орудий крепости рыбного городка.

Поэтому в саратовской крепости, по всей вероятности, не было водоразборных тайников: в этом не было насущной необходимости.

Итак, можно допустить, что из всех видов подземных оборонительных сооружений в саратовской крепости могли быть устроены лишь несколько вылазов и проходных тайников. Однако и эти сооружения по мере постепенного снижения опасности крупных нападений (которые совершенно прекратились в 1720 году) за ненадобностью приходили в негодность, не поддерживались в должном состоянии, разрушались и к началу XVIII века, вероятно, уже не существовали.

Косвенно это подтверждается «Описью низовых городов» 1703–1704 годов, где при описании саратовских укреплений вообще нет никакого упоминания о подземных сооружениях. Хотя по смыслу этого документа они, если бы существовали к этому времени в действительности, должны были бы быть в нем описаны или хотя бы упомянуты.

Следует заметить, что в «Описи низовых городов» описываются все понизовые города и городки, и только в описании крепости Инсара имеется упоминание о башне «с тайником к реке». В другом случае (Кокшайск) говорится о тайнике уже не существующем — из-под башни «был тайник к озеру». В Казани упоминается «Тайницкая» башня, в Уржуме — «Тайнишная», в Ядрине — «Водяная». В описаниях всех остальных понизовых крепостей упоминания о подземных фортификационных сооружениях совершенно

отсутствуют. Это говорит о том, что в большинстве упомянутых крепостей к рубежу XVII–XVIII веков подземных оборонительных сооружений либо не было совсем, либо они не использовались и были заброшены за ненадобностью.

Теперь обратимся непосредственно к вопросу о пресловутых подземных ходах под Троицким собором.

Самое раннее упоминание о якобы имеющихся под Музейной площадью подземельях содержится в одной из работ Ф. Духовникова, который сообщает: «К особенностям древней части г. Саратова нужно отнести <...> подземные ходы, которые есть под Старо-соборной площадью и в других местах. На дворе духовного училища <нынешняя школа № 25. — Авт.> заметили, что во время таяния снега вода, скоплявшаяся на этом дворе, с шумом стекала в один из таких подземных ходов. Вообще местность прежнего центра г. Саратова нуждается в опытном исследователе, который только и может объяснить многие факты, приведенные выше»⁶.

Упоминание о подземных ходах под Троицким собором имеется и в известной книге В. П. Соколова «Саратовский Троицкий (старый) собор». Он пишет об «особом склепе под левою стороною притвора-галереи, обращенной к Никольской церкви»⁷, в котором был погребен майор А. Т. Шахматов, и сообщает (в сноске), что, по преданию, «от склепа к югу и северу есть подземный ход, который на юг доходит до середины двора, ныне принадлежащего купцу Лобанову и занятого садом (угол Покровской и Московской ул.), а при жизни А. Т. Шахматова и позднее принадлежащего воеводской канцелярии, на север же этот ход выходил в Глебов овраг. Такой же ход и в тот же овраг, говорит другое предание, ведет

⁶ Духовников Ф. К истории топографии Саратова начала нынешнего столетия // Саратовский край. Исторические очерки, воспоминания, материалы. Саратов, 1893. Вып. 1. С. 139.

⁷ Соколов В. П. Саратовский Троицкий (старый) собор. Краткий исторический очерк. Саратов, 1904. С. 177.

со двора старой семинарии <Областной музей краеведения. — *Авт.*>). Назначение этих ходов было — укрывать в них жителей города и их имущество, а также документы, царскую казну и пр., в случае нападения на город заволжских кочевников и понизовой вольницы. Местным археологам следовало бы проверить, насколько правдоподобны эти предания»⁸.

Саратовскими краеведами последующего времени собраны разного рода свидетельства, рассказы очевидцев и старожилов, предания и легенды, в которых упоминаются остатки подземных ходов в районе нынешней Музейной площади.

Множество сведений по этому вопросу было собрано краеведом Н. Н. Семеновым и опубликовано в некоторых его работах. Мы приведем здесь обширную цитату из книги С. А. Браташовой и А. В. Иванова «Антропогенные пещеры» с подборкой сведений о следах подземелий в районе Музейной площади с той целью, чтобы читатель имел представление, о чем идет речь, и о том, как следует относиться к этим данным.

«Много сведений о них <подземных ходах. — *Авт.*> собрал известный саратовский краевед Н. Н. Семенов.

“Слухов о подземных ходах под старым (Свято-Троицким) собором всегда ходило достаточно. Говорили, будто бы еще в прошлом веке на углу Соляной и Большой Сергиевской (ныне Чернышевского) стоял каменный дом богатого купца; из подвала этого дома шел к собору подземный ход. Рассказывали, что в 1938 году в воротах дома № 9 по проспекту Ленина провалилась под землю лошадь с телегой. В провале была видна верхняя часть ниши каменного хода, направленного на собор. В то время на соседнем углу возле Пешего базара доламывали церковь Рождества Богородицы. Обломками кирпича провал быстро засыпали, и разбираться не стали...”

⁸ Соколов В.П. Саратовский Троицкий (старый) собор. Краткий исторический очерк. Саратов, 1904. С. 177–178.

Приходилось слышать и такое: в прошлом веке в бывшем келейном корпусе Спасо-Преображенского монастыря⁹ (здание поныне стоит на углу Лермонтова и Челюскинцев) жили заштатные монахини (видимо, в церковной богадельне). Ходили будто бы эти монахини в старый собор по подземному ходу...

В XVII веке воеводский дом и Казенная палата располагались на месте теперешнего краеведческого музея. Естественно предположить, что Свято-Троицкий собор, строительство которого закончилось в 1695 году, тогда же был соединен подземным ходом с уже существующей системой подземных ходов воеводского подворья”.

Н. Н. Семеновым были собраны устные свидетельства очевидцев. М. Л. Тарасевич <...> при жизни рассказывал: “В начале осени сорок первого я служил в Саратове в саперном батальоне. Городу нужны были бомбоубежища. В городской комитет обороны поступило письмо от одного из старожилов: под старым собором есть подземный ход, пригодный для бомбоубежища. Мне дали четырех красноармейцев и отправили этот ход искать. В соборе в ту пору был склад — мы оттуда проникли в подземный ход, очень сырой, выложенный кирпичом, с арочными сводами. Пройдя метров десять, мы уперлись в завал. Завал разбирали два дня. Но за ним был еще завал, и, в конце концов, выбравшись из подземелья, я доложил начальству, что ходы для бомбоубежища непригодны...” А мальчишки, проникавшие в подвал под собором ранее, в 1933–1935 годах, видели несколько подземных ходов. Один из них, Михаил Салтанов, лично проникший в подвал Троицкого собора, рассказывал: “Все три хода шли из одного места. В нижнем храме в придельной трапезной,

⁹ На самом деле, это не келейный корпус, а причтовый дом Староказанской церкви, монастырь же, который располагался на этой территории до 1704 г., был не Спасо-Преображенским, а Казанским Богородицким.

под местом, где раньше стоял свечной ящик, был лаз, прикрытый каменной плитой, а под ним небольшой подвальчик с тремя входными нишами. Сейчас все завалено мусором. Первый ход проходил под крещальной пристройкой у северной стены храма, шел в направлении 25-й школы (бывшей духовной семинарии) и дальше в овраг. Второй ход шел на восток в казну (Казенная палата, сейчас здание краеведческого музея). А третий шел в Крестовоздвиженский женский монастырь” <...> и по неясным слухам, даже далее в направлении Увека. Подтверждение слов о подземном ходе от Крестовоздвиженского женского монастыря к Троицкому собору поступило при строительстве на его месте гостиницы “Словакия”, тогда обнаружили два подземных хода, далее соединявшихся в один на подходе к собору.

О ходе к семинарии упоминает еще газета «Саратовский листок» за 1907 год. “В Свято-Троицком соборе (в нижнем храме) вместо дубовых полов настилают каменные, и по открывшемуся подземному ходу многие горожане проникают в духовную семинарию”¹⁰. Н. Н. Семенов предполагает наличие ответвлений от основных ходов.

¹⁰ Сообщение газеты выглядит странным и противоречит имеющимся бесспорным сведениям. Каменные (лещадные) полы нижнего храма впервые упоминаются в источнике 1887 г. Соколов в 1904 г. также сообщает о каменных полах нижнего храма. Наконец автор этих строк, прослуживший в соборе многие годы, еще застал эти полы, замененные на пол из мраморной крошки в конце 70-х гг. прошлого века. Причем лещадный пол, сложенный из каменных плит, выглядел весьма древним: например, в проемах северной и южной дверей алтаря пол был заметно «вытерт» на значительную глубину, вероятно, многими поколениями священнослужителей, которые, совершая ежедневное богослужение, по несколько раз за службу выходили из алтаря и входили этими дверями в алтарь. Поэтому сообщение газеты вызывает удивление. Скорее всего, мы имеем здесь дело с публикацией непроверенных и неточных данных в погоне за «сенсацией». «Саратовский листок», как и многие тогдашние (да и сегодняшние) газеты, помещал на своих страницах не только серьезную, полезную и достоверную информацию, но не брезговал и некоторыми материалами, характерными для т.н. «желтой прессы».

“Поблизости от собора на Московской, Покровской, Соляной, Часовенной в старые времена стояли дома богатых бояр и купцов с глубокими каменными подвалами; есть сведения, что эти подвалы были соединены с главными соборными ходами, частично и между собой. По слухам, ходы подходили и к старейшей в городе Казанской церкви <...> и к другим церквям”.

Несколько очевидцев утверждают, что лазили в подземный ход, идущий в направлении собора из деревянного сарая домика ктитора и <...> часовни (Лермонтова, 42). По нему вроде бы в прошлые века монахи ходили в собор к всенощной и заутренней службам, что несколько сомнительно, учитывая высоту хода около метра (хотя она могла несколько сократиться за длительное время при наносах грунта).

Жители одного из домов на улице Чернышевского утверждают, что в 70-х годах проживавшие тут ребята из подвала попадали в Троицкий собор <...> “есть основания полагать, что в подземных ходах под Свято-Троицким собором находятся склепы, захоронения священников собора. Один такой склеп был обнаружен в 60-х годах у северной стены храма, когда копали траншею для теплотрассы. Он оказался пустым. Неизвестна и судьба семи могил священников, располагавшихся вдоль ограды против алтарной части храма” <...> Н. Н. Семенов пишет: “Рассказывали, что в часовне Казанской церкви, вход в которую находился с угла <...> дома, раньше был подземный ход, по которому еще в XVIII веке ходили к заутрене в Троицкий собор. В нижнем этаже левого крыла здания раньше был дровяной сарай без окон, принадлежавший жившему во втором этаже церковному причту. В углу сарая виднелась дыра, и через нее мальчишки лазили в подземный ход. Далеко ходить боялись: там, по слухам, скелет лежал”»¹¹.

¹¹ Браташова С.А. Иванов А.В. Антропогенные пещеры. С. 73–75, 95–97.

В книге братьев Семеновых «Весна на Рабочей улице» приводится еще один любопытный факт: «Вопрос о подземных ходах имеет прямое отношение к сохранности старинных, в том числе церковных, зданий на Музейной площади. Примером может служить история варварского отношения к подземному ходу, идущему из собора в бывшие семинарские подвалы. Ход этот начинается из притвора нижнего храма, идет поблизости от колокольни далее через садик. Против входа в собор помещалась диспетчерская Трамвайного управления, а выгребная уборная для них — сразу при входе в садик. В конце тридцатых годов они эту уборную перенесли и разместили с внешней стороны церковного забора как раз над местом, где на глубине от шести до восьми метров проходил подземный ход. Многолетнее использование уборной вплоть до 1955 года привело к подтоплению и обрушению подземного хода в непосредственной близости от колокольни, и вскоре стал заметен ее наклон¹², который с течением времени быстро усиливался»¹³.

В упомянутой книге С. А. Браташовой и А. В. Иванова сообщается, что в 90-х годах прошлого столетия часть территории к северу от Троицкого собора была обследована методом «вертикального электрического зондирования». На обследованном участке были зафиксированы на глубине

¹² Небольшой наклон соборной колокольни заметен и на дореволюционных фотографиях. Как было установлено специалистами, резкий наклон колокольни в 90-х гг. прошлого столетия вызван многолетними протечками коммуникаций (теплотрассы и водопровода), положенных в 1970-х гг. вблизи от северной стены собора. В результате грунт под всей левой стороной собора был переувлажнен, что, в свою очередь, вызвало значительное отклонение колокольни от вертикальной оси. Наклон колокольни в дореволюционное время мог быть также вызван протечками от фонтана, который долгое время располагался на площадке перед собором, прямо против главного входа, а также от водоразборной колонки, располагавшейся к востоку от храма, недалеко от алтаря.

¹³ Семенов В.Н., Семенов Н.Н. Весна на Рабочей улице. Очерки быта саратовской семьи 30–50 годов прошлого века. Саратов, 2012. С. 110.

нескольких метров зоны разуплотнения грунта с признаками, указывающими на рукотворный характер этих образований, что может свидетельствовать о наличии под землей остатков каких-то сооружений.

С. А. Браташова и А. В. Иванов допускают возможность существования под Музейной площадью и под собором подземных сооружений. Вместе с тем указанные авторы вполне резонно отмечают, что исторические обстоятельства «не способствовали сохранению и передаче сведений о подземных архитектурных сооружениях»¹⁴, и что при исследовании данного вопроса возникает проблема, которая «заключается в отсутствии достоверной информации»¹⁵.

Действительно, если обратить внимание на приведенные выше свидетельства, то можно видеть, что здесь по преимуществу употребляются следующие выражения: «слухов о подземных ходах <...> ходило достаточно», «говорили», «рассказывали», «приходилось слышать, будто бы», «по неясным слухам» и т. п. Отметим также, что случаи обнаружения подземных сооружений никогда и никем не описывались, не исследовались и не фиксировались документально, «по горячим следам». Таким образом, скорее всего, мы имеем в этой области дело с городскими легендами, рассказами старожилов и преданиями, не имеющими документального научного подтверждения.

Следует также рассмотреть данный материал с позиций здравого смысла. Приведенные выше свидетельства, казалось бы, указывают на наличие в районе Музейной площади по меньшей мере шести подземных ходов. Все они якобы выходят из «подвалов» Троицкого собора и ведут к разным объектам:

1. К школе № 25 и далее в Глубучев овраг.
2. К подвалам старой семинарии и к казенной палате на воеводском дворе, якобы располагавшемся когда-то

¹⁴ Браташова С.А., Иванов. А.В. Антропогенные пещеры. С. 72.

¹⁵ Там же.

на территории краеведческого музея, откуда этот ход шел также к Глебучеву оврагу.

3. К Казанской церкви (мужской монастырь).

4. К Крестовоздвиженскому женскому монастырю.

5. В сторону Никольской (Рождества Богородицы) церкви.

6. К югу от Троицкого собора.

Сразу заметим, что сведения о расположении в конце XVII — начале XVIII веков воеводского двора, приказной и судной избы и казенной палаты на месте, занимаемом ныне краеведческим музеем, приводятся только в одном и к тому же весьма недостоверном источнике — в книге А. И. Шахматова «Исторические очерки города Саратова и его округа» — и не подтверждаются другими историческими документами. В указанное время по территории нынешнего музея должен был проходить городской вал, а в середине XVIII века на этом месте, пересекая наискось данный квартал, располагался ряд торговых обывательских лавок и несколько дворовых владений. Неизвестно, где находился комплекс административных зданий на рубеже XVII–XVIII веков, но вероятнее всего, где-то на Соборной площади к северу, западу или югу от Троицкого собора¹⁶.

Теперь рассмотрим, для чего вообще нужны были эти подземные ходы, и для чего нужно было соединять «подземелья» указанных объектов именно с «подвалами» Троицкого собора.

Сообщается, что якобы по этим ходам монахи и монахини саратовских монастырей ходили к службам в Троицкий собор. Однако в таком своеобразном тайном «подзем-

¹⁶ За исключением казенного воеводского двора — места проживания воеводы и его семьи. На плане 1746 г. он не показан, поэтому неизвестно, где он был расположен — вероятно, где-то недалеко от площади и, скорее всего, в кварталах, прилегающих к Песковскому переулку, т.к. и в более поздние времена в этих кварталах находились казенные здания: магистрат, губернаторский дом.

ном» хождении совершенно не было никакой надобности. В самом деле, зачем нужно было идти в собор, спустившись в сырое, темное и узкое подземелье, когда вполне можно было спокойно дойти до собора по поверхности? Непонятно также, зачем нужна была такая секретность? К тому же монахи и монахини вообще не должны были ходить к службам в собор, т. к. у них имелись свои монастырские храмы, где они и обязаны были молиться за богослужением, совершаемом для них со своими специфическими монастырскими особенностями, которых не могло быть в богослужении «мирских» храмов, к каковым относится Троицкий собор.

Если эти подземные ходы были предназначены для вылазок или для скрытного отступления из крепости, то тогда непонятно, почему они начинались не от башен и стен, а от собора, расположенного в отдалении от этих укреплений.

Предполагают также, что подземные ходы предназначались также для укрытия в них городских жителей и имущества, однако разместить в них большое количество людей было бы весьма проблематично, ну а имущество тогдашних горожан было, как правило, «малогабаритным». Даже у самых богатых людей самое ценное — деньги и драгоценности — вполне умещалось в одной-двух «кубышках», а «рухляди» — одежда, посуда, иконы и т. п. — в паре сундуков. Эти «кубышки» и «рухляди» люди предпочитали прятать не в подземных ходах, а на своих подворьях — зарывали в землю на огородах, погребках, банях и других хозяйственных постройках. Именно так поступали в случае опасности саратовские горожане, что подтверждается находкой одной такой «кубышки», зарытой на рубеже XVII–XVIII веков близ Музейной площади на территории двора купца Волкова-Песковского. Эту «кубышку», в которой оказалось чуть более 3 тысяч серебряных монет (копеек), обнаружили в земле рабочие в 1962 году и передали в саратовский краеведческий музей.

И в более позднее время горожане в случае опасности зарывали в землю свое имущество. Например, в 1774 году «при известии о приближении Пугачева мещане города Саратова свои экипажи (т.е. имущество) хранить и зарывать начали в погреба земляные и нарочно вырытые ямы»¹⁷.

Таким образом, особой нужды в подземных укрытиях, где бы жители могли прятаться и укрывать свое имущество, тоже не было, как не было такой нужды и в «подвалах» под Троицким собором и другими саратовскими церквями и монастырями.

Больших сокровищ в саратовских храмах не было — документальные данные говорят скорее о противном. В церковных ризницах городов поволжского региона в те времена было достаточно разнообразной утвари, но действительно дорогих и ценных вещей было весьма немного — обычно одна или две евхаристические чаши (серебряные или серебропозлащенные), пара таких же напрестольных крестов, одно-два Евангелия с серебряными накладками, несколько парчовых риз да несколько обложенных более или менее ценными окладами икон — вот и все богатства.

Для примера приведем описание ризницы саратовского Четырехсвятского (Спасо-Преображенского) монастыря на 1762–1763 годы: «Ризница монастыря была довольно многочисленна, так, риз было 16, причем наряду с довольно богатыми облачениями мы встречаем еще ризы и стихари “крашенинныя” и даже “белыя холстовыя”, кресты и сосуды служебные большею частью “среброзолоченые”, остальные принадлежности медные, точно также и на иконах оклады и венцы преобладают медные <...> Библиотека монастыря состояла из 42 книг, из которых б [ольшая] ч [асть] входит

¹⁷ Цит. по: *Кушева Е.* Саратов в третьей четверти XVIII века // Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения. Саратов, 1928. Вып. 35. Ч. 2. С. 57.

в “круг богослужебных книг”»¹⁸. При этом нужно учесть, что все эти «сокровища» были накоплены монастырем за 70 лет его существования.

Если ознакомиться с описанием ризницы Троицкого собора, то можно убедиться, что в ней к 1904 году накопилось не очень-то много дорогих вещей — один серебряный со стразами потир (чаша), один серебряный со стразами же напрестольный крест, три Евангелия с серебряными накладками и две золоченые рипиды (металлический круг на древке с изображением херувима, символизирует невидимое участие в богослужении ангельских сил), причем самая ранняя из этих вещей датируется 1738 годом, а все остальное пожертвовано в собор во второй половине XVIII века и в XIX веке¹⁹. Собор, правда, имел большую подборку икон различной ценности (16 икон серебропозлащенных и 37 икон обложенных серебром). Однако следует учесть, что эти иконы накапливались в соборе в течение 200 лет. В XVII же веке ризница Троицкого собора и других саратовских церквей была весьма скромной²⁰.

Итак, необходимости в каких-то особенных подземных хранилищах не было: дорогой утвари в саратовских храмах было немного, а для припасов и продуктов духовенство, жившее в городе своими дворами, имело на подворьях свои погреба и амбары.

¹⁸ Голомбиевский А.А. Некоторые сведения о Саратовских монастырях // Труды Саратовской ученой архивной комиссии (далее — СУАК). 1890. Т. 3. Вып. 1. С. 239.

¹⁹ См.: Соколов В.П. Указ. соч. С. 63–64, 185–186. Часть соборной ризницы (три Евангелия, три креста, 4 кадила и довольно значительное число различных облачений, которые также не относятся к категории древних) была после построения Александро-Невского собора передана в этот новый храм.

²⁰ К примеру, судя по писцовым книгам Нижнего Новгорода 1621–1622 гг., в ризнице соборного храма этого города количество дорогой утвари было весьма невелико, а в большинстве остальных городских храмов Литургию служили на оловянных и даже на деревянных евхаристических сосудах.

Конечно, на территории монастырей должны были находиться какие-то необходимые для монастырского хозяйства погреба и ледники для хранения запасов пищевых продуктов: монастырскую братию, жившую в обителях, нужно было кормить. Однако эти погреба не могли быть расположены под церквями. Храм — священное здание, и было бы совершенно неуместно хранить под ним, скажем, соленую рыбу и свеклу с квашеной капустой.

Во время реставрации Троицкого собора в 2004–2007 годах вокруг храма на довольно значительной площади был снят верхний слой грунта до глубины 1,5–1,7 м, а в некоторых местах и глубже. Внутри храма грунт также выбрали на глубину до 1–1,5 м. Нигде не было найдено никаких, даже малейших признаков, указывающих на наличие каких-либо подземных входов и подвальных помещений — их под собором никогда не было. Было найдено, как мы уже упоминали выше, несколько погребальных склепов внутри собора и остатки от склепов снаружи.

Единственное подземное сооружение, имеющееся ныне в юго-западной части галереи собора (под правой лестницей, ведущей на второй этаж) — это небольшой (2 x 1,3 x 2 м) погреб. Пол погреба земляной, в восточной стене имеется ниша — такие ниши часто устраивали в старинных погребах, обычно для хранения продуктов, которые нежелательно было оставлять на полу, или же для того, чтобы ставить в нишу свечу или фонарь. По характерным признакам кирпичной кладки погреб следует отнести ко второй половине XIX века. В нем могли хранить церковное вино и лампадное масло.

Во время реставрации на территории собора в 7–8 м к северу от северо-западного угла колокольни были обнаружены остатки какого-то отдельно стоящего кирпичного подземного сооружения. По всем признакам, это остатки старого порохового погреба, о котором сообщают некоторые источники. В трудах СУАК напечатаны воспоминания сара-

товского старожила Кротова, где говорится: «При колокольне соборной сбоку был подвал для пороха, а под колокольней был цейхгауз²¹; отсюда и то и другое после пожара <вероятно, 1811 года. — Авт.> переведено за Ильинскую церковь»²².

По всей видимости, именно этот погреб изображен на плане архитектора Лоссе 1800 года. Погреб был, вероятно, построен во второй половине XVIII века, т.к. на плане 1746 года он еще не обозначен. Нижнее помещение колокольни, как мы видим, использовалось в давние времена для хранения казны. В середине XVIII века «при колокольне у денежной казны» был устроен караул и выставлялся часовой²³. В начале XX века в нижнем помещении колокольни хранились дрова для соборных печей.

Итак, никаких следов подземных помещений под Троицким собором обнаружено не было. Судя по чертежам и разрезам из известной книги М. Н. Грудистова «Атлас православных церквей города Саратова, снятых с натуры» (Саратов, 1878), не было подвалов и в самых старых саратовских храмах — Никольском (начало XVIII века), Казанском (первая половина XVIII века), Спасо-Преображенском на горах (1733 год) и Крестовоздвиженском (1740 год).

Что же касается «разуплотнений грунта», обнаруженных при помощи приборов под северной частью Музейной площади и вроде бы указывающих на наличие под этим местом подземных сооружений, то следует заметить, что данную часть площади долгое время занимали административные и торговые помещения. Конечно же, здесь имелись и погреба, и ледники, и подземные «палатки», и прочие

²¹ Цейхгауз — военная кладовая для оружия и амуниции.

²² Кротов М.С. Разные заметки о старинах саратовских, записанные со слов самовидцев или из преданий // Труды СУАК. 1888. Т. 1. Вып. 5. С. 580.

²³ См.: Гераклитов А.А. Мелочи из прошлого Саратовского края // Труды СУАК. 1911. Вып. 28. С. 2.

постройки хозяйственного назначения, остатки которых, вероятно, и были зафиксированы приборами на глубине.

Остатки подобных погребов, ледников и склепов часто находили при проведении различных земляных работ, что, по всей вероятности, и давало повод для всяких слухов, рассказов и легенд о подземных ходах. Действительно, весьма легко принять за вход в «подземелье» остатки какого-нибудь разрытого и полуразрушенного (часто с человеческими останками) склепа или погреба: ведь склеп представлял собой могилу, выложенную кирпичом и перекрытую полукруглым цилиндрическим сводом. Старинные погреба и ледники имели такую же конструкцию, только были больше по размерам и также весьма походили на части подземных галерей.

Все эти слухи и рассказы передавались из поколения в поколение и обрастали со временем всякими «таинственными» и эффектными подробностями и преувеличениями.

Таким образом, исходя из сказанного выше, следует считать, что различные свидетельства и известия о сети подземных ходов под собором и Музейной площадью не имеют научного подтверждения, и их следует относить к области городских легенд и преданий.

ДРУЖИНИН А.В.,
отец

**БОГОСЛОВСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ
ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ ПАСТЫРЯ
В ПЕРИОД ДЕЙСТВИЯ УСТАВА ДУХОВНЫХ
УЧИЛИЩ 1814 ГОДА**

Аннотация: Статья посвящена актуальной проблеме недостаточной соотнесенности принципов подготовки пастыря в духовной школе с нуждами будущего служения. Данная проблема скудно освещена в современной историографии: специальных исследований недостаточно. При этом в большинстве работ по смежным темам подготовка духовенства рассматривается преимущественно в контексте церковно-государственных отношений, из-за чего сужается само понимание подготовки священника. В статье предлагается изучить подготовку пастыря не с точки зрения внешнего социокультурного контекста, а «изнутри Церкви», с учетом конфессионального понимания протекавших процессов. Предложенный подход требует междисциплинарного гуманитарного исследования и обуславливает необходимость его проведения в рамках научной специальности 26.00.01 Теология. Согласно результатам исследования, автор утверждает, что, несмотря на оригинальные пасторологические концепции святых отцов Русской Церкви, просиявших в ту эпоху, видных иерархов и богословов, их активное участие в формировании духовно-учебных парадигм, в течение данного периода не удалось разрешить ряд коллизий духовного образования. В итоге в рамках реформ 1860-х годов пастырская

подготовка в духовной школе отходит на второй план, а богословское осмысление пастырства в духовно-учебной среде ослабевает, что в дальнейшем обусловило проблемы в подготовке духовенства, повлиявшие в том числе на развитие кризиса духовного образования к началу XX века.

Ключевые слова: духовное образование, пастырская подготовка, пастырское богословие, история Русской Православной Церкви.

DRUZHININA A. V.

THEOLOGICAL REFLECTION OF THE INSTITUTIONAL PREPARATION OF THE SHEPHERD DURING THE VALIDITY OF THE CHARTER OF THEOLOGICAL SCHOOLS OF 1814¹

Abstract: The article is devoted to the urgent problem of the lack of correlation between the principles of preparing a pastor in a theological school and the needs of future ministry. This problem is poorly covered in modern historiography — special studies are not enough. Moreover, in most works on related topics, the preparation of the clergy is considered mainly in the context of church-state relations, because of which the very understanding of the preparation of the priest is narrowed. The article proposes to study the preparation of the shepherd not from the point of view of the external sociocultural context, but «from within the Church», taking into account the confessional understanding of the processes. The proposed approach requires an interdisciplinary humanitarian study and necessitates its implementation in the framework of the scientific specialty 26.00.01 Theology. According to the results of the study, the author claims that despite the

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 19–39–90062.

original pastorological concepts of the holy fathers of the Russian Church that shone during this period, prominent hierarchs and theologians, their active participation in the formation of spiritual and educational paradigms it was not possible to resolve a number of conflicts of theological education. As a result, as part of the reforms of the 1860s pastoral training in a theological school fades into the background, and the theological understanding of shepherding in a spiritual educational environment weakens, that subsequently caused problems in the preparation of the clergy. This affected the development of the crisis of spiritual education by the beginning of XX century.

Keywords: theological education, pastoral training, pastoral theology, the history of the Russian Orthodox Church.

Исследование истоков подготовки православного духовенства и обращение к опыту наших предшественников способно внести существенный вклад в решение стоящих перед Церковью задач. В этой связи предлагается изучить опыт богословского осмысления и решения проблем подготовки пастырей современниками на начальном этапе формирования школьной пасторологической мысли в русском богословии, в период подготовки и действия устава духовных училищ 1814 года².

Из анализа современных диссертационных работ по смежной тематике следует, что проблема затрагивается как в контексте церковно-исторического исследования духовного образования³, так и в рамках работ по истории

² См.: Устав православных духовных училищ, Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. // Полное собрание законов Российской Империи. Т. XXXII. 1814. С. 910–954.

³ См.: Вишленкова Е.А. Религиозная политика в России (первая четверть XIX в.): дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. Казань, 1998; Богемская Н.Н. Реформа системы образования Русской Православной Церкви и ее влияние на последующую деятельность духовенства: 1860–1880 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. СПб., 2004.

духовного сословия⁴. Однако количество специальных исследований избранного периода сравнительно невелико. В них чаще затрагивается вторая половина XIX — начало XX века⁵, а более ранний период в лучшем случае обозревается в качестве предыстории⁶. Таким образом, недостаточно исследуется подготовка духовенства, сложившаяся ко 2-й половине XIX — началу XX века. Поэтому предпринята попытка рассмотреть ряд источников, содержащих осмысление проблем пастырской подготовки современниками.

Цель данной статьи — общая характеристика роли богословского осмысления практики подготовки священни-

⁴ Например, *Беговатов Д.А.* Городское православное духовенство Тверской епархии в первой половине XIX в.: профессиональная деятельность и повседневная жизнь: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Тверь, 2016; *Всеволодов А.В.* Православное приходское духовенство в 1840–1880-е гг.: материальное обеспечение, корпоративная организация, самосознание: на материалах Вологодской епархии: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Череповец, 2017; *Евдокимова А.Н.* Приходское духовенство и прихожане Чувашского края в конце XVIII — первой половине XIX в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Чебоксары, 2004; *Мангилева А.В.* Социокультурный облик приходского духовенства Пермской губернии в XIX — начале XX в. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2015; *Прокофьев А.В.* Приходская реформа 1861–1864 гг. и ее влияние на самосознание приходского духовенства: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2010.

⁵ См.: *Воробьев И.В.* Реформы духовных академий 1905–1911 гг.: дис. ...канд. ист. наук: 07.00.02. Ярославль, 2004; *Герасимова Н.Е.* Среднее духовное образование в Ярославской и Костромской губерниях во второй половине XIX — начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Ярославль, 2001; *Калашиков Д.Н.* Повседневная жизнь приходских священнослужителей в провинциальной России второй половины XIX — начала XX вв.: на материалах Курской епархии: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Курск, 2011; *Леонтьева Т.Г.* Православное сельское духовенство в условиях модернизации России, вторая половина XIX — начало XX в.: дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. Тверь, 2002;

⁶ См., например: *Прахт Д.В.* Тобольская духовная семинария в контексте реформ среднего духовного образования в XIX — начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Барнаул, 2013; *Сухова Н.Ю.* Реформы высшего православного духовного образования в России во второй половине XIX в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2007.

ков в духовных семинариях и академиях современниками. Для этого была проведена систематизация и анализ источников, продуцируемых в рамках духовно-учебных процессов. Источниковая база работы составила порядка 285 единиц архивных и опубликованных источников личного происхождения, 45 единиц делопроизводственных материалов и 70 богословских учебных и научных работ по рассматриваемому периоду.

В рамках проведенного мною ранее исследования предшествующего церковно-исторического контекста можно сделать вывод о том, что к началу XIX века в Русской Церкви возник ряд проблем в подготовке духовенства. Попытка соединения общеобразовательной сословной школы со специализированной пастырской дала отрицательный результат. Проекты реформ эпохи Екатерины II и Павла I по улучшению духовного образования были реализованы лишь отчасти. При этом последовавшая с указом Павла I в 1797 году практика предоставления священнических мест выпускникам семинарии сделала духовную школу во многом единственным способом поступления на эти места. Данный указ закрепил за ней особую роль в подготовке духовенства.

В идейно-богословском контексте можно отметить известное пленение западными богословскими парадигмами в учебном курсе. Это привело к преобладанию спекулятивного элемента в отечественном школьном богословии и формированию его оторванности от церковно-практических нужд. При этом богословское понимание пастырства современниками хотя и основывалось на Священном Писании и Предании Церкви, однако не использовалось при выстраивании духовно-учебных парадигм.

В результате исследований нормативной регламентации учебного процесса удается установить, что в идейно-богословском контексте результатом реформы 1808–1814 годов становится закрепление нескольких идей,

изложенных в Уставе 1814 года⁷. Из этих идей исходили как церковно-практические задачи системы («Воспитание просвещенного юношества и подготовка служителей Церкви»), так и теоретико-богословские («Подготовка научно-педагогических кадров и развитие научного богословия»). Однако еще одним итогом реформы была необходимость совмещать в одной духовно-учебной системе просветительскую функцию с утилитарной: оказывать благодеяние бедствующему духовному сословию через предоставление возможности получить льготное образование детям духовенства и причетников. Данное обстоятельство препятствовало концептуальному развитию школы в направлении пастырской специализации, а учебный курс семинарий и академий должен был включать значительную общеобразовательную составляющую.

Однако на развитие духовной школы влиял гораздо более широкий спектр различных причин, включающих не только церковную и государственную регламентацию учебного процесса, но и внутренние академические проблемы, отзывавшиеся на развитие богословской рефлексии пастырства современниками. Отметим, что рефлексия пастырства внутри школ зафиксирована в следующих источниках:

- 1) курсах пастырского богословия, лекциях, учебниках академий и семинарий;
- 2) студенческих сочинениях;
- 3) научных статьях пасторологического характера и рецензиях на пасторологические работы в периодике;
- 4) практической литературе для пастырей за авторством преподавателей духовных школ.

По итогам анализа данных источников из всех духовно-учебных округов делается вывод, что во многом структу-

⁷ См.: Устав православных духовных училищ, Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. // Полное собрание законов Российской Империи. Т. XXXII. 1814. С. 910–954.

ру и содержание курсов пастырского богословия задавали доступные классические книги, на которые, за неимением времени, приходилось опираться наставнику. Такой формальный подход негативно сказывался на мотивации воспитанников к служению и пониманию цели образования, о котором впоследствии можно прочесть в воспоминаниях выпускников⁸. Важно также отметить, что с 1840-х годов наблюдается некоторое разделение трех понятий: 1) пастырского богословия в узком смысле как дисциплины из учебного плана, описывающей обязанности пастыря по той или иной классической книге; 2) пастырского богословия как прикладного раздела богословского курса, включающего ряд дисциплин практической направленности и формирующих т.н. «пастырский блок»; а также 3) пастырского богословия как приложения богословского учения в целом к нуждам пастырского служения, в отличие от богословского курса академий с его теоретизацией и богословским энциклопедизмом. В итоге развитие пастырского богословия в рамках учебного курса создает поле для осмысления пастырства внутри школы, посредством чего наиболее выдающиеся иерархи, учившиеся уже по Уставу 1814 года, формировали свою концепцию понимания служения пастыря и принципов подготовки священников.

Учитывая комплексность церковно-исторических процессов, следует признать, что изучение одних лишь академических источников пасторологической мысли недостаточно для установления полной картины. Поэтому дополнительно был проведен анализ источников личного происхождения деятелей духовно-учебной среды. Следует отметить, кого мы

⁸ См., напр.: *Казанский П.С.* Новые проблемы духовной школы и пути их решения в середине XIX в: аналитическая записка профессора духовной академии / Публ., вступ. ст. и примеч. А.В. Дружинина, Н.Ю. Суховой // *Русское богословие: исследование и материалы.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 5–48.

подразумеваем под этой группой. Она неоднородна, и среди личностей, пасторологическая рефлексия которых оказала наибольшее влияние на учебный процесс, можно выделить:

- 1) преподавательский состав в священном сане;
- 2) духовенство, принимавшее участие в реформах, представлявшее свой взгляд и проекты;
- 3) преподавательский состав не в священном сане;
- 4) и проявлявших попечение о духовной школе церковных иерархов.

В рамках изучения мнений данных лиц удастся выделить три хронологических отрезка с характерными тенденциями в осмыслении пастырской подготовки 1) до 1830-х, 2) с середины 1830-х — конца 1850-х годов, 3) с 1855-го — до принятия новых духовно-училищных Уставов в 1867 и 1869 годах. В рамках этих периодов происходит внутренняя эволюция заложенных в уставе идей. Реализация на практике идей Устава идет неравномерно: удается выполнять административные предписания, в то время как понимание задач школы не трансформируется. Она во многом продолжает пониматься как школа для образования детей духовенства. Удастся установить, что в течение первого периода пастырская подготовка исходит из понимания предназначения школы, а не из понимания служения выпускника.

Наибольший приоритет идея пастырской подготовки получает в рамках второго периода. В идейно-богословском контексте в этот период видно стремление выстраивать пастырскую подготовку исходя из понимания задач пастырства. В связи с этим удастся объяснить известный церковно-практический пафос 1830–1840-х годов исходя из внутренних академических процессов: внедряются новые церковно-практические дисциплины, формируется так называемый «пастырский блок», что обуславливает общее направление образования. Тем не менее, уже к середине 1830-х годов очевидно формирование нескольких концепций развития

духовной школы и групп их сторонников. Разница позиций данных групп заключалась в подходе к решению вопроса о соотношении богословского энциклопедизма и практической ориентации в учебном процессе. За время периода не удалось достичь единой позиции даже среди членов Синода, что не позволяло достигнуть сотрудничества между обер-прокурором и церковной властью. Поэтому результаты этого периода для развития пастырской подготовки противоречивы и неоднозначны — помимо необходимых дисциплин вводится ряд утилитарных, нивелирующих достижения по конкретизации цели духовной школы⁹. Ряд тенденций свидетельствует, что и без внешнего вмешательства богословие и духовное образование могли далее развиваться в церковно-практическом направлении благодаря внутренним академическим процессам: признание большинством ректоров пастырской подготовки как основной цели обучения в духовной школе, общее согласие по вопросу о необходимости перехода на отечественный язык, составление новых классических книг, отвечающих нуждам эпохи.

Более всего источников принадлежит к третьему периоду (58%). Это позволяет сделать вывод о нарастании актуальности темы специальной подготовки пастыря в духовно-учебной и общественной среде. В идейно-богословском контексте анализ продуцируемых источников показывает, что в 1860-е годы к вопросу о соотношении энциклопедизма и практической ориентации добавляется дискуссия о научной специализации богословия и общее

⁹ См.: Выписка из журнала Комиссии духовных училищ от 16 июня 1838 г. // Научно-исследовательский отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 316. К. 66. Д. 16; Расписание предметов семинарского учения с распределением их между наставниками, составленное в общем присутствии духовно-учебного управления. Утверждено определением Св. Синода 9/12 августа 1840 г. // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1661. Оп. 1. Д. 671. Л. 13–27.

усиление научно-богословской составляющей. Эта дискуссия и ее рецепция духовной школой отражается и на работе Комитетов о преобразовании училищ 1860–1862-х годов, 1866–1867-х годов и 1867–1869-х годов¹⁰. Однако в порыве критики и попытках решить накопившиеся проблемы, а также под давлением либеральной общественности итогом дискуссий 1860-х годов становится смещение акцента с пастырской подготовки на иные идеи духовной школы. В итоговых документах подготовка пастыря уже не заявляется главной целью духовно-учебной системы столь же отчетливо, как ранее, в связи с чем ослабевает и дальнейшая рефлексия пастырства.

Заключение

Таким образом, очевидно выделение двух направлений в осмыслении пастырской подготовки в период действия Устава 1814 года. Осмысление проходит как внутри школы в рамках академических изысканий наставников и учащихся, так и вне школы. Так, пастырское богословие, входя в учебный курс, задает поле для осмысления проблем пастырства. Тем не менее, оно не имело ресурсов для концептуализации и гармонизации элементов учебного процесса и приближения к главной цели — подготовке пастыря.

Помимо академического варианта пастырского богословия существовала рефлексия пастырства, зафиксированная

¹⁰ См.: Журналы Комитета, учрежденного для рассмотрения соображений о преобразовании Духовных училищ, 1860 г. // НИОР РГБ. Ф. 316. К. 66. Д. 23; В.С. Проекты преобразования центрального управления духовными училищами, оставшиеся от Комитета 1862 г. (Историческая справка). Прибавления к Церковным ведомостям. 1908. № 2. С. 68–81; Об учреждении комитета для составления проекта устава духовных учебных заведений и о высочайшем утверждении сего устава 1866 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 395а; О преобразовании духовных академий и составлении нового проекта академического Устава 1868–1869 гг. // РГИА. Ф. 797. Оп. 37. Отд. 1. Ст. 2. Д. 1.

в частных трудах святителей, церковных иерархов, преподавательского состава. При этом именно внешкольное осмысление дало наибольший эффект для развития пастырской подготовки в рассмотренный период. Так, формирование традиции богословского осмысления пастырства способствовало проектированию реформ духовной школы, исходя из роли последней в становлении пастыря. Тем не менее, концепции иерархов в силу разных причин воспринимались духовной школой лишь отчасти, что в итоге не позволило разрешить коллизии Устава 1814 года. Например, по итогам реформ 1860-х годов остается актуальной проблема соединения сословной школы духовного ведомства и школы, в недрах которой происходит формирование пастыря Церкви. В дальнейшем эти размышления полагались в основу преобразований, предлагаемых непосредственными разработчиками новых Уставов. Пик данного процесса прослеживается в решениях Комитетов 1866–1869 годов. Поскольку ни один из вариантов предложенных реформ не был принят во всей полноте, на окончательный вариант Уставов 1867 и 1869 годов повлиял ряд концепций, исходивших из усиления иных идей духовной школы.

**Протоиерей Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,
кандидат богословия**

САРАТОВСКАЯ ЕПАРХИЯ В 1917 ГОДУ. ЧАСТЬ 2. ПРИХОДСКОЕ ДУХОВЕНСТВО И РЕВОЛЮЦИЯ

Аннотация: Статья посвящена переменам, которые произошли в жизни приходского духовенства Саратовской епархии в революционном 1917 году. Показано, как менялось отношение духовенства к политическим событиям, от восторженного до настороженного и пессимистического; как развивались отношения священника с прихожанами и ухудшалось материальное положение духовенства. Вторая часть статьи посвящена вопросам содержания духовенства, наделения причтов землей и угодьями, изгнанию духовенства из приходов, выборам приходского духовенства, мерам, предпринимаемым Епископским Советом для защиты и поддержки духовенства, попыткам создания «Профессионального союза духовенства Саратовской епархии».

Ключевые слова: Саратовская епархия, причтовая земля, плата за требы, случаи изгнания духовенства, выборы духовенства, Епископский Совет, «Профессиональный союз духовенства Саратовской епархии».

**Archpriest Kirill KRASNOSHCHKOV,
candidate of theology, senior lecturer**

SARATOV DIOCESE IN 1917. PART 2. PARISH CLERGY AND THE REVOLUTION

Abstract: The article is devoted to the changes that occurred in the life of the parish clergy of the Saratov diocese in the

revolutionary year of 1917. It is shown how the attitude of the clergy to political events changed, from enthusiastic to worried and pessimistic; how the relations of a priest with parishioners developed and material position of the clergy got worse. Part 2 of the article is devoted to the maintenance of the clergy, endowment of the clergy with land and fields, the expulsion of the clergy from their parishes, the election of the parish clergy, measures taken by the Episcopal Council to protect and support the clergy, attempts to create a «Professional Union of the clergy of the Saratov diocese.»

Keywords: Saratov diocese, clergy land, payment for occasional offices, exile of the clergy, election of the clergy, Episcopal Council, «Professional Union of the clergy of the Saratov diocese».

В новый, 1917 год Саратовская епархия вступила с радостными ожиданиями. В новогоднем послании к пастве епископ Палладий призвал всех православных «спешить делать добро»: собирать подарки для армии, посещать раненых в лазаретах, подписываться на военный заем, организовывать приюты для сирот¹. Действует Епархиальный лазарет, в котором постоянно находятся на лечении 50–60 военнослужащих. На место выздоровевших поступают новые раненые. Архиерей регулярно посещает приходы епархии и духовную семинарию. Действует Саратовский епархиальный комитет по оказанию помощи воинам и их семьям, духовенству епархии вменяется в обязанность в проповедях внушать прихожанам терпеливое и милосердное отношение к беженцам. С началом Великого поста возобновляются «Пастырские чтения», устраиваемые Братством Святого Креста в защиту веры против неверия. Первая лекция состоялась вечером 19 февраля.

¹ См.: Саратовские епархиальные ведомости (далее — СЕВ). 1917. 1 января. № 1. С. 14–18.

8 марта в кафедральном Александро-Невском соборе состоялось оглашение манифеста об отречении императора Николая II от престола за себя и за сына и об отречении великого князя Михаила Александровича. Манифесты были оглашены с амвона. После прочтения манифестов Преосвященным Палладием было сказано слово к пастве. Владыка приглашал всех в единении христианской любви приступить к дружной работе по созиданию нового государства и спокойно ждать созыва Учредительного собрания, которое должно выразить волю всего русского народа. Затем был отслужен молебен и возглашено многолетие Временному правительству и христолюбивому воинству².

Но «спокойно» ждать многие из духовенства уже не согласны. И «Епархиальные ведомости», хотя сами и еще не публикуют, но охотно перепечатают из «Саратовского вестника» призыв священника Вл. Приходского (псевдоним): «Братия сопастыри! Духовенство родной земли! Великое и долгожданное освобождение народа стало совершившимся фактом. Старая, продажная, изменившая Богу и родине власть больше не существует <...> Братья сопастыри! Время политического гнета и насилия прошло безвозвратно. Новое правительство уже объявило гражданскую и религиозную свободу народа. Униженная, опозоренная старой полицейской властью, вздохнет свободная теперь наша церковь. Новое положение ставит пред нами, вождями народного духа, и новые великие и святые задачи: помочь народу освободиться от оков духовного рабства так же, как освободился он сам от оков рабства политического <...> Братья сопастыри! Теперь от нашего поведения, от нашей работы не столько будут зависеть судьбы отчизны, сколько положение и будущее нашей матери-церкви. Вместе с решением вопроса о форме будущего правления в стране неизбежно решится вопрос и о нашем церковном строе: решится

² См.: СЕВ. 1917. 11 марта. № 8. С. 270.

вопрос о том, нужна ли народу наша работа, нужна ли будет ему та церковь, которая двести лет поддерживала и охраняла полусгнивший труп старого государства. Братья сопастыри! Только нашей горячей, свободной, самоотверженной работой на благо народа, во имя великого светлого будущего страны, только и можем мы теперь завоевать право на достойное положение в освобожденной стране. Новое будущее несет нам много отрадного, оно несет раскрепощение великого народного духа, оно несет свободу слова и совести, свободу высокой истинно христианской культурной народной работы. Оно несет не только исполнение всех чаяний народной души, оно несет и подлинное церковное освобождение: возможность и неизбежность скорого соборного воскресения нашей измученной и подавленной церковно-общественной жизни»³.

Однако не прошло и месяца после наступления «нового будущего», несущего «подлинное церковное освобождение», как в повестке дня Съезда духовенства Саратовской епархии 14 апреля 1917 года появляются следующие вопросы:

«2. Меры к ограждению духовенства от произвола прихожан и материальное обеспечение причтов, лишившихся мест по приговорам и решениям прихожан.

3. Вопрос об определенном содержании духовенства от прихожан, взамен платы за требоисправления в тех местах, где возникли недоразумения в этом между духовенством и прихожанами.

4. Наделение причтов душевым наделом полевой, сенокосной и усадебной земли и лесом на равных правах с прихожанами в тех приходах, где прихожане явочным порядком завладели церковной причтовой землей»⁴.

До большевистского «Декрета о земле» еще полгода, а крестьяне уже начали захватывать причтовую землю

³ Там же. С. 272.

⁴ СЕВ. 1917. 1–11 апреля. № 10–11. С. 359.

и выгонять своих священников, а вопрос о «недоразумениях» между духовенством и прихожанами в вопросе платы за требы говорит сам за себя.

22 марта Собрание духовенства города Саратова впервые посетил Преосвященный Палладий, епископ Саратовский и Царицынский, который, в частности, сообщил, что уже с 5 марта он стал получать с разных сторон требования прихожан о немедленном удалении из приходов некоторых иереев, и предложил Собранию высказаться по этому вопросу. Собрание постановило: «Заявления прихожан о нежелании иметь того или иного члена причта немедленно тщательно расследовать, для чего в каждом благочинии избрать особую комиссию в составе: выбранного Благочинного, о. духовника и представителя от мирян; если расследование подтвердит обвинение прихожан, Комиссия должна принять все меры к примирению сторон и, если это не удастся, сообщить свое заключение Епископу; если член причта сам сознает, что ему в данном месте невозможно служить, просить Епископа немедленно переводить такового на равноценное место; в случаях сомнительных или когда нет равноценного места, просить Владыку временно командировать изгоняемого на одно из вакантных мест; в) предложить собратиям морально поддерживать друг друга и не стремиться занять те места, откуда удален тот или другой член причта; с другой стороны — просить Епископа не спешить с назначением сюда новых лиц; г) оказывать безвозвратную материальную помощь обиженным из средств Попечительства о бедных духовного звания, Комитета о беженцах, Епархиального Комитета о воинах и Свечного завода, для чего просить названные учреждения устроить Соединенное с Советом духовное Собрание для обсуждения данного вопроса»⁵.

21 апреля 1917 года Саратовский епархиальный экстренный съезд духовенства и мирян Саратовской епархии,

⁵ СЕВ. 1917. 21 апреля. № 12. С. 407.

заслушав труды Комиссии по вопросу об удалении из приходов членов причта и о притеснениях, чинимых прихожанами в настоящее время, выразившихся в захвате церковно-причтовой земли и т. д., постановил:

1. «Имея в виду безвыходное положение членов клира, удаленных по тем или иным причинам из приходов, немедленно оказать им полное братское содействие и материальную помощь.

2. В каждом церковном благочинническом округе немедленно организовать для этого из наличных членов причта и благочестивых мирян Комитет, в количестве восьми (8) избранных округом человек в составе 2 священников, 1 диакона, 1 псаломщика и 4 мирян, на который и возложить разрешение всех возникших и возникающих недоразумений в приходах округа между клиром и мирянами <...>

5. Если расследование не приведет к соглашению членов клира с прихожанами, но потерпевшие окажутся невиновными, немедленно просить Епископский Совет предоставить потерпевшим равноценный приход. Причем приход обязан обеспечить потерпевшего (в случае невиновности последнего) уплатой содержания за 2 месяца вперед, а священник, исправляющий за него требы, уплачивает ему половинную часть всех доходов <...>

7. Денежная помощь всем потерпевшим членам клира должна быть оказана безвозвратная»⁶.

Уже 5 мая Синод издал указ с целью улучшить положение священников, изгнанных из прихода, разрешая им временно перейти к светским занятиям⁷.

18 мая главный редактор «Саратовских епархиальных ведомостей» взял интервью у управляющего епархией, Пресвященного Досифея, епископа Вольского. Во время беседы владыке был задан и такой вопрос: «Сократились ли

⁶ СЕВ. 1917. 1 мая. № 13. С. 453–454.

⁷ См.: Церковные ведомости. 1917. № 18–19. С. 117.

случаи изгнания духовенства прихожанами и разных эксцессов по отношению к духовенству?» Ответ: «Сейчас как будто нет той остроты, какая в первые дни революции наблюдалась в некоторых приходах в отношениях прихожан к своему духовенству. Однако случаи удаления прихожанами своих духовных лиц и теперь продолжают. Затруднениями к устройству таких лиц в новых приходах являются разборчивость их в выборе для себя подходящих мест при крайней ограниченности числа этих мест и при наличии у прихожан желания иметь у себя при церквях избранных ими священнослужителей»⁸.

Когда редактор выходил из Архиерейского дома, он увидел множество священников и крестьян, разбившихся на кучки и о чем-то оживленно беседовавших. «К нам подошел знакомый священник и сказал: «Эти священники, которых вы видите беседующими с крестьянами, — все это изгнанники из приходов, подыскивающие себе подходящих мест, а эти мужички не кто иные, как “вышибалы”, хлопотущие об удалении из приходов неугодных им лиц. Сейчас, продолжал он, при мне один священник упрасивал этих мужичков — уполномоченных от приходов — принять его в свой приход и обещал угодить и понравиться им. Чистое Божеское наказание, — закончил мой собеседник свои слова, — из одной кабалы мы попали в другую и теперь положение старинных “крестцовых” попов кажется нам уже не таким плохим, как рисовалось оно нам раньше»⁹.

Разбираемые в Епископском Совете дела дают нам представление о том, что представляли из себя на практике случаи «удаления священника из прихода»: «а) 30 апреля Терновский сельский сход, терроризируемый толпой прибывших на побывку солдат, постановил уволить священника Орлова и его сослуживца на диаконской вакансии

⁸ СЕВ. 1917. 21 мая. № 15. С. 519.

⁹ Там же. С. 520–521.

Тифлова (т.е. второй священник служит в приходе за диаконскую зарплату. — *Авт.*). Священником Орловым было предложено священнику Тифлову соблюдать тесное единение и уклоняться от дел по приходу, но священник Тифлов, согласившись на слова с о. Орловым, стал самостоятельно совершать требы и отправлять богослужения. Сообщая о некорректном и нетоварищеском поступке о. Тифлова, о. Орлов просит Совет вынести решительное постановление, ограждающее личность приходского пастыря от происков их сослуживцев и разных низких лиц и в частности уволить в заштат о. Тифлова, что поставило бы прихожан перед вопросом: нужен им священник или нет?

б) Заявление священника с. Никольского Труева Кузнецкого уезда, перемещенного в сл. Котовую Камышинского уезда Димитрия Славина о деятельности священника с. Поселок о. Туркина, который самовольно, без согласия о. Славина и без ведома местного благочинного, революционным порядком занял его, о. Славина, место и тем помог небольшой кучке прихожан недоброжелателей о. Славина вынести приговор об его удалении из прихода.

в) Заявление гражданина с. Камзолки Петра Кузьмина, временно проживающего в с. Бекове Сердобского уезда, который, узнав о состоявшемся приговоре об удалении из прихода местного приходского священника о. Иоанна Голубева, навел самые тщательные справки об обстоятельствах, сопровождавших это удаление, причем оказалось следующее: о. Иоанн Голубев был удален по настоянию небольшой группы прихожан, причем ему было запрещено совершать богослужение в приходском храме. В день Св. Пятидесятницы прихожане, чтобы не оставаться без церковной службы, привезли из г. Сердобска иеромонаха, который совершил литургию; на второй день праздника разрешили отслужить литургию о. Голубеву, который по окончании литургии произнес проповедь, настолько глубоко тронувшую сердца

его прихожан, что многие из них обращались к сельскому старосте с просьбою созвать сход для пересмотра решения об о. Голубеве, но в этом им было отказано “за недосугом” созвать сход.

Епископский Совет определил: Усматривая из приведенной докладной части настоящего журнала сообщений о. Орлова, о. Славина и гражданина Кузьмина, а также руководствуясь впечатлениями, полученными членами Епископского Совета из бесед их с членами клира, лишенными по приговору прихожан приходов, и с уполномоченными сих приходов и принимая во внимание, что гонению из приходов подвергаются почти исключительно священники, Саратовский Епархиальный Епископский Совет устанавливает наличность следующих прискорбных и недопустимых явлений в приходской жизни епархии и в отношениях членов клира между собою: а) руководителями прихода в вопросе об удалении священника из прихода являются очень часто или небольшая группа враждебно настроенных к священнику лиц, или даже отдельные лица, часто притом или совершенно индифферентно относящиеся к церковной жизни, или даже не проживающие в последнее время в приходе; б) акты об удалении священников составляются во многих случаях террористически, путем угроз по отношению к тем прихожанам, которые не желали бы оскорблять незаслуженно своего пастыря; в) благодарная почва для агитации за удаление священника во многих случаях подготавливается или низшими членами клира, которые стремятся занять место священника и получают о том приговоры прихожан, или сослуживцами священниками, которые вместо поддержки своих собратьев идут против них, преследуя свои личные интересы; такова, напр., деятельность некоторых священников, состоящих на диаконской вакансии, для которых удаление штатного священника из прихода сопровождается вынесением приговора о назначении их на штатное ме-

сто, и определяет: 1) о всех случаях удаления священников из приходов производить самое тщательное расследование чрез вновь организованные в округе благочиннические советы; 2) в случае выяснения агитационной деятельности членов клира против своих собратий с целью занять их место или из других побуждений таковым лицам не давать места в епархии; 3) в приходы, вынесшие неправильно поставленные приговоры об удалении священника, если после объяснения дел священник не будет восстановлен, не назначать другого священника, а приписывать к другим приходам, чтобы этой мерой вразумления привлечь их к большей осмотрительности в решении столь важного вопроса, который должен быть решен по желанию прихода, а не происками отдельных лиц; 4) призвать всех членов клира к тесному единению между собою и взаимной поддержке в пору переустройства жизни и укрепления нового строя на началах свободы, равенства и братства»¹⁰. Не помогло. К июню 1917 года в Саратовской епархии насчитывается более ста случаев изгнания духовенства из приходов¹¹. Дело доходит до создания «Профессионального союза духовенства»!

Приводим некоторые параграфы из «Устава Профессионального союза духовенства Саратовской епархии»:

«1) В целях оказания материальной помощи духовенству епархии учреждается в г. Саратове “Профессиональный Союз духовенства Саратовской епархии”.

2) Все без исключения духовенство епархии, и приходское, и безприходное, — обязательно состоит членом Профессионального Союза и вносит ежемесячно членские взносы.

3) Обязательный ежемесячный взнос определяется: со священника 3 руб., диакона — 2,25 и псаломщика 1,50. <...>

7) Ближайшая задача Союза — оказание безвозвратного пособия клирикам, удаляемым по требованию прихожан

¹⁰ СЕВ. 1917. 1 июня. № 16. С. 567–569.

¹¹ См.: СЕВ. 1917. 11–21 июня. № 17–18. С. 610.

из приходов и не имеющим другого места, причем помощь эта должна быть в размере по 20 руб. на каждого члена семьи ежемесячно, будь это священник, диакон или псаломщик — безразлично. Помощь оказывается до получения клириком места, но не более, как в течение 6 месяцев»¹².

С 10 по 15 августа 1917 года работает Епархиальное собрание духовенства и мирян Саратовской епархии. В его постановлениях неоднократно повторяется мысль о недопустимости вышеописанного положения духовенства. При этом обращает на себя внимание пункт 6–7 журнала № 16: «Признать необходимость изменения нынешнего униженного для духовенства способа содержания назначением ему определенного жалованья от казны и 7) совершенную недопустимость, чтобы духовенство служило орудием светской власти»¹³. То есть духовенство епархии прекрасно понимает, что корень всех раздоров между ним и прихожанами — это денежное содержание священника. Вековая проблема русского духовенства! Прихожане хотят, чтобы священник обходился как можно дешевле, а он тоже человек, и человек семейный, со своими материальными запросами. И где же ищут выход? В «жаловании от казны»! Никто даже не помышляет о возрождении церковной десятины. Но при этом «совершенно недопустимо, чтобы духовенство служило орудием светской власти», то есть зарплату платите, а мы вам ничего не должны. Какая наивность! А крестьяне? Ведь в дореволюционной России они самое верующее сословие. Верующее, но воцерковленное ли? Как точно описал этот крестьянский тип А. И. Солженицын в образе дворника Спиридона из романа «В круге первом»: «Его родиной была — семья. Его религией была — семья»¹⁴.

Одним из главных достижений революции было выборное начало, которое применялось где только можно. О вы-

¹² СЕВ. 1917. 1 октября. № 28. С. 984–985.

¹³ СЕВ. 1917. 21 августа. № 24. С. 845–846.

¹⁴ *Солженицын А.* В круге первом. М., 2006. С. 415.

борах саратовского архиерея уже писалось в первой части этой статьи. Но как проходили выборы низших членов клира? Об этом читаем в статье священника села Алмазов Яр Александра Синебрюхова: «Один диакон на псаломщицкой вакансии (то есть служивший диаконом за псаломщицкую зарплату. — *Авт.*), прослуживший на духовной ниве 26 лет, задумал не столько для себя лично, сколько ради большей возможности к оказанию материальной поддержки своим родственникам-сиротам, просить себе штатного диаконского места в каком-нибудь сельском приходе. В Саратове ему было сказано, что предоставить ему место можно, но он определенно должен указать приход, куда он желал бы поступить. Диакон перебрал несколько приходов, в которых по последнему номеру Епархиальных Ведомостей значились вакансии, но в дело не попал, так как все эти вакансии уже были замещены. Тогда проситель заявил, что он готов даже занять место не по своему выбору, а “по усмотрению” распоряжающихся раздачею мест. На это проситель услышал такой ультиматум: “Хорошо, но только если вас там (т.е. в приходе, данном по усмотрению) не примут, то вы будете уволены в заштат”. Проситель, очертя голову, бросился в бездну неведомого, обусловленного столь грозным “категорическим императивом”, и, согласившись на предъявленный ультиматум, оставил где следовало свое прошение о штатном диаконском месте, а сам, истративши на поездку 35 рублей, воротился восвояси. Здесь этот “злополучный одиссей” жил надеждою на “милостивую резолюцию”. И наконец, почти чрез два месяца он имел счастье прочесть на своем прошении следующую резолюцию: “1917 г. 13 июня. Согласно определению Епископского Совета, предложить псаломщику-диакону NN представить приговор прихожан и, по представлении такового, иметь суждение о его назначении”. Мы не будем входить в критическую оценку этой резолюции, а лишь скажем, что вышеупомянутое

в резолюции “предложение” неприемлемо, по существу неприемлемо. Мы отлично понимаем, что в подобном предложении Епископский Совет выводит на сцену принцип выборности — выборное начало в применении к духовенству. Это — превосходно, по-новому, по-настоящему. <...> Но спрашивается, каким путем я должен добиться приговора прихожан о моем избрании на служение к ним? Должен ли я путешествовать по весям и городам Саратовской епархии или же ждать где-нибудь счастливого случая, когда меня сами прихожане весей и градов отыщут и вручат мне приговор? <...> Епископский Совет все духовенство выгонит “на перекрестки” (“крестцовики”), так как ведь нет никакой возможности для духовенства разъезжать по деревням и предлагать там и сям себя, как “живой товар”»¹⁵.

В статье «Думы и заботы наших читателей» читаем: «Свящ. А. М — в спрашивает нас, каким образом ныне при выборном начале сельские священники могут быть избираемы прихожанами городских церквей, причем сообщает, что лично он, о. М — в, с этою целью обратился в комитет объединенных прихожан г. Саратова, подав туда следующее свое заявление: “Имею честь заявить комитету — разумею Комитет объединенных православных прихожан г. Саратова — о моем желании быть при первой возможности приходским священником при одной из свободных церквей г. Саратова. Цель настоящего моего заявления — иметь возможность получить надлежащие полномочия от прихода, если на это будет преподано благословение и местного Епископа. Основным и главным условием поступления в приход я признаю только избрание священника прихожанами, что возможно только в том случае, если он будет известен им. Для последней цели находил бы необходимым предварительно служить в приходе месяц,

¹⁵ СЕВ. 1917. 21 сентября. № 27. С. 964–965.

год, два или три года, дабы дать полную возможность прихожанам узнать и оценить меня и вынести уже после сего окончательное свое решение о желании или не желании иметь меня постоянно своим Пастырем”¹⁶. А в № 111 “Саратовского листка” от 26-го мая сего года уже можно было прочесть следующее объявление: “ПРЕДЛАГАЮ УСЛУГИ. Священник, студент семинарии (то есть закончил полный курс семинарии. — *Авт.*), знаю простое и нотное пение. Без подготовки на любую тему могу сказать проповедь, надеясь на ее успех, голос имею чистый баритон, могу служить и тенором. Прихожанами всюду был любим. Имею аттестат от прихожан. Условия: триста рублей ежемесячного жалованья, необязательные требы по соглашению, готовая квартира и отопление. Адрес в редакции”¹⁷.

К этому присоединилась еще и борьба из-за мест среди духовенства. А какие же выборы без конкурентной борьбы? Это в полной мере борьба всех против всех. Псаломщики полагают, что они вполне достойны занять диаконское место в приходе, диакон думает, что он может занять место священника в том же приходе. И священник, и диакон, и псаломщик уверены, что они вправе домогаться лучшего места где-либо в других приходах. Места эти заняты живыми людьми, но это не останавливает кандидатов на живые места. Каждый из таких кандидатов старается внушить прихожанам, что он именно, а не кто-либо другой будет для них лучшим клириком. А чтоб расположить выборщиков к себе, он является в приход, начинает волновать прихожан против имеющихся членов клира и, зная слабую крестьянскую струнку, обещает, что за требы он будет брать меньше, чем берет тот, чьего места он добивается. Крестьяне легко поддаются на такие речи,

¹⁶ СЕВ. 1917. 1 июня. № 16. С. 560–561.

¹⁷ Там же.

и, в результате, — приговор об изгнании того члена клира, места которого добиваются. «А затем начинаются выборы... Нередко являются на освободившееся место два-три кандидата, кроме того или тех, кто добился изгнания предшественника. Сначала они показывают пред прихожанами свое искусство в служении, а затем начинают уверять, что каждый из них будет для прихожан самым выгодным, т. е. самым дешевым. К счастью, теперь не продают водки. А то случилось бы то, что случилось в 70-х гг. XIX в., по местам, где выбирали клириков: кандидаты на места клириков, вероятно, выставляли бы „угощение” своим выборщикам, а может быть, кое-что выставляют и сейчас. И нужно прямо сказать, что ничто так не роняет авторитета духовенства в глазах прихода, как эти подкопы клириков одних против других, как эта торговля с прихожанами из-за платы за требы: он дорого берет, я возьму меньше...»¹⁸.

Надежды на светлое будущее тают с каждым днем. Суровая реальность глубочайшего кризиса становится все более осязаемой. В редакторской статье «Саратовских епархиальных ведомостей» читаем: «Россия по наклонной плоскости неудержимо катится в бездну. Грабежи, убийства, самые возмутительные насилия над личностью граждан совершаются безнаказанно ежедневно на улицах и площадях городов, на дорогах, по селам, лесам и полям и в довершение всего над всею Россиею распростер свои страшные крылья грозный призрак голода»¹⁹. Пытаясь заглянуть в недалекое будущее, председатель Епископского Совета протоиерей Алексей Хитров рассуждает: «...анархия в приходской жизни, произвол в отношениях к духовенству — мы надеемся — с Божией помощью в недалеком будущем прекратятся. А дальше? Вот это-то

¹⁸ СЕВ. 1917. 1 июня. № 16. С. 970–971.

¹⁹ СЕВ. 1917. 1 сентября. № 25. С. 881.

“дальше”, пожалуй, будет пострашнее настоящего. Всем известно, что все епархиальные учреждения: епархиальные женское и мужское духовные училища, Духовная Семинария, епархиальный детский Приют, богадельни и проч. в настоящее время или всецело, или в большой мере содержатся на средства епархиального Свечного Завода. Но мы не знаем — всем ли известно состояние кассы Свечного Завода; нам не известно — все ли духовенство знает, что сметы по содержанию этих учреждений во второй половине 1917 и в 1918 гг. сведены бывшим в августе епархиальным собранием с громадным дефицитом, и этот дефицит выражается в сумме 300000 р., и это теперь, когда наблюдается усиленный расход восковых свечей и когда цена за свечи доведена до 160 рублей за пуд <...> Что будет с нашими учреждениями (имеем в виду главным образом духовно-учебные заведения), если расход свечей церковно-свечного завода понизится, если свечные заводы лишены будут монопольности в продаже свечей, если церковные старосты, несмотря на протесты духовенства, будут брать свечи для церквей на стороне? Что будет с нашими учреждениями в том случае, если доходы Свечного Завода и не уменьшатся, но распоряжение ими будет зависеть в большой степени от мирян? Читающий — да разумеет»²⁰.

А дальше было то, о чем и протоиерей Алексей Хитров не догадывался. 23 января (5 февраля) вступил в силу большевистский «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви», лишивший Русскую Православную Церковь прав юридического лица, собственности, образовательной системы и др. Но вовсе не большевики начали гонения против Православной Церкви в России, они только использовали, поощряли и усиливали те антиклерикальные настроения и внутрицерковные

²⁰ Там же. С. 987.

противоречия, которые уже существовали до их прихода к власти и были, с одной стороны, многовековым наследием прошлого, а с другой — результатом какого-то массового помешательства, отсутствия духовной трезвости и даже элементарной человеческой порядочности, как в прихожанах, так и в духовенстве.

Попытка реконструкции других сторон епархиальной жизни в революционном 1917 году будет предпринята в следующей части настоящей статьи.

ПАРФЕНОВ В.Н.,
доктор исторических наук, профессор СПДС,
профессор Пензенской духовной семинарии

Власть, христиане и вероотступники в переписке Плиния Младшего с императором Траяном

Аннотация: В статье анализируется содержание письма Плиния Младшего императору Траяну, где речь идет о христианах. Главный вопрос, вызвавший затруднения у Плиния, — как поступить с отрекшимися от христианства? Согласно нормам римского права, они подлежали смертной казни как преступники. Однако Траян, разъяснив Плинию, что общепринятой нормы в данном случае не существует, рекомендовал освобождать ренегатов, ограничившись в качестве доказательства вероотступничества минимумом — их молитвой языческим богам. Принимать анонимные доносы и специально разыскивать христиан император запретил. Кажущийся либерализм этой позиции объясняется прагматизмом принцепса, который, с одной стороны, не видел в христианстве, по-прежнему остававшемся вне закона, политической угрозы, а с другой — считал, что открытое неповиновение власти должно быть наказано.

Ключевые слова: Плиний Младший, император Траян, христиане, ренегаты, рескрипт.

PARFYONOV V. N.,
doctor of historical sciences,
professor of Saratov Orthodox Theological Seminary,
professor of Penza Theological Seminary

POWER, CHRISTIANS AND APOSTATES IN THE CORRESPONDENCE OF PLINY THE YOUNGER WITH THE EMPEROR TRAJAN

Abstract: The article analyzes the content of Pliny the Younger's letter to the Emperor Trajan, which deals with Christians. The main question that caused Pliny's difficulties was what to do with those who had renounced Christianity. Under Roman law, they were subject to the death penalty as criminals. However, Trajan, explaining to Pliny that there was no generally accepted norm in this case, recommended that the renegades be released, having limited the proof of apostasy to the minimum: their prayer to the pagan gods. Accepting anonymous denunciations and especially seeking out Christians were banned by the Emperor. The apparent liberalism of this position is explained by the pragmatism of the Princeps, who, on the one hand, did not see Christianity, which was still outside the law, as a political threat, and on the other — believed that open defiance of the authorities had to be punished.

Keywords: Pliny the Younger, Emperor Trajan, Christians, renegades, rescript.

В знаменитом письме 96 X книги переписки Плиния Младшего этот высокопоставленный римский сановник, находясь в должности императорского легата провинции Вифиния-Понт, просит у Траяна инструкций в отношении христиан, представленных к нему на суд или арестованных по анонимному доносу. Письмо 97 представляет собой императорский рескрипт — первый дошедший до нас официальный документ, вы-

ражающий отношение государственной власти к новой религии.

В начале своего письма Плиний, опытный юрист и администратор, ссылается на свою неосведомленность в такого рода делах: «Cognitionibus de Christianis interfui nunquam» (Plin. *Ep.* X.96.2). Обычно это понимается так, что подобного рода расследования уже проводились римскими властями, просто ему не доводилось в них участвовать и, соответственно, он не знал установленной в таких случаях процедуры¹.

Однако Ф.Дж. Даунинг настроен насчет *communis opinio* весьма скептически, указывая, что ни Плиний, ни Траян не ссылаются на какого-либо рода прецеденты, формальные или неформальные, которые доставили бы нужную информацию: «Плиний создает впечатление, что где-то, когда-то, как-то (somewhere, sometime, somehow) имели место *cognitiones de Christianis*... Такое впечатление должно возникнуть из его замечания, что он никогда не присутствовал на таковых. Но, создавая иллюзию, что какие-то подобные случаи имели место, он умудряется не получить никаких сведений, никаких намеков, чтобы взять их на вооружение, и никаких надежных источников информации, чтобы следовать им — до того, как беспокоить по этому поводу императора Траяна. <...>

¹ См.: Barnes T.D. Legislation against the Christians // Journal of Roman Studies. 1968. Vol. 58. Pts. 1–2. P. 36; Whittaker M. Jews and Christians: Graeco-Roman Views. Cambridge etc., 1984. P. 209; Humphries M. Early Christianity. London; New York, 2006. P. 214 f.; Rowe E. Called by the name of the Lord: early uses of the names and titles of Jesus in identifying his followers. Diss. Notre Dame (Indiana), 2012. P. 140. Предполагается, что прежние судебные процессы, на которые ссылается Плиний, проходили во время правления Домициана (81–96 гг.), хотя единственное римское гонение на христиан в течение I в. имело место при Нероне (Cassidy R.J. Christians and Roman Rule in the New Testament. New Perspectives. New York, 2001. P. 49).

Я предположил бы, что Плиний не ссылается ни на какие прецеденты потому, что ни он, ни кто-либо еще в его окружении в данном случае не сталкивался ни с чем подобным. Никаких судебных акций такого рода не случилось ни в его провинции, ни где-то по соседству, ни в самом Риме. Он не ссылается здесь на какой-либо поиск прецедентов, не запрашивает сведения о каком-либо подобном случае в виде копий из центральных архивов. Он запрашивает Траяна для создания правила»².

Прежде чем вернуться к этому сюжету, отметим, что в сущности императорский мандат Плиния не имел никакого отношения к христианам. Он включал в себя упорядочение финансов пяти вифинских городов, борьбу со злоупотреблениями имперской почтовой службы, проверку крупных перерасходов при строительстве и запрет деятельности нелегальных коллегий «как возможных центров криминала и мятежа»³.

Именно во время объезда Плинием своей провинции, «как представляется, в каком-то пункте между Амисом и Амастрией, на восточном краю Понта он и встретился с христианами»⁴. Интересно отметить, что в этом случае, как и в других, вплоть до середины III века, инициатива их судебного преследования принадлежала отнюдь не самому наместнику: это было делом рук частных лиц,

² *Downing F.G.* Pliny's Prosecution of Christians: Revelation and 1 Peter // *Journal for the Study of the New Testament*. 1988. Vol. 34. P. 106. В тон этому Джеффри Харгис замечает в адрес Плиния: «Судя по содержанию его переписки с императором Траяном, сам наместник выглядит знающим мало или не знающим вообще ничего о людях, которых он собирался судить, или об их религии» (*Hargis J.W.* *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic*. New York etc., 1999. P. 10).

³ *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.

⁴ *Ibidem*.

на которое представитель власти был вынужден реагировать⁵.

Для Плиния не было затруднений, если доставленные к нему люди прямо признавались, что являются христианами. В таких случаях, как сообщается Траяну, он троекратно спрашивал обвиняемых, действительно ли они христиане, предупреждая при этом, что признание карается смертью; в случае утвердительного ответа эти люди отправлялись на казнь. Временным исключением являлись только римские граждане: такие (одержимые, по мнению Плиния, своего рода безумием, каким являлась их вера) отправлялись в Рим, поскольку имели право апеллировать к императору и, очевидно, не пренебрегали этим правом⁶.

Таким образом, в отношении явных христиан сомнений не было даже у столь «гуманного и просвещенного» наместника, каким был Плиний: принадлежность к таковым каралась смертью. Возникает естественный вопрос: на каком основании?

⁵ См.: *Plescia J.* On the Persecutions of the Christians in the Roman Empire // *Latomus*. 1971. Т. 30. Fasc. 1. P. 122; *Edwards D.R.* Pagan, Jews, and Christians in the Greek East. New York; Oxford, 1996. P. 47; *Siker J.S.* Christianity in the second and third centuries // *The Early Christian World*. London; New York, 2000. Vol. I. P. 244; *Salisbury J.E.* The Blood of Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence. London; New York, 2004. P. 10; *Humphries M.* Early Christianity. P. 223.

⁶ «Interrogavi ipsos, an essent Christianos. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. ...Fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos» (Plin. *Ep.* X.96.3). Кейт Гопкинс замечает по этому поводу: «Плиний ясно указывает, что просто быть христианином было достаточным основанием для казни, хотя упорство, с которым христиане цеплялись за свое “извращенное суеверие” (superstitionem pravam et immodicam), требовало предоставления дополнительного обоснования» (*Hopkins K.* Christian Number and its implications // *Hopkins K.* Sociological Studies in Roman History / Ed. by Chr. Kelly. Cambridge, 2018. P. 436). Ср.: *Maritano R.* Pliny the Younger // *Encyclopedia of Ancient Christianity* / Ed. by A. di Berardino, J. Hoover. Downers Grove, 2014. Vol. 3. P. 230 («Во всяком случае, для него очевидно, что исповедание христианства запрещено и карается смертной казнью»).

В настоящее время можно считать общепризнанным, что вплоть до рескрипта Траяна никакого общегосударственного законодательного акта, который определял бы юридическое положение христиан в Римской империи, не существовало⁷. Это, собственно, признает и сам император: «Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно» (здесь и далее перевод М. Е. Сергеевко)⁸. Тем не менее, на вопрос Плиния (X.96.2), следует ли карать христиан только за имя (*nomen*) или же за конкретные «мерзости» (*flagitia*), следует вполне определенный ответ Траяна (X.97.1) — чтобы вынести смертный приговор обвиняемым, реальных преступлений с их стороны не требуется, достаточно доказать, что они христиане («*si deferantur et arguantur, puniendi sunt*» — коротко и ясно).

Исходя из этого, П. Керестеш считал, что «до и во время этой переписки действовал закон, проскрибировавший христиан как таковых»⁹. Но в таком случае следует пола-

⁷ См.: *Plescia J.* Op. cit. P. 122. Note 2. «Эпизодическая природа этих гонений между 64 и 203 гг. вызвала многочисленные дискуссии о том, что составляло юридическую базу этих гонений, и ответ все еще остается ускользающим или, по крайней мере, неудовлетворительным» (*Salisbury J.E.* Op. cit. P. 8). Аналогичной точки зрения придерживается Дитер Флах: «Траян, во всяком случае, не мог привести ни имперского закона, ни императорского позволения, решения или указания, которые установили бы на все случаи, как обращаться с христианами в уголовно-правовом отношении (*strafrechtlich*)» (Flach D. *Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe* // *Historia*. 1999. Bd. 48. H. 4. S. 447).

⁸ «*Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest*» (Plin. *Ep.* X.97.1). Маловероятно, что император собственноручно отвечал Плинию, скорее всего, он лишь подписывал готовый и согласованный с ним текст: «Траян использовал секретаря, *ab epistulis*, чьей первейшей обязанностью было читать письма значительной важности, что получал император, и отвечать на них. Вероятно, *ab epistulis* составлял многие письма от имени Траяна» (*Moss C.R.* *Ancient Christian Martyrdom: diverse practices, theologies, and tradition*. New Haven; London, 2012. P. 171. Note 29).

⁹ *Keresztes P.* *Law and Arbitrariness in the Persecution of the Christians and Justin's First Apology* // *Vigiliae Christianae*. 1964. Vol.18. No. 4. P. 204.

гать, что императору было бы уместно сослаться на этот закон, а не подчеркивать в самом начале своего письма, что общей нормы не существует¹⁰. Чтобы выйти из затруднения, можно предположить, что христианские общины подпадали под действие какого-то иного закона, возможно, имевшего в виду не только христиан. Но когда он был издан и в чем конкретно состоял — этот вопрос приходится оставить открытым¹¹.

Здесь имеет смысл вспомнить, что Домициан в свое время специальным эдиктом прекратил преследование христиан, как сообщают христианские же авторы (Tertullian. *Apolog.* 5.4; Euseb. *Hist. Eccl.* III.20.5)¹². Однако после его гибели сенат принял постановление о *damnatio memoriae*,

¹⁰ Косвенно подтверждает отсутствие подобного закона то обстоятельство, что в распоряжении Траяна, профессионального военного и едва ли знатока правовых коллизий, высококвалифицированные эксперты, конечно, были: «Разумеется, решение спорных вопросов зависело здесь не от Траяна лично, как и не лично от Плиния; все было предreshено в правительстве императора, в той среде высшей бюрократии, которая окружала Траяна, давала толкование законов и прав, прекрасно знала процессуальное право и все тонкости делопроизводства» (Соколов В.С. Плиний Младший. Очерк истории римской культуры времени империи. М., 1956. С. 325). Но в данном случае, похоже, их эрудиция оказалась бесполезной.

¹¹ Уместно процитировать здесь высказанное по другому поводу суждение одного из ведущих современных специалистов по истории и культуре античности: «Пессимистическая позиция? Пожалуй. Однако порой короткое и суровое non liquet полезнее, чем самый пышный букет красивых фантазий» (Суриков И.Е. Еще раз о Гилоне, деде Демосфена: взгляд со стороны Афин // Боспорские чтения. Вып. X. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Актуальные проблемы / Ред.-сост. В.Н. Зинько. Керчь, 2009. С. 444).

¹² См.: Парфенов В.Н. Император Домициан и христиане. К оценке современного состояния проблемы // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Саратов, 2013. Вып. VII. С. 168–184; *ego же*: Долгое эхо Иудейской войны: Домициан и родственники Иисуса Христа «по плоти» // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Саратов, 2016. Вып. X. С. 164–182.

аннулировавшее все его распоряжения, в том числе, надо полагать, и это¹³. Соответственно, христиане вновь оказались вне закона. Если при либеральном правлении Нервы это не ощущалось, то при его преемнике Траяне ситуация стала постепенно изменяться в худшую для них сторону. Один из симптомов этого — расследование Плинием Младшим деятельности христиан в провинции Вифиния-Понт. Причин могло быть несколько.

Это и подозрения в подрывной деятельности, которые внушали христиане, представлявшие «недозволенное суеверие» (*superstitio illicita*) и упорно не желавшие от него отказываться, входя в запрещенную императором и его легатом «гетерию»¹⁴. Это позиция Траяна, считавшего, что свои военные победы он одержал благодаря покровительству традиционных богов Римской державы, а все, что нарушает *pax deorum*, сулит государству неис-

¹³ Suet. Dom. 23; Aur. Vict. *De Caess.* 11.8; Ps.-Vict. *Epit. de Caess.* 11.13; Lact. *De mort. persec.* III.3.

¹⁴ См.: *Leviels X. Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nic e (45–325)*. Berlin; New York, 2007. P. 464 suiv.; *Hartog P. Greco-Roman understanding of Christianity // The Routledge Companion to Early Christian Thought / Ed. by D.J. Bingham*. London; New York, 2010. P. 60. В этом отношении справедливо подмечено, что христиане оказались вовлеченными в конфликт того же типа, что и Антигона у Софокла: между законом государственным и установленным Богом (Plescia J. Op. cit. P. 123). С точки зрения римских властей, имелась и дополнительная причина для подозрительного отношения к христианским общинам: «Возможно, подозрения правителя типа Плиния, помимо всего прочего, были не столь уж странными. Они были направлены не столько против христиан как таковых, сколько отражали понимание того, что в Анатолии имеет место латентная враждебность к империи, которая может выразиться в народных движениях. Как мог Плиний знать, что это простонародье в Вифинии не разделяет антиимперские чувства, поскольку они определенно присутствовали здесь и сейчас?» (*Johnson Sh.E. Asia Minor and Early Christianity // Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at sixty / Ed. by J. Neusner. Parttwo. Early Christianity. Leiden, 1975. P. 96 f.*).

числимые беды и должно быть устранено¹⁵. Это неудержимое распространение христианства «по горизонтали и вертикали», как в пределах всего Средиземноморья, так и среди имущих слоев, сопровождавшееся усилением социальной напряженности и вспышками насилия, что не могло не вызывать озабоченности у власти в центре и на местах¹⁶. Наконец, свою роль могла сыграть личная позиция Плиния, занимавшего в Риме видную жреческую должность и обеспокоенного запустением языческих храмов в его провинции¹⁷.

В письме Плиния (X.96.3–6) нетрудно заметить, что всех обвиняемых в принадлежности к христианам он делит на три категории:

1. Христиане, которые упростились в вере.
2. Те, которые отрицали, что они христиане, и доказали это жертвоприношением перед изображениями богов и статуей императора.
3. Обвиняемые, которые сознавались, что когда-то были христианами, но раскаялись и доказали это участием в жертвоприношении. Согласно Плинию, они были раскаявшимися преступниками; с точки зрения христиан, это были вероотступники.

В науке отмечалось, что у Плиния не было сомнений в том, как поступать с первой или второй группой: первых

¹⁵ Санкции за нарушение сакрального права с давних пор были известны в Риме, но прежде применялись крайне редко, это право все более отходило на задний план как субъект юридического интереса. По знаменитому выражению императора Тиберия, «оскорбление богов — забота самих богов» (*deorum iniurias dis curae*) (Тас. *Ann.* I.74.4). Но во II в. положение стало изменяться в сторону ужесточения политики государства в религиозной сфере (*Schoedel W.R. Christian "Atheism" and the Peace of the Roman Empire // Church History. 1973. Vol. 42. No. 3. P. 310*).

¹⁶ См.: *Sherwin-White A.N. Why Were the Early Christians Persecuted? — An Amendment // Past & Present. 1964. No. 27. P. 27; Edwards D.R. Pagan, Jews, and Christians in the Greek East. P. 47.*

¹⁷ См.: *Edwards D.R. Op. cit. P. 47 f.*

казнить, вторых освободить. Сомнения у него были по поводу третьей группы — отступников¹⁸.

Главный вопрос, вызвавший затруднения у Плиния, — как поступить с отрекшимися от христианства: карать или миловать? Как квалифицированный юрист, он прекрасно понимал, что если совершено тяжкое преступление (а сама христианская вера, с точки зрения власти, являлась таковым), то, согласно нормам римского права, наказать следовало не только тех, кто отказался отречься от веры во Христа, но и бывших христиан.

В этом отношении еще столетие назад справедливо указано: «Согласно римскому праву, в момент рассмотрения не было возможности избежать наказания просто отречением в суде — не более чем для убийцы добиться оправдания, заявив: “Я больше не буду так делать”. Если обвиняемые сохраняли свое членство в запрещенной *hetaeria*, то тем самым преступление было совершено и должно было последовать неизбежное наказание»¹⁹. Дж. де Сен-Круа иронически заметил по этому поводу: «Если бы обвинения в каннибализме²⁰ предъявлялись серьезно, вы не пощадили бы каннибалов просто потому, что они порвали членский билет Клуба Каннибалов»²¹.

Плиний, однако, оставив эту категорию под стражей, обратился к императору за разъяснением, проявив в данном спорном случае гуманизм, возможно, преувеличив для

¹⁸ См.: *Engberg J. Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50–250 AD / Transl. by G. Carter. Frankfurt a. M., 2007. P. 177.*

¹⁹ *Merrill E.T. Tertullian on Pliny's Persecution of Christians // American Journal of Theology. 1918. Vol. 22. No. 1. P. 130.*

²⁰ Традиционное обвинение христиан со стороны язычников: атеизм, каннибализм, инцест.

²¹ *De Ste Croix G.E.M. Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy / Ed. by M. Whitby, J. Streeter. Oxford, 2006. P. 149.*

этого количество христиан²²: «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. 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» (X.96.9–10).

Траян, разъяснив Плинию, что общепринятой нормы в данном случае не существует, рекомендовал освобождать ренегатов, ограничившись в качестве доказательства вероотступничества минимумом — их молитвой языческим богам. Как принимать анонимные доносы, так и специально разыскивать христиан император запретил (X.97.1–2). Кажущийся либерализм и противоречивость этой позиции объясняется прагматизмом принцепса, который, с одной стороны, не видел в христианстве, по-прежнему остававшемся вне закона, политической угрозы, а с другой — считал, что открытое неповиновение власти должно быть наказано.

Рескрипт Траяна, формально относившийся к частному случаю (“a specific case of a specific governor in a specific province”), на практике широко использовался в дальнейшем римскими должностными лицами²³. С одной стороны, он смягчил ситуацию: «До момента рескрипта Траяна то, что позднее известно как отказ от веры или отречение, не могло иметь юридической силы в отношении статуса

²² «С точки зрения здравого смысла, я подозреваю, что христиане Плиния исчислялись скорее дюжинами, чем сотнями» (Hopkins K. Op. cit. P. 438).

²³ См.: Engberg J. Op. cit. P. 205 f.

обвиняемого; после этого времени это было все, что требовалось для его оправдания. <...> Начиная с этого времени, наместники обычно убеждали и даже заставляли христиан отречься, просто для того, чтобы иметь законный предлог для их оправдания; но было бы очевидным анахронизмом оценивать прежнюю процедуру Плиния в свете этих более поздних условий»²⁴.

Однако более внимательный взгляд на этот документ приводит к другому выводу: «Закон Траяна с первого взгляда, как кажется, будто мирволит к христианам, в сущности же он был чрезвычайно жесток. Закон дает прямой ответ на вопрос: есть ли христианство само по себе преступление? И ответ дается утвердительный. “Доказанный христианин подлежит казни” по этому указу. После этого уже не могло быть приговора над новой религией более определенно сформулированного. Указ по смыслу своему объявлял христианство запрещенной религией — *religio illicita*, и тем давал легальную санкцию гонениям. <...> Ничего не было легче, как, имея под руками этот указ, преследовать христиан, и это для каждого лица, сколько-нибудь имеющего власть. Притом указом давалась возможность каждому язычнику в праве и не в праве досаждать христианину через донос, лишь бы он был не анонимный. Жизнь христианина оставалась в постоянной опасности»²⁵. Таким образом, рескрипт Траяна, несмотря на свою лаконичность, во многом определил дальнейшую историю христианства — вплоть до Миланского эдикта.

²⁴ Merrill E.T. Op. cit. P. 134.

²⁵ Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. 3-е изд. СПб., 2006. С. 60.



Раздел V
Литургика

**Иеродиакон СЕРАПИОН (Залесный),
студент IV курса СПДС**

ПОСЛЕДСТВИЯ ГРЕХОПАДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА ПО ТЕКСТАМ БОГОСЛУЖЕБНЫХ КНИГ

Аннотация: В данной статье автор рассматривает событие грехопадения человека, используя метод «литургической экзегезы». Цель работы — обозначить те последствия падения первых людей по отношению к природе человека, на которые указывают песнописцы. Материалом исследования послужили около 350 песнопений, описывающих событие грехопадения и состояние человека после него. Проведенное исследование подтверждает значимость гимнографического наследия Православной Церкви для интерпретации текстов Священного Писания.

Ключевые слова: православное богослужение, литургическая экзегеза, Ветхий Завет, грехопадение, гимнография.

**Heirodeacon SERAPION (Zalesny),
4th year student**

THE CONSEQUENCES OF THE FALL OF MAN ACCORDING TO THE TEXTS OF LITURGICAL BOOKS

Abstract: In the article, the author describes the event of the fall of man using the method of liturgical exegesis. The aim of the article is to outline the consequences of the fall of Adam and Eve described by the Orthodox hymnographs as affecting the human nature. It is based on the material of about 350 liturgical

hymns, related to the event of the fall and to the state of the human nature in the wake of it. The research demonstrates an importance of using Church hymnography in the process of interpretation of the Holy Scripture.

Keywords: Orthodox worship, liturgical exegesis, the Old Testament, the fall of man, hymnography.

На существенную необходимость для духовной жизни христианина любить и понимать богослужение указывал еще в VI веке преподобный авва Дорофей: «Ничему столько не удивляюсь, как тому, что мы сами не понимаем, что поем»¹. О том же говорят и пастыри Церкви нашего времени: «Главная беда современных людей в том, что они не знают богослужения, не понимают. Если бы понимали, они бы рвались в Церковь»².

В свою очередь, для лучшего понимания богослужения необходимо изучение церковной гимнографии: «Разговор об активном участии верующих в богослужении и о понимании самого богослужения во многом сводится к вопросу о том, как люди воспринимают церковную гимнографию. <...> Если бы мы систематически изучали содержание песнопений, вдумывались в их смысл, мы бы изумились той красоте, которая открывалась бы перед нами»³. Один из современных исследователей замечает, что без вникания в содержание богослужебных песнопений

¹ *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. 6-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. С. 144.

² *Кречетов В., прот.* Когда небо молчит, не надо ничего предпринимать [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.pravmir.ru/otets-valerian-krechetov-kogda-nebo-molchit-ne-nadonichego-predprinimat/> (дата обращения: 21.05.2020). Загл. с экрана.

³ *Кашкин А.С.* Церковная гимнография: не только услышать, но и понять [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/cerkovnaya-gimnografiya-ne-tolko-uslyshat-no-i-ponyat> (дата обращения: 21.05.2020). Загл. с экрана.

«невозможно полноценное приобщение к сокровищам истины — Преданию и благодатной жизни Церкви»⁴.

В данной работе рассматривается такой аспект литургического Предания, как использование ветхозаветных образов в богослужении. Этот аспект можно назвать «литургической экзегезой» Священного Писания — понимание текста Писания сквозь призму гимнографического наследия Православной Церкви⁵.

Материалом настоящего исследования послужили богослужебные книги Православной Церкви, из которых было отобрано около 350 песнопений, описывающих событие грехопадения и состояние человека после него. Цель работы — обозначить те последствия падения первых людей по отношению к природе человека, на которые указывают песнописцы.

Одновременно с этим мы будем, по возможности, приводить мысли отцов Церкви на этот счет. Это необходимо для того, чтобы показать, что богослужение поистине является «голосом Церкви»⁶, и идеи, заложенные в нем, вполне согласны с православным Преданием. Более того, само богослужение является неотъемлемой частью Священного Предания, «источником боговедения»⁷.

⁴ *Сергеев А.* Ипостась Спасителя в богослужебных текстах // Труды СПДС. Вып. V. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2011. С. 142–155.

⁵ Термин «литургическая экзегеза» принадлежит автору настоящей статьи. Подробнее о методологических установках этого подхода см. в нашей предыдущей публикации: *Серрапион (Залесный), иеродиак., Кашкин А.С.* Экзегетика Книги Судей в Великом покаянном каноне // Труды СПДС. Вып. XIII. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2019. С. 82–102.

⁶ *Веншамин (Федченков), митр.* Размышления о двенадцатых праздниках. Т. I. От Рождества Богородицы до Сретения Господня. М.: Правило веры, 2008. С. 90.

⁷ *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и эротология. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000. С. 10.

Потеря человеком своих первоначальных чести и достоинства

Отцы Церкви часто называют состояние человека после грехопадения «противоестественным». Например, святой Игнатий (Брянчанинов) писал: «Состояние падения, в котором ныне находится все человечество, есть состояние неестественное, нижеестественное, противоестественное», поскольку «Православная Церковь <...> признает собственно естеством человеческим то естество, в котором он был сотворен»⁸. В связи с этим, когда мы говорим об изменениях, произошедших в естестве человека после его падения, у нас возникает вполне объяснимое желание узнать, каким же было это естество в его первоначальном состоянии.

Однако необходимо признать, что мы крайне мало знаем об этом естественном для человека состоянии. Из первых глав книги Бытия мы узнаем, что Бог сотворил все *хорошо весьма* (Быт. 1:31), что человек является Его высшим творением. Но нам практически ничего не известно о том, какой была жизнь наших прародителей до их падения. «Мы отделены от этой жизни бездной грехопадения, и с того дня она находится вне нашего личного опыта, за пределом человеческих воспоминаний, на грани, а может быть, и за гранью нашей возможности понять»⁹. По замечанию святого Игнатия, «трудно в нашем состоянии падения получить ясное понятие о состоянии совершенства, в котором были созданы наши праотцы, по душе и телу. <...> Мы падшие и погибшие от самого рождения нашего, они были святы и блаженны с самого сотворения своего. Все условия нашего

⁸ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. М.: Терирем, 2011. С. 505.

⁹ *Леонов В., свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М.: Драккар, 2005. С. 11.

существования и первоначального существования наших праотцев — далеко, далеко различны»¹⁰.

Хотя наши знания о состоянии первозданных людей и о их жизни в раю крайне скудны, но на основании Священного Писания и особенно учения отцов Церкви, касавшихся в своих творениях этого вопроса, мы можем говорить о высоте предназначения человека. Человек не просто является совершенным творением Божиим, но и, в отличие от других Его созданий, имеет в себе образ Божий и призван к богоподобию. Говоря о совершенстве первозданного человека и о его призвании, преподобный Макарий Великий (Египетский) восклицает: «Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку, так тело и душу человека создал Он в лице Себе, чтобы вселиться и упокоеваться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасною невестою возлюбленную душу, сотворенную по образу Его»¹¹. Человек несравнимо превосходит все прочие творения по своему предназначению: «Создал Бог небо и землю, солнце и луну, воды, дерева плодоносные, всякие роды животных. Но ни в одной из сих тварей не почивает Господь. Всякая тварь во власти Его; однако же не утвердил в них престола, не установил с ними общения; благоволил же о едином человеке, с ним вступив в общение и в нем почивая»¹².

В богослужбных песнопениях падший человек описывается как лишившийся своей первоначальной чести. Он именуется обесчещенным, «обесчещенным преступлением» (Октоих. 3-й глас, в среду утра, 1-й канон, 4-я песнь, 1-й тропарь), «преступлением люте обесчещившимся» (Среда 4-й седмицы поста. 1-й канон, 8-я песнь, 2-й тропарь).

¹⁰ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке // *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. М.: Терирем, 2011. С. 367.

¹¹ *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Беседа 49. Клин: Христианская жизнь, 2005. С. 304.

¹² *Макарий Египетский, прп.* Указ. соч. Беседа 45. С. 285.

Хотя о самом блаженном состоянии прародителей в раю в песнопениях говорится мало, но оно по своему блаженству сравнивается с состоянием Ангелов. О падшей «первозданной двоице» говорится как об «отпадшей лика горних» (Неделя Крестопоклонная. Великая вечерня. 4-я стихира на «Господи воззвах») и «от ангел разлучившейся» (Неделя сыропустная. Канон, 6-я песнь, 2-й тропарь). В песнопениях Недели сыропустной о первозданном человеке говорится как о «ангелом купножителе» (1-я стихира на «Господи воззвах»), которому Господь заповедал «присно славить Его со Ангелы» (Канон, 8-я песнь, 2-й тропарь), но который, через падение, отлучил «себе самага от лика ангел» (Канон, 6-я песнь, 3-й тропарь).

Удаление от Бога

Нарушив данную ему Богом заповедь и послушавшись врага Божия — диавола, человек тем самым прервал свою духовную связь с Богом, удалил себя от Него. Нарушив волю Божию о себе, призывавшую его к богоуподоблению через исполнение воли Создателя, и приняв предложение сатаны стать «богом» самостоятельно, человек вступил во вражду со своим Творцом, стал врагом Богу. «Когда от всей души поверил он <Адам. — Авт.> змию, а не Богу, то Божественная благодать, почивавшая в нем, отступила от него, так как он стал врагом Богу, по причине неверия, какое показал к словам Его»¹³.

Теперь в человеке изменился общий вектор направленности всех его сил от «к Богу» на «от Бога» и «к самому себе». Он стал воспринимать Бога не как Всеблагото Творца, а как «некий внешний объект <...> как силу внешнюю,

¹³ Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово 1 // Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. Ч. I. М.: Правило веры, 2006. С. 30.

грозную и неумолимую»¹⁴. Поэтому, когда прародители вскоре после вкушения ими запретного плода слышат *голос Господа Бога, ходящего в рай* (Быт. 3: 8), у них возникает желание спрятаться. Чувство любви по отношению в Богу сменилось в человеке на чувство страха. «Своим греховным самоутверждением человек “вытеснил” из себя Бога. <...> Если до грехопадения человек ощущал дыхание Божие в своем сердце, то теперь <...> само присутствие Божие становится для человека невыносимым, отныне человек уже не может увидеть Бога и не умереть, не может общаться с Ним лицом к лицу (см.: Исх. 33:20). Состояние человека после грехопадения Священное Писание определяет как состояние вражды против Бога (см.: Рим. 5:10)»¹⁵.

В богослужбных песнопениях о падшем человечестве говорится как о «изгнанном от Бога» (14 сентября. Воздвижение Креста Господня. 1-я стихира на целование Креста), «отриновенном преступлением первее праотца» (22 ноября. Благоверного князя Михаила Тверского. 2-й канон святого, 6-я песнь, Богородичен), «впадшем во изгнание» (Октоих. 6-й глас, канон во вторник на повечерии, 5-я песнь, 2-й тропарь). Причем вина за это изгнание лежит не на Боге: Адам и Ева сами «преступлением затвориша рай» (8 сентября. Рождество Пресвятой Богородицы. 3-я стихира на литии) для себя и создали между собой и Богом «стену и преграду преслушанием» (Октоих. 6-й глас, канон в четверток на повечерии, 9-я песнь, 2-й тропарь). С тех пор все человечество стало «далече от Бога» (3 января. Пророка Малахии и мученика Гордия. Канон предпразднства Богоявления, 5-я песнь, 1-й тропарь) до тех пор, пока Христос не «со-

¹⁴ *Духанин В.* Последствия падения прародителей [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://nikolskiyhram.ru/novosti/oglashenie/21-besedadlya-shkoly-nachalnoj-katexizacii/11-posledstviya-padeniya-praroditelej/> (дата обращения: 21.05.2020). Загл. с экрана.

¹⁵ *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 331.

вокупил разстоящаяся естества» (Октоих. 4-й глас, ирмос 9-й песни).

«Отношение Бога к падшему человеку <...> Священное Писание определяет как гнев (см.: Еф. 2:3)»¹⁶. При этом «гнев Божий» по отношению к человеку недопустимо мыслить как ненависть и желание зла. Бог, будучи Светом, в Котором «нет никакой тьмы» (ср.: 1 Ин. 1:5), не может вступить в общение ни с чем греховным. «Зачатый в беззакониях и рожденный во грехах, человек до Крещения носит в себе яд греха, со всею тяготою его последствий. Он состоит в немилости Божией, есть естеством чадо гнева»¹⁷. В этом ключе песнописец говорит: «Начало отвращения Бога бысть к человекам Евино прельщение» (Октоих. 2-й глас, канон в понедельник на повечерии, 3-я песнь, 1-й тропарь), а естество человеческое именуется «отриновенным»¹⁸ от Бога (Октоих. 4-й глас, в четверток вечера, 3-я стихира на «Господи воззвах»).

Адам, нарушив заповедь, в духовном смысле «затворил небеса» для себя и для всех своих потомков. Это «взаимное отчуждение» Бога и человека продолжалось до тех пор, пока Явившийся на земле во плоти Бог не был засвидетельствован на Иордане голосом от Отца как «Сын Возлюбленный» и не увидел «отверзшееся небо» (ср.: Лк. 3:21–22).

В представлении иудеев времен Христа «открытие» для человека неба было признаком пришествия Мессии¹⁹. Воспевая это событие в день Богоявления, преподобный Косма Маюмский говорит: «Крещается Христос и восходит от воды, совозводит бо с Собою мир и зрит разводящаяся небеса, яже Адам затвори себе и сущим с ним» (6 января. Святое Богоявление. 4-я стихира на литии).

¹⁶ Давыденков О., прот. Указ. соч. С. 331.

¹⁷ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетич. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2009. С. 18.

¹⁸ «Отриновенный» — слав. «отвергнутый», «отчужденный».

¹⁹ См. об этом: *Иануарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Луки. Богословско-экзегетический комментарий. М.: Изд-во ББИ, 2019. С. 71.

Порабощение человека дьяволу

По учению отцов Церкви, человек, нарушив заповедь Божию, не только стал врагом Божиим, но и одновременно с этим стал рабом дьявола, был порабощен им. По словам святителя Игнатия, «праотцы, оказав преслушание Богу и склонившись в послушание дьяволу, сами себя сделали чуждыми Бога, сами себя сделали рабами дьявола»²⁰. Современный отечественный богослов протоиерей Вадим Леонов на основании анализа творений святых отцов, а также чинопоследования Таинства Крещения приходит к выводу, что порабощение человека дьяволу и является основной сущностью первородного греха. «Первородный грех — это не просто повреждение или расстройство человеческой природы, произошедшее в Адаме и унаследованное потомками, хотя это действительно произошло и, несомненно, имеет место в каждом человеке, но и особое духовное состояние — порабощенность человека дьяволу»²¹.

Касавшиеся этой темы песнописцы говорят, что враг «пленил Адама древом снедным» (Октоих. 2-й глас, в среду утра, 2-й седален по 1-м стихословии), «связал» его (Крестовоскресный канон 5-го гласа, 6-я песнь, 2-й тропарь), «поработил» создание Божие (3 января. Пророка Малахии и мученика Гордия. Канон предпразднства Богоявления, 9-я песнь, 1-й тропарь) и «удержал его работою»²² (24 марта. Предпразднство Благовещения Пресвятой Богородицы. 2-я стихира на «Господи воззвах»). Дьявол именуется «мучительством одержавшим царское здание»²³ (14 сентября. Воздвижение Креста Господня. Великая вечерня. Стихира

²⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. С. 388.

²¹ Леонов В., свящ. Указ. соч. С. 80.

²² «Работа» — слав. «рабство». «Удержатъ работою» — держать в рабстве.

²³ Греч. «ὁ τυραννίδι κρατήσας τοῦ βασιλείου πλάσματος» — «на сильно завладевший царским созданием», то есть человеком.

на «Слава и ныне» на «Господи воззвах») и «мирским князем (см.: Ин. 14:30), емуже написахомся²⁴, заповеди» Божия «не послушавше» (Воскресный канон 2-го гласа, 1-я песнь, 1-й тропарь).

Также в песнопениях нередко говорится о том, что после падения и затворения для людей райских врат прародители, а за ними и все человечество, пребывали в аду, пока их не извел оттуда Сошедший «в преисподняя земли» (ирмос 6-й песни Пасхального канона) Христос. Так, об Адаме говорится как о «во аде живущем» (2 февраля. Сретение Господне. Канон, 7-я песнь, 1-й тропарь), «преступлением держимом в царствиих смертных» (Октоих. 1-й глас, в четверг вечера, 2-я стихира на «Господи воззвах»), воскрешенном Христом «от адовых уз и тления» (Октоих. 7-й глас, в субботу на великой вечерни, 6-я стихира на «Господи воззвах»). Когда Христос сходит во ад, то воскрешает «долу лежащий во адове стражи Адамов зрак» (Вознесение Господне. Седален по полиелее). Видя это, выражаясь образным языком песнотворцев, «ад стена вопиет: пожерта моя бысть держава, Пастырь распятся и Адама воскреси, имиже царствовах, лишихся, и яже пожрох возмогий, всех изблевах» (Великая Суббота. Вечерня. 7-я стихира на «Господи воззвах»). А Адам, который когда-то «убояся, Богу ходящу в раи», ныне «радуется, ко аду сошедшу» Ему (Непорочны Великой Субботы. 88-й тропарь).

При этом можно сказать, что, хотя в буквальном смысле песнописцы, вероятно, подразумевают, что каждый человек, живший во времена Ветхого Завета, попадал в ад после своей смерти, но в духовном смысле удаление от Бога само по себе является адом для человека. Душа, которая, по выражению блаженного Августина, чувствует, что Бог «создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока

²⁴ То есть, образно говоря, были записаны в списке его рабов, оказались у него в рабстве.

не успокоится» в Нем²⁵, удалившись от Бога, испытывает мучения, подобные адским. Поэтому в духовном смысле Адам «низведется, лестию запят быв, ко адове пропасти» (Воскресный канон 6-го гласа, 6-я песнь, 2-й тропарь) сразу после изгнания из рая, о чем автор канона Недели сыропустной в поэтической форме от лица Адама восклицает так: «Кто мене не восплачет, отриновеннаго от Бога, и Едемом ад изменившаго?» (5-я песнь, 3-й тропарь).

Смерть

В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь (Быт. 2:17), — сказал Господь Адаму о плоде запрещенного древа. Смерть явилась для человека естественным следствием разрыва с Богом как Источником жизни. Как тот, кто закрывает свои глаза, чтобы не видеть света солнца, пребывает во тьме, так и человек, отказавшись от жизни с Богом нарушением Его заповеди, вступил в область смерти. «После грехопадения “жизнь” переродилась в “выживание”; подлинной реальностью бытия стала смерть, а жизнь продолжалась лишь постольку, поскольку откладывалась смерть»²⁶.

Говоря о смерти как следствии греха прародителей, необходимо различать телесную смерть от душевной. Святитель Филарет Московский проводит такое различие между ними: «От греха Адама произошла двоякая смерть: телесная, когда тело лишается души, которая оживляла его, и духовная, когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшею духовною жизнью. <...> Тело, когда умирает, теряет чувство и разрушается; а душа, когда умирает грехом, лишается духовного света, радости и блаженства,

²⁵ *Августин Гиппонский, блажен. Исповедь / Пер. с лат. М. Сергиенко; предисл. иером. Симеона (Толмачинского). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 11.*

²⁶ *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. СТСЛ, 1997. С. 243.*

но не разрушается и не уничтожается, а остается в состоянии мрака, скорби и страдания»²⁷. И хотя со времени вкушения праотцев от плодов запрещенного дерева до их физической смерти прошло несколько веков, но их духовная смерть, по мысли святителя Григория Нисского, произошла именно в этот момент: «Грех есть отчуждение от Бога, сей истинной и единственной жизни. Посему многие сотни лет по преслушании жил первозданный, но не солгал Бог, сказав: *в онъ же аще день снесете от него, смертию умрете* (Быт. 2:17), ибо по причине отчуждения его от действительной жизни в тот же самый день утвержден над ним смертный приговор, а после сего в последствии времени последовала с Адамом и телесная смерть»²⁸.

В богослужбных песнопениях о смерти как главном следствии грехопадения говорится очень часто. Причем «виновником» смерти первых людей, а за ними и всех их потомков, называются иногда сами прародители, нарушившие заповедь, а иногда прельстивший их диавол.

Так, «вкушение горькое человека первозданного люте из рая изгна, и смерти сети припряже» (вторник 6-й седмицы поста. 1-й канон, 9-я песнь, 1-й тропарь). Адам называется «умерщвленным от преступления древле» (Октоих. 7-й глас, канон в неделю на повечерии, 3-я песнь, 2-й тропарь), а за ним все человечество — «поползшимся преступлением в великов»²⁹ (28 декабря. Мучеников 20000, в Никомидии соженных. Канон святых, 5-я песнь, Богородичен). С другой стороны, враг рода человеческого именуется «нас убившим»

²⁷ *Филарет Московский (Дроздов), свт.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская благовонница, 2013. С. 43-44.

²⁸ *Григорий Нисский, свт.* Против Евномия // Святитель Григорий Нисский. Творения. Ч. 5. М.: Типография В. Готье, 1863. С. 352. (Творения святых отцев в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 41).

²⁹ «Ров» — слав. «могила».

(14 сентября. Воздвижение Креста Господня. 1-я стихира на «Господи воззвах»), «змием мысленным, умертвившим Адама в рай и Еве праматери соделавшим печаль» (9 января. Святителя Филиппа, Митрополита Московского. Канон, песнь 3-я, Богородичен), а Адам называется «умерщвленным древле завистно» (Непорочны Великой Субботы. 33-й тропарь).

Более того, нельзя не отметить, что часто в песнопениях «убийцей» первых людей выступает не только диавол, но и само древо познания добра и зла или же его плод, который вкусили праотцы. Так, древо именуется «смертоносным», так как оно «Адаму, древле преступившему, смерть принесе» (7 мая. Явление на небе Креста Господня в Иерусалиме. Канон, песнь 5-я, 1-й тропарь). Это древо «умертви снедию ядшаго Адама» (Октоих. 8-й глас, в среду утра, 2-я стихира на стиховне) и «мирови смерть прозябе» (Октоих. 3-й глас, в пяток утра, 1-я стихира на стиховне), им «умерщвляется Адам, волею преслушание соделав» (Воскресный канон 7-го гласа, 7-я песнь, 1-й тропарь).

Выражая мысль о том, что человека «умертвил» плод райского древа, песнотворцы говорят, что Адам «мертв снеди ради единыя бысть, объемь смерть сада разумнаго» (19 февраля. Апостола Архиппа. Канон, песнь 8-я, Богородичен), «снеди ради умер» (Октоих. 5-й глас, блаженны в пяток на Литургии, 2-й тропарь), «вкусив от древа снеди неподобаяющия, смерть от древа горько обра» (26 сентября. Апостола Иоанна Богослова. Утренняя, канон Богородице, 9-я песнь, 1-й тропарь). А сам плод характеризуется как «снедь, примесная смерти» (Октоих. 2-й глас, канон в четверток на повечерии, 9-я песнь, 1-й тропарь) и как плод, умертвивший Адама, который при этом «красен бе и добр в снедь»³⁰ (блаженны воскресные 7-го гласа, 1-й тропарь).

³⁰ Ср.: *...что древо хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз* (Быт. 3:6).

Тление

Слово «тление» в святоотеческих творениях может употребляться в двух основных значениях. Преподобный Иоанн Дамаскин определяет их следующим образом: «Слово «тленность» («φθορά») имеет два значения. Прежде всего, оно означает страдательные состояния человека, каковы: голод, жажда, утомление, прободение гвоздями, смерть или разлучение души с телом, и тому подобное <...> Но, с другой стороны, тление означает также совершенное разложение тела на стихии, из коих оно составлено, и его разрушение, каковое многими лучше называется истлением («διαφθορά»)»³¹. Главным следствием тления в последнем значении этого слова является смерть тела. А что касается страдательных состояний человека, ставших неотъемлемой частью его естества после падения, то отцы Церкви часто называют их «естественными страстями» («τά κατά φύσιν πάθη») или «безукоризненными страстями» («πάθη ἀδιάβλητα»)»³².

Преподобный Косма Маюмский говорит о первом человеке, что он, «от древа вкусив, в тление вселися: отвержением бо жизни бесчестнейшим осудився, всему роду телотленен некий»³³ яко вред недуга преподаде» (14 сентября. Воздвижение Креста Господня. Канон, 7-я песнь, 1-й тропарь).

Толкуя содержание этого тропаря (местами довольно трудного для понимания), преподобный Никодим Святогорец объясняет, что же передал Адам всему человеческому роду: «не один только Адам погиб; но после того, как он осужден был на такое бесчестнейшее отвержение, изгнан и лишен нетления и блаженной жизни в раю, <...> передал то же самое и всему человеческому роду, родившемуся

³¹ *Иоани Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003. С. 124.

³² См.: *Леонов В., свящ.* Указ. соч. С. 58.

³³ Греч. «σωματοφθόρος τις» от «σῶμα» — «тело» и «φθορά» — «тление».

он него, как какую-нибудь заразительную, телопагубную и прилипчивую болезнь. Что же передал? Этот недуг тления и смертности, которым он сам первый заболел. И как источник, когда ядом заражается, передает заразу свою и всем, которые пьют воду из него, так и природа Адама, — источник и начало человеческого рода, заразившись тлением и смертию, отравила и всех от нее рожденных»³⁴.

Также преподобный Никодим обращает внимание на слова песнописца «в тление вселися» (греч. «φθορᾶ παρῳκρησε») и объясняет их так: Адам как бы временно «переселился» в состояние тления до времени, когда он был вновь возвращен Христом к жизни нетленной.

А в каноне на Рождество Христово преподобный Косма воспевает Содетеля всех, Сошедшего на землю, чтобы обновить человека «истлевша преступлением, <...> всего тления суца, лучшия отпадша божественныя жизни» (1-я песнь, 1-й тропарь).

Другие песнописцы видят в Адаме «родоначальника», которому «древо принесе тление во Едеме» (Октоих. 5-й глас, в среду утра, 2-й седален по 3-м стихословии) и который «ядию»³⁵ в тление пал люте» (ирмос 9-й песни 2-го гласа). Также о всем человеческом роде говорится как о «прежде падшем во тлю прадеда Адама преступлением» (23 мая. Святителю Леонтия Ростовского. Канон святого, 1-я песнь, Богородичен) и «от древняго падения первозданнаго бывшаго тленным» (1 октября. Апостола Анании, преподобного Романа Сладкопевца. Канон преподобного, 9-я песнь, Богородичен).

³⁴ *Никодим Святогорец, прп.* Толкование канона на Воздвижение Честнаго и Животворящего Креста Господня [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/tolkovanie-kanona-na-vozdvizhenie-chestnago-i-zhivotvorjashhego-kresta-gospodnja/ (дата обращения: 21.05.2020). Загл. с экрана.

³⁵ «Ядию» — от глагола «ясти» — «есть, вкушать». Т.е. человек впал в тление через вкушение (запретного плода).

Кожаные ризы

Многие богословы и толкователи называют отдельным следствием грехопадения «кожаные ризы», в которые человек был облечен после своего падения (см.: Быт. 3:21). Как понимать эти «ризы»? Святитель Григорий Нисский совмещает в этом понятии последствия грехопадения в природе человеческой вообще: «Воспринятое нами от кожи бессловесных — это плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение <...> старость, болезнь, смерть»³⁶. Блаженный Августин называет эти ризы «одеждами смерти», в противоположность «одеждам невинности», от которых обнажились прародители, нарушив заповедь Божию³⁷. Современный греческий богослов Неллас Панайотис, вслед за святителем Григорием Нисским, понимает «кожаные ризы» как обобщающее понятие для всех последствий грехопадения, причем как для самого человека, так и для всего окружающего мира³⁸. Как бы резюмируя православный взгляд по этому вопросу, В. Н. Лосский пишет: «Ризы» — это нынешняя наша природа, наше грубое биологическое состояние, столь отличное от прозрачной райской телесности»³⁹.

В песнопениях о кожаных ризах обычно говорится в контексте совершенного Христом дела Искупления. Так, по слову

³⁶ *Григорий Нисский, свт.* О душе и Воскресении. Диалог с сестрой Макриной // Святитель Григорий Нисский. Творения. Ч. 4. М.: Тип. В. Готье, 1862. С. 318. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 41).

³⁷ См.: *Августин Иппонский, блажен.* О Троице // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Ветхий Завет. Т. I. Тверь: Герменевтика, 2004. С. 119.

³⁸ См.: *Панайотис Н.* Обожение: основы и перспективы православной антропологии / Пер. с англ. Н.Б. Ларионова. М.: Никея, 2011. С. 49–118.

³⁹ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2013. С. 469.

преподобного Иосифа Песнописца, Адам «мертвость кожных риз отлагает Воплощением» Христовым (16 апреля. Мучениц Агапии, Ирины и Хионии. Канон, 6-я песнь, Богородичен). Воплотившийся Христос «покры кожные ризы Адама праотца»⁴⁰ (Октоих. 3-й глас, канон в неделю на повечерии, 1-я песнь, 3-й тропарь). А другой песнописец, видимо, желая подчеркнуть полноту воспринятого Христом человечества, называет Его Пастырем, «иже во Адамову кожу <а не «плоть». — *Авт.*> оболкся воистину» (Октоих. 1-й глас, в неделю утра, Богородичный канон, песнь 7-я, 2-й тропарь), то есть воспринял человеческую плоть со всеми ее немощами.

Песнописцы часто противопоставляют светозарное одеяние прародителей, которое они получили при сотворении и благодаря которому они не ощущали своей наготы (см.: Быт. 2:25), той грубой одежде, в которую они были облечены после нарушения заповеди.

Так, преподобный Андрей Критский от лица Адама сокрушается: «Раздрах ныне одежду мою первую, юже ми изтка Зиждитель из начала» и «облекохся в раздранную ризу, юже изтка ми змий советом» (Четверток Великого канона. Песнь 2-я, тропари 7-й и 8-й). Что это за «одежда первая»? Святитель Иоанн Златоуст говорит, что после сотворения прародители «не были наги, потому что их лучше одежды покрывала вышняя слава», но, «когда они сделались недостойными того славного и блестящего одеяния, которое облекало их и избавляло от телесных нужд, Бог лишил их всей этой славы и счастья, каким они пользовались до этого тяжкого падения»⁴¹. Епископ Виссарион (Нечаев) считает, что

⁴⁰ Видимо, здесь речь идет не столько собственно о «кожаных ризах» (зачем покрывать одежду на теле, хоть и несовершенную?), сколько о наготе Адама, которую он ощутил после вкушения плода (см.: Быт. 3:7). Об употреблении этого образа в гимнографии см. ниже.

⁴¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. С 152, 176.

под «раздранной ризой» Критский архипастырь подразумевает не кожаные ризы, а изменившееся после падения состояние тела прародителей, которое есть одежда души: «Плоть есть риза в отношении к душе: душа соединена с плотью, облечена в нее, как тело в одежду. <...> Вкушением запрещенного плода Адам внес в свое тело семя повреждения. Его тело стало походить на разодранную одежду, сквозь которую видна нагота. Плоть утратила свое совершенство с утратой совершенства души. Плоть стала отражать, как бы в зеркале, состояние падшей души. Сквозь тело, как через щели разодранной одежды, стала виднеться нагота души, нравственная бедность ее»⁴².

Но почему автор Великого канона говорит, что эту новую ризу Адама соткал змий своим советом (слав. «коварством»)? По мысли епископа Виссариона, коварство змия «в этом случае состояло в том, что он не сам непосредственно, а руками наших прародителей соткал эту одежду»⁴³.

Продолжая развивать ту же мысль, преподобный Андрей идет далее и говорит уже непосредственно о кожаных ризах: «Сшиваше кожныя ризы грех мне, обнаживый мя первыя боготканная одежды» (Четверток Великого канона. Песнь 2-я, тропарь 12-й). Хотя на самом деле эти ризы создал для прародителей Господь (см.: Быт. 3:21), но грех и его виновник — диавол — как бы вынудили Господа создать их, поскольку без них человек бы уже не смог существовать в новых условиях жизни.

То же противопоставление совершенной первозданной одежды и несовершенных кожаных риз мы видим в текстах Недели сыропустной: «Одежды боготканная совлекохся окаянный, Твое Божественное повеление преслушав Господи, <...>

⁴² Виссарион (Нечаев), еп. Уроки покаяния в Великом каноне святого Андрея Критского, заимствованные из библейских сказаний. М.: Отчий дом, 2008. С. 20–21.

⁴³ Там же. С. 22.

и кожными ризами ныне облекухся» (2-я стихира на «Господи воззвах»). Новая одежда Адама именуется «студными одеждами» в противовес прежнему «одеянию светозарному» (Там же. Канон, 7-я песнь, 2-й тропарь). В том же ключе рассуждает и преподобный Феофан Исповедник, но уже говоря о плодах искупительного подвига Спасителя: «Безобразных риз и древняго совлечеса умерщвления Адам, Дево, пречистым Твоим Рождеством Богоневесто, и во одежду святу и истинну облечеса, никакоже осквернену страстьми» (9 августа. Апостола Матфия. Канон святого, 5-я песнь, Богородичен). В отличие от преподобного Андрея Критского и автора канона в Неделю Сыропустную Христофора Протосинкрита, преподобный Феофан противопоставляет одежду Адама не «до» и «после» падения, а «до» и «после» его обновления Христом.

Таким образом, через все приведенные выше песнопения красной нитью проходит мысль о том, что до своего падения человек, хотя был наг, на самом деле был облечен в настоящую, «боготканную», «светозарную» одежду. А после нарушения заповеди Божией, утратив это одеяние, он был вынужден облечься в «студную» и «безобразную» одежду, хотя она и прикрывала его наготу.

Но чаще всего, когда в песнопениях говорится об обнажении Адама, речь идет не об облачении его вместо первой одежды в кожаные ризы, а об обнажении человека от покрывавшей его до падения Божественной славы, о чем говорит Златоуст (см. выше). С ним согласен и преподобный Ефрем Сирий: «Не стыдились они <праотцы. — Авт.> потому, что облечены были славою. Но когда, по преступлении заповеди, сия слава была отнята, они устыдились того, что стали наги»⁴⁴.

Так, о первом человеке говорится как об «обнаженном и странном славы Божия» (Неделя сыропустная. Канон,

⁴⁴ *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на Книгу Бытия // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Ветхий Завет. Т. I. Тверь: Герменевтика, 2004. С. 90.

4-я песнь, 2-й тропарь), «прельщенем люте и одежды обнаженнем Божественныя» (Октоих. 7-й глас, в четверг утра, 1-й канон, 3-я песнь, 4-й тропарь). Обнажение перевозданного человека именуется «безобразным обнажением» (Воскресный канон 8-го гласа, 5-я песнь, 1-й тропарь). Это обнажение Адама «покрыл» Христос, «обнажившись плотию» во время Своих вольных страданий (Октоих. 1-й глас, блаженны в среду на Литургии, 4-й тропарь). А преподобный Роман Сладкопевец так призывает своих современников к принятию Крещения: «Иже от Адама нази, приидите вси, облечемся в Него, да согреемся» (6 января. Святое Богоявление. Икос праздника)⁴⁵, поскольку все люди, вслед за своим праотцем, обнажились перевозданной одежды.

Говоря об обнажении прародителей, песнописцы указывают на диавола как на виновника произошедшего: «Божественныя обнажи одежды враг, прельстив перевозданнаго» (15 июля. Святого равноапостольного князя Владимира. 1-й канон, 7-я песнь, Богородичен), «обнажи Адама прежде змий, прельстив древом» (Октоих. 2-й глас, канон во вторник на повечерии, 3-я песнь, 2-й тропарь). Он лишил перевозданной одежды не только Адама, но и Еву: «Слыши, Адаме, и радуйся со Евою: яко обнаживый прежде обоя, и прелестию возьм вас пленники, Крестом Христовым упразднися» (блаженны воскресные 8-го гласа, 2-й тропарь). Выше мы упоминали о том, что виновником смерти

⁴⁵ Хотя в наших богослужебных книгах именем преподобного Романа Сладкопевца надписаны только алфавитные стихиры в период предпразднства Рождества Христова, но его перу принадлежит также целый ряд кондаков и икосов на двенадцатые праздники. Полное собрание творений преподобного Романа см.: *Цветков С., диак.* Кондаки и икосы святого Романа Сладкопевца на некоторые дни святым, некоторые дни недели, некоторые недели, на двенадцатые праздники и на каждый день Страстной седмицы, и стихиры его же на предпразднственные и попразднственные дни пред Рождеством Христовым и по Рождестве Христовом. М.: Тип. Л.Ф. Снегирева, 1881. С.42.

прародителей в песнопениях выступает не только диавол, но и древо познания. То же можно сказать и про обнажение прародителей: «В раи мя прежде древо обнажи, о вкушении враг принося умерщвление» (14 сентября. Воздвижение Креста Господня. Седален по полиелеи).

Помрачение образа Божия в человеке

В богослужбных песнопениях Православной Церкви в различных выражениях часто описывается глубина падения первозданного человека и его бедственное состояние. Хотя в человеке в этом состоянии образ Божий все же сохранился, но он был омрачен, искажен. «Адам, преступив Божию заповедь и послушав лукавого змия, продал и уступил себя в собственность дьяволу, и в душу, — эту прекрасную тварь, которую уготовал Бог по образу Своему, — облекся лукавый»⁴⁶.

Песнописцы характеризуют естество падшего человека как «очерневшее» (6 августа. Преображение Господне. 2-я стихира на стиховне), «оскверненное преступлением первым, и люте истлевшее, и мертво бывшее» (14 мая. Мученика Исидора Хиосского. Канон, 5-я песнь, Богородичен), «омрачившееся преступлением» (Октоих. 4-й глас, во вторник утра, 2-й канон, 5-я песнь, Богородичен), говорят о «безобразии, внесенном снедию» (27 октября. Мученика Нестора Солунского. Канон, 3-я песнь, Богородичен).

Состояние падшего человека иногда именуется песнописцами «бессловесным» — то есть сравнивается с состоянием бессловесных животных. Особенно часто эта мысль встречается в канонах Октоиха. Так, нисшедший на землю Христос разрешает «всякаго бессловесия человеки» (3-й глас, в среду утра, 2-й канон, 4-я песнь, 3-й тропарь), а Апостолы своей проповедью «бессловесие разреша-

⁴⁶ *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Беседа 1. С. 29.

ют языков» (4-й глас, в четверг утра, 1-й канон, 1-я песнь, 4-й тропарь). Также человечество описывается как одержимое «бессловесными страстями»: воплощаясь, Господь «безсловесия страстей мир избавляет» (6-й глас, канон в неделю на повечерии, 4-я песнь, 4-й тропарь), а страдает, «почести хотя обезчестованного человека страстями бессловесными, и древнюю доброту погубльша» (1-й глас, в пяток утра, 1-й канон, 9-я песнь, 2-й тропарь).

Глубина падения человека была столь велика, что он уже не мог своими силами вернуть себе прежнее состояние. Необходимо было пришествие Сына Божия, Который бы обновил человечество.

Преподобный Иосиф Песнописец говорит о Христе как о «обновление наше Соделовающем, обетшавших древним преступлением» (Октоих. 5-й глас, во вторник утра, 2-й канон, 7-я песнь, Богородичен). Человечество как бы сравнивается с обетшавшим домом, который Христос пришел обновить. Тот же образ «обетшавшего человека», нуждающегося в обновлении, преподобный Иосиф использует в каноне святым мученикам Назарию, Гervasию, Протасию и Келсию (14 октября), говоря, что Христос «все-го мя обнови, всего назда, обетшавшаго преступленьми» (8-я песнь, Богородичен). Здесь мы также встречаем важный для нас глагол «наздати»⁴⁷. Христос восстанавливает человека, как бы «перестраивает» его (если продолжать использовать образ обетшавшего дома).

Подобный же образ «перестройки» Христом падшего человека мы встречаем и в других песнопениях. Так, преподобный Косма Маюмский в 1-й стихире на литии на праздник Богоявления говорит, что Христос «без огня изваряет, и назидает без сокрушения» человека (греч. «δίχα πῦρὸς ἀναχωνεύει, καὶ ἀναπλάττει ἄνευ συντριψέως» — «переплавляет не так,

⁴⁷ Греч. «ἀναπλάσσω» — «отстраивать заново, восстанавливать, перестраивать».

как огонь, и перестраивает, не разрушая»). А византийский песнописец Андрей Пир указывает на то, что Сын Божий, «первозданного наздати хотяй, всего Себе Самаго истощи неизреченно» (26 сентября. Апостола Иоанна Богослова. Стихиры на литии. Богородичен).

Иногда та же идея возобновления Спасителем первозданного человека обозначается в песнопениях термином «воображение» (греч. «ἀναμορφώσας» — «восстановлять, возобновлять»). Так, преподобный Феофан Исповедник, прославляя Божию Матерь, говорит: «Исцеляя Евы древнее преступление, в Тя, Всенепорочную и Пречистую, вселися Пребожественный, всего мя, человека, вообразити (греч. «ἀναμορφώσας») падша» (26 сентября. Апостола Иоанна Богослова. 1-й канон святого, 4-я песнь, Богородичен).

Наконец, иногда песнотворцы делают акцент на воссоздании человека Христом (слав. «возсозидати» — «строить вновь, приводить в первобытное состояние, обновлять»). Образ Божий в человеке настолько был искажен грехом, что Спасителю пришлось, обновляя человека, как бы заново творить Его. Так, святитель Митрофан, Патриарх Константинопольский, обращаясь к Пресвятой Богородице, воспеваёт: «Да иже создавый Адама возсозидет паки, Всечистая, из Тебе яве вочеловечися» (Октоих. 7-й глас, канон в неделю на полунощнице, 7-я песнь, Богородичен). Ту же мысль выражает и преподобный Иосиф Песнописец: «из Тебе возсозда Воплощаемый, Отроковице, всего человека» (5 октября. Мученицы. Харитины. Канон, 7-я песнь, Богородичен). В этом ключе Искупление можно рассматривать как новое творение человека.

Песнописцам присуще не только чисто логическое понимание, но и образное видение событий священной истории. Так, бедственное состояние человека, разлучившегося с Богом и лишившегося райского блаженства, часто выражается в песнопениях через различные красочные образы.

Нищета

Падший человек изображается обнищавшим после своего удаления от «Виновника всех благ Бога»⁴⁸. Человек, восхотевший «быть как Бог» (см.: Быт. 3:5), когда остался предоставленным сам себе, оказался *несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг* (Откр. 3:17). Адам изображается «обнищавшим тлетворными преступлениями» (21 декабря. Мученицы Иулиании Никомидийской. Канон предпразднства Рождества Христова, 4-я песнь, 3-й тропарь), нищету которого отъемлет Христос (23 декабря. 10-ти мучеников, иже в Крите. Канон предпразднства Рождества Христова, 7-я песнь, 1-й тропарь), Который пришел «обнищавшаго Адама обогатити Божеством» (2 января. Трипеснец на повечерии, песнь 1-я, 2-й тропарь).

Необходимо также отметить, что иногда песнописцы используют юридические термины для обозначения взаимоотношений Бога с человеком. Так, падшие прародители могут называться «должниками» пред Богом. Их долг прощается, благодаря искупительному подвигу Спасителя: «Иже Евину утробу осужд в печалех, родити плоды в болезни, во чрево Твое вселися <...> и праматерний разреши долг» (Октоих. 3-й глас, канон в субботу на повечерии, 1-я песнь, 3-й тропарь). Иногда говорится о «долге всех человек», который разрушает Христос (Октоих. 7-й глас, канон в неделю на повечерии, 6-я песнь, 1-й тропарь). Но все же подобная терминология встречается в песнопениях не часто и является скорее исключением.

Пребывание во тьме

Подобно как удалившийся от Источника всех благ может быть назван нищим, так и отвернувшийся от Солнца Правды (см.: Мал. 4:2) пребывает во тьме.

⁴⁸ Последование Недели Православия // Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. 2. М.: Издание Московской Патриархии, 1983. С. 77.

Праотцы именуются «омрачившимися преступлением первее» (Октоих. 4-й глас, во вторник утра, 2-й канон, 5-я песнь, Богородичен) и пребывающими во «тьме преступления», которую просвещает Христос, «великое Солнце» (Неделя 4-я по Пасхе. Канон праздника, 9-я песнь, Богородичен). В воскресном каноне 8-го гласа слова пророка Исаии о язычниках как о людях, «сидящих во тьме» (ср.: Ис. 9:2), распространяются автором на все человечество перед пришествием Христа: «Воскресения свет возсия сущим во тьме, и сени смертной седящим, Бог мой Иисус» (3-я песнь, 2-й тропарь).

Также преподобный Роман Сладкопевец в иконе на праздник Собора Иоанна Предтечи (7 января) приводит интересный образ «ослепшего» Адама, которого просвещает Солнце — Христос: «Ослепшу Адаму во Едеме, явился Солнце из Вифлеема и отверзе ему зеницы, омыв сия Иорданскими водами. Очерневшему и омраченному Свет возсия неугасимый. Уже ему несть ночь, но всегда день, еже ко утру утро, его ради родися; к вечеру бо сокрыся, якоже пишет, обрете зарю, возставляющую того. Иже к вечеру падый изменися мрака и достиже ко утру Явльшагося и Просветившаго вся».

По мысли переводившего этот кондак с греческого диакона Сергия Цветкова, преподобный Роман говорит здесь о том, что скрывшийся от Бога между деревьями рая Адам (см.: Быт. 3:8) может быть назван «ослепшим», так как не захотел видеть Солнце — своего Творца⁴⁹. Более того, преподобный далее развивает образ «ослепшего Адама» во 2-м иконе кондака в честь святого Иоанна Предтечи. Хотя этот текст ныне не используется в богослужении (как и подавляющее большинство древних кондаков, из которых, в лучшем случае, остались в наших книгах только кукулион и первый

⁴⁹ См.: *Цветков С., диак.* Указ. соч. С. 48.

икос⁵⁰), однако он помогает более полно понять концепцию «ослепшего Адама», предлагаемую святым Романом. «Как скоро повредился Адам, вкусив от плода слепотворного, — тотчас невольно обнажился. Ибо повредивший (диавол) раздел его, нашедши его как бы слепого. Итак, он был наг и убог и осязанием искал схватить раздевшего его»⁵¹. По мысли песнописца, запретный плод оказался для Адама «слепотворным». Вкусив его, праотец ослеп и беспрепятственно позволил диаволу обнажить его первозданной одежды.

Потеря разума

Иногда у песнописцев можно встретить мысль о том, что падший человек обезумел или же, потеряв разум совершенного человека, стал мыслить как младенец.

Так, преподобный Косма Маюмский в каноне на Сретение Господне говорит о человеке: «Младоумна бывша прелестию первозданнаго паки исправляяй Бог Слово, младенствовав, явися» (2 февраля. 3-я песнь, 2-й тропарь). Адам называется здесь «младоумным»⁵², имеющим детский образ мыслей. В противоположность ему совершенный Бог становится Младенцем, чтобы вернуть человеку совершенный (в возможной для него степени) разум.

Тем же термином обозначает падшего человека и преподобный Иосиф Песнописец: «На хребтех ездяй, Чистая, херувимских, воплощя яко Человек из Тебе боголепно, во Твоих объятиях седит, якоже Младенец, и младенствует, младоумнаго древле бывша спасаяй первозданнаго» (22 августа. Мученика. Агафоника. Канон святого, 4-я песнь,

⁵⁰ Подробнее об этом см., напр.: *Кашкин А.С.* Устав православного богослужения: учеб. пособие / СПДС. 4-е изд., испр. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2015. С.87–88.

⁵¹ *Цветков С., диак.* Указ. соч. С. 48.

⁵² Греч. «νήπιόφρονα»; от «νήπιος» — «малолетний, неразумный» и «φρόνημα» — «образ мыслей, разум».

Богородичен). Здесь мы, по сути, видим ту же антитезу, что и в вышеприведенном тропаре преподобного Космы, но выраженную другими словами: Сидящий на Херувимах Бог становится Младенцем, чтобы спасти «младоумного» Адама. Ту же мысль выражает преподобный Иосиф и в каноне на предпразднство Богоявления, называя Адама «разумом заблуждшим» (3 января. Пророка Малахии и мученика Гордия. Канон предпразднства, 3-я песнь, 2-й тропарь).

Окрадение

Лишенный райского блаженства человек иногда именуется песнописцами «окраденным». Так, в текстах праздника Воздвижения Креста Господня о прародителях говорится как об «окрадением снеди отгнанных» (14 сентября. Великая Вечерня. 3-я стихира на «Господи воззвах»), изгнанных из рая благодаря обману коварного врага. А в стихире на «Слава» на «Господи воззвах» в Неделю сыропустную песнописец от лица Адама вопиет: «Увы мне, прелестию лукавою увещанну бывшу и окрадену и славы удалену!». Адам выступает здесь как обокраденный человек, у которого диавол украл его драгоценное сокровище — первозданную чистоту и райское блаженство.

Если, по слову преподобного Силуана Афонского, «искать Бога может только тот, кто Его познал и затем потерял»⁵³, то во всей Священной истории мы едва ли найдем персонажа, более преданного этой скорби о потере богообщения, чем падший Адам, еще недавно пребывавший в раю с Богом — Источником всех возможных для человека благ — и вдруг увидевший себя изринутым из рая и лишившимся блаженства, еще недавно казавшегося его неотъемлемым достоянием. Поэтому и богослужение Недели сыропустной проникнуто глубоким чувством плача, порой почти доходящего до отчаяния.

⁵³ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Преподобный Силуан Афонский. 3-е изд. СТСЛ, 2011. С. 109.

Жажда

Также к числу редких образов в гимнографии относится метафора Адама как жаждущего человека, удалившегося от Источника воды живой — Бога (см.: Ин. 4:14). Эту жажду утоляет Родившийся в Вифлееме Христос.

О жаждущем Адаме в песнопениях говорится в связи с событием Рождества Христова. Причем, наряду с жаждой Адама говорится о жажде Давида. В этом контексте колодец в Вифлееме, из которого захотел пить Давид (см.: 2 Цар. 23:15) рассматривается как прообраз Спасителя. Так, в иконе канона Рождества Христова Богочеловек именуется «кладезем неископаным, из негоже Давид пити древле возжадается»⁵⁴. Дева, Родившая Христа, «жажду устави абие Адамову и Давидову». А в полном каноне предпразднства Рождества Христова на повечерии 22 декабря Христос именуется «питием новым, еже древле пити Давид, жаждав, возже», которое «в вертепе происходит источитися Вифлеемли и устави прибывшую душевную жажду, Адамову же и Давидову» (4-я песнь, 3-й тропарь).

Притчи Спасителя

как источник литургических образов

Иногда для описания состояния падшего человека в гимнографии используются образы из притч Спасителя. Так, Андрей Пир, поэтически проецируя историю о милосердном самарянине (см.: Лк. 10:25–37) на состояние падшего человечества, приносит от лица последнего глубокое

⁵⁴ В современном переводе кондака преподобного Романа Сладкопевца на Рождество Христово, осуществленном П.П. Мироносицким, это место звучит так: «Там <в Вифлееме. — *Авт.*> — неископанный Родник, откуда пить Давид преджаждал» (Рождественский кондак Романа Сладкопевца в переводе П.П. Мироносицкого [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://predanie.ru/book/217066-rozhdestvenskiy-kondak/> (дата обращения: 21.05.2020). Загл. с экрана.

исповедание своего жалкого состояния: «Прегрешивше от преступления перваго, от райския сладости и наслаждения ведени быхом в безчестнейшую жизнь: добродетелей бо подобающаго и хвальнаго жития совлекшеся прегрешеньми, яко в разбойники впадохом: исполу же мертвы есмы, прегрешивше от спасительных учений Твоих» (Понедельник 5-й седмицы поста. Вечерня. Самогласен на стиховне).

В свою очередь, преподобный Иоанн Дамаскин обращается в своих песнопениях к притчам Спасителя для раскрытия образа падшего Адама дважды. В воскресном Догматике 4-го гласа он сравнивает падшего человека с заблудившейся в горах (слав. «горохищной») овцой (см.: Мф. 18:12–14), ради которой Христос сошел на землю, да ее «на рамо восприм, к Отцу принесет, и Своему хотению, с Небесными совокупит Силами». А в воскресном каноне 8-го гласа святой проводит аналогию между падшим человечеством во всей его полноте и сосудами дьявола, которые расхитил Христос, связав своего врага (см.: Мф. 12:29): «Своим Божеством крепкаго связав, сего сосуды расхитил есть» (3-я песнь, 2-й тропарь)⁵⁵.

Также в воскресном Богородичне 6-го гласа человечество сравнивается с потерянной драхмой (см. Лк. 15:8–10), которую Христос пришел найти и призывает Ангелов к радости с Собою о возвращении потерянного для Бога человечества: «срадуйтеся Мне, яко обретесе погибшая драхма».

Таким образом, мы видим, что все последствия преслушания воли Божией в природе человека, которые выделяют песнописцы, имеют своим корнем удаление от Бога как

⁵⁵ О принадлежности Догматиков Октоиха и воскресных канонов перу преподобного Иоанна Дамаскина см.: *Игнатия (Пузик), мон.* Церковные песнотворцы. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 39.

Источника жизни. Наиболее часто в богослужебных текстах указывается на смерть первозданного человека (как по душе, так и по телу) как неизбежное следствие его разрыва с Богом. Также зачастую для описания состояния павшего человека песнописцы прибегают к различным поэтическим образам. Это могут быть красочные метафоры, сравнивающие Адама с сокрушенным сосудом или со слепцом, лишившимся видения солнца или же символическое толкование притч Христовых, представляющее нам первозданного человека заблудившейся в горах овцой, ради которой Спаситель пришел на землю, или же потерянной драхмой, которую Он пришел отыскать.

«В церковных песнопениях — высшая красота, но не в сочетании слов, а в отблеске Божества, красота, в свете которой сама душа человека раскрывается как тайна вечности»⁵⁶. Изучение богослужения и осознанное участие в нем обогащает душу человека, развивает его самосознание, ставит его перед лицом Божиим таким, какой он есть на самом деле, каким его видит Господь.

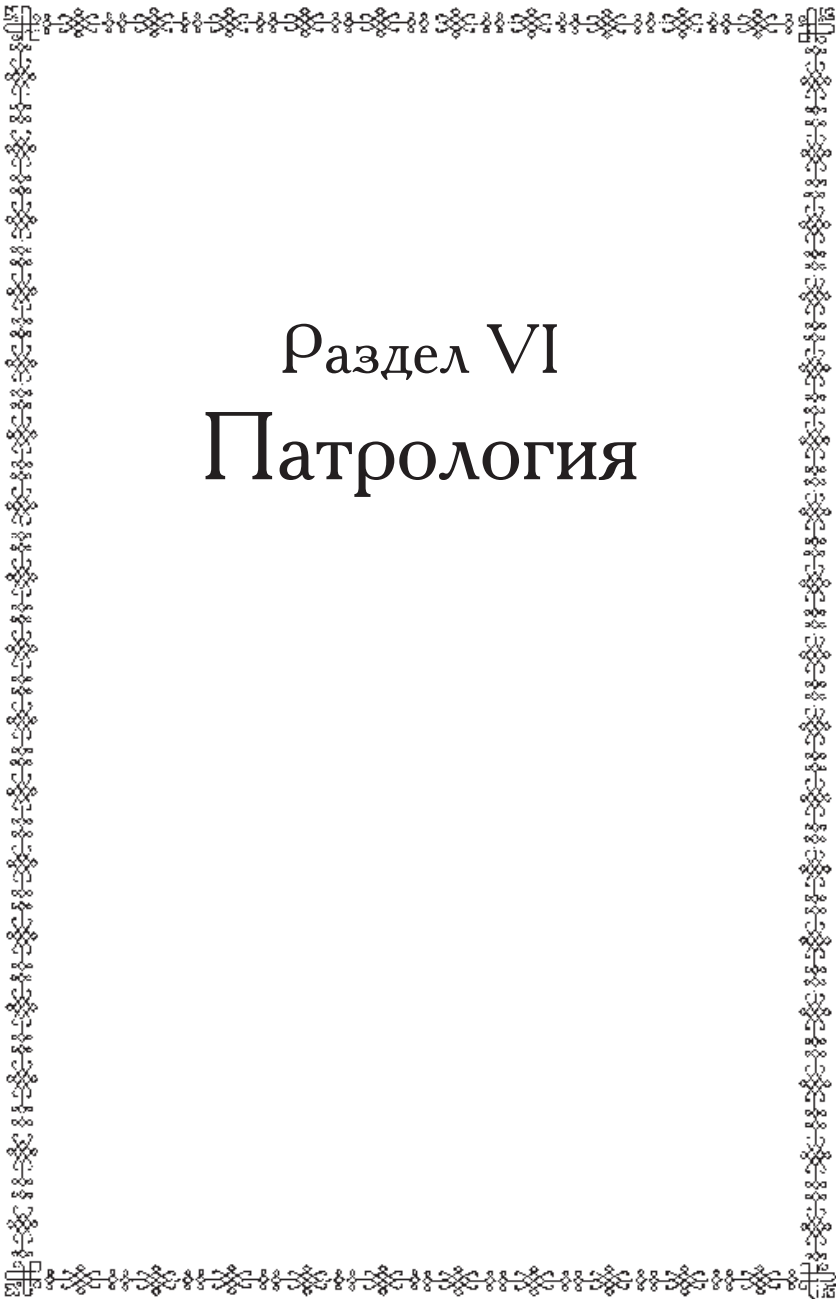
«Царствует ад, но не вечнует над родом человеческим» (Канон Великой Субботы, 6-я песнь, 3-й тропарь), — воскликнул более 12-ти столетий назад преподобный Косма Маюмский, свидетельствуя этим, что после того, как Христос воскрес из мертвых, все земные скорби имеют лишь временный характер и ничто не может отлучить человека от Бога, Пришедшего в мир ради спасения павшего Адама и всех его детей. Сменяются на земле поколения за поколениями, человечество переживает войны и эпидемии, а Церковь на протяжении веков продолжает своими песнопениями, звучащими за богослужением, напоминать людям о главном в их жизни — взаимоотношениях с Богом. Именно поэтому, по выражению

⁵⁶ *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М.: Изд-во Московского подворья СТСЛ, 2001. С. 172.

протоиерея Сергия Булгакова, «сердце Православия здесь, в богослужении»⁵⁷.

Таинственно беседуя с Богом посредством текстов, составленных за многие столетия до нас святыми песнописцами, мы не только пропускаем эти тексты через себя, благодаря чему они делаются для нас как бы «своими», но и приобщаемся к тому благодатному опыту жизни в Церкви, который имели их авторы. Вдыхаем тот благодатный воздух Духа Святого, который дышит в Церкви со времен Апостольских и донныне.

⁵⁷ *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев, 1991. С. 168.



Раздел VI
Патрология

ПАВЛОВЕЦ А.В.,
студент 5 курса СПДС,
ЛОБОЧКОВ А.Е.,
старший преподаватель СПДС

ВЕРА И ЗНАНИЕ В УЧЕНИИ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Аннотация: В статье представлен анализ суждений Климента Александрийского о происхождении и соотношении веры и знания. Авторы обосновывают, что для раскрытия христианского вероучения Климент Александрийский, используя аллегорический метод толкования, наделяет философские категории, которые доступны для понимания эллинов, богооткровенным содержанием. Такой подход в условиях широкого многообразия религиозных и философских течений, увлекающих многих своими заблуждениями, был обусловлен его миссионерскими и апологетическими целями и стал наиболее действенным способом распространения познания о Христе. Однако неоднозначность и излишняя завуалированность его суждений о гностическом Предании стали поводом для рассмотрения их как заблуждения в той степени, в которой он считает Священное Предание недоступным для познания отдельных христиан.

Ключевые слова: Климент Александрийский, философия, истинная философия, аллегория, вера, знание, Логос, гнозис, гностик, гностическое Предание, Священное Предание.

PAVLOVETS A. V.,
5th year student,
LOBOCHKOVA E.,
senior lecturer

FAITH AND KNOWLEDGE IN THE TEACHING OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

Abstract: The article presents an analysis of the judgments of Clement of Alexandria about the origin and relationship of faith and knowledge. The authors substantiate that for the disclosure of the Christian doctrine Clement of Alexandria, using the allegorical method of interpretation, endows the philosophical categories that are accessible to the understanding of the Hellenes with God-revealed content. Such an approach, under the conditions of a wide variety of religious and philosophical movements, which enthralled many people with their errors, was determined by its missionary and apologetic goals and became the most effective way of spreading the knowledge of Christ. However, the ambiguity and excessive veil of his judgments about Gnostic Tradition became the reason for considering them as delusions to the extent that he considers Holy Tradition inaccessible to the knowledge of individual Christians.

Keywords: Clement of Alexandria, philosophy, true philosophy, allegory, faith, knowledge, Logos, gnosis, Gnostic, Gnostic Tradition, Holy Tradition.

Тит Флавий Климент (около 150 года — около 215 года) является одним из немногих представителей богословской мысли доникейского периода, избравших главной целью своей жизни систематизацию и распространение христианского вероучения в его соотношении с научным, прежде всего, философским контекстом своего времени. Лейтмотивом этого многогранного опыта александрийского дидаскала стало решение проблемы соотношения веры и знания.

Уровень систематизации Климентом христианского Откровения, равно как и плоды его обращения в апологетических целях к наследию античной философии, до сих пор являются предметом научных дискуссий. Однако несомненным остается одно: Александрия стала наиболее благоприятной средой для раскрытия богословских, катехизических и апологетических дарований раннехристианского писателя.

Задолго до прибытия Климента в Александрию столица Египта уже занимала особое положение в языческом мире. Будучи основана Александром Македонским в 331 году до Р.Х. «на стыке» Востока и Запада, Александрия стала местом, где встречались и смешивались восточная, египетская и греческая культуры народов, населявших завоеванные Римом территории. В совокупности это создало благоприятные условия для расцвета эллинизма.

Так, в период правления Птолемеев в Александрии был основан «Музей» — своего рода научный центр, отличавшийся самым широким спектром направлений, а также знаменитая Александрийская библиотека.

Языком простого населения Александрии был коптский, интеллектуалы же говорили на греческом языке, который вскоре и стал общепризнанным языком империи. Этнически население города было также разнородным. Здесь могли проживать не только египтяне, греки, римляне, но также иудеи, персы, сирийцы и индусы.

Как следствие, к началу I века до Р.Х. Александрия стала занимать лидирующие позиции не только в сфере торговли и политики, но также науки. На многие десятилетия город стал средоточием культурных достижений Востока и Запада общемирового масштаба.

Обозначенное выдающееся положение Александрии нашло отражение и в деятельности знаменитой Александрийской огласительной школы. Глубоко исследуя религиозные и философские течения, увлекающие интеллектуальных гре-

ков, Александрийская школа встала на путь абсорбирования лучших образцов античной «мудрости» для их церковного применения в апологетических целях. Александрийские апологеты и дидакалы надеялись обратить образованных эллинов посредством указания на высоту христианской мысли, возводящей ум к Богу, а уже вступившим в Церковь Христову они предлагали соотнести их философские устремления с истинами христианской веры.

Значительный вклад в развитие александрийской апологетики внес Климент Александрийский. Избрав основным подходом в толковании Священного Писания метод аллегории, он во многом ориентировался на достижения в этой сфере видного представителя еврейского эллинизма — Филона Александрийского.

Филон не мог не осознавать, что буквальное понимание ветхозаветной истории, которая преимущественно касалась евреев — чужого и к тому же относительно немногочисленного народа, не способна вызвать сколь-нибудь значимый интерес у эллинов. Это и обусловило использование Филоном аллегории, в том числе для того, чтобы вызвать у греков интерес в ознакомлении с ветхозаветной историей, и через это подвести их мысль к иудейскому учению, а также предложить вниманию эллинов его изложение с использованием привычных для них философских понятий.

Климент Александрийский использовал аллегорический метод для раскрытия неразрывного единства Ветхого и Нового Заветов и изъяснения богооткровенного учения философскими категориями, сделав христианские истины доступными для понимания эллинов. Благодаря трудам Климента, метод Филона Александрийского, который не получил широкого распространения и был почти забыт иудеями ко II веку, нашел свое отражение в христианском богословии.

Несмотря на то что иногда при использовании аллегорического метода толкования Священного Писания имели

место злоупотребления, допускавшие «произвольную игру воображения»¹, в целом это стало серьезным орудием в руках Климента Александрийского для достижения миссионерских и апологетических целей.

Будучи родом из языческой семьи, Климент не понаслышке знал о языческих образе мысли и образе жизни. Он с детства впитал в себя языческую «мудрость» и несмотря на то, что впоследствии воспринял христианскую веру, в своих сочинениях не оставил сведений, которые могли бы указывать на какое-либо брезгливое или пренебрежительное отношение с его стороны к тем, кто еще оставался в язычестве.

Глубоко осознавая значимость для эллинов греческой философии и авторитет для них ее выдающихся основателей, Климент не замыкает свою мысль только на исследовании богооткровенных истин христианской веры, но, снисходя до заблуждений греческой «науки» и не оспаривая ее состоятельности как таковой, он выступает сторонником «благоприятного взгляда и на сочинения языческих философов и поэтов, составленные путем умственной самодеятельности естественного вдохновения»².

При этом он несколько дистанцируется от распространенного в его время мнения о том, что философия создает благоприятную среду для возникновения ересей, объясняя это тем, что философские учения возникли раньше, и еретики, перенимая отдельные их положения, допустили искажение изначально заложенной в них мысли.

В философских учениях Климент усматривает нечто созвучное христианскому вероучению и в своих произведениях

¹ *Леонардов Д.С.* Теория богодухновенности в александрийской школе. Теория Климента Александрийского // Азбука веры: Православный интернет-портал [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Leonardov/teorija-bogoduhnovennosti-v-aleksandrijskoj-shkole-teorija-klimenta-aleksandrijskogo/ (дата обращения: 18.02.2020). Загл. с экрана.

² Там же.

приводит толкование, наполняющее их новым, богооткровенным содержанием, другими словами — христианизует греческую философию.

В его сочинениях красной нитью проходит мысль о том, что источником христианской веры и гнозиса является Божественный Логос, о Котором Климент говорит как о Сыне Божиим и Истинном Боге, безначальном и вечном, как о Личности, являющейся Богом Нового и Ветхого Заветов.

Очевидно, что при этом он руководствуется, прежде всего, миссионерскими целями, побуждающими его, подобно апостолу Павлу, для всех сделаться всем, *чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9:22), и предопределяющими использование в благовестии Евангелия формы, доступной для восприятия греческих интеллектуалов. Во многом благодаря такому подходу Климент сделался «проповедником нового учения Христа среди всех тех разнообразных культурных слоев языческого мира»³, которые изначально состояли в оппозиции христианству.

Отвергая языческий культ в самой его основе, Климент Александрийский, тем не менее, проявляет значительную гибкость в своем отношении к греческой философии в целом. Понимая значимость ее «достижений» для эллинов, а также высокую степень укорененности в их сознании «научных» философских понятий, Климент, избегая противопоставлять ее богооткровенной истине, с одной стороны, настаивает на недостаточной зрелости греческой философии, а с другой — все же усматривает в этих философских учениях отдельные зерна истины.

«Находя истину в различных философских учениях, Климент этим самым, однако же, нисколько не благоприятствует эклектизму в области веры, так как он не имеет

³ *Киприан (Керн), архим.* Климент Александрийский // Вестник русского христианского движения. № 165. Париж — Нью-Йорк — Москва: б.и., 1992. С. 108.

надобности собирать религиозную истину из различных философских систем, но предварительно уже владеет ею в своих христианских убеждениях. В христианском учении, которое представляет универсальную и абсолютную Истину, он имеет критерий для оценки всех других учений. Климент поэтому не мог думать, что христианин может научиться чему-нибудь существенно новому в области веры из философских систем, так как с Евангелием ему дано уже все, что нужно знать для спасения»⁴.

Наличие отдельных элементов истины в разных философских течениях Климент объясняет тем, что философы сподобились частичного познания этой истины или по вдохновению Божию, или посредством каких-то личных прозрений, но чаще опосредованно — восхитив это знание из Священного Писания Ветхого Завета или даже через общение с инфернальным миром⁵.

Необходимо признать, что Климент демонстрирует весьма разумный подход: не отказывая эллинам в некоторой причастности истинному знанию (хотя и настаивая на его сильной замутненности в целом) и указывая на истинное знание, которое имеют христиане, он подчеркивает божественное происхождение греческой философии. При этом Климент указывает на принципиальное различие того и другого знания, заключающееся в ограниченности философских учений, с одной стороны, и в наличии полноты истины, открывающейся в христианстве, — с другой.

Таким образом, он возводит лестницу между «достижениями» греческой философии и христианским вероучением, показывает греческим интеллектуалам, что они стоят на пра-

⁴ Плотников В.В. История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности: от начала христианства до Константина Великого. 2-е изд., испр. М.: URSS, 2011. С. 191.

⁵ См.: Морескини К. История патристической философии. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2011. С. 124.

вильном пути в стремлении к истинному познанию, но их философия выполняет всего лишь функцию подготовки к принятию полноты истины.

Указывая на ущербность греческого философского знания и в то же время на полноту христианской истины, Климент приглашает жаждущий познания ум эллина взойти по этой лестнице, чтобы встретить желанное истинное знание в его чистоте и глубине, которое в конечном счете ведет к восприятию христианской веры и к встрече с Самим Логосом.

Таким образом, согласно Клименту Александрийскому, христианское вероучение, как заключающее в себе полноту истинного знания, выступает в качестве истинной философии, на фоне которой меркнет обладающая отдельными зернами истины философия античного мира.

Отчасти такая мысль уже просматривается у апологетов христианства во II веке по Р.Х. и в целом находится в русле апологетической и миссионерской традиции Александрийской школы; однако благодаря своим трудам по систематизации и углублению соответствующего подхода, Климент, безусловно, вносит значительный вклад в развитие этой традиции, усваивая ей новые отличительные особенности, а также выводя на более высокий качественный уровень апологетическую и миссионерскую деятельность Александрийской Церкви.

В своих произведениях Климент Александрийский принял беспрецедентную по своим масштабам и глубине попытку раскрыть в доступной для эллинов форме основы христианской веры.

Свой замысел он последовательно реализует в трех произведениях: «Увещевание к язычникам», «Педагог» и «Строматы». Широко используя тексты Священного Писания Ветхого Завета и книг, впоследствии включенных в канон Священного Писания Нового Завета, а также обращаясь к «достижениям» греческой философии, Климент в ходе

своих рассуждений развивает мысль о том, что любое истинное знание, обретенное человеком, имеет своим источником Христа как Логоса, а поскольку предметом рассмотрения автора являются истины христианской веры, все его суждения в той или иной степени связаны с действием Логоса. В выше-названной трилогии можно проследить определенное логическое развитие этой мысли.

В своих произведениях Климент, в зависимости от направленности действия Логоса в отношении человека и выделенных в связи с этим у Него качеств, именует Его «увещающим», «законополагающим», «целящим» и «учащим» Логосом⁶. В свою очередь, применительно к человеку Климент выделяет три аспекта: «нравы» (ἠθῶν), «деяния» (πράξεων) и «страсти» (παθῶν).

Научение богопочитанию и заложение оснований⁷ в здании веры человека совершает «увещающий» Логос, действие Которого Климент относит к сфере «нравов».

Область «деяний» и «страстей» относится к сфере действия соответственно «законополагающего» и «целящего» Логоса, Которого Климент называет «Педагогом». Установленные Педагогом кроткие законы, обращенные к сфере «деяний» человека, выступают в качестве смягчающих лекарств, укрепляющих душу и приводящих к выздоровлению путем укрощения страстей. При этом областью Педагога является практика — нравственное улучшение, а не обучение.

Логос «учащий», в свою очередь, раскрывает и разъясняет положения веры, однако это не является главной целью Логоса. Климент отмечает, что для приобретения знания

⁶ *Климент Александрийский. Педагог* / Пер. Н. Корсунского // *Азбука веры: Православный интернет-портал [Электронный ресурс]: сайт*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/ (дата обращения: 18.02.2020). Загл. с экрана.

⁷ Там же.

необходимо сначала выздороветь, поскольку для больных душой это невозможно.

Можно предположить, что сообразно действию Логоса-Увещателя Климент обращается к язычникам в своем сочинении «Увещание к язычникам», в котором он призывает и даже уговаривает эллинов принять Благою Весть и обратиться ко Христу, очистив в себе храм, испепелив и развеяв свои наслаждения и развлечения, а также возрадив плоды целомудрия⁸. Климент объясняет свое увещание тем, что стремится ко спасению язычников, поскольку этого желает Господь наш Иисус Христос, Который это спасение дарует одним словом. Он есть Слово Истины, возрождающее человека и возводящее к Истине. Он созидает храм в людях, чтобы на престоле в нем воссел Бог.

Несмотря на проявление определенного благорасположения к античному миру, Климент все же в этом произведении демонстрирует подход человека, который, познав безнравственность и пустоту язычества, обращается к эллинам, как к заблуждающимся братьям, призывая их просьбами и ласками, а также обличениями и опровержениями основ языческой религии, оставить тьму неведения и войти в царство света, явленное Христом, чтобы постичь истинные тайны, и подчеркивает величие этих тайн, проводя параллели с символами «древних мистерий»⁹. Христианскую веру он рассматривает с использованием доступных язычникам понятий, а также, «искусно владея диалектикой, он ставит

⁸ См.: *Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется* / Пер. А.Ю. Братухина // *Азбука веры: Православный интернет-портал [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/uveshhevanie-k-jazychnikam/* (дата обращения: 18.02.2020). Загл. с экрана.

⁹ *Ливанов И. О Клименте Александрийском* // *Православное обозрение. 1867. Т. 24. С. 98–99* [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://books.google.ru/books?id=81ppAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> (дата обращения: 22.02.2020). Загл. с экрана.

во взаимное противоречие мифологию, поэзию и философию, заставляя их говорить в пользу христианства собственными их устами»¹⁰.

Климент останавливает свой взор на неких благородных гранях языческой поэзии и классической науки, проявляя к ним определенную симпатию, избегает презрительного отношения и не заостряет внимания на мерзостях языческих культов. Он являет великодушие и терпимость в надежде, что его увещание будет услышано и, как следствие, найдет отклик в сердце язычника, обращая его ко Христу.

В своем сочинении «Педагог» Климент рассматривает действие Логоса как Педагога, однако свою мысль в этом произведении он адресует не язычникам, а тем, кто уже вступил на путь христианства. Существует мнение, согласно которому содержание данного произведения представляет собой не какую-то богословскую теорию, а церковные наставления, «преподанные по частям в храме и потом приведенные в одну правильную систему, представляющую первый христианский домострой»¹¹.

Для обозначения здесь проявления Логоса Климент использует термин «педагог» (*παιδαγωγός*), который в античное время обозначал раба, сопровождавшего на учебные занятия детей богатых родителей, охранявшего при этом ребенка от каких-либо внешних посягательств и носившего его личные вещи. Со временем деятельность педагога стала приобретать функции обучения, напоминающие репетиторство, а надзор педагогов в античном образовании стал его неотъемлемой частью¹².

В Священном Писании термин «педагог» (*παιδαγωγός*) встречается дважды и только в Священных книгах Нового Завета, в частности, в посланиях святого апостола Павла.

¹⁰ Ливанов И. Указ. соч. С.98-99.

¹¹ Барсов Н.И. История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб.: Тип. С. Добродеева, 1885. С. 167.

¹² См.: Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М.: Сибирская благовонница, 2013. С. 91.

Так, в послании Коринфянам сказано: *Ибо хотя у вас тысячи наставников (παιδαγωγῶν)¹³ во Христе, но не много отцов (πατέρας)¹⁴; я родил вас во Христе Иисусе благовествованием (1 Кор. 4:15)*. В данном случае понятие «педагог» относится к христианам, призванным своими наставлениями содействовать спасению верующих братьев во Христе, однако термин «отец» здесь поставлен по своему значению выше, чем «педагог», и в определенном смысле подчиняет его себе.

В другом тексте апостол использует понятие «педагог» применительно к закону: *Итак, закон был для нас детоводителем (παιδαγωγός)¹⁵ ко Христу, дабы нам оправдаться верою; но пришествии же веры мы уже не под руководством детоводителя (Гал. 3:24–25)*. В этом высказывании можно почерпнуть мысль о том, что для евреев закон — это педагог, «суровый дядька, путем ограничений, запрещений и обузданий приготавливавший и направлявший ко Христу»¹⁶ для того, чтобы можно было оправдаться верой в Него. Но с появлением новозаветной истины уже нет нужды в руководстве такого педагога (закона). В данном высказывании закон как педагог наделен лишь служебной функцией приготовления народа Божиего к спасительному пришествию Господа Иисуса Христа, тогда как оправдывающая вера по своему значению стоит несоизмеримо выше действия закона.

Климент придал термину «педагог» содержание, отличающееся от того, которым его наделял святой апостол Павел. Климент поясняет, что «Божественный Иисус»¹⁷ являет себя в качестве Педагога, Который ведет Свой народ. При этом

¹³ Сидоров А.И. Указ. соч. С. 91.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам. София: б.и., 1935. С. 140.

¹⁷ Климент Александрийский. Педагог (перевод Н. Корсунско-го) / Православная энциклопедия «Азбука Веры» [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/ (дата обращения: 18.02.2020). Загл. с экрана.

в отношении древнего народа Господь являлся Педагогом, действующим опосредованно. Так, Логос руководил Моисеем, воспитывая через него народ, а также посылал и вдохновлял ветхозаветных пророков и святых, но при этом Климент отмечает, что Его действие как Педагога в отношении человека проявилось не с возникновением законодательства Моисея, а еще ранее — в дозаконный период, когда Логос также не оставлял праведников Своим водительством. Теперь же, упразднив связанный с игом необходимости иудейский закон, Он руководит своим народом непосредственно, будучи уже «Педагогом свободного произволения»¹⁸. Однако Климент подчеркивает, что, несмотря на разные способы руководства народом, в отношении христиан действует Тот же Логос, Который управлял древним народом в ветхозаветный период, указывая тем самым на преемственность Ветхого и Нового Заветов и на их неразрывную связь.

Если о Логосе Климент говорит как о Педагоге, то в отношении христиан он обычно использует понятия «дети» и «младенцы», обуславливая это, с одной стороны, тем, что в таинстве Крещения происходит новое рождение христианина, а с другой стороны, тем, что христиане являются новорожденными в спасении ввиду того, что с возникновением христианства, то есть незадолго до исторической эпохи Климента, Логосом открылась и исполнилась Божия воля о предназначении человека. В этой связи христиане составляют собой новый народ в отличие от народа древнего.

Проявление Логоса как Учителя Климент демонстрирует в другом своем произведении — «Строматы». Сообразно тому, как Учитель вводит душу в чистый гнозис, позволяющий погрузиться в тайны христианства, Климент делает это в отношении некоторых вещей, как отмечает сам, не явно, а таинственно. Он намеренно прибегает к определенным загадкам для того, чтобы смысл написанного был ясен только

¹⁸ *Климент Александрийский*. Педагог.

некоторым. Большое количество исторических, нравственных, догматических мыслей он соединяет со значительным количеством высказываний поэтов и философов.

В этом сочинении автор изначально поясняет, что при изложении своих рассуждений будет продвигаться вперед путем таинственного посвящения в знание, чтобы подготовить читателя «услышать содержание гностического Предания»¹⁹.

Проявляя стремление привлечь внимание эллинов таинственным знанием, заключенном в вероучении христиан, и показать отношение христианства к греческой философии, Климент в рассматриваемом сочинении затрагивает большое количество тем, «вспоминает мнения многих, развертывает вероучение и эллинов, и варваров, выправляет ложь ересиархов... Ко всему этому добавлены рассуждения философов»²⁰.

Кроме того, Климент показывает взаимосвязь христианских веры и знания, обращаясь для этого к учению Аристотеля о процессе познания. Используя различие между эмпирическим и теоретическим познанием, Климент указывает, что эмпирическое познание напрямую связано с опытом, и получаемый таким путем результат есть следствие разумного обобщения, однако теоретическое познание начал, по его мысли, нельзя вывести из опыта напрямую. Оно происходит в результате самостоятельной творческой деятельности разума, формирующего теоретические предположения. В момент, когда разум принимает предположения в качестве истины, в процесс включается вера. Она, в свою очередь, проходит через область ощущений, оставляет позади предположение, устремляется к истине и утверждается в ней. При эмпирическом

¹⁹ *Климент Александрийский*. Строматы / Пер. Е. Афонасина // Азбука веры: Православный интернет-портал [Электронный ресурс]: сайт. URL:https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/ (дата обращения: 18.02.2020). Загл. с экрана.

²⁰ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И.В. Кривушина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. Кн. 6. Гл. 13. С. 206.

познании вера основывается на совместном действии чувств и разума. При теоретическом познании, напротив, объективного основания вера не имеет, так как разум опирается лишь на результаты своих умозаключений.

Поиск основания истинности познания начал породил в античной философии различные точки зрения. Так, Платон считал, что знание о началах — это результат «припоминания»²¹ душой (умом) того, что она могла созерцать в умопостигаемом мире. Аристотель полагал, что знание — это «один общий взгляд на сходные предметы»²², основанный на мыслях, возникающих на опыте, который, в свою очередь, заключается во «многих воспоминаниях об одном и том же предмете»²³. Стоики учили о том, что представления о важнейших началах изначально присущи человеческому разуму.

Вместе с тем, согласно Клименту, представление о началах в научном знании не может быть обусловлено эмпирическим познанием. Но существует «предварительное знание», и оно предоставляется верой. Рассматривая начала отдельных наук, Климент использовал термин «вера», понимая его, согласно Аристотелю, как «убежденность в истинности общих понятий, являющихся результатом свободной деятельности разума, опирающегося в своем суждении как на отдельные данные чувств, так и на совокупность опыта»²⁴.

В то же время Климент утверждал, что разум человека не может самостоятельно перейти от знания начал каких-либо наук к выявлению «начала начал». Античные мыслители не смогли его постичь, так как знание о начале не может

²¹ Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч.; сост., ред. и авт. вступит. статьи А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986. С. 462.

²² Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 66.

²³ Там же. С. 65.

²⁴ Бирюков Д.С., Смирнов Д.В. Климент Александрийский // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravenc.ru/text/1841411.html> (дата обращения: 11.05.2020). Загл. с экрана.

быть познано естественным образом. Это высшее знание и является главным объектом веры. Получая открытое Богом знание о Нем и принимая его верой как истинное, люди становятся способными приобрести знание о высшем начале, в котором сходятся воедино все знания о началах наук.

Таким образом, вера имеет важную роль в философии и других научных областях, поскольку без нее научное знание является неполным. Сама же вера понимается Климентом как дар, возводящий человеческий ум «от недоказуемого к всеобщему» или «простому». В философской сфере под «простым» Климент подразумевал логос и божественные идеи, содержащиеся в нем. Идеи он понимает согласно Платону как нематериальные начала всех вещей. Познаваемое верой «простое» у Климента «не связано с материей, не является материей и не подчинено материи»²⁵.

После формулировки и обоснования учения о соотношении веры и знания в научно-философской сфере Климент методично переносит все его части в богословскую сферу. Так, Началом начал, в котором черпают истоки вера и знание, является Откровение Бога, из которого человек получает истинное знание о Нем. Это Откровение заключается в Логосе, воплотившемся Сыне Божиим. Оно содержится в евангельской вести, записанной в Священном Писании. Относиться к Божественному Откровению человек может по-разному: принять или отвергнуть. Климент выделяет три типа отношения человека к Божественному Откровению.

Первый — это «общая» вера, свойственная всем христианам. Она представляет собой согласие свободной воли человека на принятие Откровения от Бога. Она подразумевает добровольную покорность Богу, ее следствием становятся дела, совершаемые ради спасения.

Вместе с тем «общая» вера не находится в отрыве от знания. Она проявляется как согласие на признание определенного

²⁵ Бирюков Д.С., Смирнов Д.В. Указ. соч.

предварительного знания — прямого смысла истин, заключенных в Священном Писании и Предании. Климент также отмечал, что «общая» вера может стать «наилучшей» и «совершенной» в соединении с научным знанием и, достигая вершины своего развития, переходит в гнозис.

В отношении «простой» веры к «совершенной» вере и гнозису Климент проводит аналогию с отношением эмпирического знания к знанию теоретическому, которое связано с поиском причин и начал. Он объясняет, что гностическое знание должно основываться на началах «общей» веры — истинах Священного Писания. Таким образом, принятые общей верой понятия в результате гностического исследования соотносятся друг с другом и с их источником — Священным Писанием. Результат исследования подтверждается разумом как не противоречащий общей вере, становясь содержанием совершенной веры — личной убежденности в истинности полученного знания (гнозиса).

Соединение веры и полученного на ее основании знания становится первой ступенью к полноте гнозиса. Вступая в дискуссию с христианами, считающими светское образование необязательным, Климент утверждал, что изучение наук полезно не всем христианам и не содержит само по себе чего-то первостепенно важного для спасения. Но, вместе с тем, компетентность в светских науках позволяет верующему, стремящемуся к гнозису, лучше понимать истины Священного Писания. По мнению Климента, преуспевание в изучении наук не способно поколебать веру. Если «правдоподобные рассуждения» повергают христианина в сомнения, это может означать, что его вера не истинна.

Преодолевая видимую антиномию единства разумного начала и веры, Климент прибегает к понятиям «верующего знания» и «знающей веры». Верующим знанием он называл «согласное с истинной философией научное доказательство

содержания Предания»²⁶. Под «знающей верой» понимается доверие Логосу, открывающему истину как основание для познания. По мнению Климента, двигаясь в направлении высшего гнозиса, знание становится верующим, а вера — знающей.

Таким образом, по мысли Климента Александрийского, на пути человека ко спасению в начале в отношении него Логос действует как Увещатель, полагающий основы веры, затем — как Педагог, исцеляющий от душевных страстей, а уже после полного выздоровления человека — как Учитель, вводящий душу в чистый гнозис, который уже позволяет погрузиться в тайны христианства. Все эти действия совершает Один и Тот же Логос, но в зависимости от действия в отношении человека, которого Он ведет ко спасению, проявляет Себя последовательно как Увещатель, Педагог и Учитель.

Согласно Клименту, Логос после Своего вочеловечения являет Себя как Учитель. В этом случае Его целью становится передача определенной системы знаний об истине, в том числе тайных знаний. Эти знания не могут принадлежать многим, к ним способны приобщиться только некоторые посвященные. Такие знания Христос открыл святым апостолам, а также для обретения истины научил их точному пониманию Священного Писания. Свое утверждение о том, что существует знание, которое Учитель передал не всем, Климент косвенно подтверждает тем, что даже в тех случаях, когда Господь обращался с проповедью открыто ко всем желающим, Он часто не говорил с определенной ясностью, но, как сказано в Священном Писании, *говорил народу притчами, и без притчи не говорил им* (Мф. 13:34).

Гнозис для христианина рассматривается Климентом и как высшая ступень «богоуподобления и богопознания»²⁷.

²⁶ Бирюков Д.С., Смирнов Д.В. Указ. соч.

²⁷ Там же.

Такое понимание гнозиса закономерно предопределяет вывод о том, что гнозис возможно стяжать. Более того, христианин, стяжавший его, вполне удовлетворен им, а потому его уже не привлекают временные земные блага²⁸.

В своем сочинении Климент стремится доказать греческим интеллектуалам, что истинный гнозис дарует только христианский Логос, а христианин, стяжавший этот гнозис, обладает истинными благочестием и чистотой.

Согласно Клименту Александрийскому, истины христианской веры заключены не только в Священном Писании, но и в Предании. Он утверждает, что помимо Откровения, содержащегося в Священном Писании, евреям переданы иные тайны, подразумевая при этом устное Предание. При этом источником Божественного Откровения, содержащегося как в Священном Писании, так и в Предании, является Логос.

Климент выделяет Предание двух видов: церковное, которое обращено к неограниченному кругу людей, как верных, так и неверных, и являющееся в связи с этим общим для всех, и гностическое, которое не только не должно становиться достоянием неверных, но также не может быть вверено и всем верным, а только тем из них, кто является достойным.

Таким образом, гностическое Предание сообщено устно, но дано оно для понимания Священного Писания. Это Предание он называет также Господним, поскольку Сам Господь даровал его святым апостолам, а уже от них воспринятое знание стало передаваться по преемству. Климент отмечает, что Христос открыл тайное знание только тем, кто был способен его вместить, кто мог усвоить. Это знание позволяет гностику правильно понимать богооткровенные изречения Священного Писания, а также точно толковать содержащиеся в Нем иносказания.

Рассуждая о гностическом Предании, Климент вполне однозначно проводит разграничение с таинственным преданием еретиков-гностиков, которых относит к псевдогностикам. «Всущ-

²⁸ См.: *Морескини К.* Указ. соч. С. 152.

ности он боролся против гностицизма»²⁹. Если еретики считают возможным духовное усовершенствование вне Церкви, то Климент утверждает, что оно возможно только в Церкви и лишь тогда, когда принимаем Ее Главу — Христа. Он также обличает разделение псевдогностиками людей на душевных и духовных, исходя из которого духовные становятся как бы по природе обладателями гнозиса по причине «отцеживания (фильтрации) духа»³⁰ и достигают в результате этого спасения. В противовес такому автоматическому приобретению гнозиса Климент утверждает, что «все христиане, подавившие в себе плотские похоти путем добродетельной жизни и нравственного подвига, равны пред Господом, а поэтому являются «духовными»³¹.

Кроме того, у еретиков-гностиков существовало учение, согласно которому Ветхозаветное Откровение дано демиургом, которого они представляли раздражающимся, гневающимся, обуздывающим народ страхом наказания, а Благая Весть произошла от Бога Высочайшего, Благого, о Котором ранее, до Воплощения Сына Божьего, ничего не было известно³². В опровержение данного лжеучения Климент настаивает на том, что Первоинновником и Вдохнителем Священных Писаний Ветхого и Нового Заветов является Божественный Логос, и Новозаветное Откровение не только не противоречит Ветхозаветному, но и восполняет его. Различие Священных книг обоих Заветов заключается во времени их составления, а также в том, что содержащееся в них Божественное Откровение соответствует возрасту и состоянию древнего народа, которому Оно было предназначено. К тому же Ветхозаветное Откровение имело целью воспитание человечества к Благой Вести.

²⁹ *Сагарда Н.И.* Полный корпус лекций по патрологии // Азбука веры: Православный интернет-портал [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Sagarda/polnyj-korpus-lektsij-po-patologii/ (дата обращения: 11.05.2020). Загл. с экрана.

³⁰ *Сидоров А.И.* Указ. соч. С. 95.

³¹ Там же.

³² См.: *Леонардов Д.С.* Указ соч.

Несмотря на то что Климент противопоставляет свое понимание гностического Предания гностическому лжеучению о тайном предании, тем не менее нельзя признать обоснованным его утверждение о наличии помимо общего церковного Предания отдельного гностического, которое позволяет почерпнуть истину, сокрытую в Священном Писании от непосвященных, поскольку такое утверждение не имеет под собой основания в Божественном Откровении.

Можно предположить, что, обращаясь к греческим интеллектуалам и используя привычный для них термин «гнозис», Климент завуалированно стремился вложить в него то содержание, которое придется некоему мистическому дару богообщения, принадлежащему святым, и в этом смысле является достоянием немногих не по причине каких-то особенностей их человеческой природы, а ввиду проявленной ими решимости в очищении души от греховных страстей. Между тем, согласно учению Церкви, Бог открывает истину для всех. И, следовательно, критическое отношение к учению о том, что Священное Предание открыто не для всех верных, следует признать весьма справедливым³³. Более того — в своем стремлении завуалированно рассуждать о гностическом знании Климент подал повод рассматривать его понимание Священного Предания как заблуждение не только личного характера, но и как особенность мышления иных представителей Александрийской школы.

При этом необходимо признать, что в целом суждения Климента Александрийского о вере и знании движутся в русле христианского вероучения. Постановка проблемы соотношения веры и знания и попытка ее решения, предпринятая выдающимся александрийским апологетом, открыла путь ко Христу для многих оппонентов христианства, а для будущих поколений церковных учителей стала ориентиром в формировании богословского языка Церкви.

³³ См.: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие / Пер. с англ. Л. Волохонской. 4-е изд., испр. и доп. Киев: Храм прп. Агапита Печерского, 2002. С. 83.



Раздел VII
Педагогика

ОРЛОВ М.О.,
д.ф.н, профессор СГУ имени Н.Г. Чернышевского,
священник Дионисий ЕЛИСТРАТОВ

«ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ» КАК ФАКТОР ДУХОВНОГО ЗДОРОВЬЯ ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ¹

Аннотация: В статье анализируется преподавание модуля «Основы православной культуры» с точки зрения вовлеченности молодежи в общество потребления. Исследователи акцентируют внимание на том, что современные дети и молодежь, вне зависимости от своего желания, живут в обществе потребления, и банальное моральное осуждение ценностей общества потребления с точки зрения религиозной традиции приучает детей «жить в двух мирах». В качестве альтернативы существующему положению дел коллективом авторов предлагается выработка стратегии разъяснения детям основ православного поведения в современном обществе потребления, а также поиск новых форм использования достижений техники на благо патристическому и духовно-нравственному воспитанию.

Ключевые слова: ОДНКНР, ОПК, дети, молодежь, воспитание, религиозная культура, традиционная культура.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20–311–70023.

**ORLOV M. O.,
doctor of philosophy, professor,
priest Dionysius ELISTRATOV**

**«FUNDAMENTALS OF ORTHODOX CULTURE» AS
A FACTOR OF SPIRITUAL HEALTH OF CHILDREN
AND YOUNG PEOPLE IN MODERN SOCIETY**

Abstract: The article analyzes the teaching of the module «Fundamentals of Orthodox culture» from the point of view of youth involvement in consumer society. Researchers focus on the fact that modern children and young people regardless of their desire have to live in consumer society, and the banal moral condemnation of the values of consumer society from the point of view of religious tradition teaches children to «live in two worlds». As an alternative to the current state of affairs, the team of authors suggests developing a strategy for explaining the basics of Orthodox behavior to children in modern consumer society, as well as searching for new forms of using technology for the benefit of patriotic, spiritual and moral education.

Keywords: fundamentals of Orthodox culture, children, youth, education, religious culture, traditional culture.

Включение в федеральный государственный образовательный стандарт предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» («ОДНКНР») послужило мощным стимулом для научно-педагогического осмысления форм и задач преподавания основ религиозных культур (и в первую очередь «Основ православной культуры») в школе. Возвращение после столетнего перерыва в российскую систему среднего образования преподавания знаний о религии и, особенно, — о православной вере, поставило перед научным и преподавательским сообществом ряд теоретических

и практических вопросов, связанных с подготовкой квалифицированных преподавателей, изучением православного святоотеческого педагогического наследия, а также опыта дореволюционной России и зарубежных стран, определением места преподавания «ОДНКНР» в общей системе духовно-нравственного и патриотического воспитания школьников, разработкой учебно-методических материалов и пособий и т. д.

В этой большой и системной работе, направленной на обеспечение передачи (либо, в крайнем случае, хотя бы ознакомления с ней) православной духовной традиции подрастающему поколению, при погружении в практические, методологические и педагогические проблемы зачастую остается без внимания уровень задач и перспектив, связанных с общими социальными и культурными условиями, в которых происходит социализация современных детей и молодежи.

В первую очередь, это касается проблемы взаимоотношений между православной культурой и ценностями общества потребления, в котором живут современные дети и их родители. Эти ценности во многом вступают в противоречия с ценностями православной веры. Самым простым ответом на вызов потребительского общества, часто озвучиваемым церковными или светскими публицистами, ораторами, учеными, является то, что общество потребления — это зло, от которого нужно ограждать современную молодежь, причем как это делать в реальности и к чему это, как показывает практика, приводит, не обсуждается.

Осмысление проблем и перспектив преподавания религиозных знаний в современной школе не может сводиться к простой констатации того, что ценности потребительского и информационного общества не соответствуют или даже в определенных случаях противоположны мировоз-

зренческим установкам православной культуры, да и традиционной культуры вообще. Такая констатация ничего не может дать ни педагогам, отвечающим на соответствующие вопросы школьников, ни самим детям из верующих семей, которые приучаются жить «в двух мирах». Регулярная критика «потребительства», стяжания, коммерциализации межличностных отношений, как правило, разбивается о социальные реалии нашего общества: такие, как социальное расслоение, показная или скрываемая роскошь тех, кто призывает к сплочению вокруг патриотических и духовных ценностей. В силу этого подобная критика не просто остается не услышанной в молодежной аудитории, но и является поводом для появления цинизма по отношению к духовным традициям. Между тем, если целью ознакомления с православной культурой является построение более справедливого и нравственного общества, то очень важно воспитывать в детях чувство меры и справедливости, знакомить их с православными стандартами поведения в социальных отношениях, на которые они будут опираться в зрелом возрасте.

На наш взгляд, очевидно противоречие между православными духовными ценностями, которые преподаются детям на уроках модуля «Основы православной культуры» («ОПК») или на занятиях в воскресной школе, и ценностями того общества, в котором мы все живем. И поэтому особенное значение обретает разработка конкретных предложений по преодолению возникающих в этой связи проблем, что является одной из главных задач православной педагогики в наши дни. От решения данной проблемы зависит то, какие перспективы ожидают модуль «ОПК» в качестве инструмента передачи традиционных духовных ценностей православной веры, насколько данный модуль сможет стать эффективным в этом деле.

Необходимо отметить, что, несмотря на внутренне иррациональный характер потребительства, общество

потребления оказывает воздействие на повышение бытовой рациональности. Мужчины становятся все более разборчивыми покупателями не только в отношении традиционно «мужских покупок», связанных с техникой (бытовой, транспортной, строительной), строительных и ремонтных материалов и инструментов, но также в отношении продуктов питания, домашнего декора и парфюмерии. В свою очередь, женщины также проявляют возросшую рациональность покупок, основанных на предварительном изучении характеристик желаемого товара в сети Интернет, проявляют больше осведомленности в автомобильной и электронной технике, не относящейся к традиционно «женской» кухонной технике². Современные приоритетные предметы потребления — это, в первую очередь, бытовая техника, которая становится все сложнее и предлагает разные варианты своего использования, требующие от пользователя принятия осмысленного решения (например, режимы работы стиральной машины, установление конфигурации выполняемых задач на мобильных устройствах для повышения их автономности и т. д.). «Потребители должны осваивать новую вещь, причем не для того, чтобы подтянуть ее к своим потребностям (“доработать”, как бывало раньше, — лежа под колесами автомобиля или влезая в “нутро” нехитрого магнитофона), а для того, чтобы подтянуть свои потребности к возможностям вещи».

Представители высших слоев общества могут даже превращать демонстративное потребление как выражение своего высокого статуса в демонстративный отказ от потребления, например, посредством модных диет, жертвованием денежных средств в различные некоммерческие организации. Легко можно увидеть, что первыми носителями

² См.: *Наумова Н.А.* Исследование поведения современного потребителя: институциональный аспект // Азимут научных исследований: экономика и управление. 2017. Т. 6. № 2. С. 317.

такого демонстративного не-потребления были в евангельскую эпоху фарисеи, которые выставляли напоказ соблюдение постов (см.: Мф. 6:16), а также жертвы на ветхозаветный храм (см.: Мф. 23:23).

Интенсификация потребления в развитых странах обусловила появление инфраструктуры потребления, возникновение новых стандартов и разграничение различных форм потребления. Ольга Леонидовна Цветкова выделяет две такие формы: атрибутивное и досуговое потребление. Атрибутивное потребление включает материальные объекты потребления (недвижимость, средства передвижения, одежду, еду), а досуговое распространяется на те виды жизнедеятельности, которые связаны с организацией свободного времени (прогулки, поездки, отдых, развлечения)³.

В современных отечественных научных работах, которые направлены не столько на изучение общества потребления, сколько на его осуждение, организация досуга в рамках общества потребления встречает наибольшее осуждение. Формируется образ стереотипного представителя общества потребления, который может соответствовать, пожалуй, только звездам западной рэп-культуры: увешанным золотыми цепями, берущим себе пафосные имена, одетым в дорогую одежду, катающимся в дорогих машинах с шофером по различным праздникам, берущим гонорары за свое присутствие и при этом не забывающим критиковать общество потребления.

Потребительская культура сводится к огупляющим развлечениям, антиинтеллектуализму, «сладострастному безволию» и социальной пассивности⁴. На наш взгляд,

³ См.: *Цветкова О.Л.* Эволюция потребления: от Аристотеля до пост-модерна // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 3. С. 400.

⁴ Данный взгляд можно встретить в кн.: *Ильин А.Н.* Культура общества массового потребления: критическое осмысление. Омск, 2014. С. 50–51, 179.

формирование подобных стереотипов и даже мифов формирует искаженное представление об обществе потребления, его внутренних закономерностях и противоречиях, мешает выработке осмысленной стратегии по снижению его негативных проявлений в духовном строе наших современников, а также использованию характерных черт этого общества для достижения важных социальных целей.

Например, опыт Саратовской области демонстрирует позитивный пример использования гастрономического потребления для укрепления межнационального согласия в регионе. Дегустация блюд национальной кухни стала объединяющей ценностью и неотъемлемым атрибутом проводимых под эгидой правительства Саратовской области различных национальных и религиозных праздников, например: «Лезгинка — танец дружбы»⁵; ту же роль играют конкурсы национальной красоты⁶, этнофестивали⁷. Российским государством еще с советских времен принимаются меры на всех уровнях по организации досуга граждан, и предлагаемые обществом потребления технологии и ценности не отрицаются, а используются в конструктивных целях, в том числе в качестве инструмента государственной политики.

⁵ См.: Лезгинка — танец дружбы // Саратовский музей боевой и трудовой славы [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.sargmbs.ru/index.php/2803-lezginka-tanets-druzhy> (дата обращения: 07.12.2018). Загл. с экрана.

⁶ См.: Саратовские повара готовили блюда национальной кухни // Взгляд-инфо. 2018. 16 апреля. [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: <http://www.vzsar.ru/news/2018/04/16/saratovskie-povara-gotovili-bludanacionalnoy-kyhni.html> (дата обращения: 07.12.2018). Загл. с экрана.

⁷ См.: III Всероссийский этнофестиваль национальных культур «Волжское подворье» // Сайт правительства Саратовской области. 2018. 14 сентября [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: https://saratov.gov.ru/news/iii_vserossiyskiy_etnofestival_natsionalnykh_kultur_volzhskoe_podvore/?sphrase_id=411693 (дата обращения: 07.12.2018). Загл. с экрана.

Например, одним из современных элементов досуга в обществе потребления стало использование средств виртуальной реальности — нетрадиционных генераторов ощущений. По мнению Анастасии Андреевны Гришиной, «свободное времяпрепровождение как основа образа жизни переходит в виртуальное пространство. <...> насыщенный виртуальный мир и погоня за достижением высшего удовольствия способствуют поглощенности индивида компьютером»⁸. Однако в ответ можно привести инициированный митрополитом Тихоном (Шевкуновым) проект создания в регионах страны исторических парков «Россия — моя история», которые содержат мультимедийные исторические выставки, выполненные по технологии 3D и дополненной реальности⁹.

Таким образом, технологии виртуальной реальности, соответствующие такой ценности общества потребления, как погружение в виртуальные миры, создающие «эффект присутствия» и отвлекающие от обыденности, могут служить задачам патриотического воспитания личности, ознакомления гражданина с историей родной страны, проведения школьных экскурсий, которые оставят глубокие эмоциональные переживания от «эффекта присутствия» исторических персонажей прошлых эпох рядом с их потомками. Сама Анастасия Андреевна Гришина приводит примеры позитивного применения технологий досуга, предлагаемых обществом потребления. Это использование интернет-технологий в музейной и концертной деятельности,

⁸ Гришина А.А. Досуг в обществе потребления: основные тенденции восприятия // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2013. Т. 195. С. 77.

⁹ См.: Епископ Егорьевский Тихон о проекте «Россия — моя история» [Электронный ресурс] // Информационно-просветительский сайт Татарстанской митрополии. 2017. 28 октября. [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=66186 (дата обращения: 17.12.2019). Загл. с экрана.

позволяющее приобщить к серьезному искусству максимально возможное число зрителей и слушателей вне зависимости от социального статуса и материального положения. Социальные сети используются учреждениями культуры, творческими сообществами, студенческими научными группами для общения и обмена идеями. Наконец, важным элементом потребительской инфраструктуры стало расширение возможности для туризма, благодаря чему, в частности, тысячи верующих получили возможность совершать паломничество как к отечественным святыням, так и к святыням в других православных странах, обогатив свой духовный опыт и укрепив себя в вере.

Двойственное значение досуга в обществе потребления раскрыто у Оксаны Викторовны Понукалиной. По ее словам, развлекательные услуги, несмотря на отсутствие в них глубокого интеллектуального содержания, оказывают положительное влияние тем, что отвлекают от антикультурных и асоциальных форм досуга: пьянства, наркомании; они являются средством профилактики депрессии, фрустрации, суицидальных мыслей. «Индустрия досуга, ориентированная на развлечения, дает возможность человеку отвлечься от рутинной повседневности, получить заряд положительных эмоций и ощущений; услуги индустрии досуга широко рекламируются в СМИ, как правило, стоят дорого и приносят доход ее устроителям»¹⁰.

Образ различных аспектов общества потребления показывает его сложную структуру, в связи с чем нельзя однозначно ассоциировать эту форму общества с образом бездумного поглощения товаров и услуг. Влияние общества потребления на поведение человека нельзя назвать линейным и однозначно негативным, зачастую оно связа-

¹⁰ Понукалина О.В. Досуг в обществе массового потребления: концептуальные рамки исследования // Известия Саратовского университета. 2009. Т. 9. Вып. 1. С. 25.

но с побуждением к более осмысленному и рациональному поведению. Призывая человека к приобретению новых товаров и услуг, рынок вынуждает человека больше работать, сокращая время его досуга и тем самым увеличивать траты его на потребление развлекательных услуг. Важным уроком, которое дает изучение влияния зависимости потребительских практик от социальных норм той социальной группы, к которой принадлежит человек, является то, что стремление к увеличению потребления может быть ограничено инструментами самого общества потребления.

Таким образом, уроки и ОРКСЭ, и ОДНКНР должны не просто транслировать религиозные ценности как «исторический экспонат», но разъяснять детям, каким образом эти ценности могут быть применены в современном обществе потребления. Очень важно объяснить подрастающему поколению, где находится граница дозволенного погружения религиозного человека в потребительство, а где оно вступает в противоречие с религиозными установками. Одновременно с тем конфессиональные модули ОРКСЭ и ОДНКНР не должны восприниматься как попытка «возврата в средневековье»: когда слова учителя на уроке вступают в противоречие с ежедневной бытовой реальностью ребенка, это вызывает отторжение и подрывает авторитет учителя. Относительно этого саратовскими исследователями уже отмечалось, что одной из принципиальных проблем современной теологии в гуманитарной среде видится ее изначально неверное позиционирование как той сферы, которая ответственна только за морально-этическую составляющую образовательного процесса¹¹. Таким

¹¹ См.: Орлов М.О., Полохов Д., прот., Петрова К.Ю. Теология в системе гуманитарных наук: особенности предмета и методологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 4. С. 313–323.

образом, складывается ситуация риска, что уроки ОПК будут выполнять совершенно противоположную задачу: вместо воспитания детей в духе религиозной традиции — полное от нее отторжение. Поэтому только грамотное включение элементов традиционных религий в современную жизнь может отвечать задачам патриотического и религиозного воспитания детей и молодежи.



Раздел VIII
Психология

КАРТАШОВА Е.Н.,
старший преподаватель кафедры
церковно-практических дисциплин Саратовской
православной духовной семинарии

РЕФЛЕКСИЯ ПРОБЛЕМЫ ПСИХИЧЕСКОГО В СВЕТЕ УЧЕНИЯ О ДУШЕ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Аннотация: Предмет изучения современной научной психологии — психика как свойство высокоорганизованной материи, то есть мозга. Рамки данного подхода сужают возможности восприятия проблемы психического. Но известен ряд ученых, сохранивших «душу в науке о душе». Это психологи в области нравственной и христианской психологии. Источник данного направления — святоотеческое наследие Православной Церкви. Особо следует отметить труды святителя Феофана Затворника, который рассматривал проблему психического через принцип иерархии сил или уровней души. Приоритет здесь отдается удовлетворению духовных потребностей человека.

Ключевые слова: психика; психическое; нравственная и христианская психология; силы души; духовные потребности.

KARTASHOVA E. N.,
senior lecturer

REFLECTION ON THE PROBLEM OF THE PSYCHE IN THE LIGHT OF THE DOCTRINE OF THE SOUL OF SAINT THEOPHAN THE RECLUSE

Abstract: The subject of study in modern scientific psychology is psyche as a property of highly organized matter, i.e. of the brain. The limits of this approach narrow the possibilities of perception of the problem of the psyche. However, we know a number of scientists who have preserved «the soul in the science of the soul». These are psychologists in the field of moral and Christian psychology. The source of this direction is the patristic heritage of the Orthodox Church. Particularly noteworthy are the works of Saint Theophan the Recluse, who considered the problem of the psychic through the principle of hierarchy of forces or levels of the soul. Priority is given to satisfying the spiritual needs of a person.

Keywords: psyche; psychic; the moral and Christian psychology; forces of the soul; spiritual needs.

Предметом изучения современной научной психологии является психика с ее проявлениями: процессами, состояниями и свойствами. Исходя из утвердившейся в отечественной науке материалистической парадигмы, психика — свойство или функция высокоорганизованной материи (то есть мозга) [8, С. 130], заключающееся в отражении внешнего мира и собственных внутренних состояний организма и обеспечивающее адаптивное взаимодействие живого существа с миром благодаря регуляции поведения на основе результатов отражательной психической деятельности [3, С. 35].

Таким образом, определяются три вектора функциональных связей психики с миром: по отношению к внешнему миру — психика как его отражение; по отношению к мозгу — как его функция; по отношению к поведению — как его регулятор (так у С. Рубинштейна, онтологические связи [См. 7]).

Рамки данного подхода неправомочно сужают возможности восприятия проблемы психического как одной из множества граней ценностной категории Человек¹.

Изначально *psychikos* — «душевный» от греческого *psyche* — «душа» или дух, воспринималось в античной цивилизации как незримое, возвышенное, вечное, божественное в человеке (Сократ, Платон, Аристотель [См. 6], [2, С. 24–29]), что в основе созвучно христианской мировоззренческой системе восприятия. Но о связующем с Творцом божественном начале свободно высказывались мыслители не каждой исторической эпохи. Так, в частности, в истории российской науки известный период официального атеизма способствовал закреплению приоритета материалистического подхода в понимании и интерпретации психики и ее функций.

На этом фоне были и есть ученые, сохранившие «душу в науке о душе» и не ограничившие таким образом проблему психического лишь физиологическим аспектом восприятия и познания. Так, проблемы души, духовно-нравственного измерения человека освещает в своих работах Б. С. Братусь как основатель нового направления в постсоветской российской науке — христианской психологии [См. 1; 4]. Известны в области нравственной и христианской психологии имена та-

¹ Так, в своей поздней работе «Человек и мир» величайший ученый отечественной науки С.Л. Рубинштейн глубоко переосмыслил проблему ценности человека и его взаимосвязей с миром.

ких исследователей, как Ф. Е. Василюк, С. Л. Воробьев, Ю. М. Зенько, Н. В. Инина, прот. Б. Ничипоров, В. И. Слободчиков, свящ. А. Лоргус, М. В. Легостаева, В. К. Невярович, мон. Нина (Крыгина), Д. В. Новиков, Ю. И. Тимофеева, Т. А. Флоренская, Е. А. Ходырева, Л. Ф. Шеховцова, К. В. Яцкевич и многие другие.

Опорой и источником для развития данного направления в области научной психологии по праву можно считать святоотеческое наследие Православной Церкви.

Глубоким знанием тайн человеческой души и духа наполнены творения святых отцов. Особо в этом ряду следует отметить труды всесторонне, блестяще образованного епископа Русской Православной Церкви святителя Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. По словам архиепископа Пимена (Хмелевского), проведшего сравнительный анализ учений о душе святителя Феофана и святителя Игнатия (Брянчанинова): «выдержки из психологических рассуждений епископа Феофана открывают собою целый научно-психологический мир, но и не только научный. Это — мир благодатный, мир глубокого проникновения в человеческую душу с полным пониманием ее внутренней жизни. Если бы существовала наука «Христианская психология», то указанный материал составил бы прекрасную основу для такого учебника» [5, С. 231].

В свете учения святителя Феофана, проблема психического усматривается через иерархически выстроенную систему сил или уровней души. Так, в книге «Воплощенное домостроительство, опыт христианской психологии» приведен духовно-психологический принцип о преломлении трех сил души (а именно ума, чувства и воли) через призму трех состояний человеческого естества: телесного, душевного и духовного. Согласно данному принципу:

Ум в телесном состоянии — эго-рассудок, ум в душевном состоянии — нравственный разум, ум в духовном состоянии — духовный ум.

Чувство в телесном состоянии — эго-эмоции, чувство в душевном состоянии — нравственные чувства, чувство в духовном состоянии — духовные переживания.

Воля в телесном состоянии — эго-желания, воля в душевном состоянии — нравственная воля, воля в духовном состоянии — духовное намерение.

Таким образом, для телесного состояния человека свойственны: эго-рассудок, эго-эмоции, эго-желания; для душевного состояния — нравственный разум, нравственные чувства, нравственная воля; и для духовного состояния, соответственно: духовный ум, духовные переживания, духовное намерение [См. 10].

Приоритет здесь отдается удовлетворению духовных потребностей человека, — только в этом случае, согласно святителю Феофану, все прочие потребности будут «в полном согласии, душа и тело также удовлетворены». При нарушении указанного порядка гармония и целостность человеческой личности становится невозможной: «Спускается в потребностях своих человек на этажи душевные и телесные, забывая о духовном — разброд шатание в душе, неурядицы, суета и смятение» [См. 9].

Вопрос о психике человека как широкомасштабной ценностной категории бытия не может рассматриваться в плоскости одного, идеологически детерминированного подхода. Существует богатый опыт осмысления проблемы психического, душевно-духовного в человеке, основанный на многовековой системе знания в области психологии, наглядно представленный в творениях древних мыслителей, античных философов, а так-

же святых Православной Церкви. Одним из ярчайших примеров тонкого понимания законов человеческой души является в Русской Православной Церкви святой Феодан Затворник, оставивший для современной эпохи множество ценных трудов из области духовного и психологического знания.

Литература:

1. *Братусь Б. С.* Христианская психология как научное направление: к истории вопроса//Национальный психологический журнал. — 2015. — № 3 (19). — С. 4–14.

2. *Гиппенрейтер Ю. Б.* Введение в общую психологию: курс лекций/Ю. Б. Гиппенрейтер. — Москва: АСТ, 2015. — 352 с. — (Бестселлеры психологии).

3. *Добросельский П. В.* Общие аспекты православной психологии. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Грифон, 2011. — 336 с. — (Очерки православной антропологии).

4. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов/Б. С. Братусь, В. Л. Воейков, С. Л. Воробьев и др. — М.: Наука, 1995. — 236 с.

5. *Пимен (Хмелевский), архиепископ Саратовский и Вольский.* Дневники. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: 1957–1964. — Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2011. — 574 с.

6. *Платон.* Диалоги. — М.: Мысль, 1986. — 607 с.

7. *Рубинштейн С. Л.* Глава 1. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира/Рубинштейн С. Л.//Бытие и сознание. — «Питер», 2017. — (Мастера психологии). — 358 с. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://www.klex.ru/2s8> (дата обращения: 12.05.2020). Загл. с экрана.

8. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. — М., 2020. — 960 с.

9. *Святитель Феофан Затворник*. Воплощенное домостроительство. Опыт христианской психологии [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/voploshennoe-domostroitelstvo-opyt-hristianskoj-psihologii/ (дата обращения: 12.05.2020). Загл. с экрана.

10. *Яцкевич К. В.* О трех силах души/К. В. Яцкевич. Методологические основы нравственно-ориентированной христианской психологии. 2014. [Электронный ресурс]: сайт. URL: https://www.b17.ru/article/o_trioh_silah_dushi/ (дата обращения: 12.05.2020). Загл. с экрана.



Раздел IX
Сектоведение

КОЖИН О.А.,
студент 5 курса СПДС,
протоиерей Алексей АБРАМОВ,
старший преподаватель СПДС

**ПОЛИТЕИСТИЧЕСКИЕ И МАСОНСКИЕ ОСНОВЫ
ХРАМОВОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ «ЦЕРКВИ
ИИСУСА ХРИСТА СВЯТЫХ ПОСЛЕДНИХ ДНЕЙ»
(МОРМОНОВ)**

Аннотация: Статья посвящена основным элементам храмового богослужения «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» (мормонов), которое является эклектичным соединением языческих, масонских и псевдохристианских элементов. Богослужение является прямым отражением мировоззрений мормонов, их вероучения и религиозной практики. Богослужение играет важную роль в самоидентификации адептов секты, священническом служении, которое относится ко всем адептам мужского пола и мормонского священства, как основой управления сектой.

Ключевые слова: мормоны, секта, богослужение и вероучение «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней».

KOZHIN O. A.,
5th year student,
archpriest Alexy ABRAMOV,
senior lecturer

**POLYTHEISTIC AND MASONIC FOUNDATIONS OF
TEMPLE WORSHIP IN THE CHURCH OF JESUS
CHRIST OF LATTER-DAY SAINTS (MORMONS)**

Abstract: the Article is devoted to the main elements of temple worship of the «Church of Jesus Christ of latter-day Saints»

(Mormons), which is an eclectic combination of pagan, Masonic and pseudo-Christian elements. The service is a direct reflection of the Mormons' worldviews, beliefs, and religious practices. Worship plays an important role in the self-identification of the sect's adepts and priestly ministry which applies to all male adepts and the Mormon priesthood – as the foundation of the sect's governance.

Keywords: Mormons, a sect, service, and creed of the «Church of Jesus Christ of latter-day Saints».

Так называемые храмовое служение и храмовые таинства имеют огромное значение в религиозной жизни «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» (мормонов) (далее ЦИХСПД. – *Авт.*).

Мормоны верят, что их организация – восстановленная истинная Церковь Христа. По их учению, какое-то время после Вознесения Христа Церковь провозглашала истинное Евангелие, привлекая тысячи людей, но потом, через некоторое время, кое-кто из членов Церкви стал отказываться от установленных Христом законов и обрядов или изменять их по своему усмотрению. В связи с этим, многие христиане, включая апостолов и епископов, подверглись гонениям и уничтожению. Когда одни погибли, а другие отошли от истины, Церковь лишилась власти священства. Наступило время «великого отступничества», как его называют мормоны: по их представлению, в этот период было недоступно водительство Божие и невозможны таинства спасения. Эта эпоха, как они считают, длилась до весны 1820 года, когда один молодой человек по имени Джозеф Смит, желавший узнать, к какой церкви ему примкнуть, особенно усердно молился Господу. По учению мормонов, услышав его молитву, Бог Отец и Иисус Христос явились и сказали ему, чтобы он не вступал ни в одну из существующих церквей, ибо «они приближаются ко Мне устами своими, но сердца их

далеки от Меня; они имеют учением заповеди человеческие, имеющие вид Божественности, но отрицают силу его»¹. Через Джозефа Смита Господь якобы вновь вернул на землю Свою истинную Церковь и восстановил все необходимые евангельские принципы, обряды и таинства, наделил его святым священством².

По мормонскому вероучению, «священство — это вечная сила и власть Бога. Посредством священства Бог создал Небеса и Землю и правит ими. Посредством этой силы Он совершает Искупление и возвышает Своих детей»³. Президент мормонской церкви Дэвид О. Маккей (1951–1970 гг.) провозглашал: «Священство — это неотъемлемое свойство Божества. Это власть и сила, восходящая своими истоками только к Вечному Отцу и Его Сыну Иисусу Христу⁴ ...Священство — это власть, позволяющая быть представителями Бога»⁵.

Мормонское священство разделено на «Священство Мелхиседеково» и «Священство Аароново». «Священство Мелхиседеково» является высшим священством, оно состоит из первосвященников и старейшин. «Священство Аароново» — меньшее священство, придаток к «Священству Мелхиседекову», и делится на священников, учителей и дьяконов. Священники по чину Мелхиседекову «имеют силу и власть руководить Церковью и проповедованием Евангелия во всех частях мира. Им поручены все духовные дела Церкви. Они руководят храмовой работой, председа-

¹ Драгоценная Жемчужина. Джозеф Смит. История 1: 19. Издано: ЦИХСПД, 1995. С. 59.

² См.: Обязанности и благословения священства. Часть А. Издано: ЦИХСПД, 1993. С. 15.

³ Верой сильны. Евангельский справочник. Издано: ЦИХСПД, 2005. С. 160.

⁴ Учения Президентов Церкви. Дэвид О. Маккей. Издано: ЦИХСПД, 2004. С. 131.

⁵ Там же. С. 134.

тельствуют в приходах, «коляях» (округах) и миссиях, исцеляют больных, благословляют младенцев и дают особые благословения членам Церкви. Избранный Господом Пророк и Президент Церкви является председательствующим первосвященником над священством Мелхиседековым»⁶.

«Священство Аароново» в современной мормонской церкви может получить каждый достойный прихожанин мужского пола в возрасте от 12 лет. Первый чин — дьяконы, они раздают причастие. Начиная с 14 лет, дьякон может продвигнуться до уровня «учителя», которые выполняют обязанности дьяконов, подготавливают хлеб и воду для причастия, навещают прихожан и служат «домашними наставниками». В 16 лет мормон может стать священником. Священник может выполнять все обязанности дьяконов и учителей, а также получает право «благословлять причастие, крестить и посвящать в чины священника, учителя и дьякона»⁷. «Священство Аароново» считают подготовительным священством. Имея «Аароново священство», молодой человек готовится к тому, чтобы получить «священство Мелхиседеково», а вместе с ним возможность совершать храмовые благословения, служить на миссии полного дня⁸, стать любящим мужем и отцом и всю жизнь продолжать служить Господу⁹.

Храмы «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» — это особые здания, посещать которые могут только самые «достойные» мормоны, чтобы «получить священные таинства и заключить заветы с Богом». Только в храме мормоны могут быть «запечатаны навечно как семья». «Брак

⁶ Основы Евангелия. Издано: ЦИХСПД, 1981, 1997. С. 86-87.

⁷ Верой сильны... С. 166.

⁸ Служение на миссии у мормонов обычно означает посвящение определенного времени проповеди. Миссию полного дня выполняют молодые мужчины в течение 24 месяцев и молодые женщины в течение 18 месяцев.

⁹ См.: Верой сильны... С. 166.

навек, заключаемый только в храмах, дает возможность семьям жить вечно. Одно из величайших благословений заключения брака в храме состоит в том, что он дает возможность нам жить в семье вечной, подобной семье нашего Небесного Отца»¹⁰.

Мормонские храмы имеют своеобразный архитектурный стиль; заходящих внутрь посетителей встречают храмовые служители в белых одеждах. Они тщательно проверяют «рекомендации для посещения храма», маленькие пропуска, подписанные местными руководителями священства; если такого пропуска у вас нет, вас вежливо попросят удалиться. Посетителей с порога окружает атмосфера таинственности: особые знаки на стенах, разговор шепотом, многозначительные взгляды и улыбки. Храмовые служители направляют вновь прибывших в особые комнаты, отдельные для мужчин и отдельные для женщин, где они переодеваются в такие же белые одежды, заранее купленные в магазине при храме или взятые напрокат.

Совершение храмовых таинств имеет линейный характер, т.е. определенную последовательность. «Таинства» мормонов совершаются в различных, специально оборудованных для них помещениях. Для тех мормонов, которые посещают храм впервые, служба начинается с обряда **наречения**. Во время этого «таинства» адепт в длинном белом балахоне, надетом прямо на голое тело, заходит в помещение, разделенное белыми ширмами на три части. В первой ему помазывают «освященным» оливковым маслом различные части тела (глаза, уши, рот и чресла) с произнесением «молитвы благословения». Во второй части он садится на кресло, и двое служителей возлагают на него руки, произнося молитву запечатывания этого благословения. В третьей на него надевается специальное нижнее белье, о котором будет сказано ниже. Затем он снимает балахон и вновь оде-

¹⁰ Обязанности и благословения священства. Часть Б... С. 38.

вается в те одежды, которые надел на себя в специальной комнате для переодевания. После этого адепт переходит в следующее помещение, где собственно и происходит наречение. Его встречает очередной служитель, он читает молитву и шепотом на ухо произносит имя, которое мормон будет носить в загробной жизни и которое он не имеет права называть никому (даже жене).

Еще одно из «тайнств», которые мормоны получают в храме, — это «облечение». Слово «облечение» у них означает «дар». «Храмовое облечение — это таинство, имеющее отношение к вечному странствию человека, прогрессу и безграничным возможностям, которые уготовил справедливый и любящий Отец для своих детей, сотворенных Им по Своему образу, то есть для всей семьи человеческой. Именно поэтому мы строим храмы»¹¹, — Дэвид О. Маккей. Это таинство состоит из ряда наставлений и включает в себя завет, вступая в который мормоны обещают жить праведно и исполнять «требования Евангелия».

Во время этого обряда на мормонов надевается особое нижнее белье с тайными знаками. На правой груди — угольник, на левой груди — перевернутый циркуль, на пупе и на правом колене — горизонтальные линии. Эти знаки были переняты у масонов и приняты мормонами без изменений.

Все храмовые обряды были разработаны Джозефом Смитом после 1842 года. В городе Наву 15 марта 1842 года Джозеф Смит и Сидней Ригдон вступили в масонскую ложу. После их посвящения масонство среди мормонов стало настолько популярным, что масонские ложи, состоящие из них, стали многочисленнее других. Под руководством своего «пророка» мормоны даже начали вносить изменения в масонские ритуалы: Джозеф Смит решил «восстановить» и подлинное масонство тоже, раз уж он, как считают мормоны,

¹¹ Учения Президентов Церкви. Дэвид О. Маккей... С. 144.

«восстановил подлинное христианство». Массонское руководство испугалось, что последователи Смита подавят ложи своей численностью и возведут его на пост Великого магистра, и исключило мормонов из организации¹².

Из масонской практики Джозеф Смит перенял многие ритуалы, жесты и одеяния, вплоть до прямого заимствования телодвижений и поз, приспособив их под свое «восстановленное Евангелие», изменив лишь названия и символику.

Для совершения обряда «облечения» мормоны входят в большой зал, похожий на кинотеатр, по сути, таковым и являющийся, только с алтарем в передней части, за которым стоит храмовый служитель, обучающий адептов. Все рассаживаются по креслам, и начинается просмотр фильма о создании Земли и грехопадении Адама и Евы. Фильм время от времени прерывается для обучения жестам и знакам или облечения в определенную часть одежды.

Храмовое нижнее белье мормоны должны носить постоянно под верхней одеждой, снимая только для отправления естественных потребностей и водных процедур. Они считают, что «храмовое облачение» (так это белье называют мормоны) защищает их от всякого зла и дьявольских нападков. На это белье надевается «храмовая одежда», у мужчин — белые рубашка, галстук и брюки, а у женщин — длинные белые платья.

Ритуал облечения продолжается клятвой вечного молчания: мормон клянется не рассказывать никому о том, что он увидит и услышит в храме. Клятва сопровождается разучиванием специальных рукопожатий и условных знаков. После этого мормоны облачаются в дополнительную одежду: мужчины — в мантию, берет, белый пояс и зеленый фартук (снова явное заимствование у масонов), женщины —

¹² См.: *Дворкин А.Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Нижний Новгород: 2005. С. 138-139.

в белую вуаль и такой же зеленый фартук. Эта одежда, в отличие от нижнего белья, одевается только в храме.

Затем мормонов подводят к дверным проемам, занавешанным белыми полотнами с прорезями в виде знаков на нижнем белье. За этими полотнами стоят храмовые служители, представляющие «Бога». Адепты просовывают в прорези руки и ведут с «Богом» диалог, совершая тайные рукопожатия, называя пароли и свои тайные имена. При этом мужчины «встречают» своих жен сами, чтобы узнать их тайные имена, по этим именам найти их в загробном мире. Потом их пропускают за полотно и проводят в большую, богато обставленную комнату, представляющую собой «целестиальную славу».

«Запечатывание» брака

«Брак на вечность» как учение является основной доктриной мормонской «церкви». Мормоны утверждают, что без совершения над человеком этого обряда он не может быть действительно счастливым в этой жизни и не будет возвышен в «Небесное Царство» на вечность. Вот что «пророчествовал» Джозеф Смит: «В целестиальной славе есть три неба, или степени. И для того, чтобы достичь наивысшей из них, человек должен вступить в этот сан священства, подразумевается новый и вечный завет бракосочетания; если он этого не сделает, он не может достичь ее»¹³.

Запечатывание брака также происходит в отдельном зале с алтарем посередине и большими зеркалами спереди и сзади. Семейная пара, глядя в переднее зеркало, отражающее их, и заднее зеркало, видит иллюзорный коридор, символизирующий вечность. Затем супруги встают на колени друг напротив друга и берутся за руки, а храмовый служитель совершает над ними обряд.

¹³ Учение и Заветы. Р. 131: 1–3. Издано: ЦИХСПД, 1995. С. 326.

Совершив «таинство запечатывания» семьи на время и «заключив завет» в храме, семейная пара должна хранить верность, чтобы получить «благословения брака на вечность и возвышение»¹⁴. Президент мормонов Джозеф Ф. Смит (1901–1918 гг.) учил: «Законный союз мужчины и женщины — это средство, с помощью которого они могут реализовать свои самые высокие и самые священные стремления. Для Святых последних дней брак задуман нашим Небесным Отцом не просто как земной союз, но как союз, который должен пережить превратности времени и продолжаться в вечности, даруя честь и радость в этом мире, славу и жизни вечные в мирах грядущих»¹⁵.

Подобен этому обряд «запечатывания» детей с родителями, только вокруг алтаря становятся на колени и дети. Те дети, которые родились после запечатывания родителей, считаются рожденными в завете.

Крещение за умерших

Подобно большинству протестантских сект мормоны отвергают крещение детей младше восьми лет, считая, что маленькие дети «искуплены кровью Иисуса Христа, и когда дети оставляют этот мир, они принимаются в лоно Авраамово»¹⁶. О свободе детей от греха в книге Учение и Заветы сказано: «Они не могут грешить, ибо сатане не дана сила искушать маленьких детей до тех пор, пока они не становятся ответственными передо Мной»¹⁷. Мормоны заявляют, что крещение младенцев не соответствует учению Спасителя, так как Он сказал: «Ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19: 14), и является «серьезным поруганием пред Богом, по-

¹⁴ Учение и Заветы. Р. 132: 19. С. 329.

¹⁵ Учения Президентов Церкви. Джозеф Ф. Смит. Издано: ЦИХСПД, 1999. С. 174.

¹⁶ Учения Президентов Церкви. Джозеф Смит. Издано: ЦИХСПД, 2007. С. 105.

¹⁷ Учение и Заветы. Р. 29: 46–47. Издано: ЦИХСПД, 1995. С. 62.

сколькx они не могут грешить»¹⁸. Бригам Янг учил: «Младенцы чисты, они не имеют ни скорби сердечной, ни грехов, в которых следовало бы каяться и с которыми нужно было бы покончить, и, следовательно, не могут креститься во отпущение греха»¹⁹.

Отрицая крещение младенцев, мормоны еще более извратили это таинство, практикуя так называемое «заместительное крещение». Эту практику ввел Джозеф Смит в 1840 году после смерти своего брата Алвина²⁰. «Божественное происхождение» обряда за умерших мормоны объясняют стихами 1-го послания к Коринфянам 15:29 апостола Павла: «Павел упомянул о крещении за умерших в своей проповеди о воскресении: «Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых?»... Немало богословов пыталось скрыть или принизить истинное значение этих слов; но контекст, в котором они приводятся, убеждает со всей определенностью, что во времена апостолов существовала практика крещения за умерших; то есть живые лица погружались в воду за и ради тех, кто уже умер...»²¹. Это чудовищный обряд²², Феофилакт Болгарский следующим

¹⁸ Основы Евангелия. Издано: ЦИХСПД, 1981, 1997. С. 132.

¹⁹ Учения Президентов Церкви. Бригам Янг. Издано: ЦИХСПД, 1997. С. 62.

²⁰ См.: Учения Президентов Церкви. Джозеф Смит. Издано: ЦИХСПД, 2007. 443-444.

²¹ Учения Президентов Церкви. Дэвид О. Маккей. Издано: ЦИХСПД, 2004. С. 147.

²² Святоотеческие толкования этого места Священного Писания однозначно опровергают мнение мормонов. Прп. Ефрем Сирий, свт. Иоанн Златоуст, прп. Исидор Пелусиот, блаж. Феодорит Кирский, прп. Максим Исповедник, блаж. Феофилакт Болгарский, свт. Феофан Затворник говорят, что апостол здесь имеет в виду необходимость для крестящегося иметь веру в телесное воскресение из мертвых либо необходимость отречения от мертвых дел. (См.: Толкование 1 Кор. 15:29 / Экзерет. [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: <https://ekzeget.ru/bible/1oe-poslanie-k-korinfanam-ap-pavla/glava-15/stih-29/> (дата обращения: 18.05.2020). Загл. с экрана). Подобная практика «заместительного крещения» была характерна для представителей гностической секты маркионитов. (Там же).

образом толкует это место Священного Писания: «Поверившие будущему воскресению мертвых тел и в такой надежде крестившиеся что будут делать, когда они обманулись? Зачем же, наконец, и крестятся люди ради воскресения, то есть ожидания воскресения, если мертвые не воскресают?».

Мормоны совершают «заместительное крещение» только в своих храмах, а имена умерших добывают в различных архивах, в том числе государственных. Крещение за умерших совершается в больших купелях, стоящих на двенадцати волах, обращенных мордами в разные стороны. Эти волы символизируют двенадцать колен Израилевых. Храмовый служитель спускается с крещаемым за мертвых по лестнице в купель, за ними наблюдают двое свидетелей. При крещении даже часть одежды не должна оставаться на поверхности, иначе обряд нужно будет совершать заново. Перед служителем на краю купели стоит монитор, на котором меняются имена умерших. Над одним крещаемым обряд совершается десятки раз, и каждый раз ему дается новое имя — имя умершего человека, которого они намерены крестить посмертно. Это требует огромных физических усилий с обеих сторон.

Живой мормон может креститься, получить конфирмацию, облечение и участвовать в запечатывании мужа и жены, а также детей к родителям за своих (и не только) умерших предков. Президент мормонов Хибер Дж. Грант провозглашал: «Я радуюсь, думая о той изумительной работе, которая совершается в наших храмах, о восстановленной на Земле привилегии креститься властью Бога живого за умерших людей и исполнять таинства, которые, если они будут приняты, приведут умерших к жизни вечной и спасению...»²³. Для этого мормонов призывают изучать историю своей семьи, собирать информацию о своих предках, чтобы затем выполнить за них обряды.

²³ Учения Президентов Церкви. Хибер Дж. Грант. Издано: ЦИХСПД, 2003. С. 58.

Мормоны верят в загробный духовный мир, где множество духов умерших людей ждут своей очереди: когда, наконец, живые предоставят им свои тела, чтобы они могли войти в них для совершения «таинств». «Нельзя пренебрегать работой для наших умерших, которую пророк Джозеф возложил на нас не простым приказом, а наставляя нас, что мы должны заботиться о тех наших родственниках и предках, кто умер без познания Евангелия. Мы должны использовать те священные и могущественные таинства Евангелия, которые были явлены в откровении как необходимые для счастья, спасения и искупления тех, кто жил в этом мире, не имея возможности узнать Евангелие, и умер без познания его, и теперь ожидает нас, их детей, живущих в эпоху, когда эти таинства могут быть исполнены, чтобы мы совершили этот труд, необходимый для их освобождения из темницы»²⁴ (Джозеф Ф. Смит).

В подобной практике мормонов заметно языческое, магическое отношение к обрядам, когда правильно совершенный ритуал гарантирует желаемый результат вне зависимости от веры, воли или состояния человека, ради которого он проводится.

По верованию мормонов, их умершие единоверцы продолжают проповедовать и спасать души людей в мире духов. Там организована мормонская церковь, во главе каждого ушедшего поколения стоит свой «пророк», и свои «священники» продолжают исполнять свои обязанности: «Когда вы окажетесь в духовном мире, все предстанет пред вами в таком же естественном виде, как и сейчас. Духи точно так же знакомы с духами, как тела с телами, хотя духи состоят из такой тонкой материи, что представляются неосвязаемыми этим грубым организмам. Они ходят, общаются и устраивают встречи»²⁵.

²⁴ Учения Президентов Церкви. Джозеф Ф. Смит. Издано: ЦИХСПД, 1999. С. 249.

²⁵ Учения Президентов Церкви. Бригам Янг... С. 281.

Учение мормонов о предсуществовании человеческих душ, об их вечном развитии и превращении в богов с физическими телами, о загробной жизни не согласуется с христианским учением. Но зато вполне удовлетворяет языческое представление о богах, их многообразии и антропоморфности. Из этого учения возникает еще одно еретическое учение мормонов о браке, семье и многоженстве.

В своих учениях, книгах, проповедях Джозеф Смит и его последователи пользуются христианскими понятиями и терминологией, но при внимательном изучении становится очевидным, что вкладывают они в них совсем иной смысл, тем самым создавая новое нехристианское учение.

Главное отличие мормонского «богословия» от богословия библейского заключается в учении о Боге. По существу, мормонское вероучение является политеистическим, поскольку Триединство Бога понимается мормонской церковью как ассоциация трех божественных существ, исполняющих волю одного из них. «Я буду проповедовать о множественности богов. Я всегда утверждал, что Бог — отдельная Личность, Иисус Христос — другая отдельная Личность, не тождественная Богу Отцу, а также Святой Дух — отдельная Личность в духовном облике, и эти Трое — три отдельные Личности и три Бога»²⁶.

Языческими являются представления мормонов о материальной природе своих богов и их необходимости непрестанно совершенствоваться. Ни один из духов не может стать богом, не получив материальное тело. По сущности языческим является и учение о «предземной жизни», что представляет собой вариацию мысли о предсуществовании душ. В духе грубого «языческого материализма» понимается телесная загробная жизнь «спасшихся» мормонов.

Личность Христа интерпретируется ЦИХСПД в кощунственном для православного богословия ключе: Иисус

²⁶ Учения Президентов Церкви. Джозеф Смит. Издано: ЦИХСПД, 2007. С. 47.

Христос лишь один из божеств — духов, достигших «божественного» статуса благодаря личным заслугам. Место и роль Святого Духа в мормонской догматике даются весьма неопределенно.

По мормонскому учению: «Бог — это прославленная Личность из плоти и костей, имеющая индивидуальные особенности, что Он подобен нам или мы подобны Ему, будучи сотворены по образу Его. Что долго существовавшая в представлении людей троица из трех Богов в Одном была мифом, обманом, что Отец и Сын — два отдельных Существа с телами определенной формы, голосом и... личными качествами»²⁷. Более того, «Сам Бог был когда-то таким же, какие мы сейчас, а ныне это Человек, получивший возвышение, и Он восседает там, на Небесном престоле»²⁸. Эти утверждения совершенно чужды библейскому учению о Святой Троице, богохульны и оскорбительны для христианства, а порой и просто лишены здравого смысла. Основа их учения — политеизм и антропоморфизм, присущий языческим представлениям о божествах. Сродни этому и учение о так называемой «предземной жизни», где Бог выступает Демиургом: «Материальное было сотворено духовно; Отец породил духи, и они появились и жили с Ним. Затем Он начал работу по сотворению земных тел, точно так же, как Сам Он был сотворен во плоти...»²⁹, а цель этих духов — прийти на Землю, праведно прожить жизнь и родить как можно больше детей, готовя тела для живущих на Небесах новых духов, чтобы впоследствии самим стать богами.

Учение мормонов о том, что Иисус Христос якобы просто наш «Старший Брат», Который «поначалу не был совершен, и не получил всю полноту от Отца, но получал

²⁷ Учения Президентов Церкви. Спенсер В. Кимбалл. Издано: ЦИХСПД, 2006. С. 268.

²⁸ Учения Президентов Церкви. Джозеф Смит... С. 46.

²⁹ Учения Президентов Церкви. Бригам Янг... С. 50.

благодать за благодатью, пока не получил полноту» (см. Учение и Заветы 93:11–13), является также совершенно не библейским вероучением, но отражает языческую природу вероучения мормонов. Для христианства же это учение чуждо и оскорбительно.

Джозеф Смит, которого мормоны считают своим «пророком», сделал множество ложных пророчеств, которые, соответственно Библии, позволяют отнести его к лжепророкам (см.: Втор. 18:22). Смит, несомненно, имел богатую фантазию и способностью убеждать людей. Обладая этими качествами, он, заявляя, что «восстанавливает истинную «Церковь Иисуса Христа»», создал совершенно новую религию с синкретическим характером вероучения, включающим в себя языческие, христианско-протестантские, масонские и оккультные источники. Его последователь Бригам Янг учил: «Наш долг и призвание как служителей того же самого спасения и Евангелия — собирать каждую крупицу истины и отметить каждую ошибку. Если истина находится у явно неверующих, или у универсалистов, или в римской церкви, или у методистов, в англиканской церкви, у пресвитерианцев, баптистов, квакеров, шейкеров или в любой другой из многочисленных сект и групп, каждая из которых имеет истину в большей или меньшей степени, то дело старейшин нашей Церкви — собирать во всем мире истины, имеющие отношение к жизни и спасению, приобщать их к Евангелию, которое мы проповедуем...»³⁰. Эти слова сами говорят за себя, подтверждая синкретический характер вероучения секты.

Подводя итог, важно отметить, что мормоны не могут именовать себя христианами в подлинном смысле этого слова. Используя тексты Священного Писания и христианскую терминологию, они полностью исказили все христианское мировоззрение, смысл и содержание Священного

³⁰ Учения Президентов Церкви. Бригам Янг... С. 17.

Писания, учение о Боге и предназначении человека. Очень емкую характеристику дал мормонам исследователь современных сектантских движений профессор Александр Дворкин: «Мормоны — это оккультная неоязыческая секта с синкретическим характером вероучения и с весьма серьезными тоталитарными тенденциями; попадая в нее, человек отлучает себя не только от своего народа, своей истории и культуры, не только от всемирного христианского наследия, но и от Самого Христа и Его Церкви»³¹.

³¹ Дворкин А.Л. Указ. соч. С. 146.

Священник Александр КУЗЬМИН,
к.ф.н., преподаватель СПДС,
протоиерей Александр ДОМРАЧЕВ,
преподаватель СПДС

ПОСЛЕДНИЕ ИЗМЕНЕНИЯ В СЕКТЕ «СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ» ПОСЛЕ ЕЕ ЗАПРЕТА В РОССИИ

Аннотация: Статья посвящена анализу деятельности нетрадиционной религиозной организации «Свидетели Иеговы» после ее запрета в качестве экстремистской на территории Российской Федерации.

Ключевые слова: деструктивная секта, культ, «Свидетели Иеговы», сектоведение.

Priest Alexander KUZMIN,
candidate of philosophical sciences, senior lecturer, archpriest
Alexander DOMRACHEV,
lecturer

RECENT CHANGES IN THE JEHOVAH'S WITNESSES SECT AFTER ITS BAN IN RUSSIA

Abstract: The article analyzes the activities of the non-traditional religious organization «Jehovah's Witnesses» after its ban as an extremist organization on the territory of the Russian Federation.

Keywords: the destructive sect, the cult, Jehovah's Witnesses, the sects studies.

К началу 2020 года поле запрета деструктивной секты «Свидетели Иеговы» в ней сложилась весьма интересная ситуация.

Так называемая «Школа теократического служения», призванная давать последователям секты общие представления об основных принципах миссионерской деятельности, изменила

формат предоставления вербовщиком секты информации об организации, членом которой он является. Теперь им рекомендуется в разговорах с людьми до последнего не сообщать название секты, сводить разговор на общие темы и рассуждать о ценности изучения Библии, после чего рекомендуется пригласить вербуемого для следующей беседы в какое-либо общественное место (торговый центр, парк, тихое кафе и т.п.) либо самому прийти домой к этому человеку.

Общая атмосфера и настроения, которые сейчас царят внутри секты «Свидетели Иеговы», сложны и неоднозначны. С одной стороны, практически все последователи «Свидетелей Иеговы» чувствуют себя гонимыми за веру; они преисполнены решимости терпеть все испытания до конца и вряд ли переменят свои убеждения, пока сохраняется устойчивая связь последователей секты с ее руководством в США. Напряжение — и моральное, и психологическое — которое сейчас испытывает каждый последователь «Свидетелей Иеговы», зависит от частоты встреч с другими адептами и их лидерами. Встречи эти все чаще проходят в Интернете с помощью различных мессенджеров с видеосвязью. Искусственное нагнетание напряжения осуществляется, например, через Телеграм-канал под названием «Свидетели Иеговы в России» (как сказано в профиле канала, это «Неофициальный бот, транслирующий новости с сайтов: jw-russia.org jw-ru.blogspot.com», имя пользователя @jwrus_bot), где несколько раз в день рассылается информация о ходе судебных процессов, связанных со «Свидетелями Иеговы», журналистские публикации антироссийского характера и леволиберальной направленности.

Можно свидетельствовать, что в данный момент экстремистский потенциал организации «Свидетели Иеговы» в России резко увеличился. Ее рядовые последователи начинают считать государственную власть, журналистов, правоохранительные органы, судебную систему в Российской Федерации, а особенно Русскую Православную Церковь своими главными

врагами, «порождением сатаны», то есть это неприятие имеет в своей основе религиозную мотивацию, поэтому оно трудно истребимо.

Еще одно интересное изменение в миссионерской деятельности секты «Свидетелей Иеговы» — они больше не настаивают на том, что религиозная вера необходима именно для духовного спасения и для выживания во время грядущего конца света. Теперь акцент в миссионерстве проводится на том, что, уверовав, человек «будет более успешным», что Бог Иегова «будет помогать ему в его делах и бизнесе» и т. п.

Свою деятельность «по возведению Царства Иеговы на земле» сектанты называют теперь уже не проповеднической, а «духовно-просветительской». Это дает им возможность говорить о взаимодействиях с образовательными учреждениями и иными государственными и общественными организациями не только в России, но теперь, с помощью русских последователей секты, и в Ближнем Зарубежье, так как после признания «Свидетелей» экстремистской организацией, многие приверженцы секты переехали из России в другие страны, включая бывшие республики СССР и Дальнее Зарубежье.

Размышления о переезде в другую страну, а если есть такая возможность, то и сам переезд, настроения оставшихся — все это сейчас пропитано терминологией «гонимой религии» в лучших леволиберальных традициях. Те правозащитные, юридические и журналистские ресурсы, которые сейчас используют в России лидеры этой секты для отстаивания своих прав во время судебных процессов, неминуемо сказываются на употребляемой терминологии. «Узник совести», «беженец совести», «свобода вероисповедания», «защита прав верующих» и т. п. — такие словосочетания стали привычными для рядовых членов «Свидетелей Иеговы», некогда вполне равнодушных к проблемам такого рода. Если бы не политика руководства секты, направленная на искусственное накручивание напряженности среди рядовых последователей, то после запрета она просто растаяла бы: кто-то

ушел бы к баптистам, кто-то к пятидесятникам. Теперь же организация «Свидетели Иеговы» все больше приобретает черты жесткой экстремистской секты, переполненной враждой ко всему, не относящемуся к ней и к ее учению, к представителям других религий, особенно же к православным христианам, потому что иеговистское руководство во всех своих бедах обвиняет Патриарха Кирилла и его окружение.

Особо стоит отметить все возрастающий конспирологический дух внутри секты. И лидеры среднего звена, не говоря о «районных надзирателях» и «старейшинах» (те и в лучшие для них времена 90-х годов постоянно были в напряжении), и «пионеры», и «возвещатели», и даже готовящиеся к обряду инициации (крещения) рядовые члены секты — все сейчас панически боятся доносов, полиции, прокуратуры, проблем на работе и непонимания соседей. А после того, как руководство секты стало сравнивать государственную власть Российской Федерации с властью Северной Кореи и нацистской Германии, ее рядовые адепты вообще стали чувствовать себя в России как советские партизаны в Третьем Рейхе. Кто-то из последователей ушел из секты, как бы выпрэнно это ни звучало, из любви к Родине, но такие люди составляют настолько маленький процент от общего количества последователей, что говорить о них не имеет никакого смысла. Основная отличительная особенность этой секты во все времена — ненависть ко всем, кто не принимает их учения. Государственная власть, образование, медицина, национальная культура, праздники, даже дни рождения — все это воспринималось и сейчас с еще большей силой воспринимается как проявление «злой системы вещей» и сатаны.

Хотелось бы отметить и такой прием, применяемый руководством секты к своим последователям, как ирония и юмор в отношении наступивших «гонений». Эта психологическая реакция, искусственно насаждаемая руководством секты, призвана как бы законсервировать враждебное отношение к государственной власти России — и это довольно-таки опасное

явление. Состояние иронизирующего человека — более легкое, чем состояние гнева или ненависти, и оно способно дольше сохраняться и превалировать в человеке, хотя одно другому, понятное дело, не мешает.

Руководство «Свидетелей Иеговы», по всей видимости, вполне отдают себе отчет в том, что многие уходящие от них люди направляются туда, где некогда были крещены — в православные храмы. Для профилактики этого явления руководство секты тратит массу сил на критику Русской Православной Церкви и Святейшего Патриарха Кирилла, ведь, по мнению сектантского руководства, именно он якобы «добился через Кремль» запрета «Свидетелей Иеговы» в России как «своих конкурентов».

Как уже говорилось, в последнее время участились случаи переезда членов секты в страны Ближнего и Дальнего Зарубежья. Переезжать обычно стараются всей семьей. Перед переездом глава семейства едет в выбранный город, предварительно заручившись рекомендациями лидеров ячейек секты у себя в городе, выходит на контакт с местными последователями «Свидетелей Иеговы», наводит справки о возможных местах работы, дальнейшей учебы своих детей, будущего места проживания, членства в том или ином районном собрании, а уже после этих уточнений и ручательств местных лидеров секты осуществляет и сам переезд.

Практика переезда семей членов «Свидетелей Иеговы» существовала и раньше, но была связана с навязываемым адепту якобы добровольным выбором: поменять место жительства в миссионерских целях. «Изыявляли желание» переехать обычно семьи лидеров среднего звена — старейшин и пионеров. Якобы подражая апостолам первых веков христианства, должны были менять место своего проживания и так называемые «районные надзиратели». Приезжая на новое место своего служения, они были на полном материальном обеспечении местных членов секты. После запрета деятельности «Свидетелей Иеговы»

в России сейчас все переезды преподносятся и воспринимаются самими членами секты как «вынужденное бегство от гонений за веру». Также на настроения членов секты влияет искусственное накручивание со стороны руководства организации конспирологических идей, заправленных тревожными сводками об «увеличивающихся темпах преследования братьев и сестер за веру в России».

В той картине мира, которую рисует сейчас руководство секты в сознании своих последователей, отсутствует малейшая критика самих «Свидетелей Иеговы»: вся ненависть, все претензии (критика в СМИ, негативное отношение людей к «Свидетелям Иеговы» как к секте, судебные процессы и т. п.) направлены против государства как «сатанинской системы», против госслужащих и чиновников, сотрудников правоохранительных органов и прокуратуры, судей и журналистов и всех, кто им не сочувствует. Но особая сила эмоций достается Русской Православной Церкви и Патриарху Кириллу, которого члены секты считают причиной всех своих бед. Россию они, как уже говорилось, сравнивают с нацистской Германией, и с этим растут их дети...

В числе изменений можно отметить попытку руководства «Свидетелей Иеговы» объединить усилия с представителями других нетрадиционных религиозных организаций, в частности с неопятидесятническими деструктивными сектами.

В качестве экспертного предположения можно высказать ту точку зрения, что степень деструктивности «Свидетелей Иеговы» после запрета будет возрастать — если только сохранится линия, которой сейчас придерживается руководство этой секты за рубежом. А они ее продолжают придерживаться: нагнетание истерии из-за якобы начавшихся массовых гонений, сравнение нашей страны с тоталитарными режимами прошлого, создание образа врага в лице руководства России и Церкви, всех христиан, накручивание эмоций и постоянное возрастание и без того интенсивных апокалиптических ожиданий внутри секты... Результат всего этого — не только эскалация ненависти к своей

стране, но возрастание степени неадекватности членов секты, социальной деформации рядовых ее последователей.

Если запрет «Свидетелей» в России будет отменен, чего так упорно пытаются добиться представители практически всех правозащитных организаций либерального толка, то произойдет невиданный доселе ни в одной стране мира всплеск миссионерской активности этой секты в российских городах и сельской местности. И уровень деструктивности, который сейчас в полной мере демонстрирует эта секта, никуда при этом не денется. С каждым годом деструктивность «Свидетелей Иеговы» будет только возрастать в любом случае.

Среди прочего стоит отметить увеличение потока желающих уехать жить в Республику Беларусь, которая некоторыми членами «Свидетелей Иеговы» в открытой печати называется чуть ли не самой свободной страной в мире, безопасной для этой секты.

Несмотря на то что «Свидетели Иеговы» сейчас пытаются создать образ организации открытой, искренней, с чистыми намерениями, на самом деле, как показывает мониторинг деятельности этой секты, в ней растут конспирологические настроения, организация становится все более закрытой, растет социальная отчужденность «Свидетелей Иеговы» от остального мира. Вопреки тому, что крепость семейных уз всегда преподносилась защитниками этой секты как отличительная черта иеговистов, в секте по-прежнему растет количество разводов, не редкость и конфликты между детьми и родителями.

Общий настрой и дальнейшие планы руководства «Свидетелей Иеговы» в отношении своих российских последователей — «чем хуже, тем будет лучше» — позволяет нам сделать такой неутешительный вывод: российских «Свидетелей Иеговы» будут все активнее использовать на международной арене, в информационных и юридических атаках на Россию.



Раздел X
Церковное
искусство

Священник Сергей ЖУПИКОВ,
студент V курса СЗО СПДС,
священник Николай ГЕНСИЦКИЙ,
старший преподаватель СПДС

МОДЕРН И НЕОРУССКИЙ СТИЛЬ В ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЕ САРАТОВСКОГО КРАЯ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

Аннотация: Данная статья представляет собой часть более крупного исследования, посвященного изучению такого стиля в архитектуре, как модерн. Основное внимание авторов сосредоточено на изучении тенденций развития церковной архитектуры в рамках указанного стиля. В качестве рабочего материала использованы образцы, построенные в неорусском стиле на территории Саратовской области. Таким образом, статья представляет интерес как для исследователей, занимающихся изучением направлений развития архитектуры в конце XIX — начале XX века, так и для краеведов, специализирующихся на изучении местной архитектуры.

Ключевые слова: архитектура модерна, неорусский стиль, Шехтель, архитектура Саратовской области, церковная архитектура.

Priest Sergii ZHUPIKOV,
5th year correspondence student,
Priest Nikolai GENSITSKI,
senior lecturer

MODERN AND NEO-RUSSIAN STYLE IN CHURCH ARCHITECTURE IN SARATOV REGION YESTERDAY AND TODAY

Abstract: This article is part of a larger study of modern architecture. The main attention of the authors is focused on the study of trends in the development of Church architecture within this style. The samples built in the neo-Russian style on the territory of the Saratov region were used as working materials. Thus, the article is of interest both to researchers studying the trends of architecture development in the late XIX – early XX century and for local historians specializing in the study of local architecture.

Keywords: modern architecture, neo-Russian style, Shechtel, architecture of the Saratov region, Church architecture.

Архитектура Среднего Поволжья конца XIX – начала XX века демонстрирует яркий интерес к стилю модерн и его широкое распространение преимущественно в светской застройке. О том, насколько он был распространен, можно судить по одному из немногих в России музеев модерна, находящемуся в Самаре, и по многочисленным зданиям, расположенным на исторических улицах волжских городов.

В Саратове, Вольске, Сызрани, Самаре и других городах сохранилось большое количество оригинальных зданий в стиле модерн, признанных памятниками

архитектуры и притягивающих к себе внимание необычностью форм, причудливым декором. Общеизвестно также, что в конце XIX — начале XX века в Поволжье, как и по всей России, увеличилось количество церковных объектов, что обусловлено различными факторами. Это было связано с общим экономическим и культурным развитием, расширением сети железных дорог и расцветом волжского пароходства, а как следствие — увеличением численности населения, состоявшего в основном из глубоко верующего крестьянства и патриархального купечества.

Стремительный рост добывающих и промышленных предприятий, достижения инженерии и развитие строительства в этот период отражаются не только на возведении новых храмов, но и на постройке всевозможных богоугодных заведений — так называемой социальной церковной архитектуры¹. В этот период появились многие здания больниц, богаделен, приютов, учебных заведений. В связи с этим росло число церквей и часовен: домовых, школьных, больничных, тюремных, кладбищенских, в т. ч. усыпальниц. Подобная застройка часто представляла комплексы, выполненные в едином стиле.

Кроме того, что немаловажно, наблюдалось повсеместное расширение и перестройка старых обветшавших и деревянных храмов. Появление новых, добротно отстроенных зданий и богато украшенных церквей напрямую зависело от благосостояния населения и отдельных его представителей. Но в первую очередь было мотивировано глубокой верой во Христа и го-

¹ См.: *Стародубцев О.В.* Русское церковное искусство X–XX веков. [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/103364.html> (дата обращения: 25.12.2019). Загл. с экрана.

товностью жертвовать любые средства на благие цели. По сути, в каждом уездном городе или селе, как правило, был свой благодетель или меценат из числа состоятельных жителей, готовый взять на себя расходы, нанять архитектора и «выписать» необходимых для строительства мастеров.

Увеличилось число образованных людей, специалистов, способных воплотить пожелания заказчиков и в то же время реализовать свои профессиональные знания, опыт, идеи. Все это в определенной степени способствовало распространению модерна и неорусского стиля в провинции. Новые храмы стали своеобразным доказательством доверительного сотрудничества заказчика и исполнителя и свидетельством пусть медленного, но все же принятия новой архитектурной эстетики.

Говоря о храмах эпохи модерна Саратовской области, невозможно обойти стороной старообрядческую церковь во имя Святой Троицы в городе Балаково (бывшей Самарской губернии) — одну из лучших культовых построек в неорусском стиле, дошедших до нашего времени (фото 1). Церковь была построена в 1911 году на средства купца и мецената Анисима Михайловича Мальцева, попечителя одной из крупнейших в губернии старообрядческих общин. Ни один из 34 проектов, присланных на специально объявленный Московским архитектурным обществом конкурс имени А. М. Мальцева, не удовлетворил заказчика.

В результате автором церкви стал один из председателей жюри — архитектор Федор Осипович Шехтель (1859–1926), выходец из поволжских немцев, хорошо известный в Москве и Саратове



1. Храм во имя Троицы Живоначальной
в г. Балаково

благодаря многим светским постройкам в стиле модерн. В силу большого таланта и богатого творческого опыта архитектор создал незаурядный и заметный на фоне аналогичных работ белокаменный храм с шатровым куполом и колокольней, выполненный в традициях посадских церквей XVII века, монументальный и ясный по форме. Прообразом работы Шехтеля была церковь в честь Вознесения в Коломне.

Сам архитектор также стал автором росписей и внутреннего убранства храма, а по его рисункам в мастерской В. А. Фролова были изготовлены украсившие фасады мозаичные иконы, главной из которых стала мозаика с изображением ветхозаветной Троицы по мотивам знаменитой работы А. Рублева. К сожалению,



2. Храм в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня в г. Хвалынске

многое из храмового декора в советское время было утрачено. Здание чудом избежало сноса, было изуродовано и разграблено, неоднократно перестраивалось и меняло хозяев, прежде чем снова вернуться Церкви².

Достоинны внимания храмы Хвалынской земли. И в первую очередь — ныне действующий храм в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня в городе Хвалынске — бывший храм в честь Покрова Пресвятой Богородицы (фото 2), построенный старообрядцами в 1905–1914 годах по проекту известного саратовского зодчего Юрия Николаевича Терликова (1864–1914). Единственный из сохранившихся храмов Хвалынска, он являет собой

² См.: Попова Н.А. Проект старообрядческой церкви Анисима Мальцева // Тектоника плюс. Саратов, 2009. № 7–8. С. 64–69.



3. Храм во имя святых равноапостольных царя Константина и матери его царицы Елены в пос. Северный Хвалынского района

великолепный образец русской архитектуры с применением выразительных деталей, придающих ему своеобразие: колокольня в виде граненого шатра и граненая апсида, увенчанная маленькой главкой, декор крылец, напоминающий о древнерусских теремах, вытянутые и сдвоенные окна. Храм украшают многочисленные детали из фигурного кирпича. Первоначально он имел более приземистый барабан, а его роспись представляла своеобразный вариант стиля модерн³.

Еще одним образцом является церковь во имя святых равноапостольных царя Константина и матери его царицы Елены (фото 3) в поселке Северный

³ См.: Крестовоздвиженский храм Хвалынска. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2015.

Хвалынского района Саратовской области — фамильный храм графа Александра Медема (прославленного в лике святых как новомученика в 2000 году) в его бывшем имени Александрия. Небольшая церковь в новгородском стиле была построена в 1910 году на берегу рукотворного озера рядом с великолепной дубовой аллеей и названа в честь небесной покровительницы больной дочери Медемов Елены. Иконы для иконостаса церкви были написаны художниками Владимиром Алексеевичем Комаровским и Дмитрием Стеллецким.

После перехода Александрии к новой власти здание церкви использовалось не по назначению и подверглось грубой реконструкции: был снесен купол, разобрана алтарная часть, замурованы окна, внутреннее убранство разграблено, помещения разделены перегородками. В 2007 году, благодаря инициативе внучки графа Медема — Ольги Федоровны Лилиенфельд-Тоаль, церковь была восстановлена и заново освящена⁴.

Один из красивейших волжских городов, бывшая губернская столица Саратов за последнее столетие, к сожалению, утратил огромное количество неповторимых храмов и монастырских комплексов, в числе которых были храмы, отстроенные на рубеже XIX–XX веков, незадолго до революции, наверняка имевшие в облике и интерьерах черты модерна и неорусские мотивы.

Единственная такая церковная постройка, дошедшая до наших дней и не так давно восстановленная в прежнем облике, — это церковь в честь Благовещения Пресвятой Богородицы в поселке

⁴ См.: *Наумов А.В.* Земли Хвалынской храмы. Саратов: Текст, 2004. С. 120.



4. Храм в честь Благовещения Пресвятой Богородицы
в пос. Агафоновка (г. Саратов)

Агафоновка (фото 4), построенная в 1912 году по проекту Михаила Гавриловича Зацепина (1876–1950) на средства купчихи К. Н. Агафоновой. Ксения Никитична — вдова купца-мануфактурщика Василия Яковлевича Агафонов (благодаря которому и образовался одноименный поселок) — пожертвовала в свое время средства на строительство этой небольшой церкви и школы⁵. В результате был выстроен храм, напоминающий древнепсковскую архитектуру с выразительными элементами, свойственными архитектуре модерна. Церковь имеет оригинальную несимметрич-

⁵ См.: Протасова О. Крыло над Агафоновкой // Православие и современность. 2018. № 43 (59) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://eparhia-saratov.ru/Articles/krylo-nad-agafonovkojj> (дата обращения 08.01.2020). Загл. с экрана.

ную форму, надвратную звонницу с тремя куполами, входные группы с порталами на бочковидных колоннах, необычные вытянутые оконные проемы в стиле модерн, а ее основная глава украшена шлемовидным куполом. После долгих лет разрушения и перестроек храм был возвращен верующим в 2004 году и окончательно отреставрирован в 2019-м.

К сожалению, XX век был сложным в жизни Церкви. Большинство храмов утрачено безвозвратно. Основная часть сохранившихся на сегодня храмовых зданий использовалась не по назначению долгое время, что нанесло существенный урон как эстетическому облику строений, так и их конструктивным особенностям.

Важно сказать о том, что возрождение традиций прошлого в храмовом строительстве Саратовского региона очень актуально в последние годы. На протяжении нескольких десятилетий на территории Саратовской области было восстановлено и возведено большое число православных храмов. И надо признать, что в ряде новых церковных зданий ощущается отсылка к стилистике модерна.

На территории детского парка в Саратове находится церковь во имя святого равноапостольного великого князя Владимира, построенная в 2010 году по проекту архитектора В. Г. Пахомова на месте разрушенного в 1930-х годах величественного храма, выполненного в 1888 году по проекту губернского архитектора Алексея Марковича Салько (1838–1918). Внешний вид нового храма не повторяет предшественника, но имеет сдержанные лаконичные формы и одновременно монументальность, свойственную псковско-новгородским церквям (фото 5).

Привлекают внимание два крупных саратовских храма, выполненных по проектам архитектора В. Н. Бочкарева. Храм во имя Всех святых, в земле



5. Храм во имя святого равноапостольного князя Владимира в г. Саратове



6. Храм во имя Всех святых, в земле Русской просиявших, в г. Саратове



7. Храм во имя святого великомученика Георгия Победоносца в г. Саратове



8. Храм в честь Воскресения Христова на Воскресенском кладбище в г. Саратове



9. Храм во имя Сорока Севастийских мучеников в пос. Жасминный (г. Саратов)

Русской просиявших (2001) — с элементами псковско-новгородской, владими́ро-суздальской, киево-черниговской архитектуры и некоторыми чертами модерна (фото 6). И храм во имя святого великомученика Георгия Победоносца (2011) в поселке Солнечный (фото 7), прообразом которого, вероятно, стал памятник новгородской архитектуры XII века из списка Всемирного наследия — церковь Спаса на Нередице.

Есть в Саратове и другие небольшие и лаконичные храмы, в которых просматривается обращение к опыту прошлого и использование приемов, характерных для архитектуры модерна. Это храм в честь Воскресения Христова (2017) на Воскресенском кладбище (фото 8), тюремный храм во имя святой блаженной Ксении Петербургской (2014), церковь в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы (2017), церковь во имя Сорока Севастийских мучеников (2019) в пос. Жасминный (фото 9).



10. Храм в честь Преображения Господня в с. Пристанное



11. Храм-часовня в честь Покрова Божией Матери
в г. Покровске (Энгельсе)

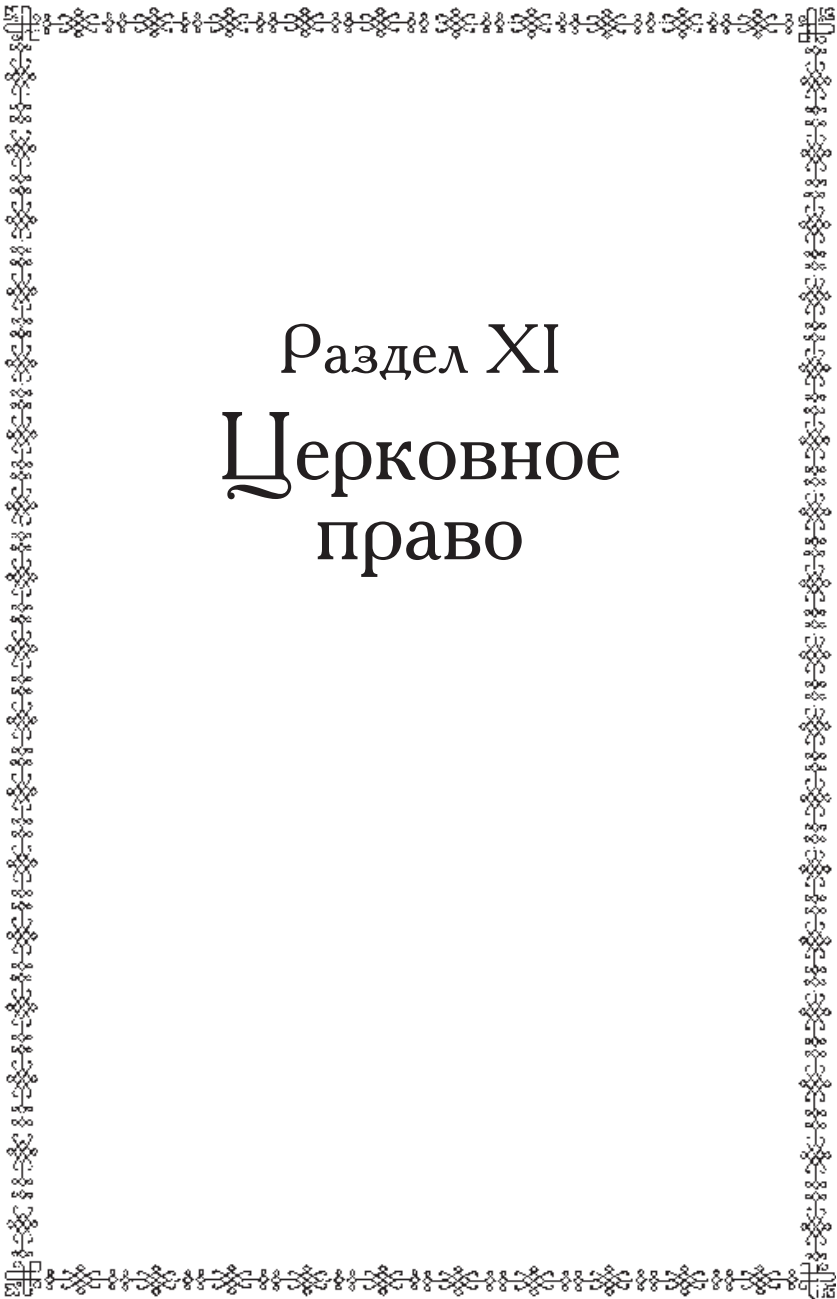


12. Храм в честь Рождества Христова в г. Балаково

Неорусская стилистика с элементами модерна особенно ощутима в проектах саратовского архитектора Д. В. Голубинова: в храме в честь Покрова Пресвятой Богородицы (1994–1995) села Балтай, храме во имя святого благоверного великого князя Дмитрия Донского (1996) в селе Столыпина и храме в честь Преображения Господня (1997) в селе Пристанное (фото 10).

Построены в духе обновленного древнерусского стиля также Свято-Воскресенский храм (1999) и храм-часовня Покрова Божией Матери (2015) в Покровске (Энгельсе) (фото 11), храм в честь Покрова Пресвятой Богородицы (1999–2014) в селе Белогорное Вольского района, храм в честь Рождества Христова (2003) в городе Балаково (фото 12). Этот список остается открытым и наверняка может быть дополнен.

Возведение храмов в нашем регионе продолжается. Наряду с обширными восстановительными работами, которые ведутся в старых храмах на территории Саратовской области, духовенство и прихожане всерьез озабочены вопросами строительства новых церквей. Обзор современных храмов Саратова и области наглядно демонстрирует активное обращение архитекторов к традициям православного храмостроения. Воплощение в новых церквях образов древнерусского зодчества и архитектурных приемов, свойственных модерну, при использовании современных строительных возможностей являют нам необыкновенные и выразительные здания, которые становятся украшением любого населенного пункта.



Раздел XI
Церковное
право

**Священник Игорь МОСКВИЧЕВ,
преподаватель СПДС, магистрант СГУ**

СИНОДАЛЬНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО О БРАКЕ

Аннотация: Статья посвящена разбору ряда указов Святейшего Правительствующего Синода, изданных в период XVII–XX веков по теме брака. В работе рассматривается соотношение синодального законодательства с законодательством нынешнего времени. Статья будет интересна студентам духовных школ и теологических факультетов вузов, а также всем, кто интересуется каноническим правом и церковной историей.

Ключевые слова: Синод, документы, брак, указ, семья.

**Priest Igor MOSKVICHEV,
lecturer, master student of Saratov State University**

SYNODAL LEGISLATION ON MARRIAGE

Abstract: The article is devoted to the analysis of a number of decrees of the Holy Ruling Synod issued during the XVII–XX centuries on the topic of marriage. The paper considers the correlation of Synodal legislation with the legislation of the present time – with the documents «on the canonical aspects of Church marriage», adopted by the Council of bishops in 2017. The article will be of interest to students of theological schools and faculties of higher education institutions, as well as to anyone interested in Canon law and Church history.

Keywords: Synod, documents, marriage, the decree, the family.

В настоящее время канонические вопросы о браке регулируются принятым в 2017 году документом «О канонических аспектах церковного брака». Как известно, этот документ долго обсуждали, и после почти пяти лет дискуссий он наконец увидел свет. Появление такого документа было вызвано практической необходимостью: с вопросами о браке в храмы обращаются часто, но ответы люди получают самые разные. Все зависит от степени образованности священника и его ответственности. Нередко это провоцирует непонимания и откровенные скандалы, реакцией на которые становятся обращения Патриарха и Священного Синода (см. Журналы заседания Священного Синода от 28–29 декабря 1998 года)¹. Таким образом, необходимость в документе, который бы регламентировал канонические аспекты брака, очевидна. Начав с вопроса об упорядочивании совершения повторных браков, авторы в итоге представили проработанный и законченный документ, который дает ответы на вопросы о браке в современных условиях.

Настоящая статья — обращение к истокам документа, к синодальному законодательству. Этот пласт канонической науки сегодня изучается в виде спецкурсов в магистратурах. Между тем он содержит в себе много поучительного, что могло бы представлять интерес для обычного христианина и, несомненно, послужило бы лучшему усвоению канонического права студентами духовных школ и теологических факультетов. Знание синодальных постановлений по нашей теме во многом

¹ См.: Журналы заседания Священного Синода от 28–29 декабря 1998 года [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4970081.html> (дата обращения: 11.05.2020). Загл. с экрана.

помогает найти правильные ответы на соответствующие вопросы. Примечательно, что синодальное законодательство актуально и сегодня — его до сих пор никто не отменял.

В данной статье мы рассмотрим наиболее интересные, с точки зрения автора, аспекты брачного синодального законодательства. Для того чтобы понимать ценность постановлений XVIII–XIX и начала XX века, необходимо знать, что в рассматриваемую эпоху Священный (в то время — Святейший Правительствующий) Синод был постоянно работающим органом. Находясь там в течение нескольких месяцев, его члены изучали материалы и документы по различным проблемам и составляли тексты Синодальных определений². Они выполняли большую работу, итогом которой становилось заключение, позволявшее понять: какой была проблема до этого и как ее понимали в прежнюю эпоху. Если мы говорим о теме брачного законодательства, то мы видим, что она начинает формироваться постепенно, а пик этого формирования достигается к середине VIII столетия в Византии, когда император Лев Исавр вводит новую форму заключения брака: брак, не оформленный письменно, но заключенный с благословения Церкви, признается действительным.

Основы византийского брачного права вошли и в наше церковное право — минимальный возраст для вступления в брак для юношей в 15 лет, для девушек — в 13 лет (достаточно вспомнить, что святитель Филарет (Дроздов) родился, когда его маме было 16 лет); запрет на вступление в брак тем, кто соединен узами кровного родства или крещения; определение ситуаций, при которых допускался развод.

В наше время часто можно встретить такое мнение, что юноша и девушка, являющиеся крестными одного

² См. об этом: *Цытин В.А., прот.* История Русской Православной Церкви 1700–2005 гг. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С.77.

ребенка, не могут вступить в брак, так как между ними возникает духовное родство, являющееся препятствием для заключения брака. По этой же логике считается, что люди, уже пребывающие в браке, не могут быть крестными одного ребенка. Византийская практика в этом случае предусматривала расторжение брачного союза таких людей, однако Святейший Синод по изучении настоящего вопроса постановил: «Муж и жена, крестившие одного ребенка, не разлучаются, а брак их не подлежит расторжению» (Указ Святейшего Синода от 8 августа 1766 года). Похожим образом решался вопрос и со вступлением в брак крестных — Указ Святейшего Синода от 31 декабря 1837 года отрицал наличие духовного родства между крестным и крестной одного ребенка. Таким образом, мы видим, что действующее церковное законодательство дает ответ за вопрос, который интересует многих людей, сталкивающихся с подготовкой к таинству Крещения в качестве восприемников (крестных). В более позднее время выходили синодальные указы похожей тематики с разъяснением отдельных аспектов этого вопроса, но взгляд на эту проблему не менялся.

В наше время всем известно, что брак заканчивается смертью одного из супругов. Обращает на себя внимание Указ Синода 1796 года: «Не давать развода впредь, если один или оба супруга умерли». Очевидно, в прежние времена часто случалось так, что со смертью мужа или жены их супругам давали развод. Изучение проблемы и последующее Синодальное определение поставило точку в вопросе, который в наше время кажется таким простым и естественным.

Интересно рассмотреть развитие вопроса о совершении повторных браков. В упомянутом документе «О канонических аспектах церковного брака» мы не встретим термина «развод». Этим подчеркивается,

что бракоразводными делами у нас заведует государство. Между тем в Синодальную эпоху понятие «развод» в церковных документах фигурировало. Предполагалось также, что после развода человек мог вступить в новый брак. Были следующие правила: поскольку в расторжении брака, как правило, виноваты оба супруга, то епитимии разной продолжительности подвергали и виновную, и невиновную сторону. После этого невиновной стороне разрешали вступить в новый брак, а виновную — «обрекали на безбрачие». Так было до начала XX века, когда в 1904 году вышло «Высочайшее повеление, сообщенное Сенату от Святейшего Синода: Император соизволил на отмену положений, содержащихся в 253 главе Устава Духовных консисторий, на осуждение на безбрачие лиц, брак коих был расторгнут за нарушение супружеской верности». Мы видим, что начиная с XX века в повторный брак стали позволять вступать всем, вне зависимости от виновности в расторжении предыдущей семьи. Этим восстанавливалась логика: повторный брак как законное средство против распутной жизни (см.: 1 Кор. 7:8–9). По этой же логике в X–XI столетии стали появляться чины благословения повторных браков.

В синодальном законодательстве мы также находим еще одно важное постановление: Указ от 29 ноября 1831 года «О подтверждении священникам, дабы они венчали браки только своих прихожан, а приписанных к другим церквям не венчали, и чтобы венечные памяти о женихе и невесте подписывали бы люди из прихожан». Приход — это семья, это место, где проходит не только повседневная жизнь христианина, но и совершаются важные моменты этой жизни, одним из которых является, несомненно, браковенчание. В существующем запрете хорошо виден призыв как можно внимательнее подходить к выбору спутника жизни. От этого, наверное,

и браки были крепче. Применительно к сегодняшней жизни приведенное постановление — это напоминание о том, что у каждого человека должен быть свой храм, свой духовник, который должен хорошо знать его жизнь для успешного духовного руководства. Это синодальное предписание не вошло в итоговую редакцию документа «О канонических аспектах церковного брака» ввиду затруднений, связанных с его исполнением в современных условиях. Но все же это то, о чем не следует забывать даже в реалиях XXI века.

Проанализировав в объеме данной статьи синодальные указы, мы предприняли попытку донести их содержание до сведения тех, кто интересуется церковной жизнью. Как и светская жизнь, она имеет свои правила и основы. Эти правила вырабатывались не «на ровном месте», а формировались как реакция на существующее беззаконие. Поэтому важно в этом разбираться и ориентироваться. Что касается нашей темы, то она также не утрачивает своей актуальности по сей день. Во-первых, потому что синодальное законодательство продолжает действовать, а во-вторых, потому что люди продолжают создавать семьи. Сегодня церковной властью ведется работа по упорядочиванию обширного синодального законодательства для использования его в современных условиях. Но важно также, чтобы человек имел возможность обратиться к первоисточнику. Синодальное брачное законодательство примечательно также тем, что включает в себя опыт предыдущих столетий. Члены Синода старались разносторонне изучить проблему, а для этого они использовали большое количество источников и имевшихся документов. Таким образом, синодальное законодательство — это мост, соединяющий нас, современных христиан, с досинодальной эпохой. Благодаря этому мы можем проследить, как на протяжении всего

этого времени понимался брак. Брак — это союз мужчины и женщины; в брак можно вступать и в молодом возрасте (ориентируясь на гражданское законодательство — с 18 лет), а не только к 30 годам; брак должен быть один, а превышение этого количество понимается как некое отступление от общепринятого порядка вещей, что точно не согласуется с сегодняшними представлениями о браке. Обращение к истории помогает грамотно осмыслить прошлое и правильно понять настоящее.



Раздел XII
Христианство
и литература

ГЕРАСИМОВА Л.Е.,
заведующий кафедрой филологии СПДС,
профессор кафедры русской и зарубежной литературы
Института филологии и журналистики Саратовского
национального исследовательского государственного
университета имени Н.Г. Чернышевского, кандидат
филологических наук, доцент

НРАВСТВЕННЫЙ ЗАПАС СОВРЕМЕННОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ О ВОЙНЕ

Аннотация: В статье прослеживаются тенденции современной прозы о Великой Отечественной войне. Современность берется в ее верхних слоях — опыты писателей 2000-х — 2010-х годов — и в более глубоком слое, когда формировалась новая концепция войны. Анализируются попытки христианского осмысления войны.

Ключевые слова: война, историческая и антропологическая правда, нравственные ценности, христианский взгляд, эстетические поиски.

GERASIMOVA L. E.,
head of the department of philology,
candidate of philological sciences, associate professor at
Saratov Orthodox Theological Seminary,
professor of Saratov State University

MORAL STORE OF MODERN PROSE ABOUT WAR

Abstract: The article studies some tendencies of modern prose about the Great Patriotic War. Modernity is discovered in upper strata — the experience of writers of the 2000s-2010s — and in much deeper strata when a new concept of the war was being formulated. There is also an attempt to analyse Christian understanding of war.

Keywords: war, historic and anthropological truth, moral values, Christian viewpoint, aesthetic search.

«Всю правду о войне, да и о жизни нашей знает только Бог»¹, — сказал В. П. Астафьев. У каждого писателя-фронтовика — своя правда. Они несли ее через все цензурные и идеологические препоны, через «собственную замутненность» (выражение А. И. Солженицына), через эстетическую самоохрану читателя. По поводу описания страшной, беспорядочной днепровской переправы в романе В. Астафьева «Прокляты и убиты» А. И. Солженицын заметил: «Хотя можно зануть от этого месива от непосредственности пересказа — но все новые и новые эпизоды, и все правдивы»². Сплошная кровь, сплошные смерти; отчаяние захлестывает изболевшуюся память Астафьева, выкрикивает он проклятие войне, свою солдатскую правду и сомневается: вместили ли она. В конце жизни В. П. Астафьев, комментируя свой роман, горько сетует: «Народ наш в большинстве своем не знал ее (всю правду о войне. — Л. Г.) и, возможно, знать не хочет — слишком страшна она и отвратительна, слишком для усталых русских людей, прежде всего истинных вояк, правда эта неподъемна»³. Есть и другая часть народа, которая предпочитает «не ворошить прошлое», заменить правду героической мифологией. Спор этот проходит через все послевоенные десятилетия. Не уйдет он и с последними писателями — участниками войны.

Отмена цензуры способствовала появлению все новых аспектов изображения войны, обострению трагических конфликтов в произведениях и прежде всего — нравственных

¹ Астафьев В. П. Прокляты и убиты. М.: Эксмо, 2007. С. 831.

² Солженицын А. И. Из «Литературной коллекции»: Виктор Астафьев // Солженицынские тетради: материалы и исследования. Вып. 1. М.: Русский путь, 2012. С. 43.

³ Астафьев В. П. Прокляты и убиты. С. 809.

конфликтов. В. Быков в повестях «Болото», «В тумане», «Стужа» вновь возвращается к темным, трагическим сторонам партизанской жизни, развивая толстовскую мысль о бессмысленной жестокости любой войны. С одной стороны, писатель все острее видит конфликты, открытые им и в военной, и в партизанской прозе, их историческую укорененность: все отчетливее, например, изображает он коллективизацию как явление, преступное перед народом. С другой стороны, его все больше волнуют экзистенциальные проблемы: страх, ненависть. Страх перед государственной машиной и ее карательными органами изводит Егора Азевича — одного из героев повести «Стужа» — еще в довоенные годы. Страхи этого и других персонажей «Стужи» Быков исследует и философски, и исторически. «Слово «стужа», которым Быков назвал свой роман, несет тройной метафорический смысл: это состояние природы, человека и социальных условий Беларуси»⁴.

Писатели-фронтовики пугают войной (призыв В. П. Астафьева) не только из-за ее ужаса, но и из-за ее нравственных, психологических, антропологических последствий в современном обществе, мучивших их уже в XXI веке.

Правда войны — это не только историческая правда (тут писатели идут рядом с учеными-историками), но и правда антропологическая, какой бы горькой она ни была.

В. Гроссман в романе «Жизнь и судьба» первым заговорил о страхе в тоталитарном сталинском государстве, пронизывающем всю жизнь, подавляющем, разрушающем личность. Тема эта получила продолжение и в современной прозе, как и размышления Гроссмана о противостояниях, определяющих «участь человека в нечеловеческое время»: свобода и необходимость, свобода и совесть, социалистический гуманизм и «дурья доброта».

⁴ Гимпелевич З. Василь Быков: Книги и судьба. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 235.

Испытание человеческой природы в нечеловеческих обстоятельствах — тема многих современных писателей. Г. Калинин несет людям свою выстраданную правду — правду блокадного подростка. Первая часть его большой книги «День един»⁵ называется «Блокада на всю жизнь», в нее вошли повести «Посреди зеленого поля», «Из какого колодца дует», рассказы «Сильней жизни, сильней смерти», «Такая рыба с хвостом», эссе «Вспоминаю блокадных детей» и «Блокада на всю жизнь».

По форме изложения повесть «Из какого колодца дует» напоминает «Записки блокадного человека» Л. Гинзбург⁶: день за днем, час за часом, измененная реальность домов, улиц; муки голода, страхи, встречные люди, очереди, трупы на улицах, дистрофия. Но Лидия Гинзбург — ученый, требовательный к себе аналитик даже и на краю жизни, а здесь одиннадцатилетний мальчик, одинокий (мать редко приходит с завода), и его «провальное несчастье»: сосед, подросток Ромка, притворявшийся другом, украл хлебную карточку. Что-то шаламовское ощущается в том, как переданы физическое и психическое состояние мальчика, его движения физические и духовные. Они не восстанавливаются по памяти, по смыслу, не додумываются, а происходят здесь и сейчас с «неизбытой блокадной мукой». Голос взрослого повествователя врывается порой как выстраданный комментарий человека, осмысляющего этот документ с позиций христианина. У персонажей нет никакого представления о Боге и вере. Хуже того, Г. Калинин бесстрашно показывает нравственное разрушение неокрепших душ. В эссе «Блокада на всю жизнь» он пишет: «Для нас блокада несла не только смерть, но и угрозу нравственной катастрофы»

⁵ Калинин Г.М. День един: рассказы и повести. М.: Сибирская Благовонница, 2010.

⁶ Гинзбург Л. Записки блокадного человека // Гинзбург Л. Литература в поисках реальности: статьи, эссе, заметки. Л.: Сов. писатель, 1987.

<...> От нас (подростков 10–13 лет. — Л.Г.) ничего не ждали, не требовали, но нам и не помогали. Мы были вне поля зрения взрослых, попросту лишними в ту страшную зиму»⁷. В эссе автор едва приоткрывает свой путь от ожесточения, подозрительности, несправедливости, обиды к мукам совести, раскаянию и, наконец, к православному мировидению. «Подросток, прошедший через блокаду, должен был в сложной внутренней ломке заново воссоздавать для себя подлинные ценности жизни, отказываясь от мнимых, ставших привычными, и преодоление блокадного опыта затягивалось для него на годы»⁸.

В повести «Из какого колодца дует» Г. Калинин применяет интересный прием: нестерпимо затягивается изображение стыдного для автобиографического героя момента как залог будущего толчка совести: «И длится, длится блокадная та минута, на всю мою жизнь оставленная, и тянет ко мне Анна Сергеевна сухонькую ручонку, по которой Ромка кулаком, кулаком...»⁹

Постепенно читатель проникается авторским стремлением к очищению, искуплению грехов, прощению врагов (это особенно трудно дается повествователю). Финал текста несколько дидактичен: повествователь готов поделиться хлебом обретенной им человечности — веры — с прежним врагом:

«Голоден? Ешь...»¹⁰

Разножанровость текстов Г. Калинина о ленинградской блокаде — свидетельство поисков не столько художественных (тут автору можно сделать немало упреков), сколько нравственных, его осмысления нравственной перспективы жизни. Русский блокадный мальчик перед иконой Богоро-

⁷ Калинин Г.М. День един. С. 247.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 131.

¹⁰ Там же. С. 220.

дицы — эпизод из повести; это одновременно и единственная возможность, по мнению автора, изживания блокадной, шире — военной травмы в человеке и в человеческом сообществе.

Г. Калинин — из тех писателей, которых называют «детьми войны». Ушло поколение писателей-фронтовиков. Но личная память «детей войны» расширяет контексты коллективной памяти современников, обретает новые художественные формы, прежде всего воспоминательной прозы.

Такова, например, повесть Л. Петрушевской «Маленькая девочка из «Метрополя»»¹¹. Воспоминания 3–5-летней девочки отрывочны, но очень яркие: довесок хлеба, который она рассасывает, дети, увидевшие в небе самолет и выкрикивающие имена родных на фронте, милостыня, полученная девочкой за пение во дворах, голод, даже и в тыловом Куйбышеве, и, наконец, день Победы — качают раненых из госпиталей, во дворе играют патефоны. Детские воспоминания дополняются рассказами родных, связываются в единую картину современными мыслями писательницы. Как всегда у Петрушевской, бытовое и экзистенциальное постижение жизни очень сближены. Естественная субъективность честной памяти не ослабляет, а скорее — усиливает ее нравственную значимость.

Короткий рассказ Б. Екимова «Живые помощи»¹² — о неизбывно-мучительной памяти пожилого человека о страшном детстве на окраине Сталинграда: черное от немецких самолетов небо, горящая Волга, щель в поле, куда зарывались они с матерью, нестерпимый ужас и псалом «Живый в помощи», которым надеялись спастись люди. Как рассказать об этом внукам — маленьким, веселым, любящим гулять и играть с дедом? Как не повредить их душам, не надорвать их? За доброту к людям, помощь

¹¹ Петрушевская Л. Маленькая девочка из «Метрополя». М., 2006.

¹² Екимов Б. Живые помощи // Новый мир. 2016. № 8. С. 52-66.

близким, отзывчивость деда называют «живые помощи». Читатель понимает, что это не только характер человека, но и благодарность его Богу за спасение, за жизнь. Так жить и таким остаться в памяти внуков — главное для героя рассказа, а горькой своей памятью мучать их он не решается.

А современная литература? Как ныне живущим писателям, не имеющим военного опыта, сохранить, передать память войны? Ведь до полного осмысления мировой трагедии 1939–1945 годов еще далеко.

В сборник, названный «Четыре шага от войны»¹³, вошли произведения четырех поколений писателей, родившихся после Победы. Это рассказы, повести, отрывки из романов, посвященные войне. Тексты, включенные в сборник, представляют в какой-то мере идейно-стилевой спектр современной военной прозы: от героического мифа в постмодернистских тонах до безнадежно-горького очерка.

Роман И. Бояшова «Танкист, или "Белый тигр"»¹⁴ — героический миф о поединке немецкого танка «Белый тигр», непобедимого чудовища, порожденного самим адом, и русского танкиста, почти полностью обгоревшего, изуродованного, потерявшего память, но воскресшего из долгого небытия и фанатично рвущегося отомстить чудовищу. Ванька Смерть чудесным образом проходит через страшные, смертельные бои, геройски воюет, несколько раз сражается с «Белым тигром», но Танк-Призрак уползает; непобедимый против непобедимого. Повествование обрывается на последней самой мощной гонке Ивана Ивановича за «Белым тигром» уже после Победы, среди торжествующих победителей и замерших машин. «Никогда танкист еще не был

¹³ Четыре шага от войны: сб. СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Изд-во К. Тублина», 2010.

¹⁴ Бояшов И. Танкист, или «Белый тигр». СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Изд-во К. Тублина», 2008.

так велик и страшен»¹⁵. «Жми, Иван! — грохотала небесная музыка. — Жми!.. Он никуда не делся! И Ванька жал»¹⁶. Фашистское зло побеждено, но зло на Земле — нет. Поединок со злом продолжается.

Стиль «экшн», прямолинейный исторический комментарий автора, богатый интертекстуальный пласт — особенности романа Бояшова — видим и в других произведениях прозы и кино (например, в кинофильме «Т-34»). Писатели и сценаристы ищут новые формы поддержания, продления героической памяти.

Как и памяти трагической. И снова — блокадной. В. Левенталь и Г. Садулаев используют кинематографические приемы, чтобы сгустить визуальность изображения, приблизить действие во времени, обострить включенность читателя в переживания героев.

В рассказе Г. Садулаева «Блокада»¹⁷ накладываются друг на друга два времени: время блокады и современность. Старая женщина ощущает себя и все окружающее, как маленькая девочка из блокадного Ленинграда, по этому коду она прочитывает все, что видит в аптеке, магазине, на улице. Люди воспринимают ее как больную, обижают, издеваются, иногда жалеют. В финале два параллельно текущих времени сближаются: «Навстречу по тротуару шли двое мужчин в синей форме и с дубинками на поясе.

— Полицай!

Девочка испуганно прижала к себе сумку и пакет с продуктами, прислонилась к стене и застыла <...> Полицай поравнялись с девочкой и остановились.

— Гляди, бомжиха! Проверим документы?

¹⁵ Там же. С. 174.

¹⁶ Там же. С. 186.

¹⁷ Садулаев Г. Блокада // Четыре шага от войны: сб. СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Изд-во К. Тублина», 2010.

— Охота тебе с этой дрянью возиться? Что с нее взять? Пошли лучше...

Они ушли, и девочка, оторвавшись от стены, сделала пару шагов.

Но тут тисками сдавило сердце, широко раскрылся, хватая последние глотки морозного воздуха, сведенный судорогой рот, и тело сползло, осело на тротуар»¹⁸.

Блокадница умирает, а рассказ завершается радостным видением (чьим?): в Ленинград входят части победившей врага советской армии.

Распалась связь времен? Или выстраданная Победа — удерживающая людей память? Финал рассказа многозначен.

Повесть В. Левенталья «Доля ангелов»¹⁹ написана как сценарий фильма: картины блокадной жизни, типы людей, их иллюзии и прозрения, их — своя у каждого — беда. Не открытие, но еще одно напоминание.

А. Терехов в очерке «Живые помощи» помещает рассказы трех ветеранов об их тяжелейших военных судьбах в контекст разрушающейся, убывающей жизни маленького городка Валуйки. Повествователь через шестьдесят пять лет после Победы горестно-отстраненно видит стариков-ветеранов, заброшенность памятников, одичание, усталое безразличие людей, и перед ним «страшная русская жизнь»²⁰ проходит единым «облаком» безнадежно похожих прошлого, настоящего и будущего. В расплывающихся воспоминаниях автора возникают лица тех, кто «были и ушли», и их вопросы: «Мы же все сделали? Мы больше ни в чем не виноваты? Никому больше не нужны наши кривые от пахоты мослы?

¹⁸ Садулаев Г. Блокада // Четыре шага от войны: сб. СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Изд-во К. Тублина», 2010. С. 236-237.

¹⁹ Левенталь В. Доля ангелов // Четыре шага от войны: сб. СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Изд-во К. Тублина», 2010.

²⁰ Терехов А. Живые помощи // Четыре шага от войны: сб. СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Изд-во К. Тублина», 2010. С. 201.

Мы ведь никому не должны?»²¹. Нравственный укор очерка тонет в историческом пессимизме автора. Кажется, и сам этот пессимизм — укор, вопрос истории, судьбе.

Писатели все острее ощущают необходимость в произведениях, посвященных Великой Отечественной войне, трансцендирования грандиозной мировой эпохи. Восстановление правды войны продолжается и будет продолжаться потому, что «многое заглажено и временем, и лгунами»²². Но все очевиднее, что истинное изображение не может быть на уровне только материального, земного бытия. «Самое высокое искусство, — писал Н. А. Струве, — это то, которое постигает действительность во всем ее измерении, от присподней до самого неба»²³.

Притягательным примером все послевоенные десятилетия была «Война и мир». Потребность в эпопейном осмыслении войны была и внутренней для писателей, и внешней — как социальный заказ государства. Толстовские приемы и формы осваивались, но не хватало главного — свободы. Идеология корректировала философию. Взлетом эпопейного мышления стал роман В. Гроссмана «Жизнь и судьба» (написан в 1960 году, опубликован в России в 1988 году). В центре изображения — Сталинград, ставший мировым городом, как пишет Гроссман, эпохи Второй мировой войны. Душой Сталинграда была свобода. Коренная ситуация эпопеи как жанра — катастрофа и соединенная с ней свобода, возвращение к первичным ценностям бытия. В этой ситуации возникают глубокие подвижки целых пластов жизни. Гроссмана особенно интересует эта свобода, сопутствующая великим испытаниям народа, возникающая в предельно

²¹ Там же.

²² *Солженицын А.И.* Виктор Астафьев // Солженицынские тетради. Вып. 1. С. 46.

²³ *Струве Н.А.* Православие и культура. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский путь, 2000. С. 572.

несвободных обстоятельствах. Зло, стремящееся «размолоть зернышко человечности», автор эпопеи видит и в жестоком хаосе войны, и в «каменной мощи» тоталитарного государства, и в гипнотической силе «мировых идей».

Бесстрашно показав сходство в насилии над человеком сталинского и нацистского тоталитарных режимов, обнажив конфликты предвоенных лет, спор между победившим народом и победившим государством уже после победы в Сталинградской битве, автор эпопеи поднимается от исторической меры к высшей нравственной: главная ценность — жизнь человека в ее свободном развитии.

В философии Иконникова, в размышлениях автора о «суде грешного над грешным» испытываются истоки, границы идеи Добра. В разговоре Чепыжина и Штрума, когда физики прогнозируют уже совершенно иную жизнь человечества, владеющего сверхэнергиями, человечества всемогущего, вездесущего, возникает вопрос: «Превзойдет ли тот будущий человек в своей доброте Христа?»²⁴. В вечном поединке зла и добра критерием остается «доброта Христа», понимаемая физиками-агностиками как милосердие к человеку, неповторимая ценность каждого, единение людей в любви, а не в ненависти.

Новый шаг в осмыслении войны «от преисподней до неба» сделал в начале 1990-х годов В. П. Астафьев в романе «Прокляты и убиты». С 1970-х годов Астафьев работал над военным романом. Первая часть «Чертова яма» опубликована в 1992 году, вторая — «Плацдарм» — в 1994 году в журнале «Новый мир». В комментарии к книжному изданию Астафьев писал: «Что же и кто же помогал мне в давнем замысле и исполнении его? Память и Господь наш Всезрящий и Всемиловитивейший — вот Кто»²⁵.

²⁴ Гроссман В.С. Жизнь и судьба. Кн. 2. М.: Советский писатель, 1990. С. 520.

²⁵ Астафьев В.П. Прокляты и убиты. М.: Эксмо, 2007. С. 827.

«Прокляты и убиты» — первый в нашей литературе роман о Великой Отечественной войне, автор которого стремился писать с христианских позиций. Всем строем романа, эпиграфами, взятыми из Священного Писания, авторскими страстными обращениями к Богу писатель отвергает всякую войну как античеловеческое, антибожеское дело. Невыносимым натурализмом, ожесточением и горечью, горячностью до крайностей — всеми средствами Астафьев проклинает войну. Но он видит ее и как наказание за расхристианивание России безбожной властью. И. Есаулов справедливо отметил, что в романе «впервые рассматривается *духовная* проблема <...>, ставится вопрос о *наказании Божиим* русских людей советского времени, наказания «по грехам нашим», после «чертовой ямы» советского атеизма»²⁶.

Выкорчевывание большевиками веры в Бога для Астафьева связано с выкорчевыванием крестьянского уклада, самого корня русской жизни.

Как братоубийство воспринимают расстрел «дезертиров» Снегиревых новобранцы запасного полка. В отчаянии Коля Рындин кричит: «— Бога!.. Бога!.. Он покарат!.. Покарат!.. В геенну!.. Прокляты и убиты! Все, все-э...»²⁷ Чувство вины за обезбоживание России, за собственное отступление от Бога смутно чувствуют некоторые герои романа. Автора мучает эта вина, но не менее сильно страдает он от богооставленности, как ему кажется, невинных, брошенных в огонь по чужой воле: «Боженька, милый, за что, почему Ты выбрал этих людей и бросил их сюда, в огненно кипящее земное пекло, ими же сотворенное? Зачем Ты отворотил от них Лик Свой и оставил Сатане на растерзание? Неужели вина всего человечества пала на головы этих несчастных,

²⁶ Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1995. С. 210.

²⁷ Астафьев В.П. Прокляты и убиты. С. 237.

чужой волей гонимых на гибель?»²⁸. Трагическое название романа вбирает и этот смысл. Достойны кары политдемагоги всех рангов, идеологи, воюющие не только с внешним врагом, но и, как утверждает Астафьев, с собственным народом. А простые солдаты? Кажется, что автор вымаливает им прощение ради их сердца — средоточия христианской в основе своей совести, ради инстинктивно пробивающейся тяги к вере: не только у молящихся за убиенных братьев Снегиревых, но и у бойцов во время боя, и у сочувствующих им командиров. Володя Яшкин говорит капитану Мельникову: «Там раненые Боженку да маменьку кличут. Но не политрука. И мертвенькие сплошь с крестиками лежат. Перед сражением в партию запишутся, в сражение же крестик надевают...»²⁹ Все решает совесть и что-то еще, чему нет названия, когда Лешка Шестаков идет на гибельную переправу ради установления связи в бою. Не казенный «советский патриотизм», а непроговариваемое, глубинное чувство Родины как родной земли, близких людей, самой жизни — внутренняя опора и майора Зарубина, и Щуся, и несклонного к рефлексии Лешки Шестакова, и других героев романа.

В. Астафьев напряженно ищет высшую нравственную меру изображения войны. Измученная знанием страшной правды мысль и изболевшаяся душа то впадают в отчаяние, то поднимаются до прозрений. Писательской властью, человеческим судом карает автор романа негодяя — политрука, обличает полководцев всех времен, губивших солдат, пытается «доскредетись хоть до верхнего слоя той горы, на которой и Лев Толстой кайлу свою сломал»³⁰. И одновременно понимает, что надо Божиим взглядом поглядеть на человеческую смуту. Очень точно это подметил в письме к Астафьеву его друг — критик

²⁸ Астафьев В.П. Прокляты и убиты. С. 422.

²⁹ Там же. С. 241.

³⁰ Крест бесконечный. В. Астафьев — В. Курбатов: письма из глубины России / сост., предисл. Г. Сапронова. Псков: Красный пароход, 2014. С. 273.

Валентин Курбатов: «Роман завершится верно только из полноты веры (простите за тавтологию), только когда рвущийся в Вас человек, надеющийся обойтись своим умом и рассудить мир из себя, даст в себе место голосу Бога, который давно рвется, да все человеком заслоняется»³¹.

В.Я. Курбатов не только глубже других понял религиозно-философскую сущность романа «Прокляты и убиты», но и заставил задуматься над современными художественными формами христианского осмысления войны и победы.

В речи, посвященной присуждению Астафьеву Солженицынской премии, В. Курбатов сказал: «Прозаик хотел судить мир Божьим судом, перед которым войне нет оправдания. Да и не хотел, а само сердце, генетика русская просила христианской оценки войны. А видел мучающихся во вшах и невыносимом труде товарищей и жалел их, и не смел судить. Вечность и евангельская правда, дыхание которой почувствовал еще из полугатеистического сознания художник, когда взялся за роман, столкнулась со слишком человеческой историей, и оказалось, что их примирение невозможно. Потому что в вечности человек живет перед Богом, а историю делают перед человеком на коротких полях расчета. Для человека, для страны победа может быть высокой, быть исторической гордостью на века, но как когда-то Лев Николаевич, так и Астафьев уже не о человеке и не о стране говорил, а о человечестве. О том общем организме мира, который судим не историей, а Богом, где начинается новый язык и новое небо.

В этом действительно был вызов и самому себе, своему воевавшему и победившему Витьке Потылицыну, и своим живым и мертвым товарищам. И вызов не побежденного, не Ремарка и Белля, а вызов победителя, да еще сделанный в час, когда хватает мерзавцев, готовых все подвергнуть ревизии, чтобы стереть Россию с карты мира»³².

³¹ Там же. С. 326.

³² Цит. по: *Ростовцев Ю.* Виктор Астафьев. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 331-332.

В поздней прозе Астафьева, в «Затесях» постоянно звучат мотивы покаяния, боль за Россию, за искаженные человеческие души, за изломанную русскую историю. Чем отчетливее изломы, разрывы русской жизни (в 90-е годы они особенно остро ощущались), тем важнее попытки христианского ее осмысления.

Речь идет не об отдельных образах, мотивах (в 2000-е годы их немало в литературе), а о последовательном, цельном художественном мышлении, о его духовной силе.

К сожалению, многие писатели 2000-х — 2010-х годов выбирают иные пути. Генератором сюжетов в беллетристике становятся и ностальгия по советскому опыту, и пародирование советских романов, и «формирование прошлого» массовой культурой, и постмодернистское письмо — игровое, гиперинтертекстуальное.

В новейшей литературе о Великой Отечественной войне можно выделить два направления: иллюстративное и мифологическое. В первом случае авторы обращаются к ранее открытым конфликтам, типам, ситуациям. Таково большинство произведений, включенных в сборник «Мы памяти победы верны: лучшие рассказы современных авторов о Победе»³³.

Рассказ А. Геласимова «Идрицкая сила» — о том, как веселый умелец Митя Михайлов и взвод, в котором он состоял, в марте 1945 года были «добровольно-принудительно» посланы ремонтировать сгоревший советский танк под сплошным огнем немцев, посланы на верную смерть.

Рассказ Р. Сенчина «Дядя Вася» — еще один вариант судьбы работника НКВД, выдававшего себя за ветерана войны, данный на фоне постепенного прозрения повествователя — от пионерских лет до перестройки.

³³ Мы памяти победы верны: лучшие рассказы современных авторов о Победе / Юрий Поляков, Андрей Геласимов, Ирина Муравьева и др. М.: Эксмо, 2015.

Подобный сюжет и в рассказе Ю. Полякова «Ветераныч»: тыловик, скупающий медали, сочиняющий свои военные подвиги и предстающий ветераном войны, прославляемым на собраниях и в печати.

Авторы рассказов ощущают себя наследниками Победы, стремятся очистить память поколения от фальши прошлого и настоящего, недостойной этого наследия, но им не удалось избежать вторичности, раскрашивания «приевшейся классики»³⁴.

Разрушение советских мифов о Великой Отечественной войне вызвало не только стремление к документальной достоверности, исторической правде, но и волну новой мифологизации в 2000-е годы. Писатели переигрывают советские мифы, создают новые, пишут фантастико-игровые романы о войне.

Таков роман Андрея Тургенева (псевдоним специалиста по постмодернизму Вячеслава Курицына) «Спать и верить. Блокадный роман». Альтернативная история смешана с устойчивыми коллективными мифами о блокаде, с сегодняшними «версиями» и реминисценциями из классики и современных постмодернистских текстов. Ленинградом управляет в блокадные дни любимец народа богатырь Марат Киров; полковник НКВД Максим пишет письма Гитлеру с советами по уничтожению Ленинграда и бутылки с письмами бросает в Неву; реальные факты человеческих смертей соседствуют со штампами шпионских романов и фантастическими предположениями³⁵.

Постмодернистский прием этого и подобных романов: автор пишет не о том, как было, а о том, как мы думаем об этом, — не пополняет, а выхолащивает память

³⁴ Издатели снабдили сборник аннотацией на обложке: «Это книга не о войне — это книга о Великой победе! Это не приевшаяся классика — это новые рассказы лучших современных авторов! Это не для «галочки» под праздник — это по желанию души и сердца!»

³⁵ См. подробнее о романе и его критиках: Черняк М.А. Актуальная словесность XXI века: Приглашение к диалогу: учебное пособие. М.: ФЛИНТА-Наука, 2017.

о незажившей ране недавней истории, заменяет ее эмблемами массового сознания.

В современной исторической беллетристике часто встречаются альтернативные версии Великой Отечественной войны, с «попаданцами» из будущего, то есть нашей современности, которые дают технические советы Сталину, храбро воюют, желая быть достойными прадедов. Массовая литература привычно спекулирует на высокой теме и высоких чувствах, своеобразно возвращаясь к еще не забытым приемам «массовой пропаганды».

Тема Великой Отечественной войны не может уйти из литературы, потому что она — ключевая для осмысления отечественной истории XX и XXI веков, человеческой природы, прошедшей нечеловеческие испытания, мировых идей.

Во всех слоях современной литературы — от высокого до масскульта — присутствует тема войны. Для кого-то она связана с юбилеем Победы, для кого-то с политическими дебатами о прошлом нашей страны. Есть и те, кто счел временную дистанцию достаточной для игрового показа военных дней. Но подлинно ответственные писатели выходят на нравственно-взрывное поле военной темы потому, что недочерпана еще вся правда, как не упокоены еще все останки бойцов, не разрешены трагические нравственные конфликты, не разгаданы загадки человеческой природы, о которых говорил Достоевский. Не из-за цензуры, а из-за собственной «замутненности», из-за того, что борьбу добра и сгустившегося в XX веке зла не только не разрешить, но и не понять до конца в земных пределах, даже в пределах самых светлых гуманистических идей.

Ища самую высокую точку огляда истории, писатели испытывают нравственно прежде всего самих себя: свое право на обвинения прошлому, свою способность к покаянию, состраданию, любви. Для некоторых из них это — путь к свету христианства.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Апологетика

- Прот. Владимир ПАРХОМЕНКО.** Мистицизм М. Экхарта и его оценка с позиции православной антропологии 4
- Прот. Димитрий ПОЛОХОВ.** Некоторые особенности современной исламской апологетики. Часть 1 20

Раздел II. Библиистика

- Свящ. Антоний ДАВИДЕНКО.** Образ «зерна» в эсхатологии Первого послания к Коринфянам святого апостола Павла 68
- ДОБЫКИН Д.Г.** Православная библиистика в СССР: направления исследования 81
- КАШКИН А.С.** Проблематика развода в иудействе в межзаветный и новозаветный периоды 100
- Прот. Димитрий УСОЛЬЦЕВ, прот. Анатолий СТРАХОВ.** Учение о власти в Ветхом Завете 125

Раздел 3. Богословие

- Иером. ГЕРМАН (Лытус), прот. Сергей ШТУРБАБИН.** История катехизации в ранней Церкви 146
- ГУРИН С.П.** Феномен юродства. Обзор литературы советского периода 156
- Свящ. Андрей СОЛОДКО.** Церковь и таинства в их взаимном отношении 183
- Свящ. Иоанн ТИХОНОВ.** Специфика пастырской деятельности военного духовенства 192

Раздел 4. История Церкви

- АФОНИН П.Н.** Криминологические аспекты феномена мученичества в церковной истории 202
- Прот. Михаил БЕЛИКОВ.** О подземных ходах под саратовским Троицким собором 211
- ДРУЖИНИН А.В.** Богословская рефлексия институциональной подготовки пастыря в период действия устава духовных училищ 1814 г. 233
- Прот. Кирилл КРАШНОЩЕКОВ.** Саратовская епархия в 1917 г. Часть 2. Приходское духовенство и революция 244
- ПАРФЕНОВ В.Н.** Власть, христиане и вероотступники в переписке Плиния Младшего с императором Траяном ... 261

Раздел 5. Литургия

- Иерод. СЕРАПИОН (Залесный).** Последствия грехопадения человека по текстам богослужебных книг 274

Раздел 6. Патрология

- ПАВЛОВЕЦ А.В., ЛОБОЧКОВ А.Е.** Вера и знание в учении Климента Александрийского 306

Раздел 7. Педагогика

- ОРЛОВ М.О., свящ. Дионисий ЕЛИСТРАТОВ.** «Основы православной культуры» как фактор духовного здоровья детей и молодежи в современном обществе 328

Раздел 8. Психология

- КАРТАШОВА Е.Н.** Рефлексия проблемы психического в свете учения о душе святителя Феофана Затворника 340

Раздел 9. Сектоведение

- КОЖИН О.А., прот. Алексей АБРАМОВ.** Политеистические и масонские основы храмового богослужения «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» (мормонов) 348

Свящ. Александр КУЗЬМИН, прот. Александр ДОМРАЧЕВ. Последние изменения в секте «Свидетелей Иеговы» после ее запрета в России	364
---	-----

Раздел 10. Церковное искусство

Свящ. Сергей ЖУПИКОВ, свящ. Николай ГЕНСИЦКИЙ. Модерн и неорусский стиль в церковной архитектуре Саратовского края вчера и сегодня	372
---	-----

Раздел 11. Церковное право

Свящ. Игорь МОСКВИЧЕВ. Синодальное законодательство о браке	388
--	-----

Раздел 12. Христианство и литература

ГЕРАСИМОВА Л.Е. Нравственный запас современной художественной прозы о войне	396
--	-----

Труды
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
*Специальный выпуск для проведения
XVIII Межрегиональных Пименовских чтений*

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*
Корректор *Марина Новакова*
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 30.11.20.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.
Объем 26 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ № .

Издательство Саратовской митрополии
410031, г. Саратов, ул. Волжская, 36.

Отпечатано: типография ООО «ИППОЛиТ-XXI век».
Адрес: г.Саратов, ул. Большая Казачья, 79/85