



Религиозная организация —  
духовная образовательная организация высшего образования  
«Саратовская православная духовная семинария  
Саратовской епархии Русской Православной Церкви»

**Журнал выходит 4 раза в год**

**Основан в 2007 году**

# **Труды**

## **Саратовской православной духовной семинарии**

**№1(16) | 2022**

**Теология. Философия. История**

**Саратов | 2022**

*По благословению митрополита Саратовского и Вольского Игнатия*

*Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р22-206-0144*

## **ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР**

**Протоиерей Сергей Штурбабин**, кандидат богословия (Россия, Саратов)

## **НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР, ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ**

**Протоиерей Дмитрий Полохов**,  
кандидат богословия, доцент (Россия, Саратов)

## **ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ**

**Епископ Балаковский и Николаевский Варфоломей (Денисов А. А.)**,  
кандидат богословия, доцент (Россия, Саратов)

**Протоиерей Кирилл Краснощеков**, кандидат богословия, доцент (Россия, Саратов)

**Протоиерей Олег Агапов**, доктор богословия,  
кандидат филологических наук, доцент (Россия, Самара)

**Кашкин А. С.**, кандидат богословия, доцент (Россия, Саратов)

**Орлов М. О.**, доктор философских наук, доцент (Россия, Саратов)

**Гурин С. П.**, доктор философских наук, профессор (Россия, Саратов)

**Парфенов В. Н.**, доктор исторических наук, профессор (Россия, Саратов)

## **ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ**

**Петрова К. Ю.** (Россия, Саратов)

**К публикации принимаются научные работы,  
содержание которых соответствует следующим научным специальностям:**

5.11.1. Теоретическая теология (теология), 5.11.2. Историческая теология (теология),  
5.11.3. Практическая теология (теология), 5.7.1. Онтология и теория познания (философские науки), 5.7.2. История философии (философские науки), 5.7.3. Эстетика (философские науки), 5.7.4. Этика (философские науки), 5.7.5. Логика (философские науки), 5.7.7. Социальная и политическая философия (философские науки), 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские науки), 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки), 5.6.1. Отечественная история (исторические науки), 5.6.2. Всеобщая история (исторические науки), 5.6.3. Археология (исторические науки), 5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические науки), 5.6.8. Документалистика, документоведение, архивоведение (исторические науки)



Все материалы журнала доступны по лицензии  
Creative Commons «Attribution-NonCommercial» 4.0  
Электронная версия журнала размещена по адресу:  
<http://сарпдс.рф/zhurnal-trudy-spds/tekushchiy-vypusk/>



Religious organization,  
faith-based educational organization of higher education  
"Saratov Orthodox theological Seminary in Saratov diocese  
of the Russian Orthodox Church"

**The journal is published 4 times a year**

**Founded in 2007**

# **Proceedings**

## **of the Saratov Orthodox Theological Seminary**

**No.1 (16) | 2022**

**Theology. Philosophy. History**

**Saratov | 2022**

*By blessing Metropolitan of Saratov and Volsk IGNATIY*

*Recommended for publication*

*Publishing Council of the Russian Orthodox Church*

*HC P22-206-0144*

### **EDITOR-IN-CHIEF**

**Archpriest Sergiy Shturbabin**, Candidate of Theology (Russia, Saratov)

### **SCIENTIFIC EDITOR, CHAIRMAN OF THE EDITORIAL BOARD**

**Archpriest Dimitry Polokhov**,

Candidate of Theology, Associate Professor (Russia, Saratov)

### **EDITORIAL BOARD**

**Bishop of Balakovo and Nikolaevsk Bartholomew (Denisov A.)**,

Candidate of Theology, Associate Professor (Russia, Saratov)

**Archpriest Kirill Krasnoshchekov**, Candidate of Theology,

Associate Professor (Russia, Saratov)

**Archpriest Oleg Agapov**, Doctor of Theology, Candidate of Philology,

Associate Professor (Russia, Samara)

**Kashkin A.**, Candidate of Theology, Associate Professor (Russia, Saratov)

**Orlov M.**, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor (Russia, Saratov)

**Gurin S.**, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor (Russia, Saratov)

**Parfenov V.**, Doctor of Sciences in History, Professor (Russia, Saratov)

### **EXECUTIVE SECRETARY OF THE JOURNAL**

**Petrova K.** (Russia, Saratov)

**Scientific papers are accepted for publication,  
the content of which corresponds to the following scientific specialties:**

5.11.1. Theoretical theology (theology), 5.11.2. Historical theology (theology), 5.11.3. Practical theology (theology), 5.7.1. Ontology and theory of knowledge (philosophical sciences), 5.7.2. History of philosophy (philosophical sciences), 5.7.3. Aesthetics (philosophical sciences), 5.7.4. Ethics (philosophical sciences), 5.7.5. Logic (philosophical sciences), 5.7.7. Social and political philosophy (philosophical sciences), 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture (philosophical sciences), 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (philosophical sciences), 5.6.1. Domestic history (historical sciences), 5.6.2. General history (historical sciences), 5.6.3. Archeology (historical sciences), 5.6.5. Historiography, source studies, methods of historical research (historical sciences), 5.6.8. Documentation, documentation science, archival science (historical sciences)



Journal content is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial 4.0 International License  
Site: <http://capnac.pf/zurnal-trudy-spds/tekushchiy-vypusk/>

© Publishing house  
of the Saratov Orthodox Theological Seminary, 2022

# СОДЕРЖАНИЕ

## Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

- Священник Борис Игоревич Бурлаков** 7  
Смысл действий священнослужителей  
в современном чине Литургии оглашенных
- Священник Антон Олегович Давиденко** 23  
Проблема интерпретации понятий «удерживающий»  
и «удерживающее»: исторический обзор толкований  
на 2 Фес. 2, 6–7
- Священник Игорь Сергеевич Сысуев** 31  
День Господень в Книге пророка Иеремии

## Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

- Гурин Станислав Петрович** 43  
Феномен юродства. Обзор современной литературы

## Раздел III. ИСТОРИЯ

- Протоиерей Михаил Викторович Воробьев,** 64  
**диакон Денис Русланович Уразаев**  
Иргизский уникум. Складень из фондов Пугачевского  
краеведческого музея
- Парфенов Виктор Николаевич** 79  
Апостол Павел в Риме: от прибытия до первого суда

# CONTENTS

## I. THEOLOGY

<b>Priest Boris Burlakov</b>	7
The Meaning Of The Actions Of Clergy In The Modern Rite Of The Liturgy Of The Catechumens	
<b>Priest Anthony Davidenko</b>	23
The Problem Of Interpreting The Concepts Of “The Restrainer” And “Restraining”: A Historical Review Of Interpretations On 2 Thess. 2: 6-7	
<b>Priest Igor Sysuev</b>	31
Day of YHWH In The Book Of The Prophet Jeremiah	

## II. PHILOSOPHY

<b>Stanislav Gurin</b>	43
The Phenomenon Of Foolishness For Christ. A Review Of The Modern Russian Literature	

## III. HISTORY

<b>Archpriest Mikhail Vorobyov, deacon Denis Urazaev</b>	64
Irgiz Unique Thing. The Folding Icon From The Funds Of The Pugachev Museum Of Local History	
<b>Victor Parfenov</b>	79
The Apostle Paul In Rome: From Arrival To The First Trial	

# Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

УДК 264

Для цитирования: Бурлаков Б.И., священ. Смысл действий священнослужителей в современном чине Литургии оглашенных // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 1 (16). С. 7–22.

Священник Борис Игоревич Бурлаков,

студент  
Саратовской православной духовной семинарии,  
Российская Федерация,  
410028, г. Саратов, ул. Мичурина, 92  
burlakovbor@yandex.ru

## Смысл действий священнослужителей в современном чине Литургии оглашенных

Священник Б.И. БУРЛАКОВ

**Аннотация:** В статье анализируется смысл священнодействий в ходе Литургии оглашенных. Производится последовательный анализ основных элементов богослужения — вынос Евангелия, благословение входа, воздвижение Евангелия, Трисвятое, восхождение к горнему престолу, чтение Священного Писания, раскрытие антимины — посредством соотнесения современной и исторической богослужебной практики. Автором делаются предположения и выводы о причинах трансформации отдельных элементов Литургии оглашенных.

**Ключевые слова:** богослужение, Литургия, священнодействие, священнослужители.

Литургия — главное богослужение в Церкви. Если бы не существовало Литургии, бессмысленно было бы вообще совершать какие-либо службы, потому что «без Литургии отсутствует и Церковь как таковая»<sup>1</sup>. Первую Литургию совершил Господь Иисус Христос в сионской горнице (Мф. 26, 17–29; Мк. 14, 17–25; Лк. 22, 14–38; Ин. 13, 1–12), и каждая Литургия считается продолжением этого действия.

---

© Бурлаков Б.И., священ., 2022.

<sup>1</sup> Уминский А., прот. Божественная Литургия: Объяснение смысла, значения, содержания. М., 2015. С. 3.

Ее невозможно представить без священнослужителей. Священнослужители — это люди, поставленные Церковью на особое служение, главным образом для совершения Литургии. В Православии она имеет определенную, строго закрепленную последовательность действий. Действия же имеют различный смысл, и от осмысления того, что происходит в каждый конкретный момент, зависит молитвенный настрой священника и диакона, а вслед за ними — и прихожан. Известный русский патриарший архидиакон Андрей Мазур говорил: «Если диакон молится, то и народ молится»<sup>2</sup>. К тому же, осознание исторического и символического контекста Литургии может уберечь от ненужных, нелогичных и сомнительных действий во время служения<sup>3</sup>.

### Вынос Евангелия

При изучении древних свидетельств IV века можно заметить, что Литургия начиналась следующим образом: народ ожидал начала службы около храма. Приходили епископ или священник, благословляли народ, чтобы можно было войти в храм, и входили. В храме после приветствия епископа или священника народу: «Мир вам» — народ отвечал: «И духу вашему». Клир и народ садились для слушания Священного Писания<sup>4</sup>. Духовенство садилось на «бему» — возвышенное место, преимущественно епископское седалище в древних церквях. Миряне садились по сторонам в нефе, как бы в корабле, и священство оказывалось посреди них, далее шло чтение Священного Писания. В наше время простой в прошлом вход в храм оброс различными обрядовыми действиями, и в современной практике данный элемент богослужения носит название «малый вход».

Аллегорически малый вход служит «изображением выступления Господа Иисуса Христа на проповедь и одновременно торжественным

---

<sup>2</sup> Хохлова Д., Платонов Н., протодиак. Я просто хотел научиться петь // Православие и современность [Электронный ресурс]. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/ya-prosto-khotel-nauchitsya-pet> (дата обращения: 04.12.18). Загл. с экрана.

<sup>3</sup> Одной из главных обязанностей священнослужителя является совершение Евхаристии (т.е. это, если можно так выразиться, «профессиональный долг»). Потому он должен уметь дать каждому вопрошающему про любое действие на Литургии «ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3:15).

<sup>4</sup> См.: Матеос Х., Тафт Р. Развитие византийской литургии. Киев, 2009. С. 10–11.



выражением ближайшего общения верующих — в лице священнослужителей, входящих в алтарь — со своим Господом, особенного приближения к Нему, невидимо присутствующему на престоле, для принесения Ему жертвы хвалы и благодарения, молящиеся взирают на Евангелие, как на Самого Господа Иисуса Христа, идущего на проповедь»<sup>5</sup>.

В современной практике процессия малого входа выглядит следующим образом: духовенство целует престол, берет Евангелие и исходит с ним на солею, где читается молитва входа, после чего благословляется сам вход и после возгласа «Премудрость, прости» духовенство заходит в алтарь.

Стоит заметить, что целование Евангелия и трапезы (которое совершается перед многими действиями) — обычай, который не известен древним формулярам. Лобызание указывается в редких случаях, да и то в начале Литургии, когда священник целовал Евангелие, диакона и правый край престола<sup>6</sup>.

Передача Евангелия священником диакону на малом входе появляется только в XIV веке. В древнейших источниках об этом ничего не сказано. В рукописях XIII века указано, что диакон сам берет Евангелие<sup>7</sup>. Также имеются сведения, что диакон, несущий Евангелие, или другой диакон брал на вход кадило<sup>8</sup>. В некоторых случаях вход в храм совершался во главе с архиереем во время крестного хода.

Например, в X веке в Константинополе на Великую Субботу патриарх с новокрещеными вступал в храм из баптистерия. Перед центральными воротами храма патриарх совершал три поясных поклона и входил. Двенадцать архиереев входили с ним в алтарь и восходили на сопрестолья апсиды<sup>9</sup>.

Наиболее развернутое описание малого входа указано на арабской Литургии XI века. Архиепископ появлялся в храме после пения 3 антифона. Процессия шла до царских, или центральных, врат храма.

<sup>5</sup> Настольная книга священнослужителя: В 7 т. Т. 1. М., 1977. С. 243.

<sup>6</sup> См.: Красносельцев Н. Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях ватиканской библиотеки, с приложением исследований и текстов. Казань, 1885. С. 23, 25.

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 23.

<sup>8</sup> См.: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. В 3 т. Т. 2. Киев, 1901. С. 140.

<sup>9</sup> См.: Матеос Х. Служение Слова в византийской литургии: исторический очерк. Омск, 2010. С. 122.

Шествие открывали иподиаконы с зажженными свечами, далее шли диаконы и протопресвитеры, замыкал процессию архиерей, встававший около врат. Далее диаконы смещались на правую сторону внутри врат, священники вставали лицом друг ко другу, причем чем выше чин, тем ближе к архиепископу. Архидиакон приносил Евангелие, а второй диакон — кадило. После того как все встанут на свои места, архидиакон тихим голосом говорил: «Миром Господу помолимся», второй диакон подходил к протопресвитеру, который читал молитву кадила и осенял его крестным знамением, после чего диакон вкладывал филям и кадил слева, справа и архиепископа. Читалась молитва входа. Диакон возглашал: «Премудрость, прости». После этого все следовали во святилище: во главе иподиаконы со светильниками, далее диаконы по чину, за ними шел архиепископ, которого поддерживали под руки до самих врат диаконы (лобызали руку архиерея, когда брали ее или отпускали, — знак почтения), и замыкали процессию священники. Чтецы воспевали: «Приидите, поклонимся...»<sup>10</sup>.

Неизбежно возникает вопрос о необходимости присутствия Евангелия на малом входе. Ситуация проясняется при изучении списков, в которых упоминаются крестные ходы<sup>11</sup>. Не рассматривая подробно чин исхождения, нужно сказать, что сначала шел диакон с кадилом, затем с крестом, после шел архидиакон с Евангелием и за ними выходил епископ. Можно предположить, что Евангелие выносилось для прочтения его на остановках, однако, по мнению Хуана Матеоса, «подобные действия на Форуме и других местах были исключениями, в то время как Евангелие выносилось всегда. Следовательно, Священное Писание также рассматривалось в качестве символа Господа, слова Которого читались во время евхаристического синаксиса»<sup>12</sup>.

Также вынос имел и практическое значение — Евангелия (как и любые рукописи) в древности были очень дорогими и ценными, потому хранились в сосудохранилищах и выносились только на время чтения<sup>13</sup>. В настоящее время Евангелие выносится по той причине, что оно указывает собой, что будет чтение Писания. Особенно ярко это видно

<sup>10</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 124–125.

<sup>11</sup> См.: Дмитриевский А. А. Указ. соч. С. 1009.

<sup>12</sup> Матеос Х. Указ. соч. С. 140.

<sup>13</sup> См.: Желтов М., диак. Вход // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 33.

на Литургии Преждеосвященных Даров, когда вход совершается с кадиллом, если евангельских чтений нет, и с Евангелием, когда они есть<sup>14</sup>.

## Благословение входа

После окончания молитвы входа диакон указывает орарем, который держит тремя пальцами правой руки, на восток, говоря: «Благослови, владыко, святой вход». Иерей благословляет и говорит вполголоса: «Благословен вход святых Твоих, всегда, ныне и присно и во веки веков». Диакон подает Евангелие иерею, и он целует его<sup>15</sup>.

Слово «вход» может означать входные врата либо действие вступления внутрь. Очевидно, речь здесь идет именно о вратах, которые благословляет священник. Интерес вызывает фраза «Вход святых Твоих». «Святые Твои» в древности обозначали не только духовенство, но и весь народ. Тогда логичнее было бы произносить эту фразу не у алтарных врат, а у порога храма. Как видно из вышеуказанных примеров, вход в древних Литургиях являлся именно входом в храм, в более поздних ко входу в храм прибавлялся торжественный вход в алтарь. В результате, видимо, скромный вход в храм вышел из богослужебной части, а торжественный вход в алтарь остается и по сегодняшний день.

## Воздвижение Евангелия

После исполнения конечного тропаря диакон встает в середину перед царскими вратами перед священником и поднимает Евангелие<sup>16</sup>, говоря: «Премудрость, прости». Поется входное: «Приидите, поклонимся и припадем...» или входной стих, если таковой имеется.

<sup>14</sup> На Архиерейском чине Литургии Преждеосвященных Даров Евангелие выносится всегда, что косвенно может говорить о древней практике, но, по мнению автора, весьма маловероятно. Евохологий Барберини (один из самых авторитетных) вообще не описывает вход на Литургии Преждеосвященных, лишь вскользь упоминая просто его наличие.

<sup>15</sup> На практике молитва входа читается «на ходу», поэтому после того, как все выстроились, диакон спрашивает благословения на вход, получает его и, дав священнику поцеловать Евангелие (поцеловав при этом его руку), встает перед царскими вратами, ожидая окончания третьего антифона.

<sup>16</sup> На практике диакон творит Евангелием знак креста при возгласении, в практику, скорее всего, это действие перешло из архиерейского чиновника.

В настольной книге священнослужителя сказано, что «словом “Премудрость” молящимся дается указание о высоком значении и глубокой содержательности (премудрости) следующего далее пения и чтения, а словом “прóсти” (стойте прямо!) внушается стоять в это время с особенным благоговением и вниманием, чтобы уразуметь в молитвословиях и священнодействиях Литургии сокровенную в них Божию Премудрость»<sup>17</sup>.

Целование Евангелия появляется уже в позднейших рукописях<sup>18</sup>, в более ранних (X век)<sup>19</sup> священник лишь склоняется к Евангелию. Однако в ранних рукописях есть указания на возвышение Евангелия и кадила, но при этом отсутствует крестное знамение; рукописи XI—XIV веков уточняют, что воздвижение Евангелия делается для явления его народу<sup>20</sup>; диатаксис XI—XII веков не разрешает творить Евангелием знак креста<sup>21</sup>. Из этого можно сделать вывод, что знамение креста — достаточно поздно появившееся действие.

Формула «Премудрость, прости» появляется лишь в X веке<sup>22</sup>. Священник и диакон при этом кланялись. Возгласение «Премудрость» вместе с воздвижением Евангелия может создать впечатление, что подразумевается фраза «Вот, Премудрость» (то есть указание на само Евангелие). Слова «Премудрость, прости» произносятся непосредственно перед чтением Евангелия, однако в Типиконе Великой Церкви<sup>23</sup> говорится, что это следует делать перед ектенией, которая следовала после Евангелия; армянский перевод XIII века<sup>24</sup> — до Трисвятого. Слово «Премудрость» произносит диакон в различные моменты богослужений, никак не связанных с Евангелием. Поэтому в данной фразе, предшествующей входу, не представляется возможным видеть аллюзию на Слово Божие. Вероятнее всего, она является эквивалентом слова «вонмем», т. е. призыва к вниманию, диакон приглашал народ встать со своих мест и приветствовать епископа, вхо-

---

<sup>17</sup> Настольная книга священнослужителя: В 7 т. Т. 1. М., 1977. С. 243.

<sup>18</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 130.

<sup>19</sup> См.: Красносельцев Н. Ф. Указ. соч. С. 285.

<sup>20</sup> См.: Там же. С. 50—52.

<sup>21</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 131.

<sup>22</sup> См.: Там же.

<sup>23</sup> См.: Там же. С. 96.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 132.

дящего в храм, воспев входной стих. На это указывает и тот факт, что непосредственно перед чтением Евангелия есть две формулы «Вонем» и «Премудрость, прости».

Следует отметить, что в современной архиерейской Литургии епископ после малого входа кадит престол, жертвенник, иконы. Об этом каждении упоминает формуляр XIII века<sup>25</sup> для иерейской Литургии, во время которой диакон кадил престол крестообразно. Вероятно, этим каждением выражается почтение к Святой Трапезе при первом входе в алтарь, каждение же чего-либо, кроме престола, затуманивает первоначальный смысл.

### **Трисвятое: диалог священника, диакона и хора; восхождение к горнему престолу**

Во время пения последнего тропаря диакон, приклонив голову и держа орарь тремя пальцами, испрашивает благословение у иерея, говоря: «Благослови, владыко, время Трисвятаго». Иерей благословляет его, возглашая: «Яко свят еси Боже наш...»<sup>26</sup>. После окончания пения тропаря диакон встает около царских врат и, показывая орарем к иконе Иисуса Христа, возглашает: «Господи, спаси благочестивыя». Хор повторяет за ним. Диакон вновь возглашает: «И услыши ны». Хор повторяет<sup>27</sup>. Диакон наводит орарем к людям и велегласно завершает возглас священника<sup>28</sup>: «И во веки веков». Хор поет: «Аминь».

Можно отметить уникальность действия диакона в этот момент современного чина (насколько мне известно, больше ни в каком богослужении диакон так не делает).

<sup>25</sup> См.: Дмитриевский А. А. Указ. соч. Т. 2. С. 173.

<sup>26</sup> На практике священник благословляет молча, диакон целует ему руку и царскими вратами исходит на солею. Сам возглас иерей говорит после выхода диакона на солею, возглашения им слов «Господу помолимся» и ответа хора: «Господи, помилуй». Хуан Матеос указывает, что такая практика встречается у греков и мельхитов, поэтому, вероятно, в русскую литургическую практику эта вставка пришла именно оттуда. Подробнее см.: Матеос Х. Указ. соч. С. 144.

<sup>27</sup> Интересно, что в чиновнике после возгласа архиерея протодиакон сразу возглашает: «И во веки веков».

<sup>28</sup> После возглашения диакон заходит в алтарь и встает справа от священника.

Действия во время возгласа «Яко свят еси...» прошли краткую эволюцию: сначала священник просто давал возглас<sup>29</sup>, а затем во время возгласа диакон начал подавать орарем знак псалмопевцам (или народу) для начала пения Трисвятого<sup>30</sup>. Еще позднее диакон стал брать благословение на Трисвятую песнь и во время наведения орарем возглашал «и во веки веков», чтобы еще более явно дать знак хору<sup>31</sup>. Существовала практика совершения крестного знамения орарем (трансформировавшаяся из обычного знака), однако в русскую традицию она не вошла.

Можно заметить, что славословие фактически оторвано от молитвы Трисвятого (оно является его частью) и стало вступлением вместо заключения, как должно было быть по логике вещей. Видимо, такая ситуация произошла из-за перенесения великой ектении в начало Литургии, тогда как древняя практика предполагала чтение молитвы Трисвятого во время ее исполнения, а по окончании просто произносился возглас.

Получение благословения на начало чина — достаточно древний обычай. Первоначальная формулировка «Благослови, владыко, песнь Трисвятую». Слова *εὐλογία* (благословение), *εὐλογεῖν* (благословить) являются синонимами «разрешение» и «разрешить»<sup>32</sup>. То есть перевести фразу можно так: «Разреши, владыко, воспеть Трисвятое». Современная формулировка звучит так: «Благослови, владыко, время Трисвятаго». Слово «время» в греческом оригинале звучит как «*τὸν καιρόν*». Слово *καίρος* иногда имеет значение *εὐλογία* и означает также разрешение<sup>33</sup>, соответственно, в современном чине смысл такой же, как и в древнем, — испросить разрешение у предстоятеля для совершения Трисвятого.

После этого священник знаменует диакона, как и в другие моменты богослужения (например, перед началом Литургии), со словами: «Яко свят еси Боже наш...». Из текста видно, что никакого разрешения на действие в нем нет, и он является нелогичным ответом диакону.

<sup>29</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 145.

<sup>30</sup> См.: Муретов С. Д. К материалам для исторического последования литургии. Сергиев Посад, 1895. С. 3.

<sup>31</sup> См.: Красносельцев Н. Ф. Указ. соч. С. 23.

<sup>32</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 151.

<sup>33</sup> См.: Там же.

Ситуация, опять же, возникла из-за перенесения великой ектении на начало Литургии. Современная практика<sup>34</sup> гораздо логичнее указанной в Служебнике — священник молча благословляет диакона, а возглас «Яко свят еси...» является фактически началом Трисвятого, что, конечно, частично искажает первоначальный смысл, но хотя бы вносит логику в богослужение.

Возглашения, во время которых диакон обращается к образу Христа, являются древними аккламациями (здравицами), возносимыми за здоровье императора и патриарха, когда они входили в церковь. В XIII веке аккламация в честь императора помещалась перед пением кондака<sup>35</sup>. Есть сведения о совершении аккламации в честь новопоставленного архиерея (рукополагали на малом входе)<sup>36</sup>. Вероятно, что термин «благочестивыя» — это трансформация прошения за благочестивого императора. Также можно сделать вывод, что здравицы являлись хотя и древнейшей, но вставкой в Литургию и отношения к ней в прямом смысле не имеют.

## Восхождение к горнему месту

После поклонов диакон обращается к иерею со словами: «Повели, владыко», тем самым приглашая его в апсиду. Они отходят к горнему месту, где иерей говорит: «Благословен Грядый во имя Господне». Диакон продолжает: «Благослови, владыко, горний престол»<sup>37</sup>. Священник отвечает: «Благословен еси на престоле...» — и вместе с диаконом ждет окончания пения Трисвятого. Далее в Служебнике имеется указание на то, что священнику не подобает восходить или сидеть на горнем престоле, который преимущественно является местом епископа, и предписывает садиться иерею с южной стороны (то есть немного правее горнего места)<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> См.: Кашкин А. С. Устав православного богослужения: Учеб. пособие по Литургике. Саратов, 2014. С. 374–375.

<sup>35</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 191.

<sup>36</sup> См.: Там же.

<sup>37</sup> В чиновнике указано, что диакон при этом держит орарь тремя перстами и указывает на горнее место. Это же происходит и на практике на обычной Литургии.

<sup>38</sup> См.: Служебник. Изд. 8-е. М., 2015. С. 112.

Приглашение диакона и слова священника, идущего к седалищам, предписаны диатаксистом XII—XIII веков<sup>39</sup>. Первая молитва седалища указана на архиерейской Литургии XI века в арабском переводе<sup>40</sup>. У нее нет диаконского приглашения, ее тихим голосом произносят епископ и сослужащее ему духовенство после трех поклонов. Сама молитва является упрощенной версией современной молитвы: «Благословен еси на Престоле Царства, Христе Боже наш...». Вероятнее всего, эта молитва является не благословением, а актом смирения предстоятеля, который занимает свое место перед Христом, чье седалище на высотах. Диаконское приглашение появляется в XII—XIII веках<sup>41</sup>, призывающее благословить престол. Прошение дошло и до наших дней в слегка измененном виде. В молитве священника упоминание о херувимах появляется только в XV веке<sup>42</sup>, что говорит об изначальной независимости восхождения к горнему престолу (и соответствующих молитв) и пения Трисвятого.

### Чтение Священного Писания

Чтение книг Священного Писания — одна из древнейших частей Литургии. Стоит заметить, что в Древней Церкви читались пророческие книги, помимо Апостола и Евангелия. В современном обиходе оно происходит следующим образом. Диакон, воздев орарь, возглашает перед царскими вратами<sup>43</sup>: «Вонмем». Священник, преподавая благословение народу, говорит: «Мир всем», на что чтец отвечает: «И духови твоему». Диакон возглашает: «Премудрость». О призыве к вниманию говорит еще святитель Иоанн Златоуст: «Стоит диакон, общий служитель, громко возглашая и говоря: “вонмем” <...> диакон заграждает уста всем наложением молчания (очевидно,

<sup>39</sup> See: Swainson C. A. The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities. Cambridge, 1884. P. 116.

<sup>40</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 188.

<sup>41</sup> См.: Там же. С. 189.

<sup>42</sup> См.: Дмитриевский А. А. Указ. соч. Т. 2. С. 173.

<sup>43</sup> Возглашение перед царскими вратами указано в Служебнике, на практике оно происходит около горнего места. В архиерейском Чиновнике указано, что протодиакон смотрит на чтеца и показывает на него орарем.



возгласом «Вонмем». — Б.Б.), то он говорит это, оказывая честь не чтецу, но Говорящему со всеми чрез него»<sup>44</sup>.

Центральное место, несомненно, занимает возглас: «Мир всем». Особое место этого возгласа в Литургии объясняется тем, что первоначально он употреблялся перед каждым священнодействием, а не только перед чтением Писания. О возгласе имеется упоминание у святителя Иоанна Златоуста: «Когда входит предстоятель церкви, тотчас говорит: мир всем; когда поучает — мир всем; когда благословляет — мир всем; когда велит приветствовать — мир всем; когда совершится жертва — мир всем»<sup>45</sup>. В перечислении не упоминается чтение Священного Писания по той причине, что предстоятель говорил «мир всем» при входе в церковь и сразу после этого начиналось чтение Священного Писания. Также косвенно об этом говорит тот факт, что перед чтением поучения тоже говорилось «мир всем». Приветствие епископа народу, как видно из контекста, означает пожелание мира. Из вышесказанного можно сделать вывод, что мир преподавал предстоятель или епископ, однако, видимо, либо изначально существовала, либо было принята практика преподавания мира чтецом, поскольку Карфагенский Собор 419 года запрещает это делать чтецам<sup>46</sup>. Возможно, когда возглас не был молитвенно-богослужебным, его имели право произносить в том числе и чтецы; после придания ему сакрального молитвенного характера право перешло к епископам и пресвитерам<sup>47</sup>.

Фраза «И духови твоему», по-видимому, говорится чтецом от имени всего народа. Смысл таков, что народ также желает священнику мира. Фраза «Премудрость» подразумевает такую интерпретацию: необходимо быть внимательными, поскольку слушаемое чтение — премудрость<sup>48</sup>. После окончания чтения священник осеняет чтеца крестным знаменем, говоря: «Мир ти»<sup>49</sup>. Чтец отвечает: «И духови твоему».

<sup>44</sup> Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста: В 9 т. Т. 6. М., 2006. С. 258.

<sup>45</sup> Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. СПб., 1904. С. 884.

<sup>46</sup> См.: Скаббланович М. Ф. Толковый типикон. М., 2016. С. 170.

<sup>47</sup> См.: Там же.

<sup>48</sup> См.: Настольная книга священнослужителя. Т. 1. С. 246.

<sup>49</sup> Нередко произносится фраза «Мир ти, чтущему», которая в русскую практику явно пришла из греческой. См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 209.

Приветствие «Мир ти», вероятно, очень древнее. Во времена, когда не было зачал, предстоятель указывал, что нужно читать (по-видимому, указывалось место, где закончилось предыдущее чтение), и фразой «Мир ти» давал знак чтецу остановиться, а сам начинал объяснять текст<sup>50</sup>. Диакон возгласом «Премудрость» возбуждал ум молящихся к пению аллилуария<sup>51</sup>. Псаломщик пел стихи, а народ — сам аллилуарий. Встает вопрос о количестве стихов в аллилуарии. В X веке количество стихов равнялось одному<sup>52</sup>, в наше время — двум-трем, видимо, в подражание прокимну. Однако тот факт, что каждение совершалось (по старорусским и греческим Служебникам) во время пения аллилуария, может говорить о том, что стихов могло быть значительно больше. Чтение Евангелия совершалось с амвона, лицом к народу, как и чтение Апостола. Диакон поднимался на амвон, ему предшествовали иподиаконы со светильниками. Иногда уточняется, что он поднимался со стороны нефа<sup>53</sup>. Однако параллельно существовала практика, которая осталась и в наши дни, когда протодиакон читает Евангелие в центре храма, окруженный народом. Символично это обращение Христа со страниц Евангелия к окружающим Его ученикам (людям, стоящим вокруг протодиакона). Практически это обеспечивало прекрасную акустику, особенно в больших храмах<sup>54</sup>.

Когда диакон собирался читать, то либо второй диакон, либо священник, если не было второго диакона, возглашал: «Премудрость, прости, услышим святаго Евангелия». Вставка «Прости» указывала на то, что необходимо встать, соответственно, стояли и духовенство, и народ. Традиция сидеть на чтении паремий и Апостола берет свои корни из синагогального богослужения: традицию чтения Писания христианская Церковь переняла из синагоги; почти все синагогальное богослужение молящиеся сидели, вставая только для «благословений»<sup>55</sup>. Возглас «Мир всем» появляется в Константинополе, когда чтение происходило на Пасху либо если Евангелие читал сам патриарх<sup>56</sup>. В изданиях вплоть

<sup>50</sup> См.: Кашкин А. С. Указ. соч. С. 377.

<sup>51</sup> См.: Дмитриевский А. А. Указ. соч. Т. 2. С. 141.

<sup>52</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 210.

<sup>53</sup> См.: Дмитриевский А. А. Указ. соч. Т. 1. С. 170.

<sup>54</sup> См.: Хулап В., прот. Как складывался чин чтения Евангелия на литургии // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/kak-skladyvalsya-chin-chteniya-evangeliya-na-liturgii> (дата обращения 12.04.21). Загл. с экрана.

<sup>55</sup> См.: Скаббаланович М. Ф. Указ. соч. С. 87.

<sup>56</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 225.

до XV века ничего не говорится об этом возгласе, следовательно, такая традиция существовала только в Константинополе. Таким образом, фраза «Услышим святого Евангелия» оставалась без ответа, и диакон возглашал, от кого будет читаться Евангелие. Люди отвечали: «Слава Тебе, Господи»<sup>57</sup>.

## Раскрытие антими́нса

Для понимания того, зачем раскрывается антими́нс, необходимо дать его определение. Антими́нс буквально переводится как «вместопрестол» (от греч. *ἀντί* — вместо + лат. *mensa* — стол, трапеза). Это освященный архиереем плат с вшитой в него частицей мощей мучеников, без которого не может совершаться Литургия<sup>58</sup>. Наличие мощей мучеников является обязательным правилом. В 7 правиле VII Вселенского Собора говорится: «...Сего ради, аще которые честные храмы освящены без святых мощей мученических, определяем: да будет совершенно в них положение мощей с обычною молитвою. Аще же отныне обрящется некий епископ, освящающий храм без святых мощей: да будет извержен, яко преступивший церковные предания...»<sup>59</sup>. Данная традиция восходит к обычаю совершения Евхаристии на мощах мучеников<sup>60</sup>.

Однако первоначально (по крайней мере — со времен святого императора Константина Великого) антими́нс использовался только для совершения Литургии в полевых условиях<sup>61</sup>. В любом случае, полное открытие антими́нса в конце Литургии оглашенных говорит об ее скором завершении и начале Литургии верных, поскольку освящения Даров без антими́нса не предполагается.

<sup>57</sup> См.: Матеос Х. Указ. соч. С. 225.

<sup>58</sup> Феодор Вальсамон говорит, что возникшая традиция обязательного совершения Литургии на антими́нсе (даже если есть освященный престол) указывает на то, что в данном храме богослужение проводится с епископского благословения, т. к. на антими́нсе обязательно стоит подпись архиерея. См.: Канонические правила Православной Церкви с толкованиями [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vselsenskij-sobor-konstantinopolskij/#0\\_31](https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vselsenskij-sobor-konstantinopolskij/#0_31). (Дата обращения 31.10.20). Загл. с экрана.

<sup>59</sup> Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. Т. 1. М., 2001. С. 612.

<sup>60</sup> См.: Там же.

<sup>61</sup> См.: Желтов М. С., Попов И. О. Антими́нс // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 489–491.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дмитриевский, А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока: В 3 т. Т. 2. Киев: Типография Императорского Университета св. Владимира Г. Т. Горчак-Новицкого, 1901.

2. Желтов М., диак. Вход // Православная энциклопедия / Под. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Православная энциклопедия, 2005. Т. 10. С. 136–147.

3. Желтов, М. С., Попов, И. О. Антиминс // Православная энциклопедия / Под. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Православная энциклопедия, 2001. Т. 2. С. 489–491.

4. Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста: В 9 т. М.: Ковчег, 2006. Т. 6.

5. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1904.

6. Канонические правила Православной Церкви с толкованиями [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vseleniskij-sobor-konstantinopolskij/#0\\_31](https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vseleniskij-sobor-konstantinopolskij/#0_31). (Дата обращения 31.10.20). Загл. с экрана.

7. Кашкин, А. С. Устав православного богослужения: Учеб. пособие по Литургике. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2014.

8. Красносельцев, Н. Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях ватиканской библиотеки, с приложением исследований и текстов. Казань: Типография Императорского Университета, 1885.

9. Матеос, Х. Служение Слова в византийской литургии: исторический очерк. Омск: Голованов, 2010.

10. Матеос, Х., Тафт, Р. Развитие византийской литургии. Киев: QUO VADIS, 2009.

11. Муретов, С. Д. К материалам для исторического последования литургии. Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1895.

12. Настольная книга священнослужителя: В 7 т. М.: Издательство Московской Патриархии, 1977. Т. 1.

13. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. М.: Отчий Дом, 2001. Т. 1.

14. Скаббланович, М. Ф. Толковый типикон. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2016.

15. Служебник. Изд. 8-е. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015.

16. Уминский А., прот. Божественная Литургия: Объяснение смысла, значения, содержания. М.: Никея, 2015.

17. Хохлова, Д., Платонов Н., протоиерей. Я просто хотел научиться петь // Православие и современность [Электронный ресурс]. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/ya-prosto-khotel-nauchitsya-pet> (дата обращения: 04.12.18). Загл. с экрана.

18. Хулап В., прот. Как складывался чин чтения Евангелия на литургии // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/kak-skladyvalsya-chin-cteniya-evangeliya-na-liturgii> (дата обращения 12.04.21). Загл. с экрана.

19. Swainson C.A. The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities. Cambridge, 1884.

#### UDC 264

For citation: Burlakov B., priest. Smysl deystviy svyashchennosluzhiteley v sovremennom chine Liturgii oglasnykh. [The meaning of the actions of clergy in the modern rite of the Liturgy of the catechumens] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 1 (16). pp. 7–22.

**Priest Boris Burlakov,**  
student,

Saratov Orthodox Theological Seminary,  
92 Michurina str., Saratov, 410028,  
Russian Federation  
[burlakovbor@yandex.ru](mailto:burlakovbor@yandex.ru)

## The Meaning Of The Actions Of Clergy In The Modern Rite Of The Liturgy Of The Catechumens

**Priest B. BURLAKOV**

**Abstract:** The article analyzes the meaning of sacred acts during the liturgy of the catechumens. A consistent analysis of the main elements of worship is carried out — bringing the Gospel out of the Altar, the blessing of the entrance, the exaltation of the Gospel, the Trisagion, the ascent to the Altar, the reading of the Holy Scriptures, the disclosure of the antimins — through the correlation of modern and historical liturgical practice. The author makes assumptions and conclusions about the reasons for the transformation of certain elements of the liturgy of the catechumens.

**Keywords:** worship, liturgy, sacred acts, clergy.

### REFERENCES

1. Zheltov M. (2005) “Vkhod” [Entrance] // Pravoslavnaya entsiklopediya. Moscow: Orthodox Encyclopedia. T.10. pp. 136–147. (in Russian).

2. Zheltov M., Popov I. (2001) “Antimins” [Antimins] // Pravoslavnaya entsiklopediya. Moscow: Orthodox Encyclopedia. T. 2. pp. 489–491. (in Russian).

3. John Chrysostom (2006) “Svyashchennoye Pisaniye v tolkovaniyakh svyatitelya Ioanna Zlatousta” [Holy Scripture in the interpretation of St. John Chrysostom]. In 9 vols. T. 6. Moscow: Ark. (in Russian).

4. Kashkin A. (2014) “Ustav pravoslavnogo bogosluzheniya: Ucheb. Posobiye po Liturgike” [Charter of Orthodox worship: Proc. Liturgical guide]. Saratov: Publishing House of the Saratov Metropolis. (in Russian).

5. Mateos H. (2010) “Sluzheniye Slova v vizantiyskoy liturgii: istoricheskiy ocherk” [The Ministry of the Word in Byzantine Liturgy: A Historical Sketch]. Omsk: Golovanov. (in Russian).

6. Mateos H., Taft R. (2009) “Razvitiye vizantiyskoy liturgii” [The Development of Byzantine Liturgy]. Kiev: QUO VADIS. (in Russian).

7. Skabalanovich M. (2016) “Tolkovy tipikon” [Explanatory typikon]. M.: Ed. Sretensky Monastery. (in Russian).

8. Uminsky A. (2015) (in Russian). Bozhestvennaya Liturgiya: Ob“yasneniye smysla, znacheniya, sodержaniya” [Divine Liturgy: Explanation of meaning, meaning, content]. M.: Nikea. (in Russian).

9. Khokhlova D., Platonov N., “YA prosto khotel nauchit’sya pet” [I just wanted to learn how to sing] // Pravoslaviye i sovremennost’. Available: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/ya-prosto-khotel-nauchitsya-pet> (04.12.18). (in Russian).

10. Hulap V. “Kak skladyvalsya chin chteniya Yevangeliya na liturgii” [How the rite of reading the Gospel at the liturgy developed] // Azbuka very. Available: <https://azbyka.ru/kak-skladyvalsya-chin-chteniya-evangeliya-na-liturgii> (12.04.21). (in Russian).

## УДК 22.07

Для цитирования: Давиденко А.О., свящ. Проблема интерпретации понятий «удерживающий» и «удерживающее»: исторический обзор толкований на 2 Фес. 2, 6–7 // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 1 (16). С. 23–30.

Священник Антон Олегович Давиденко,

проректор по учебной работе,  
старший преподаватель кафедры библеистики  
Саратовской православной духовной семинарии,  
Российская Федерация,  
410028, г. Саратов, ул. Мичурина, 92  
dao1991@bk.ru  
ORCID: 0000-0002-9329-5324

## Проблема интерпретации понятий «удерживающий» и «удерживающее»: исторический обзор толкований на 2 Фес. 2, 6–7

Священник А.О. ДАВИДЕНКО

**Аннотация:** Эсхатологическая проблематика занимает далеко не последнее место в посланиях святого апостола Павла. Будучи воспитан в иудейской богословской традиции, святой апостол рассуждает о Втором Пришествии, используя понятия и образы знакомой ему иудейской апокалиптики. Однако у исследователей его посланий по-прежнему возникают вопросы относительно некоторых частных случаев употребления редких терминов. К таковым относится понятие «удерживающий». В данной статье представлен обзор существующих мнений относительно толкования обозначенного понятия. Автор попытался привлечь весь доступный спектр наиболее значимых экзегетических, культурно-исторических и филологических комментариев по исследуемой теме.

**Ключевые слова:** удерживающий, эсхатология, апостол Павел, послание к Фессалоникийцам, экзегетика.

Во Втором послании к Фессалоникийцам апостол Павел пишет: *И ныне вы знаете, что не допускает (τὸ κατέχον<sup>1</sup>) открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий (ὁ κατέχων<sup>2</sup>) теперь* (2 Фес. 2, 6–7). В данном отрывке

© Давиденко А.О., свящ., 2022.

<sup>1</sup> κατέχον — part., praes., act., acc., sing. от глагола κατέχω — «держать, держаться, удерживать...» (Баркли М. Ньюман. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2008. С. 119).

<sup>2</sup> κατέχων — part., praes., act., nom., sing. от глагола «κατέχω».

святой апостол предупреждает своих адресатов о появлении *человека греха, сына погибели* (2 Фес. 2, 3 б) перед Вторым Пришествием. Однако ему не даст *открыться* (ἀποκαλυφθῆναι)<sup>3</sup> (2 Фес. 2, 6) *удерживающий* (ὁ κατέχων) (2 Фес. 2, 7).

Вопрос о том, что означает понятие «удерживающий», волновал и волнует экзегетов и исследователей Посланий апостола Павла, начиная со II века и до сего дня<sup>4</sup>. Образ «удерживающего» довольно сложный для понимания. Более того, по замечанию К. Кинера, перевод 2 Фес. 2, 6–7 «даже не совсем ясен»<sup>5</sup>. Некоторые толкователи, например, блаженный Августин, не брались за объяснение данного понятия по причине его таинственности<sup>6</sup>. Существует несколько версий относительно того, кого или что надо понимать под «удерживающим». Некоторые экзегеты полагают, что «удерживающим» является Святой Дух<sup>7</sup>. По другой версии — это Римская империя. Святитель Иоанн Златоуст и Тертуллиан придерживаются второй точки зрения. Тертуллиан призывает христиан молиться об императоре, потому что кончина мира, полагает он, «отлагается по причине существования Римской империи»<sup>8</sup>. Святитель Иоанн Златоуст задумывается над первой версией, но более склоняется ко второй: если бы здесь речь шла о Святом Духе, поясняет он, апостол Павел, скорее всего, написал бы недвусмысленно, «что теперь препятствует ему явиться благодать Святого Духа, т. е. (чрезвычайные дарования)»<sup>9</sup>. По мнению святителя Иоанна, апостол Павел не называет прямо удерживающего Римским государством по причине осто-

<sup>3</sup> См.: ἀποκαλυφθῆναι — inf., aor., pass. от глагола «ἀποκαλύπτω» — «открывать, раскрывать, делать явным, обнаруживать, являть» (Баркли М. Ньюман. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2008. С. 33).

<sup>4</sup> См.: 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.

<sup>5</sup> Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2. СПб., 2003. С. 514.

<sup>6</sup> См.: Августин Иппонский, блж. О граде Божием: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 208.

<sup>7</sup> См.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. IX: Послания к Колоссянам, Фессалоникийцам 1-е и 2-е, Тимофею 1-е и 2-е, Титу, Филимону. Тверь, 2006. С. 152–153.

<sup>8</sup> Тертуллиан. Творения. Ч. 1. СПб., 1849. С. 70.

<sup>9</sup> Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя: В 9 т. Т. 9: Беседы на Послание к Ефессянам. Беседы на Послание к Филиппийцам. Толкование на Первое послание к Фессалоникийцам. Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам. Толкование на Первое послание к Тимофею. Толкование на Второе послание к Тимофею. Толкование на Послание к Титу. М., 2006. С. 556.



рожности, чтобы не вызвать излишней вражды в отношении себя<sup>10</sup> и не «подвергнуться клевете»<sup>11</sup>.

Римской империи уже давно не существует, но христиане все еще ожидают Второго Пришествия. Это недоумение разрешает профессор Н. И. Виноградов, который считает, что политическая власть способна удержать «потоки нравственного зла» в лице антихриста, так как она, являясь «нравственно-юридической силой», поддерживает порядок и моральные устои в обществе<sup>12</sup>. По мнению Н. И. Виноградова, для святителя Иоанна Златоуста Римское государство являлось образцом этой нравственно-юридической силы, поэтому под «удерживающим» надо понимать «государство вообще, в коллективном смысле, как начало выражающее и охраняющее нравственный и правовой порядок человеческого общества»<sup>13</sup>.

О мнении русских экзегетов XVIII—XIX веков по данному вопросу говорит архиепископ Аверкий (Таушев): отечественные библеисты и духовные писатели, такие как святитель Феофан Затворник и праведный Иоанн Кронштадтский, продолжая святоотеческую традицию, по аналогии с Римской империей интерпретируют «удерживающего» как государственную власть в лице православного царя, «единственного покровителя и защитника во всем мире веры и Церкви Православной»<sup>14</sup>.

Существует другое святоотеческое мнение, получившее популярность у некоторых западных исследователей XX века. Блаженный Феодорит Кирский видел в словах апостола двойной смысл: с одной стороны, удерживает появление антихриста «Божие определение», а с другой — тот факт, что проповедь Евангелия не распространена еще во всем мире<sup>15</sup>. С апостольской проповедью связывал «удерживающее» также преподобный Ефрем Сирин<sup>16</sup>. По всей видимости, данная точка

<sup>10</sup> См.: Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя: В 9 т. Т. 9: Беседы на Послание к Ефессянам. Беседы на Послание к Филиппийцам. Толкование на Первое послание к Фессалоникийцам. Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам. Толкование на Первое послание к Тимофею. Толкование на Второе послание к Тимофею. Толкование на Послание к Титу. М., 2006. С. 556.

<sup>11</sup> Августин Иппонский, блж. О граде Божием: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 208.

<sup>12</sup> См.: Виноградов Н. И. О конечных судьбах мира и человека. М., 1889. С. 139.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М, 2010. С. 678.

<sup>15</sup> См.: Феодорит Кирский, блж. Творения. М., 2003. С. 496.

<sup>16</sup> См.: Ефрем Сирин, св. Творения: В 12 т. Т. 7. Сергиев Посад, 1995. С. 247.

зрения повлияла на некоторых протестантских исследователей (например, на Дж. Стотта, О. Кульмана и Й. Мунка), которые полагают, что, говоря об «удерживающем», апостол Павел имел в виду проповедь и себя самого<sup>17</sup>. По мнению Кульмана и Мунка, миссионерская деятельность апостола Павла среди язычников является удерживающей силой, которая и «отсрочивает Второе Пришествие»<sup>18</sup>. По мнению К. Кинера, понимание под «удерживающим» евангельской проповеди имеет место быть, однако «завершение этой проповеди должно непосредственно предшествовать самому концу, а не отступлению или мятежу, который наступит перед концом»<sup>19</sup>.

Несомненно, святые отцы и учителя Церкви, склоняясь к одной точке зрения по данному вопросу, допускали ее относительность и не отрицали, что возможны и другие<sup>20</sup>. Однако, несмотря на разнообразие обозначенных мнений относительно понятия «удерживающий», все они, к сожалению, не дают удовлетворительного комментария. По всей видимости, святой апостол Павел в данном отрывке говорит мистическим языком, не подразумевая конкретное историческое явление (как, например, императорская власть<sup>21</sup>). На такое таинственно-прикровенное понимание слов апостола указывает начало следующего стиха: *Ибо тайна беззакония уже в действии* (2 Фес. 2, 7)<sup>22</sup>. В таком случае единственное, что, можно сказать, удерживает открытие *человека греха* и *тайны беззакония* (ср.: 2 Фес. 2, 3, 2, 7), — «Божие определение»<sup>23</sup> или, точнее, Сам Бог Своей благодатью, но как именно, при каком видимом средстве происходит это удерживание — неизвестно. Данное мнение высказывает святитель Феофан Затворник, ссылаясь на Фотия и блаженного Феодорита<sup>24</sup>, а из современных исследова-

<sup>17</sup> См.: Стотт Дж. Второе послание к Фессалоникийцам // Реформатский взгляд [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/442/8/Stott> (дата обращения: 19.03.2020). Загл. с экрана.

<sup>18</sup> Цит. по: Макрей Дж. Жизнь и учение апостола Павла. Черкассы, 2009. С. 512.

<sup>19</sup> Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2. СПб., 2003. С. 514.

<sup>20</sup> См.: Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Солуныям, к Филимону, к Евреям. М., 2005. С. 402–404.

<sup>21</sup> См.: 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.

<sup>22</sup> См.: Феофан Затворник, свт. Указ. соч. С. 402.

<sup>23</sup> Феодорит Кирский, блж. Творения / общ. ред. проф. А. И. Сидоров. М., 2003. С. 496.

<sup>24</sup> См.: Феофан Затворник, свт. Указ. соч. С. 404–409.

телей — архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)<sup>25</sup>. По мнению архимандрита Ианнуария, понятию «удерживающего» предшествует «долгая апокалиптическая традиция», имеющая в своем основании «строго теоцентрическую мысль: *Все времена и сроки* находятся во власти Бога»<sup>26</sup>. Данная мысль находит подтверждение в контексте Первого Послания к Фессалоникийцам, где апостол Павел подчеркивает важнейшую библейскую истину (ср.: Деян. 1, 7) — «*времена и сроки* (1 Фес. 5, 1) находятся во власти Бога»<sup>27</sup>, только «Господь — Владыка времени и первопричина событий, отмечающих основные периоды истории мира»<sup>28</sup>.

Несмотря на то что появление антихриста — главный признак конца времен, фигура «удерживающего» по-прежнему остается одной из наиболее противоречивых и мало понятных<sup>29</sup>. Возможно, трудность понимания этого термина обусловлена тем, что святой апостол лишь напоминает в данном стихе о том, о чем говорил фессалоникийцам более подробно при личной встрече, на что указывает сам апостол: «Не помните ли...?» (2 Фес. 2, 5)<sup>30</sup>. Тем не менее, при всем многообразии мнений авторитетных толкователей, общим выводом могут послужить слова из Женевской Библии: «При любом толковании, однако, за тем, что удерживает человека греха, очевидна Божественная воля»<sup>31</sup>. Божественное мироправление остается таинственным и непостижимым человеческому разуму, поэтому искать конкретный образ исполнения пророческих слов не имеет смысла. Важно то, что адресаты Послания поняли святого апостола: удерживающий фактор входит в Божественный замысел о мире, и этот фактор сохраняет свою сдерживающую силу, следовательно, «День Господень» еще не наступил, но будет иметь место в будущем<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Указ. соч. С. 161–175.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Даниель-Ропс А. Ключ к пониманию Священного Писания. Брюссель, 1982. С. 410.

<sup>29</sup> См.: Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете: Введение в Новый Завет. М., 2006. С. 173.

<sup>30</sup> См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Указ. соч.

<sup>31</sup> Новая Женевская учебная Библия. Синодальный перевод. Hänssler-Verlag, 1998. С. 1671.

<sup>32</sup> См.: Кинер К. Указ. соч. С. 515.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Иппонский, блж. О граде Божием: В 4 т. Т. 4. М., 1994.
2. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2010.
3. Баркли М. Ньюман. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2008.
4. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. IX: Послания к Колоссянам, Фессалоникийцам 1-е и 2-е, Тимофею 1-е и 2-е, Титу, Филимону. Тверь, 2006.
5. Виноградов, Н. И. О конечных судьбах мира и человека. М., 1889.
6. Даниель-Ропс, А. Ключ к пониманию Священного Писания. Брюссель, 1982.
7. Ефрем Сирин, св. Творения: В 12 т. Т. 7. Сергиев Посад, 1995.
8. 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.
9. Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя: В 9 т. Т. 9: Беседы на Послание к Ефессянам. Беседы на Послание к Филиппийцам. Толкование на Первое послание к Фессалоникийцам. Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам. Толкование на Первое послание к Тимофею. Толкование на Второе послание к Тимофею. Толкование на Послание к Титу. М., 2006.
10. Кинер, К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2. СПб., 2003.
11. Макрей, Дж. Жизнь и учение апостола Павла. Черкассы, 2009.
12. Новая Женевская учебная Библия. Синодальный перевод. Hänssler-Verlag, 1998.
13. Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете: Введение в Новый Завет. М., 2006.
14. Стотт, Дж. Второе послание к Фессалоникийцам // Реформатский взгляд [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/442/8/Stott> (дата обращения: 19.03.2020) Загл. с экрана.
15. Тертуллиан. Творения. Ч. 1. СПб., 1849.
16. Феодорит Кирский, блж. Творения / общ. ред. проф. А. И. Сидоров. М., 2003.
17. Феофан Затворник, свт. Толкования Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М., 2005.

## UDC 22.07

For citation: Davidenko A., priest. Problema interpretatsii ponyatiy "uderzhivayushchiy" i "uderzhivayushcheye": istoricheskiy obzor tolkovaniy na 2 Fes. 2, 6–7. [The problem of interpreting the concepts of "The Restrainer" and "Restraining": A historical review of interpretations on 2 Thess. 2: 6-7] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 1 (16). pp. 23–30.

## Priest Anthony Davidenko,

Vice Rector for Academic Affairs,  
Senior Lecturer of the Department  
of Biblical Studies,  
Saratov Orthodox Theological Seminary,  
92 Michurina str., Saratov, 410028,  
Russian Federation  
dao1991@bk.ru  
ORCID: 0000-0002-9329-5324

## The Problem Of Interpreting The Concepts Of «The Restrainer» And «Restraining»: A Historical Review Of Interpretations On 2 Thess. 2: 6-7

Priest A. DAVIDENKO

**Abstract:** Eschatological problems occupy far from the last place in the epistles of St. Apostle Paul. Having been brought up in the Jewish theological tradition, the saint apostle discusses the Second Coming using the concepts and images of the Jewish apocalypics familiar to him. However, researchers of his messages still have questions about some particular cases of the use of rare terms. These include the concept of «the Restrainer». This article provides an overview of existing opinions on the interpretation of the designated concept. The author has tried to attract the entire available range of the most significant exegetical, cultural-historical and philological comments on the topic under study.

**Keywords:** the Restrainer, eschatology, the Apostle Paul, the epistle to the Thessalonians, exegetics.

### REFERENCES

1. Augustine of Hippo (1994) "O grade Bozhiem" [About the city of God]. In 4 vols. Vol. 4. Moscow. (in Russian).
2. Averkii (Taushev). (2010) "Chetveroevangelie. Apostol. Rukovodstvo k izucheniiu Sviashchennogo Pisaniia Novogo Zaveta" [Four Gospels. Apostle. New Testament Scripture Study Guide]. Moscow. (in Russian).

3. Daniel-Rops A. (1982) “Klyuch k ponimaniyu Svyashchennogo Pisaniya” [The Key to Understanding Scripture]. Brussels. (in Russian).

4. Ephraim the Syrian (1995) “Tvoreniya” [Creations]. In 12 vols. Vol. 7. Sergiev Posad. (in Russian).

5. Feodorit Kirskiy. (2003) “Tvoreniya” [Creations]. Moscow. (in Russian).

6. Feofan Zatvornik. (2005) “Tolkovaniya Poslaniy apostola Pavla k Solunyanam, k Filimonu, k Yevreyam” [Interpretations of the Epistles of the Apostle Paul to Thessalonica, to Philemon, to the Jews]. Moscow. (in Russian).

7. January (Ivliev). (2007) “Eskhatologiya v Novom Zavete. Temy i problemy” [Eschatology in the New Testament. Topics and problems] // Eskhatologicheskoye ucheniye Tserkvi: materialy konferentsii (Moscow, November 14–17, 2005). Moscow. pp. 161–175. (in Russian).

8. John Chrysostom. (2006) “Besedy na Poslaniye k yefesyancam. Besedy na Poslaniye k filippiytsam. Tolkovaniye na Pervoye poslaniye k fessalonikiytsam. Tolkovaniye na Vtoroye poslaniye k fessalonikiytsam. Tolkovaniye na Pervoye poslaniye k Timofeyu. Tolkovaniye na Vtoroye poslaniye k Timofeyu. Tolkovaniye na Poslaniye k Titu” [Discourses on the Epistle to the Ephesians. Discourses on the Epistle to the Philippians. Commentary on the First Epistle to the Thessalonians. Commentary on the Second Epistle to the Thessalonians. Commentary on the First Epistle to Timothy. Commentary on the Second Epistle to Timothy. Interpretation of the Epistle to Titus] // Holy Scripture in the Interpretations of the Saint. In 9 vols. Vol. 9. Moscow. (in Russian).

9. Keener K. (2003) “Bibleyskiy kul'turno-istoricheskiy kommentariy” [Biblical cultural-historical commentary]. In 2 parts. Part 2. Saint Petersburg. (in Russian).

10. McRae J. (2009) “Zhizn' i ucheniye apostola Pavla” [Life and Teachings of the Apostle Paul]. Cherkasy. (in Russian).

11. Shufrin A., Benevich G. (ed.) (2006) “Bibleyskiye kommentarii ottsov Tserkvi i drugikh avtorov I–VIII vekov. Novyy Zavet” [Biblical commentaries of the Fathers of the Church and other authors of the 1st-8th centuries. New Testament]. Vol. IX: Epistles to the Colossians, Thessalonians 1 and 2, Timothy 1 and 2, Titus, Philemon. Tver. (in Russian).

12. Sorokin A. (2006) “Khristos i Tserkov' v Novom Zavete: Vvedeniye v Novyy Zavet” [Christ and the Church in the New Testament: Introduction to the New Testament]. Moscow. (in Russian).

13. Stott J. “Vtoroye poslaniye k Fessalonikiytsam” [Second Epistle to the Thessalonians] // Reformatskiy vzglyad. Available at: [http://www.reformed.org.ua/2/442/8/Stott\(03/19/2020\)](http://www.reformed.org.ua/2/442/8/Stott(03/19/2020)). (in Russian).

14. Zorn V. (ed.) (1998) “Novaya Zhenevskaya uchebnaya Bibliya. Sinodal'nyy perevod” [New Geneva Study Bible. Synodal translation]. Hänssler-Verlag. (in Russian).

## УДК 224

Для цитирования: Сысуйев И.С., свящ. День Господень в Книге пророка Иеремии // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 1 (16). С. 31–42.

## Священник Игорь Сергеевич Сысуйев,

аспирант Санкт-Петербургской Духовной Академии, Российская Федерация, 193167, г. Санкт-Петербург, набережная Обводного канала, 17  
igor.sysuev1995@yandex.ru

## День Господень в Книге пророка Иеремии

Священник И.С. СЫСУЕВ

**Аннотация:** В представленной статье исследуется тема пророчества о Дне Господнем в Книге пророка Иеремии. К рассматриваемому библейскому термину Иеремиа применяет широкий ряд значений. Во-первых, Божий суд над Иудеей. Во-вторых, пророк предвещает наказание в рамках дня суда для народов — притеснителей иудеев. В-третьих, суд над всем человечеством, который сопровождается апокалиптическими глобальными природными катастрофами. В-четвертых, эсхатологические времена для оставшегося преобразованного человечества.

**Ключевые слова:** библеистика, экзегетика, Ветхий Завет, пророк Иеремиа, апокалиптика, эсхатология, День Яхве, День Господень, тот день, Суд Божий, день отмщения.

Пророк Иеремиа (этимология имени — «избранный Яхве») имел происхождение из рода священников, на что указывает краткое, состоящее из 1–3 стихов, надписание. Однако сведений о исполнении Иеремией священнического служения нет. Его отцом был священник Хелкия, но не тот, который был первосвященником и оказывал помощь царю Иосии в реализации религиозной реформации. Родился Иеремиа в городе Анафофе, располагавшемся от Иерусалима на расстоянии 4 километров. Этот город был по жребию предназначен для потомков Аарона (Нав. 21, 18).

В надписании Книги Иеремии указано, что началом его пророческого служения значится 13-й год правления царя Иосии, то есть

627 год до Р.Х. Также в 3 стихе первой главы перечислены имена царей Иоакима и Седекии, в годы деятельности которых проходило служение пророка. Стоит заметить, что пропущены имена Иохазы и Иехонии, царствовавших всего по 3 месяца. Время завершения пророческой деятельности Иеремии сложно определить. Он пережил событие падения Иерусалима в 586 году до Р.Х. и был выведен иудеями в Египет. Так как каких-либо точных фактов о продолжении пророческого служения и его смерти в Египте нет, большинство исследователей считают 586 год до Р.Х. временем окончания пророческой деятельности Иеремии.

Если личность пророка и его время деятельности исследователям удастся установить относительно несложно, то композиционный материал книги, его датировка и идентификация представляют весьма затруднительные вопросы. В изучаемом тексте не соблюдена хронологическая последовательность глав, что особенно заметно во второй части книги. К примеру, в 21 главе книги проиллюстрированы обстоятельства непосредственно перед разрушением Иерусалима в 586 году до Р.Х., а в 25 главе приведена речь пророка, датируемая 605 годом до Р.Х. Данное обстоятельство может быть вызвано тем, что некоторые биографические сведения и отдельные пророческие речи предположительно записывались редакторами из устных преданий после смерти пророков Иеремии и Варуха. Это никоим образом не снижает авторитета книги Священного Писания, а наоборот, его подчеркивает. Высказывания и образ жизни пророка прошли проверку временем на верность Яхве — деятельностью от Его имени (Втор. 13, 1–5) и исполнением пророчеств в исторической перспективе (Втор. 18, 20). Тем более, сами пророки без особого повеления от Бога о письменной фиксации проповеди не ставили перед собой такой задачи. Так, в Книге пророка Иеремии ее формирование связывается с прямыми указаниями Яхве (Иер. 36, 1–4). Для исполнения Божьего повеления он обратился за помощью к Варуху, который занимал должность софера (писца) при дворе. Причем данное действие было вынужденным. Так как Иеремии царские сановники запретили пророчествовать в Храмовом комплексе, то Варуху предстояло самому прочесть слова, записанные в свитке. Реакция царя Иоакима была незамедлительной, свиток был уничтожен (Иер. 36, 26). Тогда Иеремия с помощью Варуха записал второй свиток, в который вошли пророчества из предыдущего и добавлены новые (Иер. 36, 32).



Из-за сложившейся сложной структуры Книги пророка Иеремии затруднительно расположить тематические разделы в порядке хронологии. Некоторые главы практически невозможно привязать к какому-либо определенному историческому времени. С небольшой долей уверенности можно предположительно сопоставить тематические разделы с некоторыми временными вехами<sup>1</sup>. Главы с 1 по 6 приблизительно относятся к 625 году до Р.Х., ко времени реформ царя Иосии. В 7–10 главах описывается время появления Навуходоносора на мировой исторической арене — около 605 года до Р.Х. при царе Иоакиме. Главы 11 и 12 излагают ситуацию окончания религиозных реформ Иосии в 620 году до Р.Х. Глава 13 иллюстрирует обстоятельства второго переселения с 600 по 595 год до Р.Х. при царе Иехонии. С 14 по 20 главы запечатлено время накануне первого переселения Иудеи при царе Иоакиме в 605 году до Р.Х. Глава 21 отражает время непосредственно близкое к разрушению Иерусалима в 586 году до Р.Х. при царе Седекии. Отрывок **22**, 1–19 можно отнести к правлению Иохазы в 609 году до Р.Х. Пассаж **22**, 20–30 описывает конец правления Иоакима — 598 год до Р.Х., перед вторым переселением. В главах 23 и 24 иллюстрируются события 597 года при царе Иехонии, второго переселения. В 25 главе содержится повествование, относящееся к первому переселению в 603 году до Р.Х. при правлении Иоакима. Глава 26 отражает время краткого правления Иохазы в 609 году до Р.Х. Главы 27–28 относятся ко времени мятежного восстания Иудеи между 595–590 годами до Р.Х. при Седекии. Главы с 29 по 31 сопряжены с событиями второго переселения в Вавилон при Иехонии в 597 году до Р.Х. В главах 32–34 запечатлено время конца правления Седекии и разрушение Иерусалима в 586 году до Р.Х. В главе 35 события опять резко переходят к 605 году до Р.Х., ко времени царя Иоакима. Отрывок **36**, 1–8 соотносится со временем перед первым переселением в Вавилон при царе Иоакиме, а пассаж **36**, 9–32 — с самим первым переселением, которое произошло около 602 года до Р.Х. Глава 37 уходит к событиям перед падением Иерусалима. В главах с 38 по 44 пророческая речь датируется временем полного переселения и разрушения Сиона в 586 году до Р.Х.

<sup>1</sup> См.: Толкование Ветхозаветных книг: В 3 т. Т. 3. Коннектикут, 1996. С. 130.

В отрывке 45, 1—49, 33 событийная канва опять резко возвращается к эпохе перед первым переселением в Вавилон. Пассаж 49, 34—39 соотносится со вторым переселением при Иехонии в 597 году до Р.Х. Главы 50 и 51 отражают время мятежного заговора при Седехии в 590 году до Р.Х. В главе 52 описано освобождение из вавилонской темницы Иехонии, что произошло в 561 году до Р.Х. Из представленного материала следует, что хронологический порядок в изложении пророческих речей Иеремии полностью нарушен. Главы и некоторые отрывки располагаются в соответствии с тематической мотивацией автора или редактора. Иеремия обращался к иудейскому народу с проповедью в самые трудные времена общественных потрясений. В рассматриваемой книге содержатся внутренние свидетельства о многократном редактировании и дополнении текста. Интересная деталь относится к 52 главе. Она по содержанию тождественна отрывку из 4 Книги Царств 24, 18—25, 30. Исходя из этого можно предположить, что это позднее добавление ради того, чтобы подчеркнуть исполнение пророченного пророком Иеремией. Освобождение Иехонии (Иер. 52, 31) предвещает о начале новой эпохи, связанной с восстановлением Богом Своего народа. Следовательно, 52 глава вряд ли могла принадлежать пророку Иеремии, а скорее всего, ее редактор предположительно имеет отношение к написанию 4 Книги Царств.

Текстологической особенностью Книги пророка Иеремии является укороченность объема текста Септуагинты по отношению к оригинальному Масоретскому тексту. Книга Иеремии в переводе Семидесяти короче Масоретского варианта на 1/8 от всего объема текста. Помимо различия в объеме, в рассматриваемых текстах содержится отличие в порядке расположения глав: в Септуагинте главы с 44 по 51 находятся после 13 стиха 25 главы. В XX веке среди Кумранских рукописей были найдены свитки, свидетельствующие о существовании краткой версии оригинального текста Книги пророка Иеремии, с которого сделан перевод семидесяти, и пространный, ставшего прототипом для Масоретской редакции. Для изучения концепта Дня Господня будет применяться Синодальный перевод, который в данном случае ориентируется на Масоретский текст.

В тексте Книги пророка Иеремии встречается несколько раз термин «тот день», который может быть воспринят как синонимом фразы «День Господень», что демонстрируют предыдущие пункты с ана-

лизом указанного концепта. В отличие от предшествующих пророков, у Иеремии выражение «тот день» используется в двух смысловых категориях: как день вмешательства Бога в ход истории посредством суда (см.: Иер. 4, 9; 25, 33; 30, 7–8; 39, 16–17; 48, 41; 49, 22; 49, 26; 50, 30) и как аллюзия на заключение Яхве Завета с Израилем после выхода из Египта при пророке Моисее (Иер. 7, 22; 31, 32). Вследствие выявленной особенности терминологического аппарата Иеремии, в ходе исследовательской работы стоит дополнительно обосновать возможность отнесения в рамках темы суда фразы «тот день», в каждом конкретном случае отдельно, к понятию о Дне Господнем. Для этого надо будет обратиться к выявленным характерным чертам и критериям Дня Яхве, а также предпринять попытку обращения к наследию письменных пророков более позднего периода. Особенно интересно сопоставить с рассматриваемой фразой, встречающейся в Книге плач Иеремии. Она дает возможность познакомиться с понятием День Господень. В ней уже выражается не ожидание совершения суда, но рассматривается исторически осуществленное событие. То есть речь идет об исполнении пророчества Дня Господня над Иудеей (ср.: Плач 2, 17). Однако это не означает утрату исследовательского интереса в отношении богословских смыслов в данном явлении. В таком контексте проще давать осмысление рассматриваемому концепту в его богословском наполнении. Пророчество о будущих событиях всегда сложно интерпретировать. Условно можно выдвигать те или иные предположения, но их проблематично обосновать или проверить. Напротив, исполнившиеся в историческом ключе пророчества предоставляют возможность наиболее объективного осмысления происшедшего. Поэтому не исключено, что произошедший День Яхве из Плача Иеремии даст подсказку к пониманию мотивации пророческой проповеди об изучаемом понятии.

В 9 стихе 4 главы употребляется фраза «тот день». Указанная перикопа в своем контексте относится к теме суда, которая раскрывается со 2 по 20 главы книги. Более точно представленный отрывок условно можно выделить и причислить к проблематике пассажи 3, 6–6, 30. Пророк призывает свой народ к покаянию и предупреждает о грядущем суде. В 4 главе с 5 по 9 стихи пророк вкратце описывает картины грядущего суда, уже представленные в 1 главе. Очень важная деталь указывается в 6 стихе, которая встречается у пророков

о Дне Господнем на Иудею, — военное вторжение с севера (Соф. 1, 10; Авв. 3, 3; Иез. 38, 15). Здесь, в отличие от других приведенных подобных пассажей, Иеремией делается больший акцент на историческую составляющую, а у пророков Софонии, Аввакума и Иезекииля внимание направлено на суд над Израилем в эсхатологической перспективе. Данное обстоятельство позволяет в рассматриваемом случае фразу «тот день» соотнести с термином «День Господень». В стихе 7 армия Навуходоносора сравнивается со львом, который вышел из логова в погоне за добычей. Тем самым подчеркивается неминуемость предстоящего трагического события, которое в 8 стихе пророк рекомендует встретить с элементами покаяния: одеться во вретище, плакать и рыдать (Иер. 4, 8).

Стихи 29–38 главы 25 содержат весть о Дне Господнем. Данное место, в отличие от предыдущего, возвещает о грядущем суде не только над Иудеей, но и над прочими народами, что предположительно открывает эсхатологический мотив пророчества: *Ибо вот на горах сей, на котором наречено имя Мое, Я начинаю наводить бедствие; и вы ли останетесь ненаказанными? Нет, не останетесь ненаказанными; ибо Я призываю меч на всех живущих на земле, говорит Господь Саваоф* (Иер. 25, 29). Исходя из приведенного пассажа, суд начинается с дома Божьего, то есть Его народа. Привилегия богоизбранности влечет за собой большую ответственность. С 30 по 33 стихи изучаемой главы накал событий возрастает. Как у пророков Софонии (Соф. 1, 2–3), Аввакума (Авв. 3, 4–7), Иезекииля (Иез. 39, 17–20) и Исаяи (Ис. 34, 6), в Книге Иеремии Богоявление перед судом над человечеством сопровождается апокалиптическим описанием сверхъестественных природных катаклизмов, которые приведут к гибели нечестивых. В частности, описывается великая буря и смятение от гласа Бога, Который поднимет Свой голос как топчущие виноград. Через представленные образы подчеркивается величие Божье и Его могущество. 34–38 стихи данной главы описывают растерянность «пастырей народов», то есть правителей, которым только остается посыпать голову придорожной землей в знак выражения своего смирения и скорби пред могуществом Яхве. В рассматриваемой перикопе, в отличие от предыдущего отрывка, уже Бог сравнивается со львом, вышедшим за добычей, который сделает землю пустынной. Таким образом, исследуемый пассаж можно отнести к теме Дня Яхве.

В отрывке с 1 по 8 стихи 30 главы Книги пророка Иеремии раскрывается тема Дня Господня в том виде, который она приобретет в послевоенный период, например, у пророка Иоиля (см.: Иоил. 3, 18–19). Впрочем, прецедент подобного пророчества встречается у некоторых довоенных письменных пророков: Исая (Ис. 10, 20–27) и Софонии (Соф. 3, 14–20). В стихах 7 и 8 встречается выражение «тот день». Его можно отнести к понятию Дня Господня на основании употребления в том смысле, который встречается у Софонии и Иоиля. В рассматриваемом отрывке содержится пророчество об освобождении Иудейского общества из Вавилонского плена путем истребления всех тех народов, в которых они были расточены (Иер. 30, 11). Таким образом, подмечается широкий спектр значений «Дня Яхве». С одной стороны, это суд только над Израилем. С другой стороны — катастрофа со сверхъестественными глобальными природными катаклизмами и суд над всем человечеством. В изучаемом случае это освобождение «Иакова» после тяжелых испытаний и суд только над народами-захватчиками богоизбранного народа. В этом пророчестве открывается перспектива исполнения Божьего обетования из Второзакония (см.: Втор. 30, 1–10). Таким образом, можно сделать вывод, что понимание выражения «День Яхве» заключается в его использовании и развитии и, может быть, не стоит искать решение проблемы в его генезисе. Пророки использовали «День Яхве» в качестве риторической стратегии для решения конкретных ситуаций<sup>2</sup>. Необходимо заметить особенность критерия времени Дня Господня. Для пророков, по всей видимости, события, ими предсказываемые, видятся единой последовательной цепью, но на самом деле их реализация осуществлялась на протяжении долгого времени. Вероятно, для современников пророков слова о Дне Господнем были, как в изучаемом отрывке, специально сказаны в неопределенном времени, чтобы они всегда находились в готовности — своим покаянием в согрешениях против Завета — к событиям вмешательства Бога в ход истории.

В пассаже 16 и 17 стихов 39 главы продолжается исследуемым пророком тема Дня Яхве. Однако в этом отрывке она упоминается косвенно. Основное внимание уделяется благому поступку царского

<sup>2</sup> See: LaRocca-Pitts M. A. The Day of Yahweh as Rhetorical Strategy among the Hebrew Prophets. Saarbrücken, 2009.

сановника Авдемелеха Ефиоплянина, который вытащил Иеремию из глубокой ямы Малхии (Иер. 38, 7–13). Пророк был обречен на го-лодную смерть царскими вельможами. Авдемелех, уповая на Бога, рискуя своей жизнью, заступился за Иеремию и спас ему жизнь, чем угодил Богу. Поэтому Господь в день суда («тот день») дарует спасение Авдемелеху Ефиоплянину. Следовательно, проанализированный пассаж лишь частично ссылается на День Господень.

В отрывке из Книги Иеремии 46, 2–12 содержится пророчество о Дне Яхве, только в нем используется фраза «день отмщения» (Иер. 46, 10). Речь в данном пассаже идет о суде над Египтом (Иер. 46, 1), озаменованном войной (ст. 3–9). Вавилон описывается как божественный инструмент, используемый для ведения войны с Египтом (Иер. 46, 2, 10, 13). Вавилонские военные нанесли тяжелый урон египтянам в их первом столкновении при фараоне Нехао в Кархамисе у реки Евфрат в 605 году до Р.Х. (Иер. 46, 2). Однако критический смертельный удар изображен как еще предстоящий, осуществится в будущем столкновении (Иер. 46, 10). Есть предположение, что 2 стих был добавлен редактором или редакторами позже написания пророческой книги<sup>3</sup>. В данном пассаже отсутствует, как и всегда, указание на время, когда именно должен состояться День Яхве. Вавилонская армия образно сравнивается Иеремией с нашествием саранчи (Иер. 46, 23). В тексте Книги пророка Иоила о Дне Господнем приводится аналогичная метафора о манере передвижения воинства Господня (Иоил. 2, 5). Таким образом, фразу «день отмщения» в рассматриваемом отрывке можно отнести к исследуемому понятию.

В 41 стихе главы 48 применяется выражение «тот день». В данном случае оно обозначает суд и обвинительный приговор Моаву. Описание этого суда можно соотнести с Днем Яхве. Иеремия освещает событийную канву, схожую с пророчеством Амоса. День суда над Моавом представляется в мрачных и печальных тонах: для них это день ужаса, ямы и петли (см.: Иер. 48, 43). Пророк возвещает, что кто избежит ужаса, тот попадет в яму, а выбравшийся из ямы будет пойман в петлю (ср.: Иер. 48, 44). Такое пророчество практически слово в слово встречается у Исайи (см.: Ис. 24, 17–18). Приведенные сло-

<sup>3</sup> См.: Толкование Ветхозаветных книг... С. 203.

ва Иеремии также схожи со словами Амоса, который указывает, что «как если бы кто убежал от льва, и попался бы ему навстречу медведь, или если бы пришел домой и оперся рукою о стену, и змея ужалила бы его» (Ам. 5, 19). Так пророки изображают неминучесть Дня Господня. Следовательно, отрывок из 48 главы 41 стиха текста Иеремии можно отнести к разряду пророчеств о Дне Яхве.

В 49 главе 22 стихе Книги пророка Иеремии предвозвещается суд над Едомом. Для указанной цели пророчества используется фраза «тот день». В пассаже данной главы с 20 по 22 стихи приводится определение Божье о едомлянах. С 23 по 26 стихи той же главы суд произносится над Дамаском и всей Сирией — тоже с применением выражения «тот день». Обращает на себя внимание местоимение «он», которое употребляется в обоих случаях для указания на совершителя приговора об опустошении едомских и сирийских земель. Можно предположить, что местоимение относится к Навуходоносору, который осуществит военный захват данных местностей. Такое понимание пророчества соответствует историческим событиям. Впрочем, учитывая особенности грамматики оригинального текста, сложно определить, кого именно подразумевает автор под местоимением «он». Может быть, речь идет о Боге, что Он Сам осуществит приговор. Основание для такого понимания предоставляет 20 стих, где в переводах Синодальном и Русского Библейского Общества местоимение «он» пишется с заглавной буквы, и то, что мысль, высказываемая в данном стихе, продолжается до 22 стиха включительно. В другом исследуемом отрывке, с 23 по 26 стихи 49 главы, опустошителем сирийских земель является Навуходоносор, что отмечается в 28 стихе этой главы. Впрочем, кто бы ни был исполнителем суда, в любом случае решение о нем принимает Сам Бог. В представленных случаях это бесспорно, что дает возможность отнести рассматриваемые отрывки к тематике Дня Господня.

В 50 главе 30 стихе снова посредством выражения «тот день» говорится о Дне Яхве. Теперь он предвозвещается как суд над Вавилоном, который сам ранее являлся исполнителем Божьего приговора. С 21 по 40 стихи указанной главы пророчество описывает нападение на Вавилон в рамках Дня Господня. Иеремия иллюстрирует это событие в свойственной ему манере. Отчасти его слова можно соотнести со словами пророка Захарии, который в рамках Дня Господня

предсказывает падение всех народов, атаковавших Израиль (Зах. 12, 9). Тем самым пророк Иеремия возвещает о Божьем суде над всем человечеством, начиная с Его избранного народа. В стихе 24 указывается причина суда над халдейским народом. Он восстал против Бога. Сделал вызов Ему. В основном Иеремия использует для описания разрушения Вавилона метафоры, идентичные прежде рассмотренным отрывкам о гибели Сирийских государств и Едома. Интересная деталь встречается в 40 стихе изучаемой главы. Вавилону предсказывается участь Содома и Гоморры, то есть полное уничтожение, когда на территории этого города никто не будет обитать. Следует заметить, что окончательно данное пророчество еще не имело исполнения, потому что только лишь в определенные исторические периоды и на небольшие промежутки времени данная территория оставалась незаселенной. Сегодня на территории Вавилона располагается государство Ирак, которое прилагает все возможные усилия для археологического восстановления памятников вавилонской архитектуры<sup>4</sup>. Поэтому можно предположить, что данный стих предполагает апокалиптическую перспективу. Вавилон в Священном Писании часто изображается как город, бросающий вызов Богу своей гордостью и пороками (Быт. 11, 1–9). Может быть, даже будет уместно соотнести этот стих с Откровением Иоанна Богослова, в котором также упоминается окончательное разрушение столицы греха — Вавилона (Откр. 18, 2–24). Таким образом, данный пассаж раскрывает тему Дня Господня.

Итак, Книга пророка Иеремии в своей композиции имеет сложную структуру, которая создает большой спектр исагогических проблем. Впрочем, если к ним не относиться с точки зрения современного авторского права, то данные проблемы не существенны. В ходе общего анализа книги было выявлено, что в тексте отсутствует хронологический порядок. Автор или редактор текста руководствовался собственными принципами при формировании книги и расположении проповедей Иеремии и его биографических данных. Была предпринята попытка датировать главы, определенные их отрезки и соотнести с событиями, к которым они относятся. Это способствовало облегчению задачи по экзегетике выражений «тот день» и «день отмще-

---

<sup>4</sup>См.: Толкование Ветхозаветных книг... С. 213.



ния», расположенных в разных главах и тематических разделах, для последующей их идентификации и соотношения с понятием «День Господень». Удалось определить, когда фраза «тот день» соответствует концепту «День Яхве», а когда выражает иное понятие и событие. В тексте найдено 12 случаев применения выражения «тот день», из них 10 можно соотнести с рассматриваемым понятием (см.: Иер. 4, 9; 25, 33; 30, 7–8; 39, 16–17; 48, 41; 49, 22; 49, 26; 50, 30), а 2 обозначают аллюзию на составление Богом Завета с израильским народом после исхода его из Египетского рабства (см.: Иер. 7, 22; 31, 32). Фраза «день отмщения», использованная Иеремией в пассаже 46, 10, также может быть соотнесена с исследуемым понятием.

Исследовав отрывки из пророка Иеремии, в которых употребляются близкие по значению к концепту Дня Господня выражения, следует отметить, что все они соответствуют характерным чертам темы пророчества о Дне Яхве и имеют параллельные места не только с допленными письменными пророками, но и даже с слепопленными. Можно подметить большой диапазон значений изучаемого понятия. Во-первых, суд над богоизбранным народом. Во-вторых, судебный процесс над народами, совершившими приговор над Израилем. В-третьих, День Господень — это вмешательство Бога в ход истории, что провоцирует глобальные катастрофы со сверхъестественными природными катаклизмами, которые выражают апокалиптику, и суд над всем человечеством, открывающий эсхатологическую перспективу. Поэтому, возможно, восприятие понятия «День Господень» зависит от его использования и развития. Следовательно, можно предположить, что искать решение проблематики данного понятия через его генезис не уместно, так как пророки применяли исследуемый концепт в роли риторического приема для решения конкретных ситуаций и, может быть, даже с использованием эсхатологических категорий.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Толкование Ветхозаветных книг: В 3 т. Т. 3 / Пер. с англ. И. Череватой. Коннектикут: Ашфорд, 1996.
2. LaRocca-Pitts, M. A. The Day of Yahweh as Rhetorical Strategy among the Hebrew Prophets. Saarbrücken: VDM verlag, 2009. 364 s.

### UDC 224

For citation: Sysuev I., priest. Den' Gospoden' v Knige proroka Iyeremii. [Day of YHWH in the Book of the prophet Jeremiah] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 1 (16). pp. 31–42.

**Priest Igor Sysuev,**

postgraduate student,  
St. Petersburg Theological Academy,  
17 Embankment of the Obvodny Canal,  
Saint Petersburg, 193167,  
Russian Federation  
igor.sysuev1995@yandex.ru

# Day of YHWH In The Book Of The Prophet Jeremiah

**Priest I. SYSUEV**

**Abstract:** This article explores the subject of prophecy about the Day of Yhwh in the book of the prophet Jeremiah. Jeremiah applies a range of meanings to this biblical term. First, it is God's judgment on Judea. Second, the prophet foreshadows judgment on the day of judgment for those who oppress the Jewish people. Third, it is the judgment of all humanity, which is accompanied by apocalyptic global natural disasters. Fourth, it refers to eschatological times for the remaining transformed humanity.

**Keywords:** biblical studies, exegesis, Old Testament, prophet Jeremiah, apocalyptic, eschatology, Day of Yhwh, Day of the Lord, that day, the judgment of God, the day of vengeance.

## REFERENCES

1. LaRocca-Pitts M. (2009) “The Day of Yahweh as Rhetorical Strategy among the Hebrew Prophets”. Saarbrücken: VDM verlag.
2. Walvoord J., Zack R. (1996) “The Bible Knowledge commentary”. Connecticut: Ashford.

## Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

### УДК 21

Для цитирования: Гурин С.П. Феномен юродства. Обзор современной литературы // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 1 (16). С. 43–63.

### Гурин Станислав Петрович,

доктор философских наук, профессор,  
старший преподаватель кафедры богословия  
Саратовской православной духовной семинарии,  
Российская Федерация,  
410028, г. Саратов, ул. Мичурина, 92;  
профессор кафедры философии и методологии науки  
Саратовского национального исследовательского  
государственного университета имени Н.Г. Чернышевского,  
Российская Федерация,  
410028, г. Саратов, ул. Вольская, 10 А  
gurin-sp@yandex.ru

## Феномен юродства. Обзор современной литературы

С.П. ГУРИН

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

**Ключевые слова:** юродство, литература, С. А. Иванов.

**Благодарности:** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–44095 («Многообразие теологических, философских и научных подходов к постижению феномена христианского религиозно-мистического опыта: горизонты и пределы междисциплинарного синтеза»).

После 1991 года в современной России стало возможно писать и издавать научные работы на любые темы без каких-либо идеологических ограничений. Авторы могли выбирать любое основание для своих

исследований и применять любую методологию. В первую очередь появились многочисленные переводы текстов западной философии, а также книг представителей русской религиозной философии, оказавшихся в эмиграции. Современные работы по христианскому богословию почти не переводились. Затем стали выходить оригинальные работы.

Проблематика духовного опыта не привлекала исследователей за небольшим исключением (С. Хоружий)<sup>1</sup>. Тема святости, и в том числе юродства Христа ради, не вызывала особого интереса. Первая книга на русском языке, посвященная юродству, вышла в 1994 году<sup>2</sup>. Затем в 2005 году выходит переработанное и дополненное издание, в котором несколько изменена общая концепция и добавлен материал по русскому юродству<sup>3</sup>. Поскольку эта книга почти 20 лет оставалась единственной работой российского автора, посвященной теме юродства, рассмотрим ее подробнее.

Сергей Аркадьевич Иванов — ведущий научный сотрудник Института славяноведения и балканистики Российской Академии Наук, автор многих публикаций по византийской культуре и агиографии — рассматривает юродство как феномен культурной антропологии. Он выбирает культурологический подход к юродству и отмечает: «Наше исследование предпринимается с историко-культурных позиций»<sup>4</sup> и «носит сугубо светский характер»<sup>5</sup>.

С. А. Иванов пишет: «Наша цель — исследовать непосредственное происхождение, а также оформление и бытование реального культурного феномена, который мог возникнуть лишь во вполне определенных исторических условиях»<sup>6</sup>. Он намеренно дистанцируется от богословского дискурса и церковной традиции и рассматривает феномен юродства с позиции внешнего наблюдателя.

С. А. Иванов отмечает: «Для православного вопрос стоит таким образом: как извлечь из памятников культуры свидетельства о реально существовавших юродивых? Мы же ставим в каком-то смысле противоположный вопрос: что побуждает культуру творить образ юроби-

<sup>1</sup> См.: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

<sup>2</sup> См.: Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994.

<sup>3</sup> См.: Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.

<sup>4</sup> Там же. С. 19.

<sup>5</sup> Там же. С. 12.

<sup>6</sup> Там же. С. 17.

вого и как этот конструкт характеризует самое культуру?»<sup>7</sup>. Такой подход позволяет рассматривать феномен юродства в любом, самом широком контексте, но, в то же время, делает образ юродивого производным от внерелигиозных смыслов. Разумеется, автор имеет право на выбор метода своего исследования и во многих случаях вынужден сознательно ограничивать область изучения. Однако это предопределяет специфический взгляд на проблему, при котором исследователь в данном случае оставляет без внимания внутреннее измерение юродства, его собственную логику, смысл и ценность.

С. А. Иванов пишет: «Позволим себе трактовать понятие “юродство” расширительно и метафорически — как тип поведения»<sup>8</sup>. Такая трактовка перекликается с представлением Б. А. Успенским юродства как антиповедения<sup>9</sup>. Юродство как тип поведения предстает как культурный и антропологический феномен. В таком случае религиозный смысл юродства, проблематика святости сдвигается на второй план. Хотя, как представляется, юродство не укладывается в социокультурные формы, раздвигает антропологические границы, задает иную перспективу. Парадоксальность юродства как его основная черта может быть понята только в религиозном контексте.

С. А. Иванов отмечает: «Для нас этот святой не конкретный человек, а культурная функция»<sup>10</sup>. Можно согласиться с тем, что такое понимание юродства шире и содержательнее, чем интерпретация А. М. Панченко юродства как зрелища или общественного протеста, представленная в книгах «“Смеховой мир” Древней Руси» и «Смех в Древней Руси», вышедших в 1976 и 1984 годах<sup>11</sup>. Все-таки культурная функция богаче, чем функция социальная. Однако в другом месте С. А. Иванов как бы между прочим замечает, что юродство имеет не утилитарную, а «метафизическую задачу»<sup>12</sup>. И эта тема будет пробиваться сквозь культурологический контекст исследования как бы вопреки воле автора.

<sup>7</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 13.

<sup>8</sup> Там же. С. 129.

<sup>9</sup> См.: Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326–336.

<sup>10</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 86.

<sup>11</sup> См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси (Из истории мировой культуры). Л., 1976; Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

<sup>12</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 17.

В начале книги С. А. Иванов дает общее определение юродивого, которое затем будет уточняться. «В настоящей работе юродивым будет именоваться человек, который публично симулирует сумасшествие, прикидывается дураком или шокирует окружающих нарочитой разнужданностью»<sup>13</sup>. Из этого определения следует, что юродивый не является дураком или сумасшедшим, но принимает на себя этот образ намеренно. Но зачем, с какой целью? Парадокс юродства заключается в том, что юродивый что-то показывает, навязчиво демонстрирует, при этом скрывая что-то другое, сокровенное. Показывая — скрывает, скрывая — показывает.

Рассматривая юродство в широком культурном контексте, следует отделить фигуру юродивого от похожих антропологических фигур, прежде всего от таких, которые находятся в другой религиозной среде. Но и внутри православной традиции, церковной жизни необходимо различать юродивых и других, в чем-то схожих персонажей.

С. А. Иванов ставит важные вопросы, которые позволяют уточнить, с кем мы имеем дело, когда обращаемся к фигуре юродивого. Он пишет: «Я задался вопросами, которые десять лет назад почему-то не приходили в голову: кто из тех, кого именуют юродивыми, суть мифологические персонажи, кто — живые люди, подделывающиеся (одни искренне, другие корыстно) под этих персонажей, кто — безумцы, чья болезнь угодила под благочестивую интерпретацию, и, наконец, кто те авторы, от которых мы все это узнаем, чего они хотят и на какую читательскую реакцию рассчитывают»<sup>14</sup>.

Во-первых, следует ответить на вопрос: кто не является юродивым? Как отделить юродивых от не-юродивых, настоящих от ненастоящих? С. А. Иванов верно отмечает, что «юродством может называться отнюдь не всякая симуляция безумия»<sup>15</sup>. Действительно, возможны ситуации, когда человек заинтересован в том, чтобы изображать юродивого. «Заведомо не может называться юродивым и тот корыстный человек, который вступает в сговор с другим»<sup>16</sup>. Однако такое поведение может быть выгодно лишь ситуационно. Никто не захочет и не смо-

<sup>13</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 9.

<sup>14</sup> Там же. С. 7.

<sup>15</sup> Там же. С. 17.

<sup>16</sup> Там же. С. 18.

жет подражать юродивому полностью и целиком, всю жизнь, это очень сложно и практически невозможно. Поэтому можно говорить о ложных юродивых.

Но более интересен вопрос о другом типе лже-юродивых — юродствующих, то есть людях, самовольно принимающих образ юродивого и повторяющих формы поведения юродивых, целенаправленно применяющих их приемы для каких-то своих целей и не имеющих ничего общего с юродивыми Христа ради. Христианские смыслы и ценности искажаются, извращаются и подменяются противоположными.

С. А. Иванов рассматривает юродствование на примере Ивана Грозного. В Заключении он пишет: «Самопрощение об руку с самообожествлением — это и есть юродствование. Безграничное самоуничтожение рука об руку с величайшей гордыней — это и есть юродствование. Мучительство, перемешанное с самоистязанием, — это и есть юродствование. Скромность, переросшая в тщеславие, — это и есть юродствование»<sup>17</sup>. С этим можно только согласиться.

Второй вопрос: кем не является юродивый? Юродивый сам принимает вид дурака или сумасшедшего, но не является ими на самом деле. В этом случае юродивый преднамеренно сближается с этими образами, скрывается за ними, не оставляя наблюдателю возможности различить — кто перед ним.

Но есть другие фигуры — например, клоуна, шута, скомороха, — которые имеют некое внешнее сходство с юродивыми, но принципиально отличаются от них. «Клоун вызывает амбивалентные чувства — как и юродивый»<sup>18</sup>. И хотя в поведении, лицедействе клоуна можно обнаружить некоторые элементы сакрального поведения, черты трикстера, вся смысловая структура его поведения радикально иная, чем у юродивого Христа ради.

На первый взгляд может показаться, что юродивый ведет себя, как шут. «Что же касается шута, с которым чаще всего и сопоставляют юродивого, то как раз их сходство весьма поверхностно: да, оба живут в вывернутом, ненастоящем мире, оба не могут состояться без зрителей. Но при этом шут — часть толпы, а юродивый даже в городской

<sup>17</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 377, 378, 379.

<sup>18</sup> Там же. С. 15.

сутолке совершенно один; шут весь в диалоге, а юродивый принципиально монологичен; шут погружен в праздничное время, а юродивый — вне времени; шутовство сродни искусству, а юродство искусству чуждо»<sup>19</sup>.

Но и в христианской парадигме, в церковном контексте фигура юродивого резко отличается от других. «Православный юродивый — ни в коем случае не еретик и не религиозный реформатор, ибо он не только не призывает никого следовать за собой, но и прямо это запрещает. Юродивый — это и не мистик, поскольку он, в обычном случае, не ставит себе задачи делиться с людьми своим уникальным опытом общения с Богом»<sup>20</sup>.

Поведение юродивого типологически сходно с поведением пророка. «Странное, подчас парадоксальное, с обыденной точки зрения, поведение — отличительная черта библейского пророка... Иногда пророк идет по пути открытой провокации, весьма напоминающей юродскую»<sup>21</sup>. Пророк использует радикальные формы проповеди, оттого что другие методы не действуют, потому что иначе люди не воспринимают призыв пророка.

«И все таки ветхозаветный пророк принципиально отличается от юродивого ...Если в юродивом до самой его смерти невозможно распознать святого, то пророки несут на себе особые отличительные знаки»<sup>22</sup>. Добавим, что слово, речь пророка — это часто прямое обращение Бога к народу. Пророк отказывается от своей воли и ставит слушателей перед фактом воли Божественной.

«Безобразия пророка — не безобразия, а знаки, зловещие намеки, подлежащие истолкованию. Он как бы лишен своей человеческой сущности, говорит только от имени Бога, причем иногда против своей воли. Пророк — лишь посредник: он может страдать от своей миссии, может упрекать Бога, но отвергнуть Его выбор не в силах»<sup>23</sup>. Юродивый же всегда создает ситуацию неопределенности и действует в ней, тем самым оставляя зрителям и свидетелям свободу выбора — принять или не принять смысл действий юродивого.

<sup>19</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 16.

<sup>20</sup> Там же. С. 18—19.

<sup>21</sup> Там же. С. 23.

<sup>22</sup> Там же. С. 24.

<sup>23</sup> Там же. С. 24.



Еще более очевидно отличие юродивого от киника, который игнорирует или отрицает сакральную реальность и действует только в социальном измерении. Причины, мотивы и цели действия киников принципиально отличаются от смысла поступков юродивого и могут быть поняты в психологическом, социальном или философском контексте. И хотя киники подвергают критической переоценке социальные нормы и культурные традиции, они пренебрегают религиозными и метафизическими вопросами.

«Юродивый сочетает в себе черты пророка и киника. С одной стороны, его экстравагантность, в отличие от философской, сакрализована. С другой же, поскольку христианство наделяет человека свободой воли, постольку дебош юродивого есть все-таки именно дебош, а не сакральное действие, как у пророка»<sup>24</sup>. Здесь мы не согласимся с Сергеем Ивановым. Действия юродивого являются именно сакральным действием, но специфическим, которое следует понимать не в архаическом смысле, как у пророка, а скорее в экзистенциальном и персоналистическом контексте.

В другом месте С.А. Иванов справедливо отмечает: «Если пророк терял свою “самость” и воспринимался как медиум, то святой, напротив, обязан был сохранять ясность мышления и совершать личные усилия»<sup>25</sup>. Более точным выражением этой мысли является следующее: «Выбор святого все равно остается его личным выбором, и он сам несет ответственность за все совершенное потом»<sup>26</sup>. Из этого следует, что в фигуре юродивого выражается не только и не столько народная религиозность или литературное творчество авторов житий святых, сколько именно христианское понимание человека как личности в соответствии с глубоким и сложным православным богословием, учением об ипостаси. А это, к сожалению, осталось за рамками данного исследования.

Сделав некоторые уточнения и отграничения, С.А. Иванов дает определение юродивого. «В настоящей работе юродивым будет именоваться человек, который публично симулирует сумасшествие, прикидывается дураком или шокирует окружающих нарочитой

<sup>24</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 29.

<sup>25</sup> Там же. С. 34.

<sup>26</sup> Там же. С. 24.

разнuzданностью»<sup>27</sup>. Но этого определения явно недостаточно, так как здесь фиксируется только внешняя форма, манера и стиль поведения.

Поэтому С. А. Иванов далее уточняет: «Разного рода экстравагантность может быть названа юродством лишь в том случае, если ее свидетели усматривают за ней не просто душевное здоровье или сугубую нравственность, а еще и некую особую мотивацию, отсылку к иной реальности. В контексте православной культуры эта реальность — божественная»<sup>28</sup>. На этом С. А. Иванов останавливается. Сделаем выводы, которые следуют из этого определения.

Здесь существенно, во-первых, что для юродства необходимы свидетели, в некотором смысле — участники этого события, действия, действия. Только при таком условии юродство имеет смысл, осуществление, исполнение. Существенно, что и юродивый, и свидетели находятся в общем контексте, в православной традиции, в церковной среде. Из этого следует, что для понимания феномена юродства исследователь также должен не просто учитывать этот контекст, но и погрузиться в него.

И во-вторых, если образ юродивого существует только в культуре, то он будет условным и относительным, его роль и функции (культурные и социальные) может взять на себя другой образ при изменении исторической и культурной ситуации. И действительно, современная светская культура не знает и не хочет знать настоящего юродивого.

Но в то же время образ юродивого остается актуальным в Православной Церкви и в совершенно новых исторических условиях. Это значит, что юродство имеет особый онтологический, метафизический статус. Юродивый является именно «юродивым Христа ради» только в перспективе Божественной реальности, только если существует благодать Божия и святость человека возможна и действительна. То, что происходит между юродивым и его зрителем, свидетелем, соучастником, имеет смысл, только если есть Бог, и это Бог личный. Если и юродивый, и зритель признают и принимают Христа как Сына Божия, воплотившегося, распятого и воскресшего. Если есть верующий, готовый к встрече с Божественной реальностью, то юродивый устраивает такую встречу, провоцирует ее.

<sup>27</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 9.

<sup>28</sup> Там же.

Таким образом, в юродском действе присутствуют не только сам юродивый и зритель-участник, но и Бог. Причиной действий юродивого, их смыслом и целью является Христос. Юродивый — это человек, причастный Божественной реальности, а зритель может стать его соучастником и сопричастником. Ради этого юродивый выходит к людям, ищет и находит в толпе хотя бы одного человека, способного и готового к такому соучастию. Причем это должно произойти сразу, здесь и сейчас. Свидетель хотя бы в некоторой степени приобщится к реальности, в которой юродивый уже пребывает, и пребывает постоянно.

Без этого акт юродства не имеет смысла, своего собственного смысла. Любой пересказ или последующая интерпретация действий юродивого действительно будут лишь культурным феноменом. И только такой культурный факт доступен научному исследованию, описанию и пониманию. Такой подход представлен в книге С. А. Иванова достаточно подробно и полно. Но самое интересное и важное в феномене юродства в этом случае остается вне фокуса внимания автора. Явно требуется другой подход, дополнительный, при котором будут использоваться иные методы — философский, метафизический, богословский. Требуется другой взгляд на человека — религиозный, христианский, через призму православного духовного опыта, аскетике.

Затем С. А. Иванов переходит к анализу собственно христианских истоков юродства и его истории. Он отмечает, что «юродство вызревало в культуре постепенно»<sup>29</sup>. «В христианских текстах слово *σαλός* впервые стало употребляться применительно к монахам-отшельникам, сначала к египетским, а потом и к сирийским»<sup>30</sup>. Само христианское монашество возникает после этапа мученичества в ранней Церкви.

«Юродство возникает тогда, когда христианство не подвергается гонениям, а христианское государство — угрозе со стороны иноверцев; когда жертвенность, мятежность, парадоксальность раннего христианства постепенно уступают место покладистости и компромиссу»<sup>31</sup>. Юродство как тип святости появляется как радикальная форма аскезы и самоотречения внутри монашества, а затем как проекция монашества в мир в специфической, «превращенной» форме.

<sup>29</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 106.

<sup>30</sup> Там же. С. 43.

<sup>31</sup> Там же. С. 126.

«Ведь жанр историй о “тайных слугах” явился на свет потому, что в V веке обычное подвижничество казалось уже недостаточным для достижения святости. Религиозное сознание требовало чего-нибудь необыкновенного. Поэтому в конечном счете и родилось юродство»<sup>32</sup>. Если христианское благочестие становится обыденным, а монашеский образ жизни делается широко распространенным и не воспринимается как подвиг, то требуется другой тип духовного усилия, новая форма религиозного действия. Юродство — это «сверхдолжный подвиг». Его формы радикальны даже для монашества. Поэтому юродство становится иным типом святости.

Затем последовал этап упадка юродства. «VIII в. прошел под знаком иконоборческих споров — эта борьба знала своих мучеников, что также могло обусловить “отток энергии” от юродства»<sup>33</sup>. Чтобы сохранять и продолжать православную традицию, святоотеческое учение и практику Церкви, от всех верующих требовалось общее усилие, духовное напряжение, терпение и мужество. Юродству не оставалось места в церковной жизни.

«После двухвекового перерыва юродство в середине IX в. возродилось уже на чисто греческой почве»<sup>34</sup>. Юродство возвращается. «Десятое столетие ознаменовалось подъемом юродства. Но теперь отношение общества к святости было уже иным. В агиографии наблюдается переоценка ценностей, и на первый план вместо аскетических выходят социальные добродетели»<sup>35</sup>. Хотя юродство вряд ли подходит под понятие социальных добродетелей, но можно сказать, что юродство — это особая форма аскезы, спроецированная на общество, на церковную общину. Юродство — это не только личное смирение и самоуничтожение юродивого, не только его индивидуальная аскеза, но оно имеет именно социальное измерение. Только действие юродивого направлено не на общество в контексте проблем власти, собственности, справедливости и т. п., а на конкретного человека в перспективе Божественной реальности.

Далее С. А. Иванов указывает: «Поздневизантийские юродство так или иначе связано с Афоном»<sup>36</sup>. А значит, юродство опять возвра-

<sup>32</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 160.

<sup>33</sup> Там же. С. 127.

<sup>34</sup> Там же. С. 138.

<sup>35</sup> Там же. С. 148.

<sup>36</sup> Там же. С. 221.

щается в монастырь. Хотя реальные фигуры юродивых были немногочисленны, но память о юродивых, их почитание вновь широко распространились. «Андрея [Христа ради юродивого] почитали в основном в монашеских кругах... Именно благодаря популярности у святогорцев его культ мог проникнуть и так глубоко укорениться на Руси»<sup>37</sup>. Таким образом, в церковной традиции культ юродивых распространяется не за счет архаических элементов народной религиозности, как иногда (отчасти справедливо) предполагается, а благодаря монашеству.

Эти этапы истории юродства можно понимать как исторические формы существования культурных смыслов и значений, свойственных каждой эпохе христианской цивилизации. Так юродство представлено в книге С. А. Иванова. Но возможен и другой подход, когда юродство рассматривается как тип святости, связанный с другими ее формами. Эти формы святости могут меняться, но все они являются проявлением и воплощением христианских ценностей, целью жизни христианина. *Единой же есть на потребу* (Лк. 10, 42) отражается и выражается в разных формах, оставаясь неизменным по существу. «...в восточном христианстве, в отличие от западного, изначально присутствовало ощущение, что мир напоен святостью, которая лишь ищет способа, чтобы проявиться»<sup>38</sup>.

Рассмотрим подробнее отличия этих подходов. С. А. Иванов выбирает понимание юродства в контексте социально-культурных изменений, эволюции и динамики культуры. Он интерпретирует юродство как культурный феномен, возникший как сюжет, тема в литературном произведении, а затем превратившийся в жанр агиографической литературы. «Культура порождает юродство как жанр, но жанр, в свою очередь, порождает юродство как институт»<sup>39</sup>.

Получается, что культура, «играя» разными религиозными смыслами, образами святости, случайно, произвольно породила образ юродивого. Выходит, что юродивые и юродство в целом были созданы, придуманы, выдуманы авторами агиографической литературы, а затем эти образы воплотились в социальной реальности в соответствии с ожиданиями общества. «Юродство со страниц житий сошло в живую жизнь»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 192–193.

<sup>38</sup> Там же. С. 51.

<sup>39</sup> Там же. С. 373.

<sup>40</sup> Там же. С. 128.

У персонажей житий юродивых не было прообразов, а большая часть реальных исторических фигур, воспринимаемых как юродивые, лишь воспроизводили существующие литературные образцы. «Юродство воспринималось в Московской Руси как готовый институт, удостоверенный, видимо, образцовыми переводными житиями»<sup>41</sup>.

«А затем происходит еще один кульбит: в качестве общепризнанного социального института юродство возвращается обратно в агиографию»<sup>42</sup>. Итак, юродство понимается как порождение культуры, функционирует внутри культуры. Оно обусловлено культурой, ее логикой, некоторыми потребностями. В таком случае юродство должно быть для культуры чем-то естественным, органичным, понятным.

Но феномен юродства, как и святость вообще, явно не укладывается в привычные формы мышления, не вмещается в рамки культуры, вызывает в сознании людей напряжение, изумление, замешательство. Очевидно, что культура не может освоить и присвоить тот опыт инобытия, который порождает юродство. Культура не способна адаптировать, приспособить к своим целям Божественную реальность.

Как культура может породить то, что выходит за ее рамки? То, что преодолевает пределы культуры, является сверх-культурой. Святость — это не просто феномен культуры, это ее трансформация и превращение в нечто другое. Святость — это разрыв стереотипов и норм культуры. Святость — это метафизический феномен, преодоление непреодолимой для человека онтологической границы, трансгрессия и трансценденция.

С. А. Иванов считает, что все темы и сюжеты, характерные для юродства, вырабатывались и развивались постепенно в житийной литературе. Получается, что фигура юродивого находится в одном ряду с другими литературными персонажами, воплощающими какие-то идеи, которые авторы хотят передать читателям. Персонажами, которые были придуманы, вымышлены, сконструированы с определенными целями, осознаваемыми авторами литературных произведений. Однако юродство настолько непонятно, необъяснимо, парадоксально, что его невозможно придумать.

<sup>41</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 250.

<sup>42</sup> Там же. С. 374—375.

Обычно автор произведения хорошо представляет, что именно он хочет изобразить, показать, представить, предложить читателям. Однако автор жития юродивого сам не очень понимает, что именно он описывает, изображает, передает. Автор сам недоумевает, удивляется, его самого смущают слова и поступки юродивого. С. А. Иванов пишет: «Автор честно признается, что не понимает их смысла»<sup>43</sup>.

Как правило, автор ориентируется на читателя, его вкусы, запросы, ожидания, чувства. Автор жития традиционного святого создает некоторый образ и предлагает его как образец, формирует новую норму. Автор описывает героя, которого он хочет сделать примером, идеалом для людей. Но не так в житиях юродивых, «авторы которых как бы чуть стесняются собственных героев и затушевывают провокационность их подвига»<sup>44</sup>.

Автор жития юродивого показывает тайну, загадку и сам не знает ответа на нее. Он не предлагает читателю повторить подвиг юродства, потому что это невозможно. Пример юродивого не действует на читателя напрямую. Фигура юродивого привлекает внимание читателей именно своей парадоксальностью, радикальностью, невозможностью, запредельностью. Автор жития юродивого не понимает — что делает юродивый, почему, зачем. Читатель тоже не понимает, но его что-то затрагивает, задевает, цепляет. Читатель что-то ощущает, чувствует некий резонанс, соответствие, совпадение, согласие.

Традиционная, «нормативная» святость — это благочестие, милосердие, молитва. В праведности и нравовании всегда есть очевидность, прозрачность, логичность. Житие святого описывает то, что является примером для всех, предлагает путь христианской жизни. Святой, привычный для культуры и Церкви, ориентирован на Божественную реальность, приближается к ней постепенно, шаг за шагом.

Юродивый предстает так, как будто он уже имеет благодать Божию и находится в состоянии совершенства. «К юродству приступают лишь в состоянии абсолютного совершенства»<sup>45</sup>. Юродство — это ненормативная святость, не в смысле — неправильная,

<sup>43</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 260.

<sup>44</sup> Там же. С. 295.

<sup>45</sup> Там же. С. 355.

а в значении — непостижимая и недоступная. Житие юродивого — это «апология парадоксальной святости»<sup>46</sup>.

Если предположить, что юродство является культурным феноменом, социальной функцией, то необходимо ответить на вопрос: кто интересант юродства, кому и зачем это нужно, кому выгодно? Следует выяснить — кто является автором легенды, творцом юродской парадигмы, и каковы его мотивы и цели?

Может быть, это интеллектуалы, гуманисты, представители византийского возрождения? Нет. Для них юродство — это некая архаика, примитивная народная религиозность. Люди науки и искусства могут воспринять и даже воспроизводить внешние формы поведения юродивого, но они очень далеки от смысла настоящего юродства. Для них юродивый Христа ради — просто фольклорный персонаж, не имеющий никакого культурного и духовного значения.

Тогда, может быть, это народное творчество? Нет. Народная религиозность не склонна к сложным смыслам, хотя присутствие тайны характерно для архаического языческого мышления, отдельные элементы которого можно обнаружить в почитании юродивых, в особом внимании к чудесам и пророчествам.

Может быть, это сами юродивые написали книги о себе, издали мемуары, трактаты о принципах и методах юродства? Нет. Юродивые никогда не объясняли своих действий, не излагали свои идеи, и тем более не писали тексты. В этом смысле юродство, как прямое действие, сопротивляется повторению и интерпретации и находится вне культуры, после культуры.

Может быть, это ученики и последователи юродивых? Тоже нет. Потому что они отсутствуют. В истории юродства нет прямой преемственности, юродивые отказывались кого-либо учить. Есть только свидетели и участники юродского действия, которые должны были реагировать сразу и непосредственно. Как вообще мы узнаем о поступках юродивого и о истории его жизни, если нет записи происходящего сразу после событий? Почти всегда житие юродивого появляется много позже.

Может быть, жития юродивых пишутся по заказу церковной иерархии? Однако юродивые очень неудобные святые. Они не впи-

<sup>46</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 163.



сываются в привычные представления и нормы, сомнительны с позиций благочестия, не вмещаются в традицию и церковную практику, не понятны в контексте догматики. Их невозможно приспособить к задачам проповеди или миссионерства. Церковные власти часто настороженно относились к юродивым, противодействовали их почитанию. И это отношение может быть понято и оправдано на определенных исторических этапах и в конкретных условиях.

Может быть, жития юродивых пишутся по заказу светских властей? Тем более — нет. Власти предержавшие могут быть заинтересованы в канонизации отдельных представителей власти — например, императоров, — или в сакрализации власти вообще. Однако юродивые для этих целей не подходят совершенно. Юродивые почти никак не пересекаются с властями, игнорируют их. Более того, юродивые бросают вызов земной власти вообще, но не словами или конкретными действиями, а своим образом жизни, всем своим бытием. Власть не может владеть святыми, так как не может их ничем уловить, не может ни купить, ни запугать.

Юродивые представляют из себя некую альтернативу власти, не социальную, а антропологическую, метафизическую. Юродивый противопоставляет власти любовь и жертву, демонстрируя, как должен вести себя человек, стяжавший благодать и подступивший к Царствию Божию. Юродство показывает не просто возможность иных социальных отношений, а перспективу инобытия, абсолюта, в которой всякая власть упраздняется. Таким образом, светским властям лучше, чтобы юродивых не было вообще.

Какова же цель создания парадигмы юродства? Кому это выгодно, в чем интерес? Кто заказчик? Может быть, следует сначала ответить на вопрос: кто является читателем, получателем послания жития юродивого? Наиболее очевидный ответ: каждый верующий, церковная община, Церковь в целом.

Кто принимает или отвергает тексты, предлагаемые в качестве житий святых? Когда-то Церковь определила канон Священного Писания и формировала богослужение и догматическое учение. Церковь вырабатывает смыслы, развивает идеи и интегрирует их в традицию. Также Церковь выбирает и отбирает житийные тексты, задает критерии истинности и ценности текстов в контексте традиции, исторического опыта Церкви.

Таким образом, получается, что и «заказчиком», и автором, и читателем житий святых является Церковь. Причем Церковь во всей своей целостности и полноте: церковный народ и церковная иерархия в единстве и согласии. Житие юродивого пишется в Церкви, Церковью, для Церкви. Этот феномен церковного сознания, церковного бытия обретает свой смысл, значение, роль, функцию только внутри Церкви. Причем Церковь следует понимать не как социальный институт, а как человеческую реальность, причастную реальности сакральной, священной, Божественной. Именно Церковь в целом является носителем опыта святости, получает этот опыт, усваивает, хранит и передает.

Если у юродства есть культурная функция, то она реализуется не в культуре в широком смысле, а в культуре церковной, в традиции. Однако следует учесть, что святость не является просто одним из явлений культуры, еще одним феноменом в ряду других. Ее невозможно придумать, выдумать, сочинить. Святость — феномен другой сферы, сакральной, и не может быть сведена к феноменам сознания и творениям культуры.

Иванов С. А. полагает, что почти все известные нам юродивые воспроизводили литературные образцы, а некоторые (например, Андрей Царьградский) не существовали в исторической реальности. То есть агиографические тексты первичны, а сами юродивые, их поступки вторичны. Так что же было раньше — реальные исторические фигуры юродивых или персонажи житий юродивых, литературные образы?

Деяния юродивых имеют смысл только в Церкви. Именно церковная община является той средой, где разворачивается деятельность юродивого, где его видят, слушают, принимают и воспринимают. Юродивый действует в контексте парадигмы святости, которая естественна и органична для Церкви. С одной стороны, образы святости имеют конкретные исторические формы, которые могут меняться.

С другой стороны, парадигма святости не имеет истории, но отражает и выражает внеисторическое, над-историческое содержание опыта Церкви. Поэтому юродство как культурный, исторический феномен преходяще. Но как особенность, специфика восточного христианства юродство имеет непреходящий смысл и значение.

В юродстве есть нечто, что позволяет считать его святостью. И даже вынуждает нас считать юродство святостью. Это основание трудноуловимо и необъяснимо. Юродство непонятным образом задевает религиозное чувство православных христиан, как неуловимое ощущение, неясное представление, смутное воспоминание, как эхо, отзвук, отблеск чего-то далекого, но родного и дорогого. Случается некий резонанс, созвучие, узнавание.

Это происходит и с самим юродивым в событии юродства, и с его зрителями-участниками, и с авторами житийных текстов, и с читателями. Поэтому само юродство и литературные образы юродивых могли формироваться независимо и параллельно из общей основы, из парадигмы юродства, вступая потом в сложные взаимодействия и взаимовлияния.

И не очень существенно — юродивые подражают литературным образцам или авторы создают образы юродивых. Если конкретный юродивый воспроизводит в жизни литературный образ, значит, это возможно, реально, необходимо. Следовательно, автор угадал, «попал в цель», ухватил что-то значимое. И не важно, как именно появился и остался в исторической памяти тот или иной юродивый. Главное, что он принимается традицией и занимает в ней свое место.

Юродство в целом отвечало на потребность в святости, потребность Церкви, общества, христианской культуры. Есть необходимость святости, которая была бы противоположна не только обыденности и нравственному безразличию, но и духовному охлаждению. Юродство — это ненормативная святость, отличающаяся от ее традиционных форм. Юродство — это радикальная форма святости, которая не укладывается в привычные рамки. Но соответствует духу православной традиции. «Юродство ... становится подражанием Христу»<sup>47</sup>.

И последнее. Иванов С. А. определяет юродство как провокацию и агрессию, не уточняя, в каком смысле они понимаются. В психологическом смысле провокация — это лишь прием оказания воздействия на человека, техника влияния на людей. В социальном плане это метод подавления, способ насилия для достижения своих политических или военных целей, для получения власти, достижения

---

<sup>47</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 90.

победы. У провокации и агрессии всегда есть конкретная цель, реальная и достижимая. У провокации должен быть видимый эффект, осязаемый результат, потери проигравшего и выигрыш победителя в обозримом будущем.

В случае юродства ничего этого нет. Юродивый ничего не получает для себя, не выигрывает, не побеждает. У него нет психологических задач и социальных целей. Есть только общая форма и структура провокации, некоторая универсальная логика провокации. Специфика провокации как таковой заключается в том, что организатор провокации выстраивает ситуацию таким образом, что жертва провокации вынуждена реагировать, отвечать, не может уклониться или устраниваться. Но любой ответ будет невыгоден для жертвы, что бы она ни сделала — получит существенный ущерб. И выхода нет.

В случае юродства имеет место только часть этой схемы провокации. Своими словами и поступками юродивый вынуждает зрителей не просто слушать и смотреть, а реагировать, дать ответ, стать участниками. Юродивый вовлекает их в свое действие, погружает в иной контекст, ставит перед фактом святости, присутствия Божественной реальности. Но у юродивого нет цели победить своих зрителей-свидетелей, получить что-то от них, приобрести для себя.

В случае удачи юродской провокации не будет проигравших, побежденных. Контрагент юродивого либо остается в своем прежнем состоянии, либо совершает переход, прорыв, становится участником благодати. И хотя всегда возможно неверное понимание юродского послания, некоторое искушение для свидетеля, это не является целью юродивого, а есть лишь неудача его конкретного действия.

В юродстве провокация направлена не на конкретных людей, как может показаться, а на человеческий мир в целом, который находится в состоянии грехопадения, отпадения от Бога, забвения Бога. «В агиографию вводится мотив юродской провокации против мира»<sup>48</sup>. На самом деле, это провокация и онтологическая, метафизическая. Юродивому присуща «принадлежность к той категории святых, чьей особенностью является агрессия против мира»<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 63.

<sup>49</sup> Там же. С. 99.

Сакральная агрессия направлена на этот мир, на относительные ценности, условные, временные, ложные. Это часть сакральной стратегии, то есть поведение, действие, поступок в контексте ценностей безусловных, в перспективе абсолютного и совершенного бытия. Юродивый не оставляет в покое тех, кто способен к религиозному чувству, к полноценному духовному бытию, к приобщению к святости. «...агрессия направлена ... на самых обычных людей, которые никогда не собирались становиться святыми, а рассчитывали всего лишь прожить жизнь в спокойном благочестии. Именно этой возможности и лишает их юродивый»<sup>50</sup>. Юродство — это не просто напоминание о возможности святости, а скорее вызов, требование к зрителю-участнику выбрать, определиться, обратиться.

Иванов С. А., рассматривая юродство в культурологическом контексте, иногда употребляет понятия, выходящие за его рамки и более свойственные богословию. «Видимо, причину невероятной актуальности юродства надо искать ... в ориентации русской культуры на Абсолют, скрывающийся за обманчивым фасадом реальности»<sup>51</sup>.

А в Заключении есть такой пассаж: «...постмодернизм характеризуется сущностным, глобальным размытием основ бытия, тотальной гибелью смыслов при некотором сохранении поверхностной текстовой благопристойности. С юродством все ровно наоборот: поверхностная развинченность прикрывает ослепительное сияние единственно возможного Смысла»<sup>52</sup>. Не вполне понятно: это мнение автора или представлена позиция Церкви, ее понимание юродства? И тогда автор книги относится к ней дистанцировано или он согласен с этим? Но такое завершение позволяет считать вопрос о сущности юродства открытым.

Можно сказать, что книги С. А. Иванова «Византийское юродство» (1994) и «Блаженные похабы: Культурная история юродства» (2005) являются фундаментальным исследованием проблемы юродства. Но тема не исчерпана. Возможно и необходимо дополнить культурологический подход к феномену юродства идеями и методами философской антропологии и богословия.

<sup>50</sup> Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. С. 90.

<sup>51</sup> Там же. С. 329.

<sup>52</sup> Там же. С. 381.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иванов, С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005.
2. Иванов, С. А. Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994.
3. Лихачев, Д. С., Панченко, А. М. «Смеховой мир» Древней Руси (Из истории мировой культуры). Л.: Наука, 1976.
4. Лихачев, Д. С., Панченко, А. М., Поньрко, Н. В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984.
5. Успенский, Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326–336.
6. Хоружий, С. С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

### UDC 21

For citation: Gurin S. Fenomen yurodstva. Obzor sovremennoy literatury. [The phenomenon of foolishness for christ. A review of the modern Russian literature] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 1 (16). pp. 43–63.

### Stanislav Gurin,

Doctor of Sciences in Philosophy,  
professor, senior lecturer,  
Department of Theology,  
Saratov Orthodox Theological Seminary,  
92 Michurina str., Saratov, 410028,  
Russian Federation;  
Professor, Department of Philosophy  
and Methodology of Science,  
Saratov State University,  
10A Volskaya str., Saratov, 410028,  
Russian Federation  
gurin-sp@yandex.ru

# The Phenomenon Of Foolishness For Christ. A Review Of The Modern Russian Literature

S. GURIN

**Abstract:** The Article reviews the modern Russian literature (after 1991) devoted to the study of the phenomenon of foolishness for the sake of Christ. Holy fools 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, S. A. Ivanov.

## REFERENCES

1. Ivanov S. (1994) “Vizantiiskoe iurodstvo” [Byzantine foolishness]. Moscow: International relations. (in Russian).
2. Ivanov S. (2005) “Blazhennye pokhaby: Kul'turnaia istoriia iurodstva” [Blessed obscenities: A cultural history of foolishness]. Moscow: Languages of Slavic cultures. (in Russian).
3. Khoruzhii S. (1998) “K fenomenologii askezy” [To the Phenomenology of Asceticism]. Moscow: Publishing house of humanitarian literature. (in Russian).
4. Likhachev D., Panchenko A. (1976) ““Smekhovoi mir” Drevnei Rusi (Iz istorii mirovoi kul'tury)” [“Laughter World” of Ancient Russia (From the history of world culture)]. Leningrad: Nauka. (in Russian).
5. Likhachev D., Panchenko A., Ponyrko N. (1984) “Smekh v Drevnei Rusi” [Laughter in Ancient Russia]. Leningrad: Nauka. (in Russian).
6. Uspenskii B. (1985) “Antipovedenie v kul'ture Drevnei Rusi” [Antibehavior in the culture of Ancient Russia] // Problemy izucheniya kul'turnogo naslediya. Moscow, pp. 326–336. (in Russian)

## Раздел III. ИСТОРИЯ

УДК 273 + 908

Для цитирования: Воробьев М.В., прот., Уразаев Д.Р., диак. Иргизский уникум. Складень из фондов Пугачевского краеведческого музея // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 1 (16). С. 64–76.

Протоиерей Михаил Викторович Воробьев,  
клирик Благовещенской церкви г. Вольска  
istucar@mail.ru

диакон Денис Русланович Уразаев,  
студент Саратовской православной духовной семинарии,  
Российская Федерация,  
410028, г. Саратов, ул. Мичурина, 92  
denis-konkord@mail.ru

### Иргизский уникум. Складень из фондов Пугачевского краеведческого музея

Протоиерей М.В. ВОРОБЬЕВ,  
диакон Д.Р. УРАЗАЕВ

**Аннотация:** Статья посвящена истории, описанию и анализу дорожной иконы-складня, находящегося в фондах Пугачевского краеведческого музея. В тексте после общего описания особенностей складней как религиозного атрибута анализируются причины широкого распространения складней в старообрядческой культуре XVIII–XIX веков и их особенности. Далее дается непосредственное научно-богословское описание иргизского складня, делаются предположения о его происхождении в контексте истории старообрядчества на Иргизе.

**Ключевые слова:** иконопись, иконостас, складень, старообрядчество, единоверие.

*Не имамы zde пребывающего града, но грядущего взыскуем* (Евр. 13, 14) — эти слова апостола Павла определяют особый статус христианина как человека, постоянно пребывающего в пути, переходящего от временного земного отечества к Небесному Иерусалиму.

Архетип странствования глубоко укоренен в церковной культуре. Литии, крестные ходы, паломничества к чтимым святыням занимают



значительное место в жизни православного человека, постоянно напоминая ему, что жизнь христианина — это движение от греха к святости, духовное преобразование, невозможное без терпеливого несения креста.

Церковь различает путешествия, вызванные житейской необходимостью, и путешествия, которые являются выражением благочестия, желанием потрудиться Христа ради, поклониться далеким святыням, помолиться там, где совершали свой подвиг великие угодники прошлого. Православного человека всегда притягивали Палестина, Святая Гора Афон, мать городов русских Киев, Соловки и другие северные монастыри.

Интересно отметить, что само слово «паломник» связано не только с каким-то религиозным действием и чувством, но и с природным человеческим любопытством, страстью к диковинкам и чудесам, весьма художественно описанным в средневековых русских «Физиологах».

Возвращавшиеся из Палестины странники несли с собой пальмовые ветви, наверное, затем, чтобы показать, что же представляют собой знаменитые вайи, которые в русском обиходе так трогательно заменяются вербой. Первый литературный памятник, описывающий путешествие в Святую землю русского игумена Даниила, относится к XII столетию. Видимо, эти знаменитые «ветки Палестины» были столь многочисленны, что и сами странники по святым местам стали называться паломниками.

В национальном характере русского человека благочестивая традиция паломничества становится едва ли не фундаментальным принципом христианской веры. Эта традиция накладывается на природные и исторические условия народной жизни. Бескрайние просторы Отечества требуют освоения, постоянного перемещения, так что жизнь и самого маленького человека обязательно сопряжена с путешествием.

При этом ни русские, ни славяне никогда не были кочевым народом. Стремление к оседлости, своему дому, предназначенному для жизни нескольких поколений, любовь к родному пепелищу и отеческим гробам составляют основной психологический норматив русского человека. И, может быть, только всеевропейские бродяги норманны, известные на Руси под именем варягов, внесли свою страсть к путешествиям в генетическую память народа.

Эти два фактора определили амбивалентный характер мифологемы путешествия в русской культуре. С одной стороны, возможность побывать в далеких городах и странах привлекает и манит с невероятной силой. Необъяснимая тоска гонит семейного человека из дома, заставляет его бросить семью, влечет его в незнакомые земли, заставляет искать неведомое Беловодье, баснословное Опоньское царство — земной образ Небесного Царства, где нет фальши и лжи, несправедливости и насилия.

С другой стороны, путешествие — это всегда разлука, уход из родного дома, часто без надежды на возвращение. Поэтому путь-дорога всегда сопряжена с тревогой, слезами, забвением. Странники назывались людьми сирыми, не имеющими никакой собственности. И сами дороги, по которым из центральных областей России в степи, на Урал, в Хиву брели беглые крестьяне, преследуемые властью преступники, раскольники и сектанты, назывались сиротскими путями.

Постоянная готовность отправиться в путь, выразившаяся в замечательной поговорке «Нищему собраться — только подпоясаться», отнюдь не роднит русского человека с кочевником. В неодолимой тяге к странствию выражается стремление к духовной свободе. Как заметил Бердяев: «Странник — самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушная, он не врос в землю, в нем нет приземистости. Странник — свободен от «мира», и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника»<sup>1</sup>.

Идея странничества как неизбежной доли христианина в условиях духовно воцарившегося антихриста утверждается в старообрядчестве. Даже в 50-е годы XX столетия в Восточносибирской тайге существовали многолюдные поселения старообрядцев часовенного согласия, которые могли жить десятилетиями, обзаводясь всем необходимым хозяйством, но стоило появиться хоть какому-то представителю советской власти, как все село, бросая избы и весь скарб, снималось с места и строило новое жилье за сотни верст в еще более глухом и недоступном лесу.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 12.

Выделившиеся в XVIII столетии из филипповского согласия бегуны возвели принцип постоянного скитания по свету в главную вероучительную формулу своего согласия.

Но не одни бегуны связали свою жизнь с постоянным странствием. Тысячи старообрядцев скитались по свету, надеясь найти неповрежденное «Никоновыми новинами» священство. В этой среде возникают фантастические путеводители, подробно описывающие дорогу в счастливую землю, где от века сохраняется благочестие отцов.

Оторванный от родного дома странник всегда одинок. Он нуждается в защите высших сил. Ему необходимо иметь на себе нательный крест, образок, путевую икону, которые должны быть не просто куплены или взяты из дома, но получены как благословение от родителей, близких, друзей.

Вольному и невольному русскому путешественнику: воину, страннику, беженцу, пленнику, узнику — часто приходится молиться вне храма. Однако русскому человеку без церкви плохо. Поэтому, начиная с глубокой древности, наряду с путевыми иконами, маленькими образками, которые можно было взять с собой в дорогу, появляются складни, которые, даже если они состоят только из двух створок, можно считать путевыми иконостасами.

Иконостас — самая заметная и необходимая часть православного храма. Иконостас — это первое, что бросается в глаза каждому человеку, который входит в православный храм. Это — символ единения земной Церкви, состоящей из живущих на земле верующих людей, и Церкви Небесной, в которую входят прославленные Богом святые. Русский человек настолько сроднился с иконостасом, что хотел иметь его при себе и тогда, когда не было никакой возможности побывать в церкви.

Иконостас, который является образом и символом Церкви, присутствует не только в храме. Он в том или ином виде присутствует и в повседневной жизни человека. Домашний киот, уставленный множеством икон, является не чем иным, как домашним иконостасом. Его смысл состоит в напоминании о том, что хотя молитва — это личное обращение к Богу, но совершается оно в присутствии всей Церкви.

Путевые складни — эти «иконы иконостасов», изготовленные из литой меди, получили особенное распространение в среде старообрядцев. Не имея возможности устроить стационарный храм,

старообрядцы на протяжении целых столетий совершали богослужения в тайных молельнях, разворачивая походные иконостасы или просто раскрывая медные складни. Примечательно, что наибольшее распространение такие складни получили в поморском и других беспоповских согласиях. Беспоповцы не нуждались в иконостасе с функциональной точки зрения, так как, не имея священников и не совершая Евхаристии, обходились без алтарей. Но ощущение соборности, которое давал медный складень-иконостас, было и для них необходимым условием молитвы.

Литая путевая икона для старообрядцев стала насущной необходимостью. Бережно сохраняя драгоценные иконы дониконовского времени, ревнители «древлего благочестия» нуждались в «обиходных» иконах, которые можно было перевозить на огромные расстояния вместе со всем хозяйственным скарбом, не опасаясь того, что икона деформируется и расколется, а живопись окажется поврежденной. Именно в этих условиях происходит второе рождение известной еще с домонгольских времен литой медной иконы. XVIII столетие становится временем настоящего расцвета старообрядческого медного литья. Это время обогащения старых иконографических сюжетов, появление новых многофигурных композиций, изобретение в Выговском монастыре «больших створ» — невиданного ранее четырехстворчатого складня, где наряду с двенадцатью главными праздниками изображается Новозаветная Троица, Распятие, образ Похвалы Богородицы, сюжеты поклонения наиболее почитаемым чудотворным иконам. Расцвеченные многочисленными эмальями, иногда вызолоченные, эти большие створы становились настоящими путевыми иконостасами, которые вместе с молитвами странников впитывали в себя историю громадных староверческих семейств, толков и согласий, разбросанных на огромных пространствах: от Австро-Венгерской империи до Восточной Сибири.

Большие створы отливались, наверное, самыми большими тиражами — путевой иконостас хотела иметь каждая старообрядческая семья. Однако до нашего времени в полном четырехстворчатом составе дошли немногие из них. Со временем разрушался даже веками проверенный на прочность уклад старообрядческого семейного быта. Семья распадалась, сыновья уходили на сторону, и, когда умирал последний хранитель семейного иконостаса, складень разбирался на части,

каждая из которых уходила в новую семью. И по сей день во многих русских семьях, которые едва помнят о своих старообрядческих корнях, хранятся потемневшие, стершиеся почти до полной неразличимости изображений отдельные створки праздничного складня.

Первые «большие створы» были отлиты на Выге в начале XVIII века (самый ранний датированный складень относится к 1717 году). До конца этого столетия эти сложные в изготовлении, дорогостоящие изделия были немногочисленны. В картуше, расположенном на обороте одной из створок, иногда гравировалось имя заказчика, для которого отливался складень.

В XIX веке производство «больших створ» становится массовым. Их отливают в Москве, на Урале, в других регионах страны. Предметы значительно упрощаются, постепенно исчезают картуш, появляются модификации в изображении различных сюжетов (праздник Троицы, Воскресение Христово). Мастерские, занимающиеся изготовлением складней, учитывают конфессиональные особенности отдельных старообрядческих согласий. Например, в композиции Распятия, размещенной в верхней части левой створки, Нерукотворный образ Спаса заменяется изображением Саваофа, что делает «большие створы» пригодными для употребления беспоповцами федосеевского согласия.

Сохранность медной пластики в целом невелика. Вызолоченные изделия при бережном хранении не теряли первоначального вида в течение столетий. Хорошие шансы сохраниться без повреждений имела многоэмальная пластика, сохранявшая яркий привлекательный вид даже в случае окисления металла. Однако рядовые изделия, попадавшие в семьи со специфическим представлением о благочестии и красоте, в подавляющем большинстве погибали, подвергаясь беспощадной чистке щелоком и толченым кирпичом. При этом превратившиеся почти в гладкие пластины изделия не выбрасывались. Они продолжали считаться иконами и по привычке вновь начищались к Рождеству и Пасхе.

Одно из таких изделий, неожиданно получивших вторую жизнь, было недавно обнаружено в фондах Пугачевского краеведческого музея, куда поступило в 1920-е годы из одного иргизского монастыря.

Уникальный предмет представляет собой четырехстворчатый меднолитой складень, на лицевой поверхности створок которого



Фото складня из фондов Пугачевского краеведческого музея

прямо по металлу нанесены масляные иконописные изображения. На обороте второй слева створки присутствует традиционное для этого вида изделий литое изображение орнаментированного голгофского креста с традиционной же молитвой: «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко...». Обороты остальных створок гладкие, что позволяет датировать изделие XIX столетием.

У коллекционера, впервые держащего в руках иргизский складень, возникают две версии появления этого чуда. Можно предположить, что его металлическая основа изначально была отлита гладкой, будучи предназначенной под живопись. Однако полное отсутствие упоминаний о подобной практике и отсутствие таких вещей в известных коллекциях делают эту версию маловероятной.

Естественнее предположить, что мы имеем дело с обычными большими створами, истершимися от чересчур добросовестной чистки до полной неразличимости сюжетов, которые по какой-то причине было жалко выбрасывать или отправлять на переплавку. Испорченный складень стал объектом эксперимента безвестного иконописца, который, ничтоже сумняшеся, попробовал дать ему вторую жизнь, отшлифовал створки и написал прямо по металлу, с присущей старобрядцам склонностью к замысловатости, четыре различных извода одного нечастого сюжета.

О том, что это именно результат эксперимента, говорит некоторая неуверенность художника, который, хотя и был несомненным мастером иконной миниатюры, не знал особенностей работы по металлу. Отсутствие лессировки делает изображения недостаточно четкими и шероховатыми.

Сюжетная мотивация иконописца-экспериментатора каким-то образом связана с четвертой створкой стандартного складня, который является четырехчастником, и с изображениями поклонения четырем чудотворным иконам: Владимирской, Тихвинской, Знамения и Смоленской. На нашем живописном складне каждая створка становится одним из изводов редкого сюжета «Похвалы Богородицы». Возможно, выбранная четырехчастная композиция выражала некоторую богословскую идею, поскольку четыре образа объединены лентой, которая проходит по верхнему краю килевидного завершения створок, с обращенной к Божией Матери молитвой «Достойно есть...».

Нечеткость изображений не позволяет точно определить святых, изображенных на иконах, однако общая композиция может быть описана достаточно точно.

Левая створка. Нижний ряд — изображения святых, отличавшихся в своей земной жизни особенной любовью к Божией Матери. Двое из них держат в руках развернутые свитки с обращенными к Ней молитвами. Левый из них, облаченный в диаконский стихарь, может с большой долей уверенности быть идентифицирован как святой Роман Сладкопевец. А сам текст как начало Рождественского кондака «Дева днесь Пресущественного раждает...»<sup>2</sup>.

Святые стоят на земле, отмеченной холмами и возвышениями. Выше в круге, внешнюю часть которого составляет кольцо, образованное шестикрылыми серафимами огненно-красного цвета, находится изображение восседающей на престоле Богоматери с Младенцем Иисусом. Круг поддерживается двумя коленопреклоненными ангелами. По сторонам — изображения двух святых со свитками в руках: святителя в фелони и омофоре со специфической восточной митрой на голове — справа (от Богородицы) и преподобного в мантии — слева. Над кругом — поясное изображение Спаса, окруженного сонмом небесных сил бесплотных. Еще выше, прямо под верхней килевидной кромкой, — поддерживаемая по краям ангелами лента с надписью: «Достой есть яко воистину блажити Тя Богородице».

Вторая слева створка имеет сходную композицию, однако отличается существенными деталями. Внешняя часть круга ограничена кольцом шестикрылых херувимов присущего им зеленого цвета. В центре круга — ростовое изображение Божией Матери — Нерушимая Стена, или Оранта без Младенца. Слева и справа от круга — по три святых со свитками. Справа от Богоматери угадываются апостолы. Слева — ветхозаветные пророки. Над кругом — поясное изображение Спаса — Великого Архиерея с поясными же изображениями предстоящих архангелов. На ленте сверху надпись: «Присноблаженную и пренепорочную и Матерь Бога нашего».

Третья слева створка имеет самую сложную четырехрядную композицию, напоминающую «Шестоднев».

<sup>2</sup> См.: Служба Рождеству Господа нашего Иисуса Христа // Миния праздничная с добавлением служб из Троицы постных и цветных. М., 2002. С. 216.



Нижний ряд образован сонмом ангелов и святых. Второй снизу ряд образован шестью архангелами с зеркалами и мерилками в руках, стоящих по трое слева и справа от Богородицы. Между ними, ниже Богоматери — два шестикрылых херувима. Третий снизу ряд так же образован двумя тройками: святители в саккосах, омофорах и митрах. Второй слева (от Богородицы) в мантии, крайний слева — в фелони. Между двумя группами святителей — два шестикрылых херувима. На фоне второго и третьего ряда — ростовое изображение Божией Матери с Младенцем Иисусом, помещенное в восьмиконечную звезду, образованную овалом и двумя ромбами с вогнутыми сторонами. Верхний ряд состоит из двух троек святых, разделенных композицией из пяти херувимов. Справа от Богородицы — группа святых воинов, облаченных в доспехи, слева — святые, которых трудно идентифицировать. Одиноким ангел держит ленту с надписью: «Честнейшую херувим и славнейшую воистину серафим».

Правая створка очень похожа на левую. Во внешнем кольце круга на оливковом фоне десять медальонов с оглавными изображениями разных святых. Лента сверху несет надпись: «Без исления Бога Слова рождшую сущую Богородицу Тя величаем». Лента поддерживается двумя святителями в фелонях и омофорах, на левом (от Богородицы) надета митра.

Икона Похвалы Пресвятой Богородицы не относится к числу широко известных на Руси. Однако для нее есть свой праздник, установленный в IX столетии и приуроченный к субботе пятой недели Великого поста. На утрене этого праздника читается акафист Божией Матери, написанный, по преданию (не вполне достоверному), Константинопольским Патриархом Сергием в память заступничества Богородицы при нападении аваров на Константинополь в 626 году<sup>3</sup>.

Иргизские монастыри на рубеже XVIII и XIX столетий были одним из крупнейших центров старообрядчества в России. Начало им положили выходцы из Польши, получившие по указу императрицы Екатерины Великой право вернуться в Отечество и поселиться по Иргизу, левому притоку Волги, впадавшему в Волгу напротив слободы Малыковки, получившей в 1780 году статус города и названной

<sup>3</sup> См.: Казачков Ю. А. Акафист // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 373.

Волгском (современный г. Вольск Саратовской области). Первый из них, Нижне-Воскресенский монастырь, называвшийся первоначально Авраамиевым скитом, был основан в 1762 году.<sup>4</sup> Примерно в это же время были основаны Исаакиев и Филаретов скиты, объединившиеся впоследствии в Средне-Никольский монастырь<sup>5</sup>. Еще выше по Иргизу близ слободы Мечетной (впоследствии г. Николаевск, ныне — г. Пугачев) появился Верхне-Спасо-Преображенский монастырь<sup>6</sup>. В последующие два десятилетия появились две женские обители: Покровский и Успенский женские монастыри<sup>7</sup>.

В это время Иргиз становится центром так называемой «поповской исправы». Не имеющие епископов старообрядцы могли получить священников, рукоположенных только в Синодальной Церкви. Такие изъявившие согласие на переход к старообрядцам иереи назывались «беглыми попами», так как покидали свои приходы без дозволения священноначалия. Правительство мирилось с существованием беглопоповства, так как беспоповские старообрядческие согласия отличались большей непримиримостью к государству во всех его проявлениях, а их вероучение еще дальше отходило от канонического православия. Беглых попов, получивших поставление от «никонианских» архиереев, нужно было каким-то образом «исправлять», делать пригодными для служения в «неповрежденной» старообрядческой Церкви.

После долгих споров «поповскую исправу» решили совершать через помазание святым миром — особым веществом, которое применяется при совершении Миропомазания после Крещения и при освящении храмов. Ситуация осложнилась тем, что воспользоваться «никонианским» миром было никак не возможно, а для приготовления и освящения своего у старообрядцев (до 1846 года) не было своего архиерея.

<sup>4</sup> См.: Добротворский И. М. Исторические сведения об Иргизских мнимостарообрядческих монастырях до обращения их в единоверие // Православный собеседник. Казань. 1857. Ч. 1. № 2. С. 382.

<sup>5</sup> См.: «Ведомость об основании Никольского бывшего старообрядческого, а ныне единоверческого женского монастыря», составленная в 1877 г., указывает время основания Пахомиева скита 1764 г. ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Ед. хр. 214. Л. 1.

<sup>6</sup> См.: «Ведомость об основании Верхне-Спасо-Преображенского бывшего старообрядческого, а ныне единоверческого мужского монастыря», составленная в 1864 г., указывает время основания Исаакиева скита 1755 г., что, вероятнее всего, является ошибкой. ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Ед. хр. 110. Л. 2.

<sup>7</sup> См.: Мордовцев Д. Л. Саратовская губерния в прошлом веке в отношении к нынешнему ее состоянию // Памятная книга Саратовской губернии на 1860 г. Саратов, 1861. Ч. 3. С. 39.

Предприимчивый инок Верхне-Спасо-Преображенского монастыря Сергей Юршев (тоже выходец из Польши) объявил, что у него есть некий запас святого мира, освященного еще патриархом Иосифом, предшественником учинившего церковную смуту Никона.

Беглые попы пошли на Иргиз толпами. Здесь они проклинали «Никоновы новины», учились служить по старому обряду, перемазывались тысячекратно разведенным якобы Иосифовым миром. После этого «исправленные» священнослужители отправлялись в старообрядческие поселения, иногда на время, а иногда и для постоянной службы.

Предоставление «на время» и «навсегда» исправленного священнослужителя предполагало немалое пожертвование со стороны принимавшей его общины. Помимо этого дохода монастыри пользовались обильными подношениями купцов, которые почти все «ходили по старой вере».

Императрица Екатерина Великая относилась к старообрядцам вполне благосклонно. Даже разбойник Пугачев, находивший на Иргизе и стол, и дом, не смог скомпрометировать благочестивых старцев. Правительственные прещения коснулись Иргиза лишь косвенно: военная экспедиция 1797 года ограничилась всего лишь изгнанием из стен мужского Средне-Никольского монастыря проживавших там стариц и белиц, которые переместились в женские обители<sup>8</sup>.

Политики Екатерины придерживался и ее державнейший сын Павел, принимавший в своих покоях иргизских старцев и даже пожертвовавший 6000 рублей на восстановление погоревшего Средне-Никольского монастыря<sup>9</sup>. Никаких притеснений не испытывали обитатели Иргиза и в царствование Александра Благословенного.

Положение коренным образом изменилось в эпоху Николая Павловича. Деятельным соратником императора по искоренению раскола стал Саратовско-Царицынский епископ Иаков (Вечерков). Ему не смогла оказать сопротивление и стоявшая горой за старообрядцев местная власть. В 1829 году был приведен к единоверию Нижне-Воскресенский монастырь<sup>10</sup>. В 1837-м — Средне-Никольский

<sup>8</sup> См.: Добротворский И.М. Указ. соч. С. 416.

<sup>9</sup> См.: Соколов Н.С. Раскол в Саратовском крае. Т. 1. Саратов, 1888. С. 168.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 300.

(ставший женским)<sup>11</sup>. В 1841 году — Верхне-Спасо-Преображенский. Успенский и Покровский женские монастыри были вовсе упразднены<sup>12</sup>.

Став единоверческими, иргизские обитатели быстро потеряли свою славу. Центр старообрядческой поповщины на Волге переместился в Черемшаны, предместье уездного городка Хвалынска, где в середине XIX столетия образовался мужской монастырь и несколько женских обителей. Все они, за исключением одного женского скита, продолжавшего оставаться беллопоповским, придерживались так называемой «австрийской», или Белокриницкой, иерархии, созданной перешедшим к старообрядцам из Константинопольского Патриархата Боснийским митрополитом Амвросием.

Единоверческие иргизские монастыри прекратили свое существование почти сразу же после Октябрьского переворота. Посетивший их в 1923 году историк М. Н. Тихомиров обнаружил пустыню. Из всего богатства, которым когда-то славилась эти места, оставались лишь церкви, в которых царил беспорядок и безмолвие. Все ценные вещи: иконы, рукописи и старопечатные книги — находились в неприглядном виде. Все, что удалось собрать, было передано в Пугачевский краеведческий музей. Описанный в нашей статье складень оказался в числе его первых экспонатов. Среди множества мусора и пыли в ризнице М. Н. Тихомировым была найдена в плащаница XVI века, вышитая женой князя В. А. Старицкого. Находка была направлена сначала в г. Самару, а позже помещена в Московский Исторический музей<sup>13</sup>.

Огромное количество ценностей: рукописных книг, облачений, предметов церковной утвари — было уничтожено. Немногочисленные предметы, сохраненные музейными работниками, украшают экспозицию Пугачевского краеведческого музея. Старинные книги с мастерски выполненными цветными миниатюрами и заставками бережно хранятся в научных библиотеках Московского и Саратовского университетов.

«Святу месту не быть пусту» — эта пословица оправдала себя в отношении Иргиза в первоначальном смысле. Два монастыря на Иргизе воз-

<sup>11</sup> См.: Чернышевский Г. И., прот. Историческое описание обращения Средне-Никольского, что на Иргизе, раскольнического монастыря в единоверческий. Рукопись. Пугачевский краеведческий музей. Научный архив. № 6.

<sup>12</sup> См.: Соколов Н. С. Указ. соч. С. 398, 402; Фадеев А. М. Воспоминания // Русский архив. 1891. Кн. 2. С. 22.

<sup>13</sup> См.: Тихомиров М. Н. Описание состояния Спасо-Преображенского и Никольского монастырей на Иргизе. Рукопись. Пугачевский краеведческий музей. Научный архив. № 34.

вращены к жизни, в 1997 году возобновилось богослужение в Никольском храме бывшего Средне-Никольского монастыря, а 27 декабря 2005 года Священный Синод благословил открытие Иргизского Воскресенского монастыря на месте прежней Нижне-Воскресенской обители<sup>14</sup>. Число монашествующих здесь пока невелико. Однако уже обустроены храмы и кельи. Совершаются регулярные богослужения. Растет число паломников, привлекаемых духом подлинного древнего благочестия, который продолжает жить в этом святом месте.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Добротворский, И. М. Исторические сведения об Иргизских мнимостарообрядческих монастырях до обращения их к единоверию // Православный собеседник. Казань, 1857. Ч. 1. № 2.
2. Казачков, Ю. А. Акафист // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 371–381.
3. Мордовцев, Д. Л. Саратовская губерния в прошлом веке в отношении к нынешнему ее состоянию // Памятная книга Саратовской губернии на 1860 г. Саратов, 1861. Ч. 3.
4. Служба Рождеству Господа нашего Иисуса Христа // Минея праздничная с добавлением служб из Триоди постных и цветных. М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2002.
5. Соколов, Н. С. Раскол в Саратовском крае. Т. 1. Саратов, 1888. 514 с.
6. Тихомиров, М. Н. Описание состояния Спасо-Преображенского и Никольского монастырей на Иргизе. Рукопись. Пугачевский краеведческий музей. Научный архив. № 34.
7. Фадеев, А. М. Воспоминания // Русский архив. 1891. Кн. 2.
8. Хачаянц, А. Г. Иргизские монастыри // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. Т. 26. С. 356–364.
9. ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Ед. хр. 110. Л. 2.
10. ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 11. Ед. хр. 214. Л. 1.
11. Чернышевский Г. И., прот. Историческое описание обращения Средне-Никольского, что на Иргизе, раскольнического монастыря в единоверческий. Рукопись. Пугачевский краеведческий музей. Научный архив. № 6.

<sup>14</sup> См.: Хачаянц А. Г. Иргизские монастыри // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 359.

### UDC 273 + 908

For citation: Vorobyov M., archpriest, Urazaev D., deacon. Irgizskiy unikum. Skladen' iz fondov Pugachevskogo krayevedcheskogo muzeya. [Irgiz unique thing. The folding icon from the funds of the Pugachev museum of local history] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 1 (16). pp. 64–78.

**Archpriest Mikhail Vorobyov,**  
Cleric, Annunciation Church of Volsk  
istucar@mail.ru

**deacon Denis Urazaev,**  
student, Saratov Orthodox Theological Seminary,  
92 Michurina str., Saratov, 410028,  
Russian Federation  
denis-konkord@mail.ru

# Irgiz Unique Thing. The Folding Icon From The Funds Of The Pugachev Museum Of Local History

**Archpriest M. VOROBYOV, deacon D. URAZAEV**

**Abstract:** The article is devoted to the history, description and analysis of the road folding icon located in the funds of the Pugachev Museum of Local History. The text, after a general description of the features of the folding icon as a special religious attribute, analyzes the reasons for the widespread distribution of folding icons in the Old Believer culture of the 18th-19th centuries and the icons' features. Next, a direct scientific and theological description of the Irgiz folding icon is given, assumptions about its origin in the context of the history of the Irgiz Old Believers are made.

**Keywords:** icon painting, iconostasis, folding icon, Old Believers, Edinoverie (coreligionism).

## REFERENCES

1. Kazachkov Iu. (2000) Akafist [Akathist] // Pravoslavnaya entsiklopediya. M.: Church-Scientific Center “Orthodox Encyclopedia”. Vol.1. pp. 371-381. (in Russian).
2. Khachaiants A. (2011) “Irgizskie monastiri” [Irgiz monasteries] // Pravoslavnaya entsiklopediya. M.: Church-Scientific Center “Orthodox Encyclopedia», 2011. Vol. 26. pp. 356-364. (in Russian).

## УДК 272

Для цитирования: Парфенов В.Н. Апостол Павел в Риме: от прибытия до первого суда // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 1 (16). С. 79–97.

**Парфенов Виктор Николаевич,**

доктор исторических наук, профессор  
кафедры церковной истории  
Саратовской православной духовной семинарии,  
Российская Федерация,  
410028, г. Саратов, ул. Мичурина, 92  
vparfenov@list.ru  
ORCID: 0000-0003-3612-0197

## Апостол Павел в Риме: от прибытия до первого суда

**В.Н. ПАРФЕНОВ**

**Аннотация:** В статье доказывается, что руководил этапом узников, в который входил и апостол, центурион одной из когорт римского гарнизона Иудеи, которая была набрана из местных жителей. По прибытии в Рим и до суда дальнейшей судьбой св. Павла распоряжался комендант преторианского лагеря (стратопедарх). Льготные условия заключения апостола позволяли ему рассчитывать на благоприятный результат его апелляции к императору. Двухлетнее пребывание в Риме св. Павел использовал для распространения учения о Христе. Среди его слушателей были и служащие императорского дворца, в том числе воины преторианской гвардии.

**Ключевые слова:** апостол Павел, апелляция, император, суд, центурион, стратопедарх.

Время и обстоятельства смерти «апостола язычников», как известно, до сих пор являются предметом дискуссии. Главной причиной является тот факт, что повествование основного источника по этой теме заканчивается на сообщении, что по прибытии в Рим из Палестины Павел два года оставался в столице, проповедуя веру в Иисуса Христа (см.: Деян. 28, 31). Далее наступает глухое, на несколько десятилетий, молчание.

Зенон Косидовский, научно-популярная книга которого в свое время была едва ли не единственной, из которой массовый советский читатель мог почерпнуть более или менее объективную информацию

о содержании Нового Завета и современном уровне его исследования, видел причину в том, что «его популярность очень быстро падала уже при его жизни, в течение двух лет, когда он жил в Риме, оторванный от им же основанных христианских общин. Прошли десятки лет, прежде чем наступил ренессанс его влияния и нравственного авторитета. Но Павла уже не было в живых»<sup>1</sup>.

Согласно традиции, Петр и Павел, наиболее почитаемые апостолы, одновременно погибли в Риме во время гонения Нерона<sup>2</sup>. Однако в науке эта точка зрения бесспорной не считается. Особенно отчетливо скептическое мнение было выражено Брентом Шоу в опубликованной несколько лет назад статье, где доказывается, что никакого гонения Нерона на христиан не было, пребывание св. Петра в Риме нельзя считать доказанным, а казнь св. Павла не имеет отношения к репрессиям против христиан<sup>3</sup>.

По поводу недавней дискуссии в зарубежной науке в отношении смерти св. Петра автор этих строк уже имел возможность высказаться, как и в отношении последнего пребывания св. Павла в Палестине<sup>4</sup>. Современное же состояние исследования в науке периода жизни св. Павла от его прибытия в Рим до суда будет рассмотрено ниже.

После решения прокуратора Феста отправить Павла в Рим на императорский суд *отдали Павла и некоторых других узников<sup>5</sup> сотнику Августова полка, именем Юлию* (Деян. 27, 1). Синодальный перевод здесь выглядит слишком архаично и нуждается в пояснении.

«Сотник» (*ἑκατοντάρχος*) Юлий — римский центурион, имя которого имеет отношение к знаменитому римскому патрицианскому роду лишь постольку, поскольку свидетельствует о том, что прямой предок

<sup>1</sup> Косидовский З. Сказания евангелистов / Пер. с польск. М., 1977. С. 139.

<sup>2</sup> См., например: Попов Н. Святые первоверховные апостолы Петр и Павел // ЖМП. 1950. № 7. С. 58–67; McDonald L. M., Porter S. E. Early Christianity and its Sacred Literature. Peabody (Mass.), 2000. P. 317. Note 47; White C. The Emergence of Christianity. Westport; London, 2007. P. 68; Loi V., Amata B. Paulus, apostle. I. The man and his evangelic work. Encyclopedia of Ancient Christianity. 2014. Vol. 3. P. 99.

<sup>3</sup> See: Shaw B. D. The Myth of the Neronian Persecution // Journal of Roman Studies. 2015. Vol. 105. P. 73–100.

<sup>4</sup> См.: Парфенов В. Н., Лобачева Г. В. Смерть апостола Петра: Рим или Палестина? // Центр и периферия. 2018. № 4. С. 23–28; Парфенов В. Н., Литовченко Е. В. Апостол Павел в Иудее: последний визит // Via in tempore. История. Политология. 2020. Т. 47. № 4. С. 683–692.

<sup>5</sup> Предполагается, что товарищи Павла по несчастью предназначались к смерти на арене (Ramsay W. M. St. Paul the Traveler and Roman Citizen. 10<sup>th</sup> ed. London, 1907. P. 165).



этого командира получил римское гражданство и, соответственно, родовое имя от одного из представителей первой императорской династии: Августа, Тиберия или Калигулы или, что менее вероятно, от самого диктатора Цезаря.

«Августов полк», *σπεῖρη Σεβαστή* оригинала, в данном случае представляет собой когорту — римскую боевую тактическую единицу<sup>6</sup>. Эпитет *Σεβαστή* в принципе должен означать не просто императорскую воинскую часть (*kaiserliche Schaar*), как понимал это место Мартин Лютер<sup>7</sup>, а присвоенное данной когорте почетное имя (подробнее об этом см. ниже).

Речь здесь идет не о легионной когорте, а об относящейся к так называемым ауксилиарным формированиям. *Auxilia*, то есть «вспомогательные войска», со времен Августа стали важной частью римской регулярной армии, составляя около половины общей численности вооруженных сил империи. В них служили провинциалы, срок службы был более продолжительным, чем у легионеров, а жалование (*stipendium*) — примерно на 16% меньше<sup>8</sup>.

Лишь по окончании службы и увольнении в почетную отставку они специальным императорским указом получали римские гражданские права для себя и членов своих семей и все связанные с этим привилегии. Но командный состав ауксилиарных войск комплектовался исключительно из римских граждан. В интересующий нас период центурионами становились главным образом старослужащие легионеры или бывшие преторианцы, то есть выходцы из императорской гвардии. Чтобы стать центурионом, для начала — в ауксилиарном формировании, рядовому римскому легионеру или преторианцу необходимо было пройти целую серию повышений по службе, последовательно осваивая каждую ступень, а это было доступно далеко не всем солдатам<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> See: The Cambridge Greek Lexicon. Cambridge, 2021. Vol. II. P. 1279; Strong J. Greek Dictionary of the New Testament. Albany, 1997. P. 439.

<sup>7</sup> See: Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Chtisti, nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luthers. Berlin; Frankfurt a. M.; Köln a. Rh., 1888. S. 166.

<sup>8</sup> См.: Парфенов В. Н. *Quartum stipendium* Домициана и римские финансы // Экономика, право, власть в древнем мире. Посвящается памяти В. И. Кузищина. СПб., 2021. С. 131–161.

<sup>9</sup> See: Campbell J. B. *Centurio* // *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart; Weimar, 1997. Bd. 2. Sp. 1068; Breeze D. J. *The Career Structure below the Centurionate during the Principate // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Principat. 1. Bd.* Berlin; New York, 1974. P. 445–447.

Иудея была провинцией, находившейся под непосредственным контролем императора. Так как для римлян она серьезного стратегического значения не имела, а защиту от внешнего врага ей обеспечивали 4 легиона, дислоцированных в соседней Сирии, то гарнизон самой Иудеи состоял из небольшого количества ауксилиариев, задачей которых было прежде всего поддержание внутреннего порядка в провинции. Состояли такие ауксилиарные части из пехотных когорт (cohors), кавалерийских ал (ala) по 480—500 чел. в каждой и когорт смешанного состава (cohors equitata) (120 всадников и 480 пехотинцев)<sup>10</sup>.

Местом постоянной дислокации гарнизона Иудеи, «горсти ауксилиарных войск», по выражению Э. М. Смолвуда, был город Кесария Приморская, резиденция римского наместника всаднического ранга, прокуратора или префекта. Это были пять когорт и одна ала, которые набирались в том же регионе из неиудейского населения городов Кесарии и Себасты, когда-то названных Иродом Великим в честь Цезаря Августа (Καῖσαρ Σεβαστός), своего покровителя (Ios. Antt. XIX. 9. 2 (365); XX. 6. 1 (122); Bell. Iud. III. 4. 2 (66))<sup>11</sup>.

Минимум одна когорта постоянно несла караул в Иерусалиме (Ios. Bell. Iud. V. 5. 8 (244)), именно ее солдаты вырвали апостола Павла из рук озверевшей толпы, которая собиралась с ним расправиться (см.: Деян. 21, 27—36). Распоряжался при этом, «взяв солдат и центурионов» (παράλαβὼν στρατιώτας καὶ ἑκατοντάρχους), командир когорты, военный трибун Клавдий Лисий (χιλίαρχος τῆς σπείρης), этнический грек, купивший, по его собственному признанию, римское гражданство за большие деньги (πολλοῦ κεφαλαίου) (Деян. 21, 31—32; 22, 28)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> See: Campbell J. V. Auxilia // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1997. Bd. 2. Sp. 365; Le Bohec Y. Ala // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1996. Bd. 1. Sp. 426.

<sup>11</sup> See: Smallwood E. M. The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. Leiden, 1976. P. 144—146; Isaac B. The Limits of Empire. The Roman Army in the East. Revised Edition. Oxford, 2000. P. 118; Cotton H. M. The Impact of the Roman Army in the province of Judaea/Syria Palaestina // The Impact of the Roman Army (200 B. C. — A. D. 476). Leiden; Boston, 2007. P. 395.

<sup>12</sup> Б. Айзек обратил внимание на то, что, судя по составу конвоя, который сопровождал апостола Павла из Иерусалима в Кесарию (Деян. 23, 23), это была cohors equitata ((Isaac B. Op. cit. P. 279). В Новом Завете ее командир именуется по своему воинскому званию — χιλίαρχος, греческий эквивалент латинского tribunus militum (военный трибун) (Ин. 18, 12; Деян. 21, 31), тогда как Иосиф Флавий предпочитает указывать должность — φρούραρχος, то есть собственно «начальник гарнизона» (Ios. Antt. Iud. XV. 11. 1 (408); XVIII. 4. 3 (93)).

Военные трибуны, старший командный состав римского гарнизона Иудеи, относились к сливкам местного общества, не случайно они входили в состав «высокого собрания», которое должно было в резиденции наместника выслушать защитительную речь апостола Павла (см.: Деян. 25, 23) и дать прокуратору рекомендацию относительно его дальнейшей судьбы.

Что же касается когорты, где служил центурион Юлий, которому было приказано доставить Павла вместе с прочими узниками в Рим, то она, как полагает Э. Смолвуд, могла быть переведена в Иудею после 44 года. Однако, по мнению исследователя, более вероятно, что она входила в состав постоянного гарнизона провинции и была набрана на месте из неиудейского населения; ее полное наименование (*cohors Augusta Sebastenorum*) документально не засвидетельствовано<sup>13</sup>.

Здесь следует оговориться, что обычно ауксилиарные части назывались либо по имени их прежних командиров, либо по области или племени, где был произведен первоначальный набор, либо по специфическому вооружению (лук или праща) личного состава<sup>14</sup>. Присвоение же когорте имени императора было редким и особым отличием, слишком редким, чтобы такой почести была удостоена ничем себя не проявившая воинская часть из местных жителей. Поэтому представляется более вероятным, что автор Деяний святых апостолов выразился здесь не вполне точно, что вполне естественно для невоенного человека, каким был евангелист Лука, и *σπεῖρη Σεβαστή* («когорта имени Августа») в действительности именовалась *σπεῖρη Σεβαστηνῶν* = *cohors Sebastenorum* — «когорта себастийцев» — по месту ее набора.

Неосведомленному читателю может показаться, что порученная Юлию задача по конвоированию заключенных не соответствует достоинству боевого офицера, каковым он, несомненно, был. Однако центурионы, подлинный костяк римской императорской армии, могли выполнять самые разнообразные задачи не только военного характера, в том числе и полицейские<sup>15</sup>. Данный случай исключением не являлся.

<sup>13</sup> See: Smallwood E. M. Op. cit. P. 146. Note 12.

<sup>14</sup> See: Campbell J. B. Auxilia. P. 364.

<sup>15</sup> См.: Ward G. A. Centurions: the Practice of Roman Officership. Diss. Chapel Hill, 2012, esp. p. 214–263; Dobson B. The Significance of the Centurion and “Primipilaris” in the Roman Army and Administration // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Principat.* 1. Bd. Berlin; New York, 1974. P. 392–434.

Обращает на себя внимание то, что на всем протяжении морского путешествия в Рим, подробно описанного в Деяниях апостолов и оказавшегося смертельно опасным, центурион Юлий явно благоволил к Павлу, авторитет которого особенно возрос после кораблекрушения у берегов Мелиты (совр. Мальта), когда спаслись все бывшие на борту: экипаж, узники, конвой. После зимовки на острове, уже на другом судне, этап заключенных был доставлен в Рим, на этом задача центуриона была исчерпана.

Н. С. Никольский, подробно рассмотревший биографию апостола Павла, отмечает: «В Рим ап. Павел прибыл весной 61 года, или в седьмой год царствования Нерона. Узники, в том числе ап. Павел, были сданы по прибытии в Рим преторианскому начальнику»<sup>16</sup>. Под этим начальником протоиерей Н. Никольский подразумевает префекта претория, командира преторианской гвардии, охранявшей императора: «В Деян. 28, 16 упоминается только один префект; можно с несомненностью заключить, что здесь разумеется известный Бурр, друг Сенеки и воспитатель Нерона»<sup>17</sup>.

Однако вопрос о том, кто именно в Риме принял узников, не так прост, как может показаться. В оригинале Деяний читаем: Ὅτε δὲ ἤλθομεν εἰς Ῥώμην, ὁ ἑκατοντάρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχη (28, 16).

Мартин Лютер, переводя эту фразу, понял ее в том смысле, что «младший начальник передал узников старшему начальнику» (überantwortete der Unterhauptmann die Gefangenen dem obersten Hauptmann)<sup>18</sup>. В XVI веке, да и позже, для понимания общего смысла данного стиха этого было вполне достаточно, но для современного исследования требуется более высокая степень конкретизации.

В синодальном переводе это место передается так: «Когда же пришли мы в Рим, то сотник передал узников военачальнику...». Долж-

<sup>16</sup> Никольский Н., прот. Суд над апостолом Павлом и его кесарийские и римские узы (к 1900-летию события) // ЖМП. 1960. № 1. С. 74. Расхождение во мнениях по поводу прибытия св. Павла в Италию достаточно существенно. К примеру, А. Робертсон относит это событие к 56 г. (Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1959. С. 186. Прим. 1), В. Маротта и ряд других западных исследователей — к 59 г. (Marotta V. St. Paul's Death. Roman Citizenship and summa supplicia. In: A. Puig I Tàrrach, J. M. G. Barclay, J. Frey (eds.). The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference June 2013. Tübingen, 2015. P. 258. Note 67).

<sup>17</sup> Никольский Н., прот. Указ. соч. С. 74, прим. 2.

<sup>18</sup> Das Neue Testament unsers Herrn... S. 168. «Эта фраза, вариант 28: 16, отсутствует в наиболее авторитетных рукописях, но, вероятно, содержит подлинную информацию» (Bacchiocchi S. Rome and Christianity until A.D. 62 // Andrews University Seminary Studies. 1983. Vol. 21. No 1. P. 21. Note 55).

ность военачальника не указывается, а между тем, она немаловажна, поскольку из этого порой делаются далеко идущие выводы о дальнейшей участи св. Павла.

Термин *στρατοπεδάρχης* достаточно многозначен. Буквальное значение этого слова — комендант лагеря<sup>19</sup>. Иногда оно переводится еще более лаконично: «стратопедарх, начальник лагеря»<sup>20</sup>. В словаре Лидделла — Скотта — Джонса этот термин определяется как «военачальник... = praefectus castrorum»<sup>21</sup>. Дж. Стронг видит в стратопедархе «военачальника, т. е. (особенно) преторианского префекта — руководителя гвардии»<sup>22</sup>. Т. Ш. Грин, со ссылкой на указанное место Деяний, указывает: «комендант лагеря; легионный трибун; возможно, префект преторианского лагеря»<sup>23</sup>.

Как представляется, именно последнее значение является соответствующим данному случаю. Видеть в стратопедархе командира преторианской гвардии нет оснований уже потому, что у последнего хватало гораздо более важных обязанностей, чем прием и размещение прибывшего издалека этапа заключенных. Кроме того, praefectus praetorio на древнегреческий переводится как *ἐπαρχος* (*ὑπαρχος*) *τῆς αὐλῆς*<sup>24</sup>, а не *στρατοπεδάρχης*.

Следовательно, центурион Юлий сдал этап узников не префекту претория, а коменданту преторианского лагеря, находившегося внутри городской черты Рима<sup>25</sup>. Соответственно, именно он, непосредственным начальником которого был префект претория, определил режим дальнейшего содержания всех доставленных в Рим, в том числе и апостола Павла, под стражей до суда. Точное латинское название должности этого офицера неизвестно, возможно, princeps castrorum или princeps praetorii<sup>26</sup>. Таким образом, считать, что сразу по прибытии в Рим св. Павел мог встретиться с Афранием Бурром, оснований нет.

<sup>19</sup> См.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991 (репринт 1899). Стб. 1160.

<sup>20</sup> См.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. II. С. 1512; Benseles Griechisch-deutsches Wörterbuch. Leipzig, 1962. S. 732.

<sup>21</sup> See: Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1653.

<sup>22</sup> Strong J. Greek Dictionary of the New Testament. Albany, 1997. P. 446 (No 4759).

<sup>23</sup> Green T. Sh. A Greek-English Lexicon to the New Testament. A New Edition with additions and alterations. L., 1976. P. 173.

<sup>24</sup> See: Gutsfeld A. Praefectus praetorio // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 2001. Bd. 10. Sp. 249.

<sup>25</sup> See: Förtsch R. Castra praetoria // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1997. Bd. 2. Sp. 1025 f.

<sup>26</sup> See: Rapske B. The book of Acts and Paul in Roman Custody. Grand Rapids; Carlisle, 1994. P. 177.

В Деяниях апостолов сообщается, что Павлу, в отличие от остальных его товарищей по несчастью, было позволено жить под домашним арестом, под присмотром одного солдата: τῷ δὲ Παύλῳ ἐπετρέπη μένειν καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ (28, 16). Возникает вопрос о причине такого либерализма и о том, кто определил именно этот режим содержания узника. Центурион Юлий исключается: его полномочия окончились в момент передачи узников в распоряжение стратопедарха. Употребленный в этой фразе пассивный аорист глагола ἐπιτρέπω («было позволено») оставляет вопрос открытым. Но единственно возможный ответ на него — необходимая власть была только у коменданта преторианского лагеря, наиболее подходящего места для содержания государственных преступников. О мотивах его решения можно догадаться. Прот. Н. С. Никольский справедливо указывает: «Сопроводительное письмо (*littera dimissoria*) с перечислением обвинений апостола не содержало обвинений в преступлениях против государственных законов и сопровождалось, как можно полагать, хорошими отзывами прокуратора Феста и царя Агриппы, а также и сотника Юлия...»<sup>27</sup>.

Независимо от Н. С. Никольского, эту мысль развивает Б. Рапске. Он указывает, что присланное вместе с Павлом его «досье» не содержало никаких серьезных обвинений против него. «Содержание письма Феста, приложенного к этой подборке документов, должно было еще более прояснить суть дела, показывая, что, в то время как никаких существенных обвинений с римской стороны против него не выдвигалось, требование Павла, чтобы император выслушал его дело, заявленное перед лицом продолжавшихся требований иудеев о его преследовании и казни, было совершенно правомерным»<sup>28</sup>.

По предположению исследователя, Павел, вероятно, первоначально содержался под стражей внутри преторианских казарм, а затем ему было позволено снимать жилье в непосредственной близости от *castra praetoria*. Это косвенно свидетельствовало о благоприятной перспективе рассмотрения его дела с последующим освобождением<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Никольский Н., прот. Указ. соч. С. 74. Ср. его же: Св. Апостол Павел (его жизнь и деятельность) // ЖМП. 1950. № 10. С. 48.

<sup>28</sup> Rapske B. Op. cit. P. 173.

<sup>29</sup> See: Ibid. P. 173, 227.

Такая разновидность содержания под стражей, *custodia militaris*, появилась в Риме только в эпоху империи. Тот факт, что обвинение св. Павла не относилось к числу особо важных и тяжких, косвенно подтверждается и долгим, двухлетним ожиданием суда, и тем, что его охранял всего один солдат (обычно их было двое). Охрана отвечала за то, чтобы обвиняемый мог быть доставлен на суд; если она пренебрегала своими обязанностями и арестованному удавалось скрыться, то солдат ожидало тяжелое наказание; новобранцам *custodia militaris* не поручалась (Dig. XLVIII. 3. 12; 3. 14; Paul V. 31. 1).

С другой стороны, это была относительно мягкая форма ареста, при которой арестованный мог заниматься своими делами (*rei suae superesse*) (Dig. IV. 6. 10) и жить до суда в собственном или съемном жилище; апостол Павел вместе с охранявшим его солдатом занимал жилье, которое он снимал «на собственные средства» (*εν ιδίω μισθωμάτι*) (ср.: Деян. 28, 30)<sup>30</sup>.

Что касается дальнейшего развития событий, то уже в немецкой научной литературе позапрошлого века<sup>31</sup> рассматривались два их варианта. Согласно первому, св. Павел из-под домашнего ареста был переведен в тюрьму, из которой его освободила только смерть, возможно, мученическая. Второй вариант предполагает его оправдание и освобождение, после чего он отправился в новое миссионерское путешествие, целью которого была Испания. Когда апостол вернулся в Рим, последовало его второе тюремное заключение и смертный приговор.

Дискуссия середины XIX века не пришла к определенному заключению. Варианты остались прежними: либо Павел погиб в 64 году, во время гонения Нерона, либо, если Павел побывал в Испании, а вслед за тем был вновь схвачен и казнен, тогда это должно было произойти в 67 году. Во всяком случае, Павел погиб в правление Нерона<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> See: Hitzig H.F. *Custodia* // Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa u. a. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 1898; Meissel F.-S. *Custodia* // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1997. Bd. 3. Sp. 251; Никольский Н., свящ., доц. Св. Апостол Павел... С. 50; его же: Суд над апостолом Павлом... С. 74.

<sup>31</sup> Вплоть до Первой мировой войны германская наука занимала лидирующие позиции как в изучении классической древности, так и в библистике.

<sup>32</sup> See: Hagenbach K.R. *Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Vorlesungen. 2. Aufl.* Leipzig, 1857. S. 82 f.

Со времен этого научного спора прошло уже более полутора веков, но прогресс в исследовании данной проблемы выглядит весьма относительным. Brent Shou, доказывающий, что гонение Нерона на христиан является историографическим мифом, судьбу апостола Павла затрагивает лишь вскользь. Вопрос об одном или двух пребываниях апостола в Риме он практически оставляет в стороне, указывая лишь, что, в любом случае, «на финальной стадии император (в теории), а гораздо более вероятно — какое-то должностное лицо меньшего ранга, с необходимыми полномочиями в такого рода делах, поддержало основательность серьезных обвинений против Павла. <...> Как бы то ни выглядело, ни интерпретировалось в позднейших христианских источниках, слушание дела Павла и его казнь были подчинены обычным римским юридическим процедурам. Он был казнен по обвинению не в том, что является христианином, но как человек, виновный в возбуждении незаконных и мятежных волнений в провинции Иудее»<sup>33</sup>.

На первый взгляд, это мнение выглядит убедительным, однако более детальное рассмотрение имеющейся информации заставляет в нем усомниться. Перед кем пришлось защищаться Павлу, когда он после двухлетнего ожидания, наконец, предстал перед судом, прямых указаний в достоверных источниках нет<sup>34</sup>. Но в Деяниях, источнике аутентичном, подчеркнута, что Павел должен был предстать именно перед императором: «Не бойся, Павел! тебе должно предстать пред кесаря (μὴ φοβοῦ, Παῦλε· Καίσαρί σε δεῖ παραστήναι)» (Деян. 27, 24). Поэтому предлагать какие-то иные варианты возможно, но это зависит скорее от фантазии и уровня эрудиции автора.

Так, протоиерей Николай Орлов, автор специальной работы о последних годах апостола Павла, полагает, что дело св. Павла должен был рассматривать не сам император Нерон, но префект претория Африкий Бурр. В силу своей крайней занятости и незначительности само-

<sup>33</sup> Shaw B. D. The Myth of the Neronian Persecution. P. 77 f.

<sup>34</sup> Апокрифы таковыми не являются. См.: Свенцицкая И. С. Судьбы апостолов. Мифы и реальность. М., 2006. С. 86–109; McDonald L. M., Porter S. E. Early Christianity and its Sacred Literature. Peabody (Mass.), 2000. P. 317. Note 47; White C. The Emergence of Christianity. Westport; London, 2007. P. 67 ff.; Elliot J. K. Imitations in Literature and Life. Apocrypha and martyrdom // The Routledge Company to Early Christian Thought. London; New York, 2010. P. 90; Carrier R. The Prospect of a Christian Interpolation in Tacitus, Annals 15, 44 // Vigiliae Christianae. 2014. Vol. 68. P. 278.



го дела, он передал его префекту города Педанию Секунду, который, будучи подкуплен иудеями, затягивал освобождение узника. Однако, как известно из Тацита, префект был убит собственным рабом, а его преемник, ознакомившись с апелляцией Павла и сопроводительными документами, счел необходимым отпустить его на свободу<sup>35</sup>.

Доказать или даже считать вероятной эту версию невозможно — слишком много произвольных допущений. Во-первых, нет сведений о том, что именно в данном случае император делегировал свои полномочия кому-то из нижестоящих лиц.

Во-вторых, о префекте города Педании Секунде<sup>36</sup> из «Анналов» Тацита можно извлечь только то, что написано: в 61 году он был убит собственным рабом, вследствие чего сенат, «согласно старинному закону» (*vetere ex more*)<sup>37</sup>, принял постановление о казни всех рабов, которые в момент убийства находились под одной крышей с господином и не предотвратили его.

В результате, несмотря на волнения столичного плебса и сожаления некоторых сенаторов, казнено было около 400 человек, включая стариков, женщин и детей (Тас. *Ann.* XIV. 42–45). Ни о моральных качествах убитого консуляра, ни о его контактах с иудеями здесь никакой информации нет. К тому же Педаний Секунд у прот. Н. Орлова подозрительно копирует поведение коррумпированного прокуратора Иудеи Феликса, в надежде на взятку тоже продержавшего св. Павла в заключении два года (Деян. 24, 26–27).

Часто к прояснению вопроса о суде над апостолом привлекают его фразу из послания к Филиппийцам (1, 13): *...ὥστε τοὺς δεσμοὺς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὄλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν...* (...так что узы мои о Христе сделались известными всей претории и всем прочим...).

В комментарии к этому месту брюссельского издания православной Библии поясняется: «Преторий — императорская стража, состоявшая

<sup>35</sup> См.: Орлов Н., прот. Последние годы жизни апостола Павла [Электронный ресурс] / Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/poslednie-gody-zhizni-apostola-pavla> [дата обращения 05.07.2021]. С. 3–10.

<sup>36</sup> Pedanius Secundus. В работе прот. Н. Орлова он почему-то именуется Педианием.

<sup>37</sup> Это установление действовало еще в эпоху Республики и позднее неоднократно подтверждалось сенатом. См.: Бобович А. С. Комментарии к «Анналам» // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Том первый. Анналы. Малые произведения. Л., 1969. С. 427. Прим. 25.

из десяти тысяч воинов. Павел, которого в Риме караулили преторианцы, проповедовал Христа среди них. Преторий может означать также дворец правителя данной провинции (Мф. 27, 27; Деян. 23, 35)<sup>38</sup>. В немецком и французском переводе речь тоже идет о «всем претории» (“im ganzen Prätorium”, “dans tout le prétoire”)<sup>39</sup>. В классическом английском переводе Библии (King James Version) — не вполне точное “in all the palace” («во всем дворце»)<sup>40</sup>. Однако в сравнительно недавно пересмотренном варианте этого перевода (New King James Version) это место переведено уже как “to the whole palace guard” («всей дворцовой страже»)<sup>41</sup>.

Пожалуй, наиболее оригинальное толкование термина *praetorium* в данном послании св. Павла предложил более столетия назад У. Рамсей. По его мнению, подразумевается «верховный имперский суд, представлявший императора в качестве источника права, вместе с консультантами и высшими имперскими служащими»<sup>42</sup>.

Но латинское *praetorium*, переданное Павлом в греческой транскрипции, относится прежде всего к военной терминологии и обозначает здесь, исходя из контекста, корпус императорской гвардии<sup>43</sup>. Это, кстати, учтено в современном русском переводе: «Всей дворцовой страже, да и всем остальным тоже, стало известно, что заключение мое — ради Христа»<sup>44</sup>.

Заключительная фраза Деяний в синодальном переводе сообщает, что Павел в течение двух лет имел возможность проповедовать *о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно* (Деян. 28,

<sup>38</sup> Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе, с приложениями. 4-е изд. Брюссель, 1989. С. 2221.

<sup>39</sup> See: Das Neue Testament. Nach der Übersetzung Martin Luthers. 2. Aufl. Stuttgart, 1988. S. 234; Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Nouveau Testament Grec-Français. Nestle-Aland 26 édition. Louis Segond 1910. <http://epelorient.free.fr>. 2004. P. 814.

<sup>40</sup> See: Holy Bible. Illustrated. King James Version // [www.pdfdrive.com/holy-bible-the-illustrated-king-james-bible-kjv](http://www.pdfdrive.com/holy-bible-the-illustrated-king-james-bible-kjv) (дата обращения 06.07.2021).

<sup>41</sup> See: The Holy Bible, containing the Old and New Testaments. New King James Version. Nashville etc., 1982. P. 1032.

<sup>42</sup> Ramsay W. M. St. Paul the Traveler and Roman Citizen. P. 187.

<sup>43</sup> См.: Дворецкий И. X. Латинско-русский словарь. 7-е изд. М., 2002. С. 614; Richmond I. A. Praetorium // Oxford Classical Dictionary / Ed. M. Cary et al. Oxford, 1957. P. 727; Oxford Latin Dictionary. Oxford, 1968. P. 1448.

<sup>44</sup> Библия в современном русском переводе РБО. Новый Завет. (РБО, 2011). [Эл. вариант: [http://didahe.ru/bible/rbo\\_2011/bibliya\\_rbo\\_2011\\_nz.html#ТОС\\_idp106301472](http://didahe.ru/bible/rbo_2011/bibliya_rbo_2011_nz.html#ТОС_idp106301472)]

31). Ближе по смыслу к греческому подлиннику последние слова Деяний лучше перевести как «беспрепятственно, со всей откровенностью» (μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως). Естественно, его постоянными слушателями были солдаты преторианской гвардии, которые несли при нем караул. Поскольку они регулярно сменялись, проповедь апостола распространялась среди их сослуживцев все шире, хотя слова ἐν ὄλῳ τῷ πραιτωρίῳ могут быть и преувеличением, призванным подчеркнуть успех учения о Христе.

Преторианцами, очевидно, дело не ограничилось. Главной задачей гвардейцев было обеспечение безопасности императора и членов его семьи, поэтому в число их первоочередных обязанностей входила охрана императорского дворца. Таким образом, воины, будучи одновременно тюремщиками и почитателями апостола Павла, когда приходило время их дежурства при особе императора, не могли не вступать в контакты с многочисленным дворцовым персоналом, среди которого нашлись люди, тоже уверовавшие в Христа и приходившие послушать страстные и убедительные проповеди узника — автор Деяний подчеркивает, что никаких препятствий общению св. Павла с внешним миром не чинилось.

Это делает более понятным переданное апостолом приветствие филиппийцам от их римских единоверцев: *Приветствуют вас все святые, а наипаче из кесарева дома* (ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἅιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας) (Фил. 4, 22). Под «домом цезаря» подразумевается императорский дворец и его обитатели, в том числе рабы и вольноотпущенники, тоже входившие в состав familia Caesaris, а также, надо полагать, и охрана из числа преторианцев, ставших (конечно, в случае справедливости такого предположения) одними из первых в римской армии христиан.

Таким образом, исходя из содержащейся в Новом Завете информации, можно заключить, что у Павла были основания с оптимизмом смотреть на перспективу своего судебного дела, а свое двухлетнее пребывание в Риме под стражей он с успехом использовал для распространения в столице учения о Христе. Примечательно, что ему при этом не чинилось никаких препятствий, что косвенно свидетельствует в пользу достаточно ранней датировки его миссии в Риме, когда власть считала христиан иудейской сектой, а само христианство еще не было поставлено вне закона.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе, с приложениями. 4-е изд. Брюссель, 1989.
2. Библия в современном русском переводе РБО. Новый Завет. (РБО, 2011). [Эл. вариант: [http://didahe.ru/bible/rbo\\_2011/bibliya\\_rbo\\_2011\\_pz.html#ТОС\\_idp106301472](http://didahe.ru/bible/rbo_2011/bibliya_rbo_2011_pz.html#ТОС_idp106301472)]
3. Бобович, А. С. Комментарии к «Анналам» // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Том первый. Анналы. Малые произведения / Изд. подг. А. С. Бобович, Я. М. Боровский, М. Е. Сергеев. Л., 1969. С. 403–430.
4. Вейсман, А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991 (репринт 1899).
5. Дворецкий, И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. II.
6. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь. 7-е изд. М., 2002.
7. Косидовский, З. Сказания евангелистов / Пер. с польск. М., 1977.
8. Никольский Н., прот. Суд над апостолом Павлом и его кесарийские и римские узы (к 1900-летию события) // ЖМП. 1960. № 1. С. 67–74.
9. Орлов Н., прот. Последние годы жизни апостола Павла [Электронный ресурс] / Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <https://azбука.ru/otechnik/Biblia/poslednie-gody-zhizni-apostola-pavla> (дата обращения 05.07.2021). С. 3–10.
10. Парфенов, В. Н. *Quartum stipendium* Домициана и римские финансы // Экономика, право, власть в древнем мире. Посвящается памяти В. И. Кузицина / Отв. ред. С. Ю. Сапрыкин, И. А. Гвоздева. СПб., 2021. С. 131–161.
11. Парфенов, В. Н., Литовченко, Е. В. Апостол Павел в Иудее: последний визит // *Via in tempore*. История. Политология. 2020. Т. 47. № 4. С. 683–692.
12. Парфенов В. Н., Лобачева Г. В. Смерть апостола Петра: Рим или Палестина? // Центр и периферия. 2018. № 4. С. 23–28.
13. Попов, Н. Святые первоверховные апостолы Петр и Павел // ЖМП. 1950. № 7. № 7. С. 58–67.
14. Робертсон, А. Происхождение христианства / Пер. с англ. М., 1959.
15. Свенцицкая, И. С. Судьбы апостолов. Мифы и реальность. М., 2006.
16. Vacchiocchi, S. Rome and Christianity until A.D. 62 // *Andrews University Seminary Studies*. 1983. Vol. 21. No 1. P. 3–25.
17. Benselers Griechisch-deutsches Wörterbuch / Bearb. von A. Kaegi. Leipzig, 1962.
18. Breeze, D. J. The Career Structure below the Centurionate during the Principate // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. Principat. 1. Bd. Berlin; New York, 1974. P. 435–451.

19. The Cambridge Greek Lexicon / Ed. by J. Diggle et al. Cambridge, 2021. Vol. II.
20. Campbell, J. B. Centurio // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1997. Bd. 2. Sp. 1068–1069.
21. Campbell, J. B. Auxilia // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1997. Bd. 2. Sp. 364–365.
22. Carrier, R. The Prospect of a Christian Interpolation in Tacitus, *Annals* 15, 44 // *Vigiliae Christianae*. 2014. Vol. 68. P. 264–283.
23. Cotton, H. M. The Impact of the Roman Army in the province of Judaea / Syria Palaestina // The Impact of the Roman Army (200 B. C. — A. D. 476) / Ed. by L. de Blois, E. L. Cascio. Leiden; Boston, 2007. P. 393–407.
24. Dobson, B. The Significance of the Centurion and “Primipilaris” in the Roman Army and Administration // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. Principat. 1. Bd. Berlin; New York, 1974. P. 392–434.
25. Elliot, J. K. Imitations in Literature and Life. Apocrypha and martyrdom // The Routledge Company to Early Christian Thought / Ed. D. J. L. Bingham. London; New York, 2010. P. 87–107.
26. Förtsch, R. Castra praetoria // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1997. Bd. 2. Sp. 1025–1026.
27. Green, T. Sh. A Greek-English Lexicon to the New Testament. A New Edition with additions and alterations. L., 1976.
28. Gutsfeld, A. Praefectus praetorio // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 2001. Bd. 10. Sp. 249–252.
29. Hagenbach, K. R. Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Vorlesungen. 2. Aufl. Leipzig, 1857.
30. Hitzig, H. F. Custodia // Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa u. a. Stuttgart, 1901. Bd. 4. Sp. 1896–1899.
31. Holy Bible. Illustrated. King James Version // [www.pdfdrive.com/holy-bible-the-illustrated-king-james-bible-kjv](http://www.pdfdrive.com/holy-bible-the-illustrated-king-james-bible-kjv) (дата обращения 06.07.2021).
32. The Holy Bible, containing the Old and New Testaments. New King James Version. Nashville etc., 1982.
33. Isaac, B. The Limits of Empire. The Roman Army in the East. Revised Edition. Oxford, 2000.
34. Η *καινη διαθηκη*. Nouveau Testament Grec-Français. Nestle-Aland 26 édition. Louis Segond 1910. [Электронный ресурс]. URL: <http://epelorient.free.fr>. 2004. (дата обращения 06.07.2021).
35. Le Bohec Y. Ala // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1996. Bd. 1. Sp. 426.
36. Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.

37. Loi, V., Amata, B. Paulus, apostle. I. The man and his evangelic work. Encyclopedia of Ancient Christianity. 2014. Vol. 3. P. 99.

38. Marotta, V. St. Paul's Death. Roman Citizenship and summa supplicia. In: A. Puig I Tàrrach, J. M. G. Barclay, J. Frey (eds.). The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference June 2013. Tübingen, 2015. P. 247–270.

39. McDonald, L. M., Porter, S. E. Early Christianity and its Sacred Literature. Peabody (Mass.), 2000.

40. Meissel, F.-S. Custodia // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar, 1997. Bd. 3. Sp. 250–251.

41. Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Chtisti, nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luthers. Berlin; Frankfurt a. M.; Köln a. Rh., 1888.

42. Das Neue Testament. Nach der Übersetzung Martin Luthers. 2. Aufl. Stuttgart, 1988.

43. Oxford Latin Dictionary. Oxford, 1968.

44. Ramsay, W. M. St. Paul the Traveler and Roman Citizen. 10th ed. London, 1907.

45. Rapske, B. The book of Acts and Paul in Roman Custody. Grand Rapids; Carlisle, 1994.

46. Richmond, I. A. Praetorium // Oxford Classical Dictionary / Ed. M. Cary et al. Oxford, 1957. P. 727.

47. Shaw, B. D. The Myth of the Neronian Persecution // Journal of Roman Studies. 2015. Vol. 105. P. 73–100.

48. Smallwood, E. M. The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. Leiden, 1976.

49. Strong, J. Greek Dictionary of the New Testament. Albany, 1997.

50. Ward, G. A. Centurions: the Practice of Roman Officership. Diss. Chapel Hill, 2012.

51. White, C. The Emergence of Christianity. Westport; London, 2007.

## UDC 272

For citation: Parfenov V. Apostol Pavel v Rime: ot pribytiya do pervogo suda. [The Apostle Paul In Rome: From Arrival To The First Trial] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022. No 1 (16). pp. 79–97.

**Victor Parfenov,**  
 Doctor of Sciences in History, professor,  
 Departments of Church History,  
 Saratov Orthodox Theological Seminary,  
 92 Michurina str., Saratov, 410028,  
 Russian Federation  
 vparfenov@list.ru  
 ORCID: 0000-0003-3612-0197

## The Apostle Paul In Rome: From Arrival To The First Trial

V. PARFENOV

**Abstract:** The article proves that the group of prisoners, which included the apostle, was led by a centurion of one of the cohorts of the Roman garrison of Judea, which was recruited from local residents. Upon arrival in Rome and before the trial the further fate of St. Paul was ordered by the commandant of the Praetorian camp (stratopedarches). The preferential conditions of the apostle's imprisonment allowed him to count on a favorable result of his appeal to the emperor. St. Paul used a two-year stay in Rome to spread the doctrine of Christ. Among his listeners there were employees of the Imperial Palace including soldiers of the Praetorian Guard.

**Keywords:** the Apostle Paul, appeal, emperor, court, centurion, stratopedarches.

## REFERENCES

1. Bacchiocchi S. (1983) Rome and Christianity until A.D. 62 // Andrews University Seminary Studies. Vol. 21. No 1. pp. 3–25.
2. Bobovich A. (1969) “Kommentarii k “Annalam”” [Comments on the Annals] // Korneliy Tatsit. Sochineniya v dvukh tomakh. Tom pervyy. Annaly. Malyye proizvedeniya. Leningrad. pp. 403–430. (in Russian).
3. Breeze D.J. (1974) The Career Structure below the Centurionate during the Principate // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Principat. 1. Bd. Berlin; New York. pp. 435–451.
4. Campbell J. (1997) Auxilia // Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart; Weimar. Bd. 2. Sp. 364–365.

5. Campbell J. (1997) *Centurio* // *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike.* Stuttgart; Weimar. Bd. 2. Sp. 1068–1069.

6. Carrier R. (2014) The Prospect of a Christian Interpolation in Tacitus, *Annals* 15, 44 // *Vigiliae Christianae.* Vol. 68. pp. 264–283.

7. Cotton H. (2007) The Impact of the Roman Army in the province of Judaea/Syria Palaestina // *The Impact of the Roman Army (200 B. C. — A. D. 476).* Boston. pp. 393–407.

8. Diggle J. (ed.) (2021) *The Cambridge Greek Lexicon.* Vol. II. Cambridge.

9. Dobson B. (1974) The Significance of the Centurion and “Primipilaris” in the Roman Army and Administration // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* II. Principat. I. Bd. Berlin; New York. pp. 392–434.

10. Dvoretzky I. (1985) “Drevnegrechesko-russkiy slovar” [Ancient Greek-Russian Dictionary]. Vol. II. Moscow. (in Russian).

11. Dvoretzky I. (2002) “Latinsko-russkiy slovar” [Latin-Russian Dictionary]. Moscow. (in Russian).

12. Elliot J. (2010) *Imitations in Literature and Life. Apocrypha and martyrdom* // *The Routledge Company to Early Christian Thought.* Bingham. London; New York. pp. 87–107.

13. Förtsch R. (1997) *Castra praetoria* // *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike.* Bd. 2. Stuttgart; Weimar. Sp. 1025–1026.

14. Green T. (1976) *A Greek-English Lexicon to the New Testament. A New Edition with additions and alterations.* London.

15. Gutsfeld A. (2001) *Praefectus praetorio* // *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike.* Bd. 10. Stuttgart; Weimar. Sp. 249–252.

16. Isaac B. (2000) *The Limits of Empire. The Roman Army in the East.* Revised Edition. Oxford.

17. Kaegi A. (1962) *Benselers Griechisch-deutsches Wörterbuch.* Leipzig.

18. Kosidovsky Z. (1977) “Skazaniya yevangelistov” [Tales of the Evangelists]. Moscow. (in Russian).

19. Le Bohec Y. (1996) *Ala* // *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike.* Bd. 1. Stuttgart; Weimar. Sp. 426.

20. Liddell H., Scott R., Jones H. (1996) *A Greek-English Lexicon.* Oxford.

21. Loi V., Amata B. (2014) Paulus, apostle. I. The man and his evangelic work. *Encyclopedia of Ancient Christianity.* Vol. 3. pp. 99–99.

22. Marotta V. (2015) St. Paul's Death. Roman Citizenship and *summa supplicia* // *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference June 2013.* Tübingen. pp. 247–270.

23. McDonald L., Porter S. (2000) *Early Christianity and its Sacred Literature.* Peabody.

24. Meissel F. (1997) *Custodia* // *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike.* Bd. 3. Stuttgart; Weimar. Sp. 250–251.



25. Nikolsky N. (1960) “Sud nad apostolom Pavlom i yego kesariyskiye i rimskiyе uzy (k 1900-letiyu sobytiya)” [The Judgment of the Apostle Paul and his Caesarean and Roman bonds (to the 1900th anniversary of the event)] // Zhurnal moskovskoy patriarkhii, No. 1. pp. 67–74. (in Russian).

26. Orlov N. “Posledniye gody zhizni apostola Pavla” [The Last Years of the Life of the Apostle Paul] // Azbuka very. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/poslednie-gody-zhizni-apostola-pavla> (07/05/2021). pp. 3–10. (in Russian).

27. Parfenov V. (2021) “Quartum stipendium Domitsiana i rimskiyе finansy” [Quartum stipendium of Domitian and Roman finances] // Ekonomika, pravo, vlast' v drevnem mire. Saint Petersburg. pp. 131–161. (in Russian).

28. Parfenov V., Litovchenko E. (2020) “Apostol Pavel v Iudeye: posledniy vizit” [Apostle Paul in Judea: last visit] // Via in tempore. Istoriya. Politologiya. T. 47. No. 4. pp. 683–692. (in Russian).

29. Parfenov V., Lobacheva G. (2018) “Smert' apostola Petra: Rim ili Palestina?” [Death of the Apostle Peter: Rome or Palestine?] // Tsentr i periferiya. No. 4, pp. 23–28. (in Russian).

30. Popov N. (1950) “Svyatyye pervoverkhovnyye apostoly Petr i Pave” [Holy Apostles Peter and Paul] // Zhurnal moskovskoy patriarkhii. No. 7. No. 7. S. 58–67. (in Russian).

31. Rapske B. (1994) The book of Acts and Paul in Roman Custody. Grand Rapids. Carlisle.

32. Richmond I. (1957) Praetorium // Oxford Classical Dictionary. Oxford. pp. 727.

33. Robertson A. (1959) “Proiskhozhdeniye khristianstva” [The Origin of Christianity]. Moscow. (in Russian).

34. Shaw B. (2015) The Myth of the Neronian Persecution // Zhurnal moskovskoy patriarkhii. Vol. 105. pp. 73–100.

35. Smallwood E. (1976) The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. Leiden.

36. Strong J. (1997) Greek Dictionary of the New Testament. Albany.

37. Svetsitskaya I. (2006) “Sud'by apostolov. Mify i real'nost'” [The fate of the apostle. Myths and reality]. Moscow. (in Russian).

38. Ward G. (2012) Centurions: the Practice of Roman Officership. Diss. Chapel Hill.

39. Weisman A. (1991) “Grechesko-russkiy slovar'” [Greek-Russian Dictionary]. Moscow. (in Russian).

40. White C. (2007) The Emergence of Christianity. Westport; London, 2007.

Периодическое издание  
**Журнал «Труды СПДС»**  
2022 г. № 1 (16)

Зарегистрировано в Федеральной службе  
по надзору в сфере связи, информационных технологий  
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Запись о регистрации СМИ:

ПИ № ФС77–82711 от 27 января 2022 г.

Подписку на печатное издание можно оформить в Интернет-каталоге «Почта России».

Подписной индекс издания — ПС332.

**Главный редактор**  
прот. Сергей Штурбабин (Штурбабин С. А.)

**Научный редактор**  
прот. Дмитрий Полохов (Полохов Д. Н.)

**Выпускающий редактор**  
Новакова Марина

**Ответственный секретарь**  
Петрова Кристина

**Оформление обложки и верстка**  
Кузнецова Лариса

**Корректор**  
Герасимова Наталья

Дата выхода в свет: 8.06.2022. Формат 60х90/16. Печать офсетная.  
Объем: 5 у.п.л. Тираж 300 экз.

Цена свободная

**Адрес учредителя, издателя и редакции:**  
410028, Россия, Саратов, ул. им. Мичурина И. В., д. 92.  
Тел.: (8452) 49–17–95, (8452) 49–18–44  
Email: trudi-spds@yandex.ru  
<http://sarпdc.pf/>

**Отпечатано:**  
Типография «Амирит»  
410004, Россия, Саратов, ул. Чернышевского, д. 88, литер У.  
Тел.: 8 (8452) 24-86-33, 8-800-700-86-33