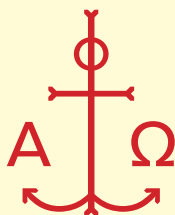


XXX СРЕТЕНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Материалы
Всероссийской (национальной)
научно-богословской конференции
с международным участием

Москва, 24 февраля 2024 года



АВТОНОМНАЯ НЕКОММЕРЧЕСКАЯ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ИНСТИТУТ»

XXX СРЕТЕНСКИЕ ЧТЕНИЯ
Материалы Всероссийской
(национальной)
научно-богословской конференции
с международным участием

Москва, 24 февраля 2024 года



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ИНСТИТУТ

МОСКВА 2024

УДК 27+291
ББК 86.2+86.36

Научное издание

- С 75 XXX Сретенские чтения : Материалы Всероссийской (национальной) научно-богословской конференции с международным участием (Москва, 24 февраля 2024 года) / Сост. З. М. Дашевская. — Москва : Свято-Филаретовский институт, 2024. — 472 с.

ISBN 978-5-89100-319-0

В сборнике представлены доклады, прозвучавшие на конференции «XXX Сретенские чтения» в феврале 2024 г., ежегодно проводимой Свято-Филаретовским институтом. Помимо пленарного заседания, работа велась в рамках шести секций: миссиологии и катехетики, богословия, философии и антропологии, Священного писания и библеистики, литургики, церковно-исторической, религиоведения и социологии религии. Разделы сборника соответствуют секциям конференции.

ISBN 978-5-89100-319-0

- © Свято-Филаретовский институт,
составление, 2024
© Свято-Филаретовский институт,
оформление, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Священник Максим Топоров. Обновленческий раскол на Кубани в 1930-е годы · 10

СЕКЦИЯ МИССИОЛОГИИ И КАТЕХЕТИКИ

А. А. Гуманюк. Тема человека в катехизической проповеди Феодора Мопсуестийского · 18

Н. А. Адаменко. Доказательства истинности веры в Воскресение в проповеди апологетов и учителей церкви II–III веков · 25

N. DeHaan. A Beginner's Florilegium: Progression Toward Contemplation · 33

Ю. С. Степанова. Антропологическое измерение в катехизисе митрополита Платона (Левшина) · 40

А. В. Волков. О человеке в катехизической теории и практике Католической церкви · 49

Н. А. Архангельская. Национальный вопрос в миссии чувашам Александрийского женского монастыря · 59

М. А. Верховская. Катехитическое движение в Католической церкви в XX веке · 68

СЕКЦИЯ БОГОСЛОВИЯ, ФИЛОСОФИИ И АНТРОПОЛОГИИ

Н. В. Юдин. Власть ключей (potestas clavium) в контексте римского права · 76

С. В. Каменский. Историография изучения богословских взглядов архиепископа Феофана (Прокоповича) · 86

- Ю. Н. Антипина.* Понятие «светского богословия» на рубеже XIX–XX веков и его актуальность сегодня · 95
- С. Ю. Рудакова.* Мистика общения у преподобномученицы Марии (Скобцовой) · 104
- А. А. Корнеев.* Взгляды архимандрита Спиридона (Кислякова) на духовно-нравственное состояние церкви и общества начала XX века · 110
- М. Ч. Бахадов.* Идея воцерковления жизни архимандрита Феодора (Бухарева) · 119
- А. Ю. Панов.* Антропологические следствия догмата о Святой Троице в контексте философии Н. А. Бердяева · 125
- С. В. Щербин.* Движение человека к Духу как ключевое условие обновления его жизни в философии И. А. Ильина · 134

СЕКЦИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И БИБЛЕИСТИКИ

- Ю. А. Маккавеева, Ю. Д. Будман.* Использование греческих эквивалентов танахической лексики в преподавании древнееврейского языка · 141
- А. В. Малкина.* Иудаика по трудам профессора СПбДА И. Г. Троицкого (1858–1929) · 151
- И. В. Лобанов.* Обращение в Евангелии от Иоанна как переводческая проблема · 165
- И. В. Сушкова.* О вере Авраама: Быт 15:6 · 180
- Диакон Цотнэ Чхеидзе.* Парадоксальные действия ветхозаветных пророков · 189
- Д. В. Бохан.* Ритуалы перехода в рассказах о патриархах · 196
- М. Л. Максимова.* Сравнение моделей устной передачи евангельской традиции до канонизации книг Евангелий · 205

*Священник Владимир Грицевич. Специфика употребления
δικαιοσύνη в Мф 6 · 219*

*П. И. Кривякина. Христос и самарянка: новый взгляд
на роль женщины в религиозной жизни · 227*

*Е. И. Чернякова. Вопрос о подлинности
pericope adulterae (Ин 7:53–8:11) в работах
русских дореволюционных авторов · 234*

СЕКЦИЯ ЛИТУРГИКИ

*А. Н. Ясонов. Совершалась ли евхаристия на агапе
у первых христиан? (современное состояние вопроса) · 243*

*А. Ю. Панов. Роль Трисвятого
в составе константинопольской литургии
в период с IV по XII век · 253*

*И. А. Банищиков. Значение пострижения волос
в Православной церкви · 261*

*Н. Л. Михайловская. Особенности рубрики о положении
в могилу в сербских православных последованиях
погребения XIII–XVII веков · 271*

*О. О. Глаголев. Понимание вещества таинства евхаристии
в молитвах епископа Макария (Опоцкого) · 281*

ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ СЕКЦИЯ

*Д. В. Лобанов. Архимандрит Сергей (Савельев):
аспекты раннего этапа биографии · 291*

*Е. В. Пащенко. В поисках своей церкви:
становление православной церкви в Чехословацкой
республике в межвоенный период · 300*

*З. Мартулева. Деятельность архиепископа Иоанна (Поммера)
в Латвийском Сейме и его отношение к Декларации
митрополита Сергия (Страгородского) 1927 года · 308*

Л. Зариня. Положение храма Петропавловского братства в честь Казанской иконы Божьей матери в Эдинбурге (Лифляндская губерния) в 1896–1914 годах · 318

С. В. Силова. Приходская реформа 1961 года и её влияние на церковную жизнь Беларуси · 328

М. А. Гмызина, Р. В. Калашникова. Слухи об участии архиепископа Пермского и Кунгурского Андроника (Никольского) после его ареста, согласно Предварительному следствию Пермского Окружного суда по важнейшим делам «Об убийстве по постановлениям б. чрезвычайной комиссии ряда лиц духовного звания» (ГАРФ Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2) · 333

А. Е. Самсонова. Общины и братства иеромонаха Эразма (Прокопенко) «Светильники»: от правды к вымыслу ОГПУ (по материалам архивно-следственных дел) · 341

О. Б. Солодовникова. Дискуссия вокруг термина «православная общественность» в церковной периодике 1906–1907 годов · 351

А. Ю. Еремеева. Основные направления церковной деятельности протоиерея Николая Рудинского (1871–1937 годы) · 363

А. С. Калинина. Письма верующих как источник исследования повседневной церковной жизни БССР первой половины 1930-х годов · 374

Т. А. Пархомович. Служение епископа Никона (Фомичёва) на Пасху 1967 года в Архангельской и Холмогорской епархии как пример сопротивления антирелигиозной пропаганде Советского государства · 383

И. И. Поляков. Группа Сопротивления «Белая роза» как пример христианского межконфессионального братства · 387

Н. А. Попкова. Основные темы писем духовенства из Соловецкого лагеря особого назначения и северной ссылки (на материале переписки с семьёй Поваровых в 1923–1926 годах) · 395

О. К. Савенко. Политические предпочтения староверов Среднего Урала в 1917 году · 403

Священник Павел Лукин. Деятельность протоиерея Петра Прялкина как пример служения православных священников Бобруйского благочиния в 1958–1964 годах · 412

СЕКЦИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

А. В. Коваль. Сюжет сна в Гефсиманском саду в русской культуре второй половины XIX — начала XX века · 420

А. С. Балашов. Демография и проблема сокращения населения страны в документах и публичной риторике организаций традиционных религий России · 433

Е. В. Макаров. Критика Православия харизматическими движениями и ответ на неё (на примере учения группы «Новое Поколение») · 444

А. Х. А. Баси. Динамические взаимосвязи между христианской Нубией и исламским миром: история, конфликты и сотрудничество · 451

О. А. Бирмилеева. Еретический императив: к конфликту религиозного опыта и традиции (по работам П. Бергера) · 457

О. А. Яковенко. Образ Русской православной церкви и христианских ценностей в современном российском кинематографе · 464

Пленарное заседание

Священник Максим Топоров

Краснодар, Екатеринодарская Духовная семинария

ОБНОВЛЕНЧЕСКИЙ РАСКОЛ НА КУБАНИ В 1930-Е ГОДЫ

аннотация: Доклад посвящён краткому обзору положения обновленцев на Кубани в 1930-х гг. Несмотря на лидирующее положение обновленческого движения на Кубани в 1920-х гг. по сравнению с ситуацией в СССР в целом, усиление советской антирелигиозной политики затронуло обновленческую церковь и в этом регионе: были закрыты храмы, упало количество прихожан. Одной из особенностей взаимодействия государства с обновленческими церковными структурами в этот период была временная сдача церквей, принадлежавших на Кубани обновленцам, под хранение зерна; при этом после окончания сезона церковь возвращалась приходу.

ключевые слова: обновленчество, Кубань, раскол, Владимир Иванов, Пётр Сергеев

Изучение регионального компонента в истории обновленчества позволяет исследователю лучше понять процессы, происходившие в расколе. Помимо общих тенденций, характерных для обновленческого движения, факты, связанные с конкретным регионом, порой могут выходить за рамки общепринятых характеристик. Региональные особенности позволяют составить более полное представление об истории движения и рассмотреть различные этапы обновленческого раскола на примере конкретного региона. Обновленчество на Кубани имело высокую степень организации и пользовалось поддержкой в регионе.

В 1928 г. в докладе на пленуме обновленческого синода митрополита Ростовского и Кавказского Петра (Сергеева) о состоянии дел в Северо-Кавказской митрополии отдельно была выделена Кубано-Черноморская епархия. Согласно информации, представленной в докладе, эта епархия занимала первое место по количеству церквей, организованности и бюджету не только в рамках Северо-Кавказской

митрополии, но и во всём СССР [Доклад, 21]. Тем не менее, несмотря на лидирующее положение по многим параметрам среди прочих обновленческих регионов во второй половине 20-х гг. XX в., в 30-х гг. обновленческая Кубань начинает испытывать определённые трудности.

По мнению исследователя истории православия на Кубани канд. ист. наук М. Ю. Горожаниной, самый тяжёлый период гонений на церковь в данном регионе выпал на 1933–1937 гг. [Горожанина, 389]. Именно на это время пришлось наибольшее количество разрушенных и закрытых церквей, не только в канонической церкви, но и в обновленческой. В этот период увеличивается количество закрытых храмов, уменьшается число прихожан и усиливается давление властей на духовенство, вплоть до ареста священнослужителей. Источником о положении дел в данный период являются доклады благочинных и настоятелей, направленные ими в епархиальное управление в 1930-х гг. Так, в докладе благочинного Белореченского района протоиерея А. Покровского за 1933 г., направленном в Армавирское епархиальное управление¹, засвидетельствованы факты сокращения количества прихожан во многих приходах. По сообщению благочинного, в одном из центральных храмов в воскресные дни бывает не более 25–50 человек, хотя в великие праздники количество молящихся достигает 300 человек и более. Следует учитывать и общее количество прихожан, о которых сказано в документе: это 1800 человек [Архив Екатеринодарской епархии. Ф. 2. Оп. 1. Д. 53. Л. 1]. Практически повсеместно отмечается падение храмовых доходов, и по этой причине места псаломщиков и диаконов закрываются. В материалах личных дел обновленческого духовенства в 1930-е гг. можно обнаружить сведения о назначении диаконов и даже священников на места псаломщиков. Такое явление объясняется стремлением священнослужителей обеспечить своё существование: некоторые клирики ради выживания и по причине бедности были готовы даже на минимальную оплату своего труда [Архив Екатеринодарской епархии. Л/д свящ. Гавриила Бублика].

¹ Армавирская епархия некоторое время входила в состав Кубанско-Черноморской, а затем Кубанской обновленческой епархии, в конце 1920-х была выделена в самостоятельную епархию.

От бедности страдали не только служители храма, но и простые прихожане. Порой священники сообщали в епархию о том, что во время морозов в храм практически никто не ходит из-за отсутствия тёплой одежды [*Архив Екатеринодарской епархии. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56. Л. 5 об.*].

Архивные документы свидетельствуют о тяжёлом экономическом положении прихожан, которые должны были содержать своих священнослужителей. Так, например, в 1930 г. церковный совет Покровской церкви станицы Пензенской просил митрополита Михаила Орлинского о замещении вакантного места священника, предлагая кандидатуру одинокого диакона, аргументируя свои предпочтения экономически: «Для нас он удобный, так как одинокий...» [*Архив Екатеринодарской епархии. Ф. 2. Оп. 1. Д. 68. Л. 14*]. Просьба рукоположить одинокого диакона свидетельствует о скудных доходах прихожан данного прихода.

В докладе Белореченского благочинного за 1933 г. зафиксировано количество треб в некогда больших приходах. Так, в приходе Покровской церкви станицы Белореченской за год было совершено 64 крещения, 6 венчаний и 61 отпевание, в других приходах благочиния, например в крупном селе Великом — 53 крещения, 3 брака, 148 погребений. В целом количество треб не является критически малым, однако следует отметить, что речь идёт о больших приходах крупного благочиния. В последующее время экономическая ситуация будет только ухудшаться. Напротив, в некоторых станицах бывали и временные изменения в численном составе приходов, что можно объяснить особыми обстоятельствами. Так, в станице Старовеличковской в 1934 г. было зафиксировано кратковременное увеличение количества прихожан, так как в станичном совете заговорили о возможном закрытии храма. Узнав об этом, станичники поспешили в храм, но, как отмечает местный священник, никто так и не выступил в защиту храма официально [*Архив Екатеринодарской епархии. Ф. 2. Оп. 1. Д. 72. Л. 54*].

Динамику событий за 20–30-е гг. XX в. показывает отчёт настоятеля Дмитриевского собора г. Краснодара прот. Пантелеимона Скобелкина, представленный Краснодарскому благочинному. Согласно данному документу, приход Дмитриевского собора некогда был

одним из самых крупных в городе: «По воскресным и праздничным дням стены трещали от массы народа» [Архив Екатеринодарской епархии. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56. Л. 3].

Основную массу прихожан храмов региона составляли мелкие торговцы и кустари: сапожники, извозчики и хлебобобы. По отчётам, в 1922–1925 гг. посещаемость храма оставалась весьма высокой, большое количество треб совершалось на дому, однако ситуация постепенно ухудшалась. По сообщению духовенства, количество верующих с каждым годом падало на 12–15 %. В 1936 г. показатели посещаемости храма были выше средних, но этот факт не следует считать свидетельством об улучшении положения обновленцев. Настоятель данного храма прот. Пантелеимон Скобелкин объяснял такое положение дел ликвидацией ряда обновленческих приходов — именно поэтому прихожане были вынуждены посещать данный храм. Согласно его мнению, одной из основных причин сокращения количества прихожан в данном приходе стала ликвидация мелкой торговли и кустарных промыслов: «Для получения средств к жизни народ бросился устраиваться на разные предприятия, в артели, старики пошли в сторожа. Время работы совпадает с часами богослужений, и народ постепенно отстаёт, а там и охладевает к храму» [Архив Екатеринодарской епархии. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56. Л. 3–3 об.].

Не подвергая сомнению значение экономических причин, вследствие которых ухудшилось положение обновленцев на Кубани, можно предположить, что священники-обновленцы, считавшиеся некогда лояльными советской власти, не могли открыто, в официальном документе, указать основную причину уменьшения количества своих прихожан. Такой причиной, несомненно, было усиление антирелигиозной политики советского государства в 1930-х гг. Аналогичную тенденцию можно проследить и ранее, в середине 1920-х гг. Так, в 1925 г. обновленцы планировали издать несколько брошюр агитационного характера и представили черновик изданий местным властям. Брошюры были изданы, но их содержание существенно отличалось от изначального варианта: например, в них были удалены те фрагменты, которые могли бросить тень на советскую власть, в частности, заявление епархиального управления о борьбе с безбожием [ГАКК. Ф. р-890. Оп. 1. Д. 958. Л. 63].

В 1930-х гг. на Кубани практиковалось использование храмов в качестве зернохранилищ. Обновленческий приходской совет принимал решение о временной передаче храма местному станичному совету для использования в качестве зернохранилища на период уборки урожая. По окончании уборочной кампании храм возвращался приходу, и обновленческое духовенство приступало к исполнению своих обязанностей. На то время, пока храм использовался не для богослужений, молитва совершалась в различных подсобных помещениях или исключительно в алтаре [*Архив Екатеринодарской епархии. Ф. 2. Оп. 1. Д. 71. Л. 49 об.*].

Во второй половине 1930-х гг. обновленческое духовенство, как и духовенство канонической церкви на Кубани, подвергалось арестам. Так, в личном деле обновленческого священника Гавриила Бублика в середине 1930-х гг. находятся объяснительные записки, направленные им в епархию по разным поводам. Он подаёт записку с объяснением, что посещал соседнюю станицу, — возможно, вследствие обвинений в совершении треб за пределами прихода. Однако, в этом же деле дальше есть весьма странная характеристика, данная этому священнику его настоятелем. Как свидетельствуют документы, находящиеся в личном деле этого клирика, характеристики, которые давали этому обновленческому священнику настоятели и прихожане из различных приходов, были исключительно положительными: настоятели и прихожане писали о его мягкости, бесконфликтности, и даже характеризовали его как бессребреника. В то же время характеристика настоятеля прихода, направленная в епархию на этого клирика, весьма резкая и даже грубая. Так, автор использует такую фразу: «Он человек мягкий, даже трус... и пр.» [*Архив Екатеринодарской епархии. Л/д свящ. Гавриила Бублика*].

Возможно, подобный резкий отзыв настоятеля мог быть, напротив, сделан намеренно, дабы защитить священника от обвинений со стороны епархии, которые могли быть предъявлены ему по указанию светской власти. Следует учитывать и тот факт, что он в скором времени после данного инцидента подвергся аресту. Даже если допустить, что настоятель пытался защитить священника, последнему это никак не помогло: он был расстрелян в 1937 г. [*Архив УФСБ. Уголовно-следственное дело Г. И. Бублика. Д. 67129. Л. 17*].

Обвинения в адрес священнослужителей, которые зафиксированы в некоторых следственных делах, были весьма необычными. Так, например, несколько обновленческих священников обвинялись вместе с представителями «тихоновского» духовенства и некоторыми армянскими священниками в создании контрреволюционной организации под руководством обновленческого Ростовского митрополита Петра Сергеева [Архив УФСБ. Уголовно-следственное дело А. В. Смоляникова. Д. 67610. Л. 17]. Факты упоминаний в следственных делах обновленцев в одном ряду с «тихоновцами» свидетельствуют об изменении в отношении к обновленчеству: советские органы власти перестали использовать в своих интересах представителей раскола.

Во второй половине 1930-х гг. обновленческое епархиальное управление, по-видимому, переходит на неофициальный формат работы: управленческие документы, личные дела священников, дела храмов ведутся только до 1937 г. Ближайший период, в который епархиальная документация появляется вновь, начинается только в 1942–1943 гг., и по большей части они касаются епархии канонической церкви. В конце 1944 г. обновленческий архиепископ Владимир Иванов переходит в патриаршую церковь и остаётся на кафедре, но с именем Флавиан.

Таким образом, обновленчество на Кубани в 1930-е гг. постепенно утрачивает свои позиции главным образом по причине ужесточения антирелигиозной политики советской власти. Количество храмов постепенно сокращалось, священники подвергались арестам, в том числе по надуманным поводам. На Кубани оставались действующими всего семь храмов: четыре принадлежали обновленцам и три — патриаршей церкви [ГАКК. Ф. р-1519. Оп. 1. Д. 3. Л. 32].

Источники

1. Архив Екатеринодарской епархии. Ф. 2. Оп. 1 Дела 53, 56, 68, 71, 72. Личное дело священника Гавриила Бублика.
2. Архив Управления Федеральной службы безопасности по Краснодарскому краю Российской Федерации. Уголовно-следственное дело А. В. Смоляникова. Д. 67610.

3. Архив Управления Федеральной службы безопасности по Краснодарскому краю Российской Федерации. Уголовно-следственное дело Г. И. Бублика. Д. 67129.
4. Государственный архив Краснодарского края. Ф. Р-1519. Оп. 1. Д. 31.

Литература

1. *Горожанина* = Горожанина М.Ю. История православия на Кубани. Краснодар : КубГУ, 2021. 483 с.
2. *Доклад* = Доклад о положении Кавказской митрополии // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1928. № 3–4. С. 20–22.

Секция миссиологии и катехетики

Аркадий Александрович Гуманюк

Москва, Свято-Филаретовский институт

ТЕМА ЧЕЛОВЕКА В КАТЕХИЗИЧЕСКОЙ ПРОПОВЕДИ ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО

аннотация: Статья посвящена отражению темы человека в катехизической проповеди Феодора Мопсуестийского. В статье предпринята попытка выявить направления мысли Феодора в изложении учения о человеке, дана структура истории спасения в изложении Феодора, отражены аспекты темы человека, отстаивавшиеся Феодором в полемике с Арием и Аполлинарием.

ключевые слова: Феодор Мопсуестийский, огласительные гомилии, человек, катехизическая проповедь

В научном обороте известны шестнадцать «Огласительных гомилий» Феодора Мопсуестийского в сирийском переводе. В 2021 и 2023 гг. в «Вестнике Свято-Филаретовского института» С. С. Пучковой были опубликованы переводы на русский язык Первой гомилии на молитву Господню и Первой гомилии на крещение Феодора Мопсуестийского. В 2023 г. в издательстве Русской христианской гуманитарной академии также был опубликован перевод на русский язык книги Даниэля Л. Шварца «Пайдейя и культ: христианская инициация по Феодору Мопсуестийскому». Данные публикации стали импульсом для новых научных исследований наследия Феодора Мопсуестийского в русскоязычном пространстве.

Известно, что Феодор Мопсуестийский посмертно был осуждён на Пятом Вселенском соборе, вследствие чего не сохранились его сочинения, написанные на греческом языке. Одно из немногих, написанных Феодором сочинений, дошедшее до нас, это сборник проповедей «Огласительные гомилии» в сирийском переводе. Предполагается, что данный текст был записан на основе произнесённых проповедей. Даниэль Л. Шварц отмечает, что «Огласительные гомилии» — это в истории катехизации Древней церкви «единственная катехизическая программа, которая сохранилась в том виде,

в котором она была разработана и реализована» [Шварц, 28]. «Огласительные гомилии» состоят из шестнадцати проповедей, из которых десять были сказаны на Символ веры, одна — на молитву Господню, три посвящены крещению и две — евхаристии. Опыт построения огласительной проповеди на основе Символа веры ещё до Феодора был применён Кириллом Иерусалимским [Гаврилюк, 169]. Отмечается сходство структуры катехизисов Феодора и Кирилла [Гаврилюк, 183]. Для Феодора в изложении учения на основе Символа веры было важно не только передать учение, но и противостоять ереси арианства [Гаврилюк, 180–181]. Феодор принадлежал к антиохийской традиции, для которой, в отличие от иерусалимской, было характерно стремление объяснить суть происходящего в таинствах, в частности, в таинстве крещения [Гаврилюк, 184]. Катехумены Феодора имели предварительный опыт участия в литургии в течение трёх лет, поэтому предполагается, что они имели достаточную основу для усвоения церковного вероучения [Гаврилюк, 190].

В исследованиях, посвящённых рассмотрению учения о человеке в восточной святоотеческой традиции, отмечается, что катехизация не предполагает развёрнутого изложения учения о человеке [Катехизическое учение о человеке, 121]. При этом предполагается, что невозможно обойти учение о человеке, в том числе при изложении темы творения. Взгляд Феодора Мопсуестийского имеет свои особенности в рамках данной традиции. Для катехизической проповеди Феодора Мопсуестийского характерен взгляд на учение о человеке в контексте христологии и сакраментологии [Первая гомилия на крещение, 147]. Для катехизической проповеди Феодора характерно цитирование посланий апостола Павла и отсылка к авторитету святых отцов, составивших Символ веры.

Феодор отмечал особую важность мысли о том, что Христос был истинным Человеком. Данная мысль многократно повторяется в нескольких его гомилиях. Сотериология для Феодора является обязательной частью христологии, то есть именно Воплощение Человека Иисуса Христа позволило искупить человечество [Шварц, 166].

В катехизической проповеди Феодора Мопсуестийского в контексте сакраментологии особую важность имеет учение о «двух веках» [Гомилия на молитву Господню, 189], т. е. состояниях человечества, на

которые Феодор разделяет всю человеческую историю: «первый век» связан со смертностью и предрасположенностью ко греху, «второй век», начавшийся с воскресения Христова, Царствие Небесное. Приобщение ко «второму веку», согласно проповеди Феодора, происходит у крещёных христиан через соединение со Христом в Теле Христовом, и это стало возможным благодаря тому, что у нас со Христом общая человеческая природа, которая через Него была соединена с божественной природой. В «первом веке» властвует сатана, катехумены сами от его власти избавиться не могут, и освобождение от сатаны для них происходит при содействии экзорцистов перед крещением.

Важно отметить два смысловых оттенка, с которыми Феодор говорит о человеческой природе:

- 1) в смысле падшего характера, требующего исправления;
- 2) в смысле высоты призвания.

Более характерен первый взгляд, особенно в связи с превалирующим взглядом Феодора на человека в связи с сотериологией: именно такая природа и должна была быть восстановлена Христом («человеческая природа, нуждавшаяся в благодати спасения от Бога» [Феодор, гл. 5, 25]).

В своих словах, описывающих людей, нуждающихся в спасении, Феодор говорит о них «человеческий род», «сыны человеческие», «человеческая душа». Для требующего исправления во Христе характерен «человеческий закон» [Феодор, гл. 5, 28] или «закон человеческой природы» [*Первая гомилия на крещение*, 155], который был совершенно чужд небесному и стал причиной Крестной Смерти Христа, а также просто «человеческое», что недостойно Божественного призвания человека. Таким образом, человеческое у Феодора воспринимается как недостойное Бога, как тождественное смерти, но преодолённое как Самим Христом, так и преодолеваемое верой в Него. Характерно также толкование Феодором слов Пс 115:2, позволяющее ему сделать на основе этих слов вывод о том, что «всё человеческое — ничто» [Феодор, гл. 10, 58], и «мы — ничто, и в конце нашей жизни расстаёмся со всем тем великим, чем мы владеем» [Феодор, гл. 10, 58]. Говоря об обретении добродетели молитвы, Феодор отмечает, что путь её обретения сопряжён с «бесконечными движениями человеческой природы» [*Гомилия на молитву Господню*, 191].

В своём разъяснении слов о становлении человеком Иисуса Христа Феодор говорит в частности:

...Он воплотился, чтобы вы могли понять, что Он облёкся в совершенного человека, который был человеком не только по видимости, но и по истинной человеческой природе, и чтобы вы верили, что Он воспринял не только тело, но и всего человека, состоящего из тела и души, бессмертной и разумной. Именно в такого человека Он облёкся ради нашего спасения, и именно через Него Он совершил спасение для нашей жизни... [Феодор, гл. 5, 27–28].

Здесь Феодор говорит о совершенстве человеческой природы, в которую облёкся Христос. Также к обозначению высоты призвания человека можно отнести именование Феодором Христа Сыном Человеческим и «избранным человеком» [Феодор, гл. 7, 40].

Седьмая гомилия подчёркивает принадлежность суда именно человеческой природе во Христе:

Обратите внимание на силу их утверждения. Так, говоря о Его человеческой природе, Страстях и воскресении, отцы заявили, что тот же *prosonon*, с которым всё это произошло, будет судить [Феодор, гл. 7, 41].

В восьмой гомии Феодор, цитируя Ин 2:19, подчёркивает высокое призвание человеческой природы в следующих словах: «Он назвал человека, в которого Он облёкся, Своим храмом, показывая, что Он Сам обитал в этом храме, и через Своё жилище Он ясно показал нам Свою власть...» [Феодор, гл. 8, 44].

Оба этих взгляда сходятся в словах о человеке, которого уже купил Христос, когда Феодор подчёркивает величие человека и его превосходство над ангелами: «...Он не ангелов сделал главой и обновителем будущего творения, которого мы ожидаем, но человека, в которого Он облёкся, от семени Авраама, и через кого Он исполнил всё неизреченное Домостроительство, и которого Он воскресил из мёртвых и привёл к бессмертной и неизменной жизни, Его Он сделал главой и обновителем всего творения, так что Он справедливо был восстановлен владычествовать над новым творением» [Феодор, гл. 6,

33]. И в другом месте (восьмая гомилия): «...Тот, в Кого облёкся Бог, соединён в чести и славе с Тем, Кто облёкся по Своей воле в человека» [Феодор, гл. 6, 30]. В двенадцатой гомилии Феодор, подразумевая Иисуса Христа, говорит о человеческой природе («воспринятой») как принесённой «за нас против дьявола» [Первая гомилия на крещение, 163], после чего в человеческом роде «нет места дьяволу» [Первая гомилия на крещение, 164]. Двенадцатая гомилия содержит краткое изложение истории спасения человека. Феодор выделяет в истории спасения [Первая гомилия на крещение, 157–158] несколько моментов:

- сотворение человека;
- грехопадение, в котором:
 - 1) человек вместо образа Божьего выбрал «образ дьявола» и «образ тирана»;
 - 2) в результате действия сатаны произошло отделение человека от Бога;
 - 3) человек сделал своим «помощником» дьявола;
 - 4) «[Бог] вынес приговор, чтобы [человек] снова возвратился в землю, из которой был взят»;
 - 5) смерть ослабила человеческую природу;
- дарование заповедей для преодоления тяги ко греху;
- сопротивление «тирана» верным Богу людям;
- желание Бога «исправить наше положение»;
- принятие Богом человеческой природы;
- победу человеком смерти через воплощение и крестную смерть Иисуса Христа.

Феодор известен тем, что он прокомментировал весь корпус посланий св. апостола Павла. В контексте темы человека в катехизической проповеди Феодора встречается большое количество ссылок на Павловы послания: он цитирует 10 из 14 посланий, приписываемых церковной традицией апостолу Павлу, а именно: 1 Тим 6:16, 1 Тим 3:16; Евр 2:5–10, Рим 9:5, Рим 8:23, Еф 1:5, Кол 1:15, Флп 2:6–11, Рим 8:3, Рим 5:12, 15 и 17, 1 Кор 15:22, Рим 5:21, Евр 9:14, 2 Кор 1:21–22, Флп 3:21, Гал 4:4–5, Гал 5:1, 2 Тим 2:8, Евр 2:5–6, 1 Кор 15:3–4, 1 Кор 15:17, Еф 2:1, Тит 2:13, 2 Тим 4:1, Флп 2:7, Еф 4:3, Еф 4:4, 1 Кор 2:11, 1 Кор 2:9, Рим 8:33–34.

В гомилиях Феодора можно выделить представление о важности преподавания верного вероучения и рекомендацию оберегать себя от ошибок, свойственных еретикам [Шварц, 184]. В контексте раскрытия Феодором Мопсуестийским темы человека в катехизической проповеди важно отметить характер его слов, направленных против Ария и Аполлинария, и те догматические утверждения, которые при этом им делались. Для Феодора важно было опровергнуть арианский тезис о тварности Сына. В своём изложении Символа веры Феодор посвятил учению о Сыне пять проповедей, на протяжении которых указывал на обладание только Христом и божественной, и человеческой природ в одной личности [Шварц, 165]. Даниэль Л. Шварц отмечает, что при жизни Феодора ещё не был развит христологический язык, в связи с чем впоследствии возникли проблемы из-за используемой им терминологии. Отношения отцовства и сыновства в Новом Завете для Феодора означают вечные отношения, а не человеческое деторождение [Шварц, 165]. Так, в полемике с богословием Аполлинария Феодор оспаривал его мнение о том, что Христос был человеком с божественным разумом [Шварц, 165].

Делая вывод о характере отражения темы человека в катехизической проповеди Феодора Мопсуестийского, можно сказать о его антиномичном взгляде на человеческую природу, которая, с одной стороны, нуждалась во спасении Христом и законом своего существования привела Его к страданию и смерти, с другой стороны — природа человека была удостоена принять Христа и стать Его храмом. Данная антиномия нивелируется во взгляде Феодора на человеческую природу, которая во Христе была соединена с божественной и после Его Воскресения. Именно к этой природе Феодор призывает катехуменов приобщаться через принятие Тела и Крови Христовых после их крещения.

Источники

1. *Первая гомилия на крещение* = Феодор Мопсуестийский. Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия) / Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 138–171.

2. *Гомилия на молитву Господню* = Феодор Мопсуестийский. Гомилия на молитву Господню (11-я из цикла «Огласительные гомилии») / Перевод, вступительная статья и комментарии С.С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 184–209.
3. *Феодор* = Феодор Мопсуестийский, еп. Комментарий к Никейскому символу веры, пер. А. Патраковой (рукопись).

Литература

1. *Гаврилюк* = Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
2. *Катехизическое учение о человеке* = Мозгов К.А. Катехизическое учение о человеке в восточной святоотеческой традиции (исторический экскурс). Традиция святоотеческой катехизации : Коллективная научная монография / Под науч. ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. С. 121–129.
3. *Шварц* = Шварц Даниэль Л. Пайдейя и культ: христианская инициация по Феодору Мопсуестийскому / Науч. ред. В. К. Пичугиной, пред. В. К. Пичугиной, З. А. Лурье, пер. З. А. Лурье. СПб. : Изд-во РХГА, 2023. 264 с.

Наталья Александровна Адаменко

Камышин, Свято-Филаретовский институт

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ИСТИННОСТИ ВЕРЫ В ВОСКРЕСЕНИЕ В ПРОПОВЕДИ АПОЛОГЕТОВ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ II–III ВЕКОВ

аннотация: В статье исследуются доказательства истинности веры в Воскресение Иисуса Христа и всеобщее воскресение мёртвых, которые использовали в своей проповеди апологеты и учителя церкви II–III веков. Эти доказательства поделены на группы: с опорой на имеющийся жизненный и духовный опыт человека, рациональные (философские) и по Священному Писанию, а также соотнесены с подобными доказательствами современных христианских богословов. Данное исследование проповеди древней церкви может помочь миссионерам и катехизаторам сделать их проповедь более аргументированной, убедительной и понятной нашим современникам.

ключевые слова: миссия, миссионерская проповедь, история миссии, христианские апологеты, христианские учителя, вера в воскресение, катехизация

Возвешение воскресения Христа и всеобщего воскресения из мёртвых всегда было неотъемлемой частью миссионерской проповеди христиан, поэтому исследование особенностей этой проповеди очень важно для поиска её адекватных форм сегодня.

Во II и III вв. «воскресение Иисуса продолжало оставаться центральной темой в проповеди Церкви, его смысл исследовали с различных точек зрения» [Райт, 522]. К сожалению, известно немного письменных свидетельств миссионерской проповеди в исследуемый период, в основном, это — письма христиан, апологии и трактаты против еретиков.

В проповеди о Воскресении большое значение имеют доказательства¹ веры, которые помогают неверующим уверовать, а тем,

¹ «Которым и явил Себя живым, по страданиям Своём, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божием» (Деян 1:3).

кто веру только что обрёл, — утвердиться в ней. Доказательства приводятся очень разнообразные, это связано с уже имеющимся духовным и жизненным опытом у неверующих, в котором нелегко бывает найти опору для новой веры.

Доказательства истинности веры в Воскресение у современных богословов сосредоточены в основном на исследовании различных письменных исторических источников (книг Нового завета, других раннехристианских текстов, а также документов), причём эти свидетельства считаются «прямыми». При этом много внимания уделяется доказательству надёжности этих исторических источников [Суинберн, 99–121]. «Косвенными» свидетельствами считаются: возникновение и существование церкви [Бальтазар, 165], перенос богослужения с субботы на воскресенье, богословие таинств крещения и евхаристии как соединения с Воскресшим Христом, способность христиан к кардинальному изменению своей жизни (покаяние, отвержение греха, жертвенность) и готовность отдать свою жизнь в доказательство истинности своей веры [Мак-Дауэлл, 123–133].

Доказательства истинности веры в Воскресение, которые присутствуют у апологетов и учителей исследуемого периода, несколько отличаются от доказательств современных богословов и проповедников. Большинство их можно разделить на три группы: с опорой на имеющийся жизненный и духовный опыт человека, рациональные (философские) и по Священному писанию. В своих проповедях и апологиях христиане часто пользовались некоторыми этими доказательствами или всеми этими доказательствами вместе.

Рассмотрим эти три группы доказательств более подробно.

1. Доказательства с опорой на имеющийся жизненный и духовный опыт

Принять откровение о Воскресении неверующим более всего мешает его непонятность, новизна. И когда люди слышат от христиан о Воскресении, то, как правило, просто не могут себе это представить. Причём христианам во время проповеди необходимо сразу же обозначить радикальное отличие Воскресения Христа и всеобщего воскресения от воскрешений людей, описанных в Священном

писании или в языческих легендах и мифах. Воскресение Христа преодолело смерть раз и навсегда (Рим 6:10, Евр 9:26, 1 Петр 3:18), Он избавлен от тления (Деян 13:34), в отличие от воскрешённых людей уже не умирает (Откр 1:17–18) [Бальтазар, 169].

В какой-то степени преодолеть эту трудность миссионеру могут помочь различные образы из природы, *жизненный и духовный опыт* неверующих людей — их в обилии использовали в истории и отцы-апологеты, и учителя Церкви [Райт, 551–554].

Например, св. Климент Римский видит образ Воскресения в смене дня и ночи [Климент Римский, 24–25], этот же пример приводят Тертуллиан [Тертуллиан. *О воскресении*, 12] и Марк Минуций Феликс [Феликс, 38]. Св. Феофил Антиохийский пишет об аналогии воскресения с окончанием и возникновением вновь дней и ночей, времён года и о ежемесячном «воскрешении» луны [Феофил, 1.13].

Образ Воскресения в «воскрешении» посеянных в землю зёрен вслед за апостолом Павлом (1 Кор 15:35–38) видит св. Климент Римский [Климент Римский, 24–25] и св. Феофил Антиохийский [Феофил, 1.13].

Об образе воскресения в выздоровлении человека после тяжёлой болезни пишет св. Феофил Антиохийский [Феофил, 1.13].

Св. Иустин Мученик опирается на всемогущество Божье и сравнивает рождение человека «из малой капли» и воскресение: если ты веришь в одно, то верь и в другое [Иустин, 18]. На веру во всемогущество Бога-Творца опирается и Марк Минуций Феликс, говоря, что, признав творение из ничего, мы тем более должны допустить воскресение мёртвых, так как сотворить что-то заново труднее, чем повторить то, что уже было [Феликс, 34].

Также отцы-апологеты и учителя часто ссылаются на языческие мифы и легенды о богах и героях и некоторые известные язычникам книги.

Св. Климент Римский приводит мифологическое сказание о птице Феникс, как о символе Воскресения мёртвых [Климент Римский, 25]. На это же сказание ссылается и Тертуллиан [Тертуллиан. *О воскресении*, 13], а св. Климент Римский даже называет его «обильным доказательством воскресения» [Постановления, 5.7]. Св. Феофил Антиохийский в письме к другу-язычнику в поисках «точек соприкосновения с миром читателя» [Райт, 552] ссылается на веру

язычников в то, что «Геракл сам себя сжёг и ещё жив, что Асклепий был поражён молнией и воскрес» [*Феофил*, 1.13]. Он сам не верит этим легендам, но хочет опереться на них, потому что они входят в языческую культуру его читателя. Так Ориген в трактате «Против Цельса» ссылается на рассказ Платона об Эре, который через двенадцать дней ожил на костре, и на рассказ Гесиода об ожившей бездыханной женщине [*Ориген*, 2.16].

Св. Климент Римский также цитирует пророчество о воскресении мёртвых и суде из книг Сивилл (языческих пророчиц), широко известных в то время [*Климент Римский*, 25]. На книги Сивилл ссылаются также св. Иустин Философ [*Иустин*, 1], Климент Александрийский [*Климент Александрийский*, 27, 4; 50, 1–3; 62, 1; 77, 2], Афинагор [*Афинагор*, 30] и Тертуллиан [*Тертуллиан. К язычникам*, II.12].

Образы из природы и примеры из жизненного и духовного опыта людей широко распространены в проповеди во время всего исследуемого периода. Однако они никогда не используются отдельно, но вместе с другими доказательствами.

2. Рациональные (философские) доказательства

Как отмечает диак. Павел Гаврилюк: «Кроме философии у христиан было немного точек соприкосновения с язычниками» [*Гаврилюк*, 59]. Поэтому рациональные (философские) доказательства веры в Воскресение тоже широко использовались в христианской проповеди.

Св. Иустин Мученик призывает читателей апологии поразмышлять о природе человека, ведь человек — нерасторжимое единство души и тела: душа — это лишь часть человека, и тело — часть человека: «Не подлежит сомнению, что Бог призвал к жизни и воскресению всего человека, а не какую-либо часть его» [*цит. по: Клеман*, 82].

Тертуллиан своё доказательство начинает с утверждения всемогущества Бога Творца, Который сотворил и весь материальный мир, и плоть человека. Плоть очень важна для христиан, потому что именно плоть получает благодать Самого Христа [*Тертуллиан. О воскресении*, 9]. Далее он утверждает, что на праведный Божий суд должен предстать весь человек, а не одна лишь его душа, потому что суд будет полным и совершенным, только если перед ним предстанет

весь человек [*Тертуллиан. О воскресении, 17, 53*]. Плоть — это наряд, украшение души, а не темница. Смерть приводит лишь к временному разрушению плоти человека, которая будет восстановлена до состояния совершенства [*Тертуллиан. О воскресении, 56–57*].

Афинагор Афинянин в своей апологии утверждает христианскую веру в телесное воскресение практически без ссылок на Священное писание, которое само по себе для язычников не служило доказательством. Прежде всего он говорит о Боге — Творце, который в силах создать не существовавшее и воскресить умершее [*Афинагор, 3*]. Он, как и Тертуллиан, утверждает, что «ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни... <...> ...душа и тело в человеке составляют одно живое существо» [*Афинагор, 15*].

Ориген подчёркивал, что в смерти остаётся нетронутой душа, как жизненный и образующий принцип тела, как некое семя, способное к прорастанию, потому что есть некая телесность, присущая человеческой душе [*Райт, 548–551*]. «Это единство жизненного начала или „семянного слова“ Ориген считает достаточным для сохранения индивидуального тождества и непрерывности человеческого существования» [*Райт, 548–551*]. Однако новое, воскресшее «духовное» тело имеет ключевое отличие от нынешнего «душевного» тела — оно нетленно [*Райт, 564–573*].

Рациональные (философские) доказательства христианской веры в Воскресение разрушали привычные стереотипы мышления и помогали уверовать людям образованным. Кроме апологетической цели они служили для выработки понятий христианской философии и богословия.

3. Доказательства с помощью Священного писания

К помощи Писания для доказательства истинности веры в Воскресение прибегали все известные апологеты и учителя.

Св. Климент Римский ссылается на Промысел Божий о каждом христианине (Лк 21:18), на пророчества (Дан 12:2–3, Иез 37:11–14, Ис 26:19), на то, что Бог будет судить всех людей, а для этого необходимо, чтобы все люди воскресли (Еккл 12:14, Ин 5:25–29). Бог

также не попустил умереть Еноху и Илие, потому что «мог бы, если бы захотел, сделать, чтобы все люди не умирали» [*Постановления*, 5.7]. Воскрешения мёртвых — это знамение воскресения: сына вдовицы Илией (3 Цар 17:21), сына санамитянки Елисеем (4 Цар 4:33–36), сына вдовицы, дочери Иаира и Лазаря — Христом (Лк 7:12–16, Мк 5:38–42, Ин 11:43–44), и наконец — само Воскресение Христово. Он приводит много ссылок на Писание для подтверждения всемогущества Божьего и обещания воскресения [*Постановления*, 5.7].

Тертуллиан, обличая еретиков, находит в Писании множество подтверждений телесному воскресению, иногда неожиданных: «Тот, Кто утверждает, что все волосы на голове нашей сочтены, конечно, обещал спасение даже им. Ведь если они должны были погибнуть, то какой смысл был считать их?» [*Тертуллиан. О воскресении*, 35]. Он настаивает на воскресении в теле для наказания грешников и награды праведникам: «Иначе откуда будет плач и скрежет зубов (Мф 8:12 и др.), если не от глаз и зубов» [*Тертуллиан. О воскресении*, 35]. Сщмч. Иринеи Лионский приводит многочисленные ветхозаветные пророчества о воскресении и новозаветные тексты [*Иринеи. Доказательства*, 62–66, 72–73, 83, 85; *Иринеи. Обличение*, VII, XIII, XV, XXXI]. Ориген также приводит ссылки на Писание (Пс 15:9, 10; Ин 20:26–27; Лк 24:14–15; Лк 24:30, 31; Деян 1:3; Ин 20; 1 Кор 15:3, 5–8 и др.) и указывает на бесстрашие апостолов (и вообще христиан) перед смертью, как на доказательство истинности веры в воскресение [*Ориген*, 2. 48, 56].

Ссылки на Писание использовались для проповеди язычникам, которые уже имели некоторое представление о Писании, по крайней мере, читали отдельные книги из него, а также для обличения еретиков.

Заключение

В миссионерской проповеди в исследуемый период большое внимание уделялось возвещению Воскресения Христа как поворотного события всемирной истории спасения. Вера в Воскресение была неразрывно связана с верой во всемогущество Бога — Творца, Его справедливый последний Суд и в вечную жизнь. Христиане старались

в своей проповеди найти и привести доказательства своей веры, чтобы убедить собеседников.

Сейчас большее внимание уделяется доказательствам из Св. Писания, что объясняется широким распространением его текстов и их доступностью. Но нынешним язычникам и атеистам так же чужды библейские категории и язык библейских образов, как и язычникам II–III вв., поэтому опора проповедников на имеющийся опыт и разум слушающих более оправдана в миссионерской проповеди о Воскресении, особенно в её начале. Ссылки на Писание оправданы и достигают цели в случае, если проповедь обращена к тем, кто уже уверовал, но нуждается в утверждении веры — к оглашаемым, просвещаемым христианам, а также для обличения еретиков.

Литература

1. *Афинагор* = Афинагор Афинянин. О воскресении мёртвых. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afinagor_Afinskij/o-voskresenii-mertvykh/ (дата обращения: 30.01.2024).
2. *Бальтазар* = Бальтазар Г. У. фон. Пасхальная тайна: богословие трёх дней / Пер. с нем. В. Хулап. М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 288 с. (Современное богословие).
3. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. Л. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
4. *Ириней. Доказательства* = Ириней Лионский, свмч. Доказательство апостольской проповеди. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/apostolic_preaching/ (дата обращения: 30.01.2024).
5. *Ириней. Обличение* = Ириней Лионский, свмч. Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/ (дата обращения: 30.01.2024).
6. *Иустин* = Иустин Мученик, св. Апология I представленная в пользу христиан Антонину Благодетельному. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/apologia/#0_1 (дата обращения: 30.01.2024).
7. *Клеман* = Клеман О. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви: Тексты и комментарии / Пер. с франц. Центра по изучению религий. М. : Путь, 1994. 382 с.

8. *Климент Александрийский* = Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся / Пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. 2-е изд., испр. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. 288 с. (Библиотека христианской мысли. Источники).
9. *Климент Римский* = Климент Римский. Первое послание коринфянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#0_1 (дата обращения: 30.11.2022).
10. *Мак-Дауэлл* = Мак-Дауэлл Д. Неоспоримые свидетельства: Исторические свидетельства, факты, документы христианства / Пер. с англ. А. Татаринова. М. : Совместное советско-американское предприятие «Соваминко». 1991. 320 с.
11. *Ориген* = Ориген. Против Цельса. URL: http://svitk.ru/004_book_book/17b/3734_origen-protiv_celsa.php (дата обращения: 18.01.2024).
12. *Постановления* = Постановления апостольские чрез св. Климента епископа Римского преданные / В пер. с древнегреч. о. Иннокентия Новгородова. СПб. : Издательская группа, 2002. 208 с.
13. *Райт* = Райт Т. Н. Воскресение Сына Божьего / Пер. с англ. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2011. 911 с. (Современная библеистика).
14. *Суинберн* = Суинберн Р. Воскресение Бога Воплощённого. М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 359 с. (Современное богословие).
15. *Тертуллиан. К язычникам* = Тертуллиан. К язычникам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/k_yazichnikam/ (дата обращения: 01.12.2022).
16. *Тертуллиан. О воскресении* = Тертуллиан. О воскресении плоти. URL: http://www.tertullian.org/russian/de_resurrectione_carnis_rus.htm (дата обращения: 18.08.2012).
17. *Феликс* = Феликс Марк Минуций. Октавий. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Minutsij_Feliks/oktavij/ (дата обращения: 30.01.2024).
18. *Феофил* = Феофил Антиохийский. Три книги к Автолику. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/ (дата обращения: 18.08.2012).

Naomi DeHaan

Yonkers, NY, St Vladimir's Orthodox Theological Seminary

A BEGINNER'S FLORILEGIUM: PROGRESSION TOWARD CONTEMPLATION

ABSTRACT: In this paper, I propose to collect an anthology of patristic texts that would function as an introduction to the ascetic and contemplative life for Orthodox believers seeking a grounding in Orthodox spirituality. Texts in this anthology include Origen of Alexandria's *On First Principles*, 4.1–3 and Augustine of Hippo's *Teaching Christianity*, Prologue, 1–2.22 covering the interpretation of Scripture; Irenaeus of Lyons' *On the Apostolic Teaching* for basic Christian doctrine; Cyril of Jerusalem's *Lectures on the Christian Sacraments* and Maximus the Confessor's *Ecclesiastical Mystagogies* for an understanding of the Eucharist, the whole Divine Liturgy and the place of the sacraments in the life of the believer; Athanasius of Alexandria's *Life of St Anthony*, and *Letter to Marcellinus* for an introduction to living the ascetical life; and lastly, Isaac of Nineveh's *Ascetical Homilies*, 1–6 and Porphyrios of Kavsokalyvia's *Wounded by Love*, chapters 9–11 for an introduction to spiritual contemplation. These nine works by different patristic and saintly writers comprise my proposed florilegium which aims to bring the beginner along the path of spiritual growth and contemplation. The work forms a progression that both informs the reader and performs in him a renewing of his mind. As the reader puts the instruction into practice, reads Scriptures according to the Fathers, attends the divine services, engages in ascetic activity, and sings the Psalms, he begins to find himself perceiving the mystical reality of the heavenly kingdom.

KEY WORDS: catechetics, mystagogical catechesis, patristic anthology, doctrinal groundwork, introduction to spirituality, ascetic practice, spiritual contemplation, spiritual growth

In this paper, I propose to collect an anthology of patristic texts that would function as an introduction to the ascetic and contemplative life for the catechumen, the newly illumined Orthodox convert, or a long-time member of an Orthodox community who is seeking a grounding in Orthodox spirituality. I call this a “mini-philokalia” because it is a collection

that embodies “the love of the beautiful” that form a “guide to the practice of contemplative life” [Ware, 13–14]. I do take some significant departures from the classic text of the *Philokalia*, however, in that I do include specifically doctrinal texts as well as commentary on the Liturgy and texts that discuss how to read Scripture. The *Philokalia* presupposes that the reader is an active participant in the sacramental and communal life of the Church [Ware, 15]. However, as this patristic anthology is meant to be read by beginners in the spiritual struggle, I realized it would be useful to include foundational texts that cover the interpretation of Scripture, basic doctrines, and an understanding of the Eucharist, the whole Divine Liturgy and its place in the life of the believer, before moving on to texts covering the ascetic life and contemplation. Today’s catechetical context does not include a common life where God and His Church are part of the broader social fabric; therefore, the ground-level assumptions that the *Philokalia* takes for granted must be explicitly taught.

The point of this anthology, a ‘florilegium’ or a fragrant bouquet of patristic writings, is to inculcate in the reader a sense of the Orthodox *phronema*. This Greek word has been variously translated as “mind,” “mentality,” “mindset,” “thought,” “attitude,” “approach,” “worldview,” or “stance” [Constantinou, 29]. *Phronema* is not to be gained simply by study of theological texts. A bouquet is not a collection of random flowers stuffed into a vase; it consists of carefully selected flowers that balance each other in color, texture, and placement. This florilegium, while it forms a fragrant whole, should not be cherry-picked according to whichever topic the reader finds of interest. That would be like pulling a flower or two out of the bouquet and either giving it a new, separate vase, or returning it without regard for its original placement. Rather, there is a progression of these texts to follow. St Gregory of Nyssa, in his treatise *On the Inscriptions of the Psalms*, describes how he sees the Psalms as a roadmap towards *theosis*, towards divinization [Gregory, 1.7, 9.113]. The 150 psalms consist as a progression, and the reader faithfully chanting them in order finds his soul transformed. This florilegium similarly follows a performative progression for the reader.

Integral to the life of contemplation is the study of Scripture. All the Fathers read Origen; therefore, I propose to begin with Origen’s *On First Principles* 4.1–3, covering “That the Scriptures are Divinely Inspired”

and “How One Must Read and Understand the Scriptures.” This will be followed by a small selection from St Augustine’s *Teaching Christianity: On Christian Doctrine*. While both of these writers offer a fairly academic style, the persistent reader will gain much benefit from this introduction to Scriptural interpretation. The Fathers of the early Church read and interpreted Scripture in a very different way than modern readers. The assumption shared by modern Biblical studies scholars is that the Bible has meaning because it accurately points to something beyond the text, whether that “something” is a historical event or a theological truth. The Fathers, however, understood that the words of Scripture themselves have meaning, and that instead of searching for whatever the words signify, they examined the text itself for clues [O’Keefe, 13]. The text was held in such high regard because it was considered to be divine revelation. In order to attain the mindset that the Fathers had, or to live the spirituality they lived, the modern reader must transform how he reads Scripture to be in line with the Fathers.

The groundwork for noetic prayer is an understanding of basic doctrine: what did the apostles preach? What do the sacraments mean? How do the sacraments relate to the prayer life? Liturgy is the encounter with the living God. Basic doctrine, as part of the story of salvation, describes this encounter and the historical conditions that led to this encounter. The historical conditions matter not only because they provide a framework for understanding the texts from that era, but also because the history of humanity is also the history of each human soul. What the apostles preached in the first century Mediterranean societies is the same encounter that souls today experience in the sacraments.

The *kanon* or the rule of faith by which we read Scripture is given in Irenaeus’ volume *On the Apostolic Preaching*, a brief overview of the story of salvation from creation to Jesus, including basic Christian doctrine. If a person beginning the contemplative life were to lack this basic understanding of Scriptural interpretation and basic Christian doctrine, he would be in danger of falling into error. From this groundwork, I will move into a couple texts dealing with the sacramental life. Life in the church and sacraments is *sine qua none* of Orthodox spirituality. The ascetic life presumes a sacramental life. I propose St Cyril of Jerusalem’s *Lectures on the Christian Sacrament* and St Maximus the Confessor’s *Ec-*

clesiastical Mystagogy for two very different but equally necessary looks at the role of the sacraments in the Christian life and liturgical commentary. St Cyril's text presupposes recent baptism on the part of the hearers. As such, the catechist should consider teaching these texts (and what follows) as part of a series training the newly-illuminated, or those who have already entered the Church and are seeking to grow in the spiritual life.

Only once these texts on interpreting Scripture, basic Christian doctrine, and sacramental understanding have been covered do I propose examining ascetic literature. As this is a "mini-philokalia", I submit St Athanasius' *Life of St Anthony* and his *Letter to Marcellinus* as the main texts for an introduction to the ascetic life. St Athanasius was a 4th century bishop centrally involved in the Arian heresy. He wrote extensively, treatises, letters that were part of formulating Christian doctrine. These two documents, while less central to articulating Christian doctrine against heretical groups, are very central to understanding the path towards contemplation. St Athanasius shows that the life of asceticism and psalmody are intertwined. The *Life* is a condensation of the whole ascetic tradition in narrative form; his *Letter to Marcellinus* is the earliest extant systematic treatise on the Psalter. In these texts, the reader sees how the ascetic, depriving his body of physical comforts and devoting long hours to prayer, uses psalmody to refresh his spirit and contemplate heavenly things. The ascetic is a warrior, and words from the psalms are weapons in his fight against demonic forces and the passions. The ascetic's prayer life is immersed in the psalms. As Psalms form a central role in liturgical prayers, and have been called the songbook of the Church, understanding how the early ascetics understood psalmody is key to entering the contemplative life.

At this point, many of the basics have been covered. Scripture, doctrine, liturgy, asceticism, and psalmody have all received their due. I now propose to turn to the *Ascetical Homilies* of St Isaac the Syrian, a text on the ascetic and contemplative life that has enjoyed popular acclaim since it was first penned in the late 7th century. St Isaac the Syrian was born in the early 7th century in the region of what is now called Qatar. He was well educated in Scripture and patristic writings, was variously a monk, a teacher, a bishop, and a hermit. After five months as bishop of Nineveh, he retired to the mountainous region of Beth Huzaye and lived in solitude,

stillness, and prayer until old age compelled him to enter the monastery of Rabban Shabur, where he died and was buried. His writings became so popular that within a century of his death, they were translated into six different languages. The *Ascetical Homilies* continues to enjoy the highest commendations to this day. Ieronymos of Aegina (1883–1966) compared Isaac to a mirror beneficial for personal grooming, that if one sees any smudge on his face, he can remove it. He recommended everyone to read one page of Isaac a day [*Introduction*, 6]. As the whole of the *Homilies* far exceeds a “mini-philokalia” I recommend the first six homilies, which in the Syriac text are grouped into a single homily concerning the discipline of virtue and cover topics of renunciation, stillness, thankfulness, journey of ascent, and pitfalls to avoid, among others.

I propose closing this florilegium with three chapters from a 20th century saint, Porphyrios of Kavsokalyvia. The volume *Wounded by Love* contains the life of this saint and thirteen chapters of his wisdom as collected by the nuns of the monastery he founded in Greece. The three chapters, “On Divine Eros”, “On Prayer”, and “On Spiritual Struggle” contain profound wisdom on the contemplative life that is easy to understand for modern readers. A central theme that St Porphyrios returns to throughout his teaching is that ascetic effort, when forced and without love, does more harm than good. He advocates instead that the beginner start with immersing himself in Church poetry, the Psalms, hymns, and lives of the Saints, in order to kindle love for God in the heart of the would-be ascetic. Although it is unusual to include a modern saint in a florilegium, the lived theology of St Porphyrios shows what is the point of the ascetic life and how that life can be lived by anyone regardless of their state as lay or monastic. Including a contemporary saint in this florilegium shows that these teachings are not antiquated material from the past but applies to the present and continues to change people’s lives to this day.

This florilegium is not a catechesis, nor is it a comprehensive philosophy of Christianity. There are many elements of a catechesis that this anthology lacks because the focus is on developing the believer along the ascetic and contemplative life. This collection of texts is not a philosophy of Christianity, although the Christian life involves the whole life working together. It also does not include any significant treatise on iconography or hymnography, although these sacred arts do have an important

role to play for the Orthodox believer. What this current anthology does comprise is a specific trajectory, developed on the foundation that the Fathers have laid, that is together informative and performative. These texts move the reader in a direction, in the process towards sanctification. The order of the text itself outlines the process: Scripture, doctrine, liturgy, asceticism, psalmody, contemplation, growth. In each of these, the reader and practitioner encounter the living God in deeper ways that further transform his soul.

These nine works by different patristic and saintly writers comprises my proposed florilegium which aims to bring the beginner along the path of spiritual growth and contemplation. The work forms a progression that both informs the reader and performs in him a renewing of his mind. As the reader puts the instruction into practice, reads Scriptures according to the Fathers, attends the divine services, engages in ascetic activity, and sings the Psalms, he begins to find himself perceiving the mystical reality that Sts Isaac and Porphyrios allude to. This process focuses the reader on Christ, the ground and goal of the spiritual life. May the reader, as he encounters these texts and puts them into practice, encounter the living God and become transformed from glory to glory [2 Cor 3.18].

Literature

1. Athanasius, of Alexandria. *The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus*. Translated by Robert Gregg. Mahwah, NJ : Paulist Press, 1980.
2. Augustine, of Hippo *Teaching Christianity*. Translated by Edmund Hill. Hyde Park, NY : New City Press, 1996.
3. *Constantinou* = Constantinou, Eugenia *Thinking Orthodox*. Chesterton, IN : Ancient Faith Publishing, 2020.
4. Cyril, of Jerusalem. *Lectures on the Christian Sacraments*. Translated by R. W. Church. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1986.
5. *Gregory* = Gregory, of Nyssa. *On the Inscriptions of the Psalms*. Translated by Ronald Heine. Oxford : Oxford University Press, 1995, 1.7, 9.113.
6. Irenaeus, of Lyons. *On the Apostolic Preaching*. Translated by John Behr. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1997.
7. Isaac, of Nineveh. *Ascetical Homilies*. Second edition. Boston, MA : Holy Transfiguration Monastery, 2011. P. 113–180.

8. Maximus, the Confessor. *On the Ecclesiastical Mystagogy: A Theological Vision of the Liturgy*. Translated by Jonathan Armstrong. Yonkers, NY : St Vladimir's Seminary Press, 2019.
9. O'Keefe = O'Keefe, John, and R. R. Reno. *Sanctified Vision: An introduction to early Christian interpretation of the Bible*. Baltimore : John Hopkins University Press, 2005.
10. Origen, *On First Principles: A Readers's edition*. Translated by John Behr. Oxford : Oxford University Press, 2019.
11. Porphyrios, of Kavsokalyvia. *Wounded by Love: The Life and Wisdom of Saint Porphyrios*. Translated by John Raffian; edited by the Sisters of the Holy Convent of Chrysopigi. Evia, Greece : Denise Harvey Publications, 2009. P. 96–157.
12. Ware = Ware, Kallistos. *Introduction to Philokalia: The Complete Text*. London : Faber and Faber, 1979.

Юлия Сергеевна Степанова

Москва, Свято-Филаретовский институт

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ В КАТЕХИЗИСЕ МИТРОПОЛИТА ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА)

аннотация: В докладе представлен антропологический взгляд митр. Платона (Левшина), который возможно извлечь из текстов его катехизиса. Через яркие и понятные антропологические образы митр. Платон показывает, какие силы действуют на человека снаружи и изнутри, какие убивают, а какие дают жизнь, и тем раскрывает путь восстановления человека. Исходя из святоотеческой антропологии, митр. Платон раскрывает для своих слушателей природу тех сил, которые действуют в них, указывает своим адресатам, как они должны менять себя, своё сердце и жизненные устремления, чтобы идти к Богу по пути жизни.

ключевые слова: антропология, митр. Платон (Левшин), катехизис, катехизация

«Катехизис или начальное наставление в христианском законе» митр. Платона (Левшина) был издан в 1781 г. Катехизические беседы будущий митрополит Платон произносил в возрасте 20 лет, в период с конца сентября 1757 г. по 15 июля 1758 г. после окончания им Славяно-греко-латинской академии. Катехизис состоит из предисловия, 34 катехизических бесед, 34 нравоучений и окончательной речи. Катехизические беседы проходили публично при большом стечении народа по воскресным дням в помещении академии.

Катехизис был предназначен для простого народа, в нём объяснялись основы христианского вероучения; основными темами были Символ веры, десять заповедей, таинства, смысл церковных праздников, а также самые необходимые церковные понятия.

Свои катехизические беседы митр. Платон начинает со слов о том, что такое Церковь и для чего она нужна в этом мире. Цель существования Церкви, согласно митрополиту Платону, заключается

в том, чтобы служить Богу и прославлять Его, поэтому существенно, что за люди составляют собой Церковь. Чтобы стать членом такой Церкви, нужно воспринять Слово Божье и научиться по нему жить. В 23-й катехизической беседе митрополит Платон спрашивает слушателей о намерении, с которым они приходят на его беседы. Если они приходят просто, чтобы его послушать, но не научиться, то для таковых он вынужден будет замолчать, поскольку, как он утверждает, если человек не хочет быть христианином, то не следует и слушать проповеди.

Завершается катехизис беседой о вере в жизнь вечную. Весь курс продолжался в течение приблизительно 10 месяцев с короткими перерывами. Это время митр. Платон сравнивает с вынашиванием ребёнка, поскольку в этот период вера созревает для жизни вечной. Он утешает своих слушателей тем, что когда катехизация завершится и они обретут её плод для вечной жизни, то они забудут о тяжести пути, как это происходит с женщиной, родившей ребёнка, после чего она от радости забывает о тяготах беременности¹.

Образ и подобие Божие

Об образе и подобию Божьему митр. Платон говорит в беседе о сотворении мира. Бог сотворил человека «святым и непорочным по образу святости Божия, премудрым по образу премудрости Божия, праведным по образу праведного Бога» [митр. Платон 8, 56]. В человеке от Бога — высота разума, чистота воли и чистота желаний, т. е. невинность [митр. Платон 8, 217]². Бог имеет разум и одарил разумом человека, Бог избирает добро, и человек получил в дар от Бога умение избирать добро и отвращаться от зла. Таким образом, образ и подобие Божие в человеке заключаются в его сходстве с Божественным совершенством.

¹ «Не памятуем уже того, что некогда и трудов несколько сносили, и препятствиями некими утеснялися; разве только их воспоминанием приятно услаждаемся. Жена егда рождает, глаголет Христос, скорбь имать, яко прииде время ея: егда же родит отроча, к тому не помнит скорби за радость, яко родися человек в мир» [митр. Платон 9, 347].

² Нравоучение 12.

Состояния человека

В 3-й катехизической беседе митр. Платон указывает вектор пути восстановления человека, его эсхатологическую перспективу. Он говорит о четырёх состояниях человека:

- 1) до грехопадения (или после сотворения);
- 2) после грехопадения;
- 3) восстановление или искупление через Христа;
- 4) после прославления.

Как говорит митр. Платон, эти состояния могут включать в себя и другие, но они в катехизисе не рассматриваются.

В катехизисе митр. Платон даёт описание этих состояний человека:

1. Человек был создан святым и непорочным по образу и подобию Божьему, он получил от Бога силу быть милостивым, любить Бога и ближнего, заботиться больше о пользе других, как и Господь заботится, и уклоняться от всякого зла.

Совершенство и достоинство человека проявлялись в том, что человек имел:

- просвещённый разум, по подобию Божественной Премудрости;
- волю по подобию с Божьей правдой и святостью;
- сообразность с Божьей непорочностью и чистотой, поэтому человек не чувствовал внутри себя неуместных и богопротивных желаний;
- тело человека было бессмертным и нетленным;
- человек имел власть над творением по образу власти Божьей.

2. После грехопадения Господь отобрал у человека все дары, и он стал «бедным, нищим, слепым, нагим... <...> ...скудным, безпомощным, презренным, маловременным, многотрудным, многопечальным, многозаботливым, ленивым, непонятным, слабым, немощным, дряхлым, недоброхотным, ненавистником, немилосердным, гордым, несожалительным, обидливым, ругателем, презрителем, непослушливым, жестокосердым, каменным, кратко сказать: грешником» [митр. Платон 8, 58]³.

³ Катехизис 3.

3. Христос через искупление «заслужил нам благодать Духа Святаго, и освящение Его» [*митр. Платон 9, 159*]⁴. Всё, что открыто в Божьем Слове, человек может разумно воспринять через веру, чтобы выполнить со своей стороны договор, заключённый благодаря оправданию через Христа. Возможно, под договором митр. Платон подразумевает крещальные обеты.

4. После смерти Господь сделает людей сияющими как солнце [*митр. Платон 9, 341*]⁵. Верный христианин облечётся «ризю спасения и одеждою веселия» [*митр. Платон 9, 343*]⁶, плоть облечётся в красоту, а душа просияет в вечной славе.

Состав человека

Митр. Платон полагает, что человек состоит из смертного тела (или плоти) и бессмертной души. Несколько раз он упоминает и человеческий дух, который является скорее свойством души, её движением или силой.

Митр. Платон различает понятия «тело» и «плоть». Иногда под словом «плоть» он подразумевает тело вместе с душой. Он неоднократно упоминает, что Христос воспринял нашу плоть, а в 20-й беседе указывает, что Христос стал подобен нам, восприняв наши тело и душу [*митр. Платон 8, 363*]⁷. Он употребляет слова «тело» и «плоть» как синонимы, когда ему важно провести различие между видимой внешней стороной человека и его внутренней невидимой сущностью, т. е. «тела и плоти» от «души и духа». В 33-й беседе митр. Платон упоминает плоть совсем в другом смысле: он указывает, что плоть и кровь — это не человеческое естество, а «плотское и мирское мудрование» [*митр. Платон 9, 313*]⁸, т. е. состояние человека, пребывающего в грехе.

О душе митр. Платон говорит, что Бог дал телу «душу разумную, умом и волею одарённую, духовную и бессмертную» [*митр. Платон*

⁴ Катехизис 27.

⁵ Нравоучение последнее.

⁶ Нравоучение последнее.

⁷ Катехизис 20.

⁸ Нравоучение 33.

8, 211]⁹, а человек её уничтожает и искажает, живя греховно. Используя яркие образы, святитель описывает страдания души, порабождённой грехом, которая лежит в теле, как мертвец в гробу, и не может ни двигаться, ни дышать, «ни подобия не имея, ни образа, которым Бог её в создании украсил» [*митр. Платон 8, 308*]¹⁰. В 7-м нравоучении он раскрывает внутренний мир души творящего зло грешника, что там скрывается «ядовитой совести червь, неусыпное души томление; такое сердце есть непристойных страстей убежище» [*митр. Платон 8, 131*]¹¹. Поэтому слушатели должны стремиться, чтобы душа «спасительною побуждаема была жаждою» [*митр. Платон 8, 77*]¹² и «крепкою воспалилась к Богу любовью» [*митр. Платон 8, 114*]¹³.

О человеческом духе митр. Платон говорит немного. Дух движется в душе, входит в неё и может утверждаться или, например, сама душа предаёт дух в руки Божии [*митр. Платон 9, 161*]¹⁴. Дух в человеке томится ожиданием или может быть, наоборот, расслаблен, но также может утвердиться упованием на Бога или быть «на разные стороны разбившись» [*митр. Платон 9, 107*]¹⁵. Дух верного христианина «сливается... <...> ...с духом Христовым» [*митр. Платон 9, 69*]¹⁶, а после смерти воскресшая плоть соединится с душой «силой Христовой» [*митр. Платон 9, 307*]¹⁷. Сила и Дух Христов у митрополита Платона в данном случае выступают как синонимы. Человеку со своей стороны важно научиться различению, какой дух его ведёт и в нём действует.

Митр. Платон не выстраивает стройную антропологическую систему, а, скорее, использует традиционное православное представление о составе человека, чтобы его слушатель взглянул на

⁹ Катехизис 12.

¹⁰ Нравоучение 17.

¹¹ Нравоучение 7.

¹² Катехизис 4.

¹³ Нравоучение 6.

¹⁴ Катехизис 27.

¹⁵ Катехизис 25.

¹⁶ Нравоучение 23.

¹⁷ Катехизис 33.

себя и на свои действия, научился видеть и различать. Святитель противопоставляет душу и тело как пример, в котором ярко проявляются различия между путём жизни и путём смерти. В одной из последних бесед, когда святителю особенно важно, чтобы его слушатели дослушали его беседы до конца и принесли добрый плод слушания, он обращает внимание на то, что в человеке действуют противодействующие силы: душа объединяет в себе всё, что в человеке стремится к Богу, а тело, или плоть, ей противодействует; душа устремляется вверх, а тело вниз, «та на добро, а сие на зло» [митр. Платон 9, 319]¹⁸.

Оправдывающая вера есть духовное око человека

Митр. Платон разделяет веру историческую и оправдывающую. Историческая вера предполагает, что человек верит во всё, что ему открыто Богом, но воспринимает это как внешнее знание без внутреннего горячего и сердечного упования [митр. Платон 8, 89–90]¹⁹; такую веру митр. Платон называет верой в Бога, но не верой Богу. Оправдывающая вера для митр. Платона представляет собой один из органов возрождающегося человека, это его духовное око [митр. Платон 9, 338]²⁰. С помощью этого ока человек постигает вечную жизнь, поэтому такая вера и в жизни привременной даёт человеку надежду и благодать. Вера делает для разума невидимые вещи — видимыми, и понуждает разум согласиться с ними [митр. Платон 8, 89]²¹.

Оправдывающая вера [митр. Платон 8, 90]²² состоит из:

- **знания** Слова Божьего, которое просвещает разум;
- восстановленной **воли**, которая утверждается на истинности Слова Божьего;
- искреннего сердечного **упования** на милость Бога, которое очищает и просвещает сердце.

¹⁸ Нравоучение 33.

¹⁹ Катехизис 5.

²⁰ Нравоучение последнее.

²¹ Катехизис 5.

²² Катехизис 5.

Сердце

Сердце в катехизисе митр. Платона является одним из центральных понятий. Это такой центр человека, в который также входит и разум; из сердца исходят воля и желание, из него начинается изменение человека. Используя образ сердца, митр. Платон также старается показать различие пути жизни и пути смерти. Например, сердце может быть прибежищем разных страстей, каменным и жёстким. В 7-м нравоучении святитель говорит, что у грешника сердце согнутое, т. е. его надо сначала распрямить. Сердце не должно быть залито вином, отдано деньгам, не должно простыть, чтобы в нём не иссякла любовь [митр. Платон 8, 293]²³.

У того, кто оказывается твёрд в Законе Господнем²⁴, сердце размягчается, и он становится восприимчивым к Слову Божию и к научению. В таком сердце зажигается искра Божьей любви [митр. Платон 8, 236]²⁵ и разгорается свет, оно становится надёжным для Бога, в нём появляется твёрдое упование. Приводя в пример Иова, он называет его сердце адамантовым [митр. Платон 9, 354]²⁶, т. е. способным преодолевать любые трудности. В сердце человек открывает волю Божью²⁷, и в нём же заключается завет с Богом, чтобы мы всегда помнили о том, что являемся искупленными Христом рабами [митр. Платон 8, 304]²⁸.

«Кто слушает Божие слово внятно и сердечно, тот Божие слово скрывает в своём сердце» [митр. Платон 8, 153]²⁹. Как зачавшая ребёнка женщина, катехумен, слушая слово научения, вместе со Словом принимает и зачинает Христа в своём сердце. Слово Божие растёт, а когда рождается, то катехумен становится матерью для родившегося Христа. «Сердечной Слушатель рождённого в себе Христа становится мать... <...> ...доброй Христианин, будучи духовная

²³ Катехизис 17.

²⁴ «При такой твёрдости начнёт твоё мягчиться сердце». Т. 8. Катехизис 20. С. 355.

²⁵ Катехизис 14.

²⁶ Речь окончательная.

²⁷ «...Избранным своим в сердце открывает волю Божью». Т. 9. Катехизис 25. С. 119.

²⁸ Катехизис 17.

²⁹ Нравоучение 8.

Христову мать, из зачатого Божия слова семени много приплождает плода» [*митр. Платон 8, 154*]³⁰.

Заключение

Несмотря на глубокий анализ состава человека и его личностных характеристик, митрополит Платон (Левшин) в своём Катехизисе не выстраивает чёткой антропологической системы. Образом и подобием Божиим в человеке, по митрополиту Платону, является разум, воля и желания, которые сообразны Божьей святости. Также святитель говорит о четырёх состояниях человека, которые задают вертикальную ось его бытия с помощью просвещения разума, возрождения воли и очищения сердца для любви к Богу и ближним, что становится возможным с помощью зрячей оправдывающей веры, руководимой совестью.

Митрополит Платон использует традиционный святоотеческий взгляд на состав человека, чтобы показать, какие внешние и внутренние силы действуют на его тело, душу и дух при выборе пути жизни или пути смерти. Тело для митрополита Платона служит образом этого мира и привязанности к нему, напротив, душа олицетворяет всё то, что помогает человеку утвердиться на пути к Богу. Человеческий дух в его представлении является той силой, которая действует и направляет стремление души. Дух может быть искажён, угашен грехом, но у верного христианина его дух сливается с Духом Христа.

Плодом катехизации для митр. Платона является обновление сердца человека, рождающее Христа, а катехумена он дерзновенно уподобляет «духовной Христовой матери», способной в будущем принести обильный плод.

Источники

1. *Платон (Левшин) 8* = Платон (Левшин), митр. Поучительныя слова при высочайшем дворе ея императорскаго величества благочестивейшия

³⁰ Нравоучение 8.

великия государыни Екатерины Алексеевны самодержицы всероссийския, и в других местах с 1763 года по 1778 год. Сказыванныя его императорскаго высочества учителем и придворным проповедником, преосвященнейшим Платоном, архиепископом Московским и Калужским и Святотроицкия Сергиевы лавры священно-архимандритом : В 20 т. Т. 8 : Катихизис, или первоначальное наставление в христианском законе, которое, по обычаю в Московской Славено-греко-латинской Академии издавна принятому, преосвященным Платоном, архиепископом Московским и Калужским в то время, как он был в помянутой академии пиитики учителем. Всенародно толковано было в академической аудитории, с сентября 1757 по 15 июля 1758 года. М. : Сенат. тип., 1781. 375 с.

2. *Платон (Левшин) 9* = Платон (Левшин), митр. Поучительныя слова при высочайшем дворе ея императорскаго величества благочестивейшия великия государыни Екатерины Алексеевны самодержицы всероссийския, и в других местах с 1763 года по 1778 год. Сказыванныя его императорскаго высочества учителем и придворным проповедником, преосвященнейшим Платоном, архиепископом Московским и Калужским и Святотроицкия Сергиевы лавры священно-архимандритом : В 20 т. Т. 9 : Катихизис, или первоначальное наставление в христианском законе, которое, по обычаю в Московской Славено-греко-латинской Академии издавна принятому, преосвященным Платоном, архиепископом Московским и Калужским в то время, как он был в помянутой академии пиитики учителем. Всенародно толковано было в академической аудитории, с сентября 1757 по 15 июля 1758 года. М. : Сенат. тип., 1781. 376 с.

Литература

1. *Снегирёв* = Снегирёв И. М. Жизнь Московского митрополита Платона. М., 1856. Ч. I. 260 с. Ч. II. 240 с.

Александр Викторович Волков

Канд. филос. наук

Москва, Свято-Филаретовский институт

О ЧЕЛОВЕКЕ В КАТЕХИЗИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

аннотация: В докладе анализируются взгляд на человека на всех этапах католической катехизации, этапность католической катехизации, а также материалы по теме. В основной части дан обзор тех исторических изменений, которые были в практике католической катехизации в XIX–XX вв. с точки зрения отношений к разным антропологическим подходам; рассматривается экзистенциальная и интерпретационная структура катехизации, а также социальные аспекты научения, представленные в концепции ожидаемого служения человека на «ниве мира», анализируется антропология в контексте догматических положений католической церкви прежде всего в контексте христологии, вероучения о сотворении человека, проблеме пола и возникновения зла.

ключевые слова: католическая катехизация, катехуменат, человек, антропология

Введение

Католическая катехизация имеет большую традицию и во многом ориентирована на святоотеческие формы и подходы. В современном её состоянии она имеет свою сложившуюся специфику. Выделим общие моменты:

- она рассчитана на детей, подростков или взрослых, поэтому форм и методов очень много;
- все разработки начались после II Ватиканского собора, и многое опирается на энциклики папы Иоанна Павла II;
- катехизация богословски проработана и во многом опирается на экзистенциальное богословие XX в., вероятно, влияние русской мысли здесь занимает не последнее место.

В католической катехизации можно выделить несколько этапов:

1) прекатехуменат (предоголашение) — от нескольких месяцев до нескольких лет;

2) катехуменат — от нескольких месяцев до нескольких лет;

3) очищение и просвещение — 6 недель, в течение Великого поста;

4) «таинства посвящения», т. е. чины Великой Субботы, крещение, миропомазание и евхаристия — на вечерне Великой Субботы и в Пасхальное воскресенье;

5) мистагогия (от пасхального воскресенья до воскресенья Пятидесятницы); но считается, что на самом деле она «длится всю жизнь».

На практике в плане длительности популярно проведение катехизации за 9 месяцев — от осени до Пасхи, своего рода учебный год, но дискуссий на эту тему много.

В качестве материалов для анализа катехизической теории и практики можно выделить следующие: 1) Общее катехизическое руководство католической церкви [*Руководство*]; 2) Чин христианского просвещения взрослых [*Чин*]; 3) Катехизис католической церкви [*Катехизис 2001, 2005*] — в строгом смысле это не катехизический, а вероучительный документ, но если в первых версиях общего руководства были свои вероучительные разработки, то в современных они отсутствуют и заменены отсылками на текст катехизиса; 4) своего рода практическое руководство — книга еп. Антония Длугоша — «Подготовка и оценка катехизации» [*Длугош*]; 5) есть интересный доклад Ольги Сушковой — «Длительность катехизации в современной католической и протестантской практике» [*Сушкова*], в нём присутствует анализ некоторых проблем.

Человек в катехизической практике католической церкви

В католической церкви были разные периоды, когда в научении веры делался разный акцент то на верность Богу, то на верность человеку. К примеру, в конце XIX в. повсеместной была система «мюнхенско-венской» методики «формальных оценок», в которой материал подавался максимально наглядно в соответствии с возможностями

катехизируемых, причём часто в ущерб теологическому содержанию. Священное писание использовалось только как так называемое «воззрение», а не источник катехизации. В начале XX в. австрийский иезуит И. А. Юнгманн указал на то, что катехизатор — это глашатай Бога, и керигматическую основу катехизической практики выстроили в соответствии со Священным писанием, при этом, однако, в практике этого периода не уделили внимания восприятию её катехуменами.

Катехизическая практика после II Ватиканского собора, с одной стороны, сохранила верность Священному писанию, как источнику катехизации, с другой — было разработано много форм и методов, учитывающих особенности восприятия человека, поэтому эту практику можно назвать антропоцентричной.

Епископ Антоний Длугош отмечает, что в практике это проявилось в том, что появились два варианта структуры катехизации: экзистенциальный («катехизация встречи») и интерпретационный («катехизация опыта»).

1. В экзистенциальной катехизации главным становится опыт встречи: происходит встреча участников катехитической группы с Богом, Который преображает их, если они искренне переживают эту встречу. Можно выделить три части катехизического занятия, на которых происходит опыт глубокой встречи группы: 1) с катехизатором, 2) с Богом Отцом, 3) со Христом. С одной стороны, катехизатор должен снять барьеры в общении, создать «психологический оптимум», установить дружеские отношения. Встреча с Богом Отцом происходит во время молитвы, где важно многое: поза, икона, состояние, внимательность. Потом происходит встреча сначала с Иисусом Христом Евангелия (рассматриваются ситуации из Библии), а затем с Христом, живущим и действующим в нашей жизни и в Церкви.
2. В интерпретационной катехизации основой становится опыт, т. е. катехумены встречают Бога в реальности жизни. В начале катехумены делятся ситуациями из жизни, трудностями, тем, что вызывает вопросы. Потом катехизатор рассматривает места из Писания, близкие к этим ситуациям, показываются от-

веты, которые даёт Христос. В конце катехумены должны сами сказать, как они изменили опыт отношения к ситуации в свете ответов Библии [*Длугош*].

Также в практике катехизации, как мы читаем в общем катехизическом руководстве, особенное внимание уделено «ниве мира». Через катехизацию в людях нужно пробуждать сострадание людям, страдающим от нищеты, от несправедливости, обратить внимание на благотворительность и на достоинство человека, выраженное в его правах, которые во многих местах ещё попираются, что явственно обедняет личности и народы больше, чем лишение материальных благ. Важно обратить внимание и на культурную и религиозную нищету. Евангелизационная деятельность на ниве прав человека преследует цель признания неприкосновенности достоинства каждой личности. Катехизация должна готовить людей к этому служению [*Руководство*, 23–24].

Также в катехизическом руководстве говорится о человеческой культуре и науке, подчёркивая, что «необходим рационализм, который не расчленил бы человеческую личность, но интегрировал все её стороны, обнаруживал бы её целостность, более плотно раскрывая смысл жизни». Отмечается влияние СМИ, которые навязывают мировоззрение, не уважающее культурное самосознание народов. Так что одной из основных задач евангелизации считается инкультурация. Культура также важна, потому что «Слово Божье стало человеком конкретным, занимающим определённое место во времени и пространстве, в конкретной культуре, связал себя с определёнными людьми, с социальными и культурными условиями» [*Руководство*, 114]. И поэтому принятие и раскрытие культурных богатств важно для евангелизации людей вместе с их исцелением и преображением.

Антропологизм в контексте христологии в катехизической практике католической церкви

Катехизация не только показывает природу Божью, но и по примеру Иисуса Христа полностью являет человека самому человеку и открывает ему высочайшее призвание. Откровение касается оконча-

тельного смысла и значения человеческого существования. Христос открылся церкви как человек в полной мере: «Христос вполне осуществил человечество, своими человеческими руками Он трудился, человеческим разумом мыслил, человеческой волей действовал, человеческим сердцем любил» [Иоанн Павел II]. Поэтому катехизация должна научить людей ценить собственный опыт — как личный, так и общественный, выявляя в свете Евангелия его проблемы, чтобы пробудить людей к совершенствованию своей жизни.

Этот антропологизм в практике катехизации должен проявить себя так:

- соответственно для прекатехумената важно проповедовать Евангелие всегда во внутренней связи с человеческой природой и её устремлением удовлетворить человеческое сердце;
- на этапе катехумената объяснить человеческую жизнь в свете библейского опыта израильского народа, Иисуса Христа и жизни церкви, в которой живёт Дух;
- «В толковании Символа Веры катехизация должна показать, каким образом великие темы (творение, первородный грех, Воплощение, Пасха, Пятидесятница, эсхатология...) всегда являются для человека источником жизни и света» [*Руководство*, 122];
- в нравственной катехизации важно показать, в чём состоит жизнь, достойная Благовестия, указывая на заповеди Блаженства, духом которых пронизано Десятисловие, она должна опираться на личностные добродетели, живущие в человеческом сердце;
- «В литургической катехизации следует постоянно ссылаться на великий человеческий опыт, заключённый в знаках и символах литургического действия, опираясь при этом на еврейскую и христианскую культуру» [*Руководство*, 122].

Человек в катехизической теории католической церкви

О сотворении человека мы читаем в катехизисе: «Бог... Своей волей создал человека, чтобы он участвовал в Его блаженной жизни. Именно поэтому в любое время и в любом месте Он близок к человеку. Он

взывает к человеку, помогает ему искать Его, узнавать Его и любить Его всеми силами своими. Он призывает всех людей, рассеянных грехом, в единство Своей семьи — Церкви» [*Катехизис*, 17].

При этом человек в своём призвании связан с Богом: «Жажда Бога заложена в сердце человеческое, ибо человек создан Богом и для Бога; Бог не перестаёт привлекать к Себе человека, и только в Боге человек найдёт истину и счастье, которых он беспрестанно ищет» [*Катехизис*, 26].

Из всей видимой твари один только человек способен познавать и любить своего Творца, и это основание его достоинства. При этом католическая доктрина опирается на то, что верой своей человек полностью подчиняет свой разум и волю Богу.

Также мы уже говорили, что по католическому антропологическому учению человек есть личность — он способен познать себя, владеть собою, свободно дарить себя и вступать в общение с другими личностями, и по благодати он призван к союзу со своим Творцом, призван отвечать ему верой и любовью, которые никто другой не может дать вместо него. Бог всё сотворил для человека, но человек сотворён, чтобы служить Богу и любить Его и приносить Ему в дар всё.

Катехизическая антропология дихотомична. При этом в человеке душа и тело находятся в тесной взаимосвязи. Несмотря на то, что мы знаем, что в Священном писании «душа» означает «жизнь», но по католическому вероучению в душе заключена сердцевина жизни человека: «...то, что есть самого глубокого в человеке и самого в нём ценного, то, чем он в особенности являет собою образ Божий: „душа“ означает духовное начало в человеке» [*Катехизис*, 96].

При этом в католическом учении остаётся налёт аристотелизма: в человеке душа и материя образуют единую природу. Это единство столь глубоко, что благодаря духовному началу, т. е. душе, тело, т. е. материя, становится живым человеческим телом и участвует в достоинстве образа Божия. Единство души и тела столь глубоко, что следует рассматривать душу как «форму» тела; это значит, что благодаря духовной душе, тело, составленное из материи, есть живое человеческое тело; дух и материя в человеке — не две соединённые природы: союз их создаёт единую природу. Духовная (нематериальная)

душа не «произведена» родителями, но сотворена непосредственно Богом и бессмертна. Отделяясь от тела в смерти, душа не погибает: она вновь соединится с телом при воскресении мёртвых.

При этом католики признают и трихотомические концепции, которые душу отличают от духа. По католическому вероучению, это различие не вводит двойственности в душу. «Дух» означает, что человек от самого сотворения призван к своей сверхъестественной конечной цели, и что душа его способна быть беспричинно вознесённой к общению с Богом.

Тело человека участвует в достоинстве «образа Божия», «человеку не положено презирать телесную жизнь, но, наоборот, он обязан ценить и чтить своё тело как сотворённое Богом и предназначенное воскреснуть в последний день» [*Катехизис*, 97].

О вопросе пола в катехизисе сказано немного и с довольно демократичных позиций: мужчина и женщина сотворены Богом в равном достоинстве как человеческие личности и, одновременно, во взаимодополняемости как мужское и женское. Богу было угодно сотворить их друг для друга, ради общения личностей.

Довольно большую часть размышления о человеке в катехизисе занимает учение о грехопадении.

Что касается рая, то изначально человек находился в близости с Богом, и он не должен был ни умирать, ни страдать. Должен был владычествовать над миром и привести его к Богу. Человек был невинен и упорядочен во всём своём существе, потому что был свободен от «тройной похоти», подчиняющей его: чувственному наслаждению, жажде земных благ и самоутверждению, противоречащему требованиям разума.

О происхождении зла и об ответственности человека в катехизисе говорится довольно расплывчато. Разговор о грехопадении начинается с цитаты Августина: «Я искал, откуда происходит зло, и не находил решения» [*Катехизис*, 100]. Так что первородный грех — это как бы не деяние и не факт, это как бы «изнанка» благой вести. И что познать грехопадение мы можем только в реальности искупления Христом. Дальше идёт указание, как читать рассказ о грехопадении: сначала говорится о падении ангелов. Церковь учит, что изначально дьявол был добрым ангелом, но с другими ангелами свободно отверг

Бога. И этот грех падших ангелов не может быть прощён не по недостатку бесконечного милосердия Божьего, а в силу необратимого характера выбора, сделанного ангелами.

При этом за человеком остаётся высшее достоинство его призвания: «Бог сотворил человека по образу Своему и даровал ему Свою дружбу. Будучи тварью духовной человек может жить в этой дружбе, лишь свободно повинуюсь Богу... <...> Человек зависит от Творца, он подчинён законам творения и нравственным нормам, согласно которым должна использоваться свобода» [*Катехизис*, 103].

При этом ответственность человека за грех выявлена не очень явно: «Человек, соблазнённый диаволом, позволил, чтобы в его сердце умерло доверие к его Творцу и, злоупотребив свободой, ослушался заповеди Божией... <...> В этом грехе человек предпочёл самого себя Богу» [*Катехизис*]. Человек предназначался к святости и «обожению» Богом во славе, а поддавшись искушению дьявола, согрешил.

При этом крещение может помочь человеку в борьбе с грехом: «Крещение, давая жизнь благодати Христовой, смывает первородный грех и возвращает человека Богу, но последствия для ослабленной и склонной ко злу природы остаются в человеке и требуют духовной борьбы» [*Катехизис*, 105].

Почему Бог не помешал человеку согрешить? Потому что «Бог попускает совершиться злу, чтобы извлечь из него куда большее добро» [*Катехизис*, 107].

Остаются ещё некоторые вопросы о жизни и смерти человека, которым также уделено место в катехизисе: «Учительство Церкви утверждает, что смерть вошла в мир из-за греха человека. Хотя человек и обладал смертной природой, Бог предназначил ему не умирать. Таким образом, смерть противоречила Замыслу Бога Творца и вошла в мир как следствие греха» [*Катехизис*, 246–247]. Благодаря Христу, христианская смерть обладает положительным смыслом. Каждый человек получает в своей бессмертной душе вечное воздаяние с момента смерти на частном суде, суть которого в соотношении его ко Христу, либо через очищение (через чистилище), либо через непосредственное вступление в вечную радость, либо через немедленное проклятие навеки.

Остаётся вопрос, что такое «воскреснуть»? В смерти — разлучении души и плоти — плоть человека впадает в тление, в то время как душа идёт навстречу Богу, продолжая пребывать в ожидании того, что соединится со своей прославленной плотью. Бог в Своём всемогуществе окончательно вернёт нашим телам нетленную жизнь, соединив их с нашими душами, силой воскресения Иисуса.

Заключение

Таким образом, в католическом катехизисе мы видим человека, с одной стороны, вознесённого на небывалую высоту, призванного к «обожению», с другой стороны, получившего несмываемую печать первородного греха, за который человек, осторожно говоря, не несёт полной ответственности, а сталкивается с ним как с некоторой данностью, так же как и Бог ни в какой мере не несёт ответственности за этот грех и вообще зло мира, а крайним остаётся дьявол, не имеющий возможности никак искупить свою вину. Однако за свои грехи и искушения человек несёт ответственность, и в борьбе с этим нужны усилия, а также благодать крещения.

Человек рассматривается дихотомически как бессмертная духовно-душевная форма и телесная материя, что с одной стороны вполне оправдано многими библейскими цитатами, с другой стороны легко вписывается в томистический аристотелизм. Впрочем, трихотомия также не отрицается.

Литература

1. *Дзугош* = Дзугош Антоний, еп. Подготовка и оценка катехизации. URL: <https://azbyka.ru/katehizacija/podgotovka-i-otsenka-katehizatsii.shtml> (дата обращения: 20.12.2023).
2. *Иоанн Павел II* = Иоанн Павел II, энциклика *Redemptor hominis* («Искупитель человека»). URL: <https://catholic-russia.ru/ioann-pavel-ii-encziklika-redemptor-hominis-iskupitel-cheloveka> (дата обращения: 20.12.2023).
3. *Катехизис 2005* = Катехизис католической церкви. Компендиум. М. : Духовная библиотека, 2005. 216 с.

4. *Катехизис 2001* = Катехизис католической церкви. М. : Духовная библиотека, 2001. 813 с.
5. *Руководство* = Общее катехитическое руководство / Конгрегация по делам духовенства. Гатчина : СЦДБ, 2002. 326 с.
6. *Сушкова* = Сушкова О. Длительность катехизации в современной католической и протестантской практике. URL: <https://azbyka.ru/katehizacija/dlitelnost-katehizacii-v-sovremennoj-katolicheskoj-i-protestantskoj-praktike.shtml> (дата обращения: 20.12.2023).
7. *Чин* = Чин христианского просвещения взрослых. URL: <http://agnuz.info/app/webroot/library/6/558/index.htm>. (дата обращения: 20.12.2023).

Наталья Андреевна Архангельская

Москва, Свято-Филаретовский институт

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В МИССИИ ЧУВАШАМ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ

аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению национального вопроса в миссии чувашам Александрийского женского монастыря. Делается попытка проанализировать причины конфликтов между монашествующими разных народов, описать стороны конфликта, сформулировать специфику миссии национальных обитателей, а также определить место национального вопроса в миссионерско-просветительской деятельности Александрийского монастыря.

ключевые слова: миссия чувашам, национальный вопрос, Александрийский чувашский женский монастырь, русская миссия, просвещение инородцев

В миссии инородцам Среднего Поволжья в XIX в. национальный вопрос стоял особняком. Царская политика стремилась к унификации этноконфессионального состава населения империи путём христианизации нерусских народов. Исповедующее негосударственные религии население становилось объектом активной миссии со стороны церкви и государства. Историк Борис Николаевич Миронов пишет, что интеграция «стала всеобщей и форсированной и к ней добавилась языково-культурная унификация в форме русификации» [Миронов, 37]. В течение нескольких веков опытным путём православная миссия выбирала более действенные подходы. В 60-х гг. XIX в. вопрос об утверждении православия среди нерусских народов стал острой политической проблемой, так как набирала силу активная пропаганда ислама. Насильственная христианизация язычников отталкивала новокрещёных от православия и побуждала их принимать ислам или возвращаться к традиционным верованиям. Стало очевидно, что нужны более либеральные методы приобщения к православной вере.

Русский миссионер и педагог Николай Иванович Ильминский предложил свои миссионерско-просветительские идеи, сформиро-

вавшие идеал национального образования, в основе которого лежали терпимость к инокультурной традиции, подлинный интерес к родному языку, истории, жизни и быту нерусских народов. Обучение и просвещение на родном языке являлись единственным способом преодоления неприязни инородцев к русской школе, которая была оторвана от действительности, в ней отсутствовал «свой» национальный элемент. Идеи Н. И. Ильминского по обновлению и развитию «инородческого образования» нашли отклик среди прогрессивного слоя российского общества, а также у влиятельных государственных деятелей, таких как Дмитрий Андреевич Толстой и Константин Петрович Победоносцев. И несмотря на то, что сторонники прямой русификации не поддерживали данные тенденции, внедрение миссионерско-просветительской системы Н. И. Ильминского было поддержано руководством православной церкви и правительством ради утверждения государственной религии, предполагавшего защиту населения от исламизации и «татаризации». По поручению Священного синода, а также Министерства народного просвещения, Ильминский объезжал деревни и сёла, населённые инородцами, и изучал ситуацию на месте [*Ильминский*, 370]. Просвещение стало основой обновления национальной культуры на христианско-православных основаниях. В 1864 г. Н. И. Ильминский писал, что крещёное нерусское население устремилось к образованию и призывал его «направить в свою сторону, доказать на опыте превосходство нашего образования и нашей религиозности» [*О школе*, 89]. Н. И. Ильминский считал укоренение нерусских народов в православии с помощью родного языка первым этапом их духовного обрусения.

Религиозное движение сердца несравненно сильнее и глубже возбуждается, когда христианские истины слышатся инородцами на языке родном, нежели на русском... Как скоро в инородцах утвердились посредством родного языка христианские понятия и правила, они уже обрусели [*О школе*, 7].

Однако, становление просветительских идей в качестве церковно-государственной миссионерской программы было воспринято

по-разному. Консервативно настроенные духовенство и чиновники считали, что нарушаются священные государственные принципы русификации нерусских народов. Н. И. Ильминский смог убедить государственную и церковную элиту в важности укоренения новокрещёных в православии. Он писал:

Мы обрусение понимаем глубже... Русский идеал есть по преимуществу православие, вот почему на православии мы и настаиваем. Коль скоро инородец усвоил себе православие сознательно и убеждённо, умом и сердцем, он уже обрусел [Знаменский, 204].

Переводы христианских текстов на национальные языки были решением не только миссионерских, но и просветительских задач: это давало импульс к развитию письменности у малых народов, созданию национальной профессиональной культуры и пробуждению этнического народного сознания.

Следствием успеха христианского просвещения, благодаря системе Н. И. Ильминского, явилось возникновение монастырского движения среди нерусских народов, которое побуждало их к духовному обновлению и поддерживало рост национального самосознания. Православие среди чувашского населения постепенно стало преобладать во второй половине XIX в. Появилось национальное чувашское духовенство, миссионеры-просветители, видными представителями которых были священник Д. Ф. Филимонов и И. Я. Яковлев. Монастырское движение в Чувашии зародилось в Козьмодемьянском и Ядринском уездах Казанской епархии. Его распространению способствовала церковь Святителя Николая в с. Ишаки, которая стала православно-религиозным центром. Здесь звучали проповеди на родном языке, в 1894 г. была основана школа, в которой обучались дети не только чувашей, но и других народов. Сюда приходили девушки-чувашки, основательницы первого чувашского Александрийского монастыря.

В миссионерских монастырях подвижники и монашествующие стремились придать монастырям национальные черты. Желая иметь «свою» обитель, они хотели молиться Богу и общаться на родном языке, созидавая взаимопонимание и согласие, и стремились к тому,

чтобы настоятели и иноки были их родной национальности. Тем самым насельники монастырей старались сделать свою обитель не просто религиозным, но и культурно-просветительским центром.

Духовное начальство при открытии инородческих монастырей преследовало не только миссионерские, но и государственные цели, в том числе стремление к формированию общегражданской идентичности. Это приводило к вытеснению из монастырей всякой национальной специфики ради превращения их в центры русско-православного доминирования среди инородцев, чему способствовало назначение в них русских в качестве настоятелей и старшей братии. Для ряда представителей церковного руководства такой взгляд был определяющим в течение всего периода существования миссионерских монастырей. В начале XX в. стали пробуждаться национальные движения в связи с предстоящими изменениями в общественно-политической жизни. Многим чиновникам стал «мерещиться» национальный сепаратизм в регионах России. Всё больше появлялось разговоров против системы Ильминского. Происходили острые дискуссии между сторонниками и противниками «инородческого образования».

В Александрийской обители национальный вопрос остро проявился при смене чувашской настоятельницы Маргариты на русскую Смарагду. Маргарита происходила из чувашской крестьянской семьи. «О ней писали, что ещё в годы юности она стала убеждённой верующей и посвятила себя служению Богу» [Таймасов 2011, 52]. Тогда это было редким явлением среди чувашей. Она была послушницей Саровского и Свияжского монастырей, получала благословения и наставления от самого прп. Серафима. В 1897 г. монахиня Маргарита была возведена в звание настоятельницы чувашской женской общины и стала первой настоятельницей православной обители, происходившей из чувашей. Подвижницы монастыря были очень довольны её управлением. Богослужение в обители совершалось на славянском и чувашском языках. Несмотря на то, что среди первых сестёр были три русских девушки, обучавшие девушек-чувашек русскому языку, чувашские монахини не испытывали притеснений или насмешек за использование родного языка. Маргарита возглавляла общину около двух лет, сумев за это время внести существенный

вклад в становление монастыря: за первые годы существования число сестёр в общине увеличилось с 12 до 40, были возведены храм и другие постройки обители. Первую чувашскую настоятельницу уважали как послушницы, так и прибывающие в обитель паломники, поэтому весть о её отставке многих возмутила.

Ситуацию в корне изменило решение епархиального начальства в 1899 г. о смене настоятельницы Маргариты (которой тогда было уже 82 года) на русскую монахиню Смарагду. Последней было чуждо всё чувашское, она ввела запрет на молитвы и богослужение на чувашском языке, попросила перевести из Козьмодемьянского монастыря русских послушниц, которые помогали ей осуществлять обрусение монашествующих девушек-чувашек. Они поднимали на смех сестёр за плохое знание русского языка, называя чувашский язык «тарабарским» и «поганым» [Архив, 148]. Это, безусловно, оскорбляло национальные чувства чувашских основательниц обители, и те решили обратиться к епархиальному начальству с просьбой вернуть мать Маргариту или назначить другую настоятельницу, которая знала бы чувашский язык и имела доброе отношение к чувашам. Они писали:

Около нас русских нет, да русские давно нашли путь спасения, а чувашаи здешние очень многие живут ещё по прежней чувашской вере. Посему в нашей общине матушка должна быть из чуваш, или русских, но непременно знающих язык чуваш и любящих их [Архив 1, 149].

Однако, после такого обращения церковное начальство распорядилось удалить сестёр из общины. Сёстры-основательницы, напротив, не стали покидать обитель, поскольку считали общину своим детищем. Дело обернулось судом и приговором чувашских сестёр к тюремному заключению по трём обвинительным пунктам: «1) неисполнение указа епархиального начальства, 2) сопротивление властям и, 3) главное, непризнание Смарагды начальницей, подстрекательство против неё, как русской. В последнем пункте сёстры обвинялись в том, что они вообще идут против русских и русского народа» [Филимонов, 92–93]. Обвинители были исключительно русские, поэтому на защиту чувашаи пригласили своих свидетелей

и адвоката. Д. Ф. Филимонов выступал в этом деле как переводчик и эксперт. В Казанской консистории его стали подозревать в подговорах сестёр-чувашек, что стало причиной перевода свящ. Даниила Филимонова в 1899 г. в Самарскую епархию.

Эти события оказали отталкивающее действие на чувашских крестьян. Чтобы успокоить народные волнения, в 1900 г. архиеп. Арсений (Брянцев) обратился к местному населению с вестью о том, что чувашей не будут выгонять из обители, и она не станет чисто русской. Чуваша мечтали о своём монастыре, у них сформировалось своё видение задач иночества.

Л. А. Таймасов в своём труде «Монастырское движение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века» описывает (обобщённый) образ типичного подвижника-основателя монастырей: это был молодой, полный жизненной энергии человек. Обучившись русской грамоте, почти самоучкой — при помощи местного духовенства, через чтение священных книг — и познакомившись с христианским учением и проникшись его идеями, молодой подвижник ставит задачу устроить монастырь со школой. Совершенствуя свои познания в религии, он распространяет между своими «инородцами» религиозно-нравственные понятия. Вдохновляясь чтением житий святых, занимается просвещением односельчан, решается предаться аскетизму. Именно искренняя вера в Бога давала силы преодолевать все трудности, возникающие на пути подвижника [Таймасов 2016, 176].

Далеко не все монашествующие чуваша стремились к этнической исключительности. Влияние государственной политики христианизации и русификации утвердило среди верующих мысль о достижении спасения исключительно путём строгого исполнения канонів русско-православной веры. Л. А. Таймасов пишет, что многие русские священники распространяли среди инородцев веру, что Богу угоден только славянский язык [Таймасов 2016, 177]. Это породило волну приверженцев русскоязычной традиции среди нерусских монашествующих, которые выступали против национальных элементов в богослужении. «Один послушник заявил, что молитва на чувашском не доходит до Бога... Удивительно, чуваша совершенно не уважают своего языка... в то же время понимают ли хоть что-то по-славянски»

[Архив 2, 48], — писал в отчёте Александро-Невского монастыря за 1908 г. игумен Антоний. Некоторые учащиеся в школах чуждались изучения и чтения молитв на родном языке, предпочитая русский, что происходило от «желания расположить русского Бога к себе». Чуваш «находит благоприятным и выгодным для себя просьбу свою высказать на славянском языке, дабы этим лучше угодить Ему и скорее получить от Него помилование...» [Известия, 28]. Пренебрежение родным языком и культурой предков возникало у нерусских народов в связи с желанием скорее «отгородиться от отсталых соплеменников» [Таймасов 2016, 174] и стать частью более цивилизованного этноса. Д. Ф. Филимонов писал, что «инородцы в монастырях быстро русеют и совершенно пропадают как сила духовно-нравственная для своих соплеменников, потому что начинают смотреть на последних с некоторым пренебрежением, как на людей отсталых, грязных и тёмных и, в конце концов, совсем отдаляются от них» [Филимонов, 93]. Именно этого опасались первые подвижники из чувашей, не поступавшие в русские монастыри, но желавшие основать «свою» национальную обитель.

Исследователи Таймасов Л. А., Филимонов Д. Ф. не раскрывают нам все пути разрешения конфликтов национального вопроса в миссии инородцам Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX в., но описывают детали конфликтных ситуаций, их причины и последствия. Можно выдвинуть предположение, что данный конфликт можно рассматривать не как национальный, но как конфликт власти и народа, желающего просвещения, как конфликт сохранения консервативной традиции и формы и желающей в ней зародиться молодой веры. Однако этот тезис потребует более глубокого дальнейшего исследования. Как отмечает Л. А. Таймасов, со стороны государства рост иночества воспринимался как фактор, стабилизирующий нравственные идеалы в обществе. Монастыри могли быть важнейшим средством миссионерской политики в процессе христианизации и русификации народов Поволжья, и вряд ли был бы возможен ускоренный рост количества нерусских монастырей без поддержки властей. В то же время, меры, предпринятые для христианского просвещения народов и основанные на системе Н. И. Ильминского, принесли свои обильные плоды, что

переориентировало марийцев, чувашей, крещённых татар от традиционных верований к православию.

Таким образом, формирование нерусского монашества и появление монастырей стало отражением конфессиональных и социальных перемен в жизни народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX в. У чувашей возникло своё понимание задач иноческого бытия. Они связывали с монастырями надежду на духовное преображение и этнокультурное развитие своих народов.

Национальный вопрос проявил сильные и слабые стороны процесса христианизации чувашей. Евангельские начала устройства чувашской обители, любовь во Христе, а не по национальной принадлежности, и уважение к национальной культуре способствовало укреплению христианской веры монашествующих, их просвещению, развитию культуры и письменности, обращению в христианство всё большего числа чувашей из местного населения. Из слабых сторон, проявившихся в миссии чувашам, можно отметить отчуждённость от чувашской культуры как от отсталой, пренебрежение к чувашскому языку, желание доминировать над всем «нерусским». Всё это приводило к конфликтам, вызывало народные волнения, подогревало национальный сепаратизм.

Несмотря на конфликты, миссионерско-просветительская деятельность Александрійского монастыря оказала огромное влияние на религиозно-нравственное воспитание чувашского народа. Миссионерская школа, церковное пение, проповедь и распространение литературы на родном языке среди односельчан, кружки иконописи, рукоделия — всё, что помогало чувашам войти в православную веру и культуру русского народа, — стали основой этнокультурного обновления и духовного развития чувашей.

Источники

1. *Архив* = ГИА ЧР. Ф. 330. Оп. 2. Д. 247.
2. *Архив 1* = НА ЧГИГН. Отд. 2. Ед. хр. 247.
3. *Архив 2* = ГИА ЧР. Ф. 339. Оп. 1. Д. 2.
4. *Известия* = Известия по Казанской епархии. 1895. № 5.

Литература

1. *Знаменский* = Знаменский П. На память о Н. И. Ильминском. Казань, 1892.
2. *Миронов* = Миронов Б. Н. Социальная история России. М., 1999.
3. *О школе* = Ещё о школе для первоначального обучения детей крещёных татар // Православное обозрение. Казань, 1865. Т. 16.
4. *Таймасов 2011* = Таймасов Л. А. История первого чувашского православного монастыря. Чебоксары, 2011.
5. *Таймасов 2016* = Таймасов Л. А. Монастырское движение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары, 2016.
6. *Филимонов* = Филимонов Д. Ф. К характеристике системы Ильминского // Чичерина С. У приволжских инородцев: путевые заметки. Приложение. СПб., 1905.
7. *Ильминский* = Ильминский // Православная Энциклопедия. Т. 22. М. : Православная энциклопедия, 2009. С. 369–374.

Марина Александровна Верховская
Москва, Свято-Филаретовский институт

КАТЕХИТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В XX ВЕКЕ

АННОТАЦИЯ: В докладе исследуются история и этапы развития катехитического движения Католической церкви, его влияние на подготовку Второго Ватиканского собора, а также роль отдельных деятелей катехитического движения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: катехизация, катехуменат, катехитическое движение, катехитическое обновление, католическая церковь

Катехитическое движение возникло в начале XX века в ответ на неудовлетворённость системой катехизации, которая преобладала в Католической церкви к этому времени. После Тридентского собора 1545–1563 гг., положившего начало Контрреформации, были изданы несколько катехизисов, среди них Римский катехизис 1566 г. — основной катехизис Католической церкви, катехизис Роберта Беллармина 1597 г. и другие, которые излагали основные доктрины веры в форме вопросов и ответов и предназначались в помощь священнику для научения своей паствы. Со временем по этим катехизисам стали учить детей в школе, и к началу XX в. это была основная форма катехизации. Научение вере сводилось к согласию с изложенными доктринами веры и выучиванию их наизусть. Такая катехизация не была связана с жизнью самих верующих, и само понятие катехизация вышло из употребления и было заменено понятием религиозного образования. Как отмечает американский катехизатор и исследователь катехизации сестра Энн Мари Монговен

во время Первой мировой войны (1914–1918 гг.) военные капелланы отмечали, что многие солдаты, находясь вдали от своих деревень и семей, не исповедовали свою веру. Часто они не посещали воскресную мессу, не участвовали в таинствах и не соблюдали заповеди. Когда солдатам задавали вопросы об их вере, они либо не могли ответить, либо

отвечали неточно. В 1920-х капелланы пришли к выводу, что такая ситуация сложилась из-за проблем с религиозным образованием детей и рекомендовали провести реформу [Mongoven, 43].

В начале XX в. сложился круг церковных деятелей, которые не были удовлетворены таким положением дел. На первом этапе деятели катехитического движения видели проблему в неправильной методике катехизации (= религиозного образования), оторванности преподаваемого вероучения от жизни и Священного писания. Они предлагали изменить методику в свете последних достижений педагогики и психологии — и так сложился «мюнхенский метод». Согласно этому методу, обучение должно состоять из нескольких этапов: презентация истории, часто библейской, объяснение её связи с доктриной, применение доктрины к жизни [Mongoven, 43]. Критики отмечали, что метод отводит ученику пассивную роль и фокусируется на библейских историях, а не на жизненном опыте. В дальнейшем — в 20-х и 30-х годах — преподаватели стали вводить в образовательный процесс театрализованные постановки, рисование, пение, а также участие в таинстве евхаристии — для формирования более активной позиции обучающихся. Также они предлагали использовать помимо катехизисов дополнительные материалы, включая Священное писание, и в итоге призывали к пересмотру катехизисов.

Несмотря на ограниченность этого подхода, начало катехитическому движению было положено. Важно отметить, что вопрос научения вере рассматривался только в отношении детей и не касался веры взрослых членов церкви, что представляется существенным недостатком.

Второй этап катехитического движения связан с деятельностью австрийского священника Йозефа Юнгманна и его ученика Йоханнеса Хофингера во второй трети XX в. Они дали церкви новое понимание самой катехизации, её природы и цели. Йозеф Юнгманн начал своё священническое служение в деревнях Южного Тироля и вскоре обнаружил «огромную пропасть, разделявшую радость Благой вести в Евангелии и законническую боязливую набожность людей из своего прихода» [Mongoven, 45]. Через несколько лет его, уже члена Общества Иисуса, направили учиться в Инсбрук, где он написал

диссертацию «Катехитические и керигматические тексты первых трёх веков», которую в 1936 г. в переработанном виде он опубликовал в виде книги “Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung”.

Работа Юнгманна вновь ввела в научный оборот слово *катехизация*, но главная его идея касалась не терминов и метода, а содержания катехизации. Юнгманн высказал революционную для своего времени мысль: само содержание катехизации должно быть обновлено, оно должно представлять собой не доктринальные формулы, а керигму церкви. Он поддерживал методологическую реформу, но считал её недостаточной, и говорил о необходимости включать в катехизацию Писание и богослужение. «Главный корень сегодняшней религиозной немощи... — это существенное недопонимание самого христианского послания» [Mongoven, 46]. Эти идеи оказались слишком радикальными для своего времени, вызвали ожесточённую критику среди богословов, и в конце концов по указанию генерала Общества Иисуса книга была изъята из продажи. Её английский перевод “The Good News Yesterday And Today”, вышел только в 1962 г., в преддверии II Ватиканского Собора. В ответ на запрет своей книги Юнгманн сменил область своих исследований с катехетики на литургику и стал одним из наиболее значимых литургистов XX в., подготовивших литургическое движение.

Тем не менее Юнгманн оказал решающее влияние на развитие катехизации в Католической церкви. Его ученик Йоханнес Хофингер, тоже иезуит, развивал созданный Юнгманном керигматический метод. Он призывал вернуться к керигме ранней церкви, основным содержанием которой является весть о любви Бога и даре спасения через жизнь, смерть и Воскресение Иисуса Христа. С его точки зрения вера должна носить личный и экзистенциальный характер, а задача катехизации — помочь человеку (ребёнку) полюбить Бога, а не святых и обряды.

С конца 1950-х Хофингер стал проводить Катехитические недели (Catechetical Study Weeks) — конференции, на которые собирались ведущие эксперты по катехетике и литургики со всего мира, многие из которых впоследствии стали епископами или экспертами-консультантами II Ватиканского Собора [Markuly]. Эти недели-конференции прошли семь раз в разных городах: в Ассизи (Италия,

1956), Неймегене (Голландия, 1959), Эйхштате (Германия, 1960), Бангкоге (Тайланд, 1962), Катигонго (Уганда, 1964), Маниле (Филиппины, 1967), и Медельине (Колумбия, 1968). Хоффингер начинал с обсуждения литургических проблем, встреча в Ассизи была посвящена литургической теории и практике — в то время Хоффингер служил на Филиппинах и занимался первичной миссией, в условиях которой проблемы в области богослужения были наиболее очевидны. Следующие две встречи, в Неймегене и Эйхштате, подготовили повестку II Ватиканского Собора: по словам его коллеги и соавтора Ф. Дж. Бакли, Хоффингер оказал значительное влияние на подготовку трёх ключевых документов Собора — Конституции о Священной Литургии, Декрета о миссионерской деятельности церкви и Декларации об отношении церкви к нехристианским религиям [Buckley, 903].

Проблемы катехизации отражены в ключевых документах II Ватиканского Собора. Первоочередное значение имело решение о восстановлении катехумената взрослых, состоящего из нескольких этапов, зафиксированное в Конституции о Священной литургии *Sacrosanctum Concilium* (SC, 64), (на подготовку которой оказал влияние Хоффингер). В связи с этим было решено пересмотреть чинопоследование крещения взрослых и включить в Римский миссал особый чин мессы «При совершении крещения» (SC, 66).

Вопросы катехизации были развиты в нескольких документах после II Ватиканского Собора: *Evangelii nuntiandi* (Евангелизация в современном мире) 1975 г., *Catechesi Tradendae* (Катехизация в наше время) 1979 года, Общее катехитическое руководство 1971, 1997 и 2020 годов и официальный Катехизис Католической церкви 1992 г. Кроме того, в 1973 г. папа Павел VI учредил при Конгрегации по делам духовенства специальный консультативный орган — Международный Совет по Катехизации (COAT), сессии которого были посвящены таким темам, как катехизация как церковный акт (1976), условия для катехизации (1977), катехизация и молодёжь (1978), образование катехизаторов для 1980-х (1979), катехизация и примирение (1983), катехизация взрослых в христианской общине (1988), катехизация для жизни в плюралистическом секулярном мире (1990), инкультурация веры и язык катехизации (1992). Сессия 1988 г. была в некотором смысле итоговой и привела к публикации одноимённого

документа — *Adult Catechesis in the Christian Community* (Катехизация взрослых в христианской общине).

Исследователь катехитического движения Брайан Педраза отмечает, что первые четыре катехитические недели Хоффингера относились ещё ко второму, керигматическому этапу катехитического движения, а последние три уже отражают третий этап, который характеризуется антропологическим поворотом в катехизации, и основы третьего этапа — антропологического — были заложены уже на последних катехитических неделях Йоханнеса Хоффингера.

Было понятно, что катехизация должна соотноситься с человеческим опытом, учитывать культурно-исторический и социальный контекст жизни, и керигма должна возглашаться по-разному для разных людей. Катехизация того времени предусматривала использование достижений современной антропологии, социологии, психологии. Хоффингер предупреждал, что третий этап не должен представлять собой «разрыва с прошлым, но дальнейшее последовательное развитие катехитического наследия»¹. Но на практике часто интерес к человеческому опыту превалировал над керигматическим содержанием.

Хоффингер, видя в катехизации часть более широкого процесса евангелизации, говорил о подобных рисках именно на этом третьем этапе — о риске впасть в традиционализм с одной стороны или в секуляризм с другой стороны. Традиционализм, по его мнению, склонен передавать ценное наследие прошлых поколений без необходимой проницательности и актуализации в новых условиях. Секуляризм же пытается «построить рай» в этом преходящем мире, что противоречит самой сути христианского послания [Pedraza, 165].

В 1984 г., в год своей смерти, Хоффингер написал статью, в которой обсуждал этапность катехитического движения и обозначил его перспективы. Он подчёркивал, что этапы не отменяют друг друга. Второй этап не отменял первый — учитывая важность метода, он утверждал значимость керигмы. А третий этап не отменяет второй, он учитывает важность керигмы. Хоффингер признавал, что третий антропологический этап ещё не завершён, но со временем этот этап

¹ Цит. по: [Pedraza, 164].

должен будет уступить место следующему, четвёртому. Для описания процесса развития катехизации Хоффингер использует метафору дома:

Вклад каждой из трёх фаз в катехитическое обновление можно сравнить с различными этапами строительства дома. Пионеры катехитического обновления выполнили трудную и грязную работу по закладке фундамента. Керигматическое обновление воздвигло достойную конструкцию на этой основе, но здание всё ещё нуждалось в крыше, которая должна была увенчать его. Сторонники антропологического подхода предоставили прекрасную крышу, но, к сожалению, вместо того, чтобы воздвигнуть крышу на стены, они воздвигли её на земле, рядом со зданием. И теперь требуется четвёртая фаза, чтобы вознести ценную крышу на подходящее для неё место на стенах².

Брайан Педраза замечает, что именно катехизация в контексте более широкого и целостного процесса евангелизации должна стать четвёртым этапом и возвести крышу на стены — она должна обращаться к актуальному человеческому опыту, связывая этот опыт с наследием прошлого [Pedraza, 16].

Хотя при восстановлении катехумената на II Ватиканском Собрании утверждалось, что катехизация предполагает участие всей общины верующих (AG, 14), полвека спустя документы Католической церкви фиксируют, что общины (речь идёт в первую очередь о приходских общинах) оказываются к этому не готовы. В подготовительном документе (*Lineamenta*) к XIII Генеральной Ассамблее Синода епископов «Новая евангелизация в деле передачи веры» (2012) говорится: «...проблема неплодотворности евангелизации и катехизации сегодня может быть рассмотрена как экклезиологическая проблема, которая касается способности Церкви, в большей или меньшей степени, стать настоящей общиной, истинным братством и живым Телом, а не механической вещью или предприятием» [*Lineamenta*, 2].

Спустя 40 лет после написания статьи Хоффингером можно видеть, что многие проблемы сохраняются. Катехизация в католической церкви понимается широко, и основное определение катехизации (СТ, 1)

² Цит. по: [Pedraza, 165].

предполагает, что катехизацией можно называть все усилия церкви, направленные на помощь тем, кто стремится стать учеником Христа и укрепиться в вере. Поэтому катехизацией в настоящее время называются самые разнообразные программы для различных аудиторий, в том числе религиозное образование детей, подростков и молодёжи, разнообразные тематические встречи на приходах, работа с престарелыми и другие виды традиционной приходской деятельности.

Вместе с тем нельзя сказать, что за прошедшие десятилетия ничего не изменилось. Новое видение катехизации как научения вере и обновления веры, сформулированное в учении Магистерииума, по крайней мере формально стало нормой для всей церкви и открыло возможность заниматься катехизацией и миссией всем, кто к этому стремится. Есть движения и общины, которые видят своим основным служением катехизацию по образу катехумената ранней церкви, например, движение Неокатехумената (*Неокатехуменальный Путь*), которое родилось в годы проведения II Ватиканского Собора, или движение Свет-Жизнь (Light-Life Movement).

Литература

1. *Buckley* = Buckley F. J. Johannes Hofinger // B. Marthaler (Ed.), *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed. Detroit : Thomson, 2003. P. 903.
2. *Lineamenta* = Synod of Bishops, XIII Ordinary General Assembly. The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith. *Lineamenta*. February 2, 2011. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html (дата обращения: 07.03.2024).
3. *Markuly* = Markuly M. Johannes Hoffinger // Database: Christian educators of the 20th century. URL: <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/johannes-hofinger> (дата обращения: 07.03.2024).
4. *Mongoven* = Mongoven A. M. *The Prophetic Spirit of Catechesis: How We Share the Fire in Our Hearts*. NY : Paulist Press, 2000. 336 p.
5. *Pedraza* = Pedraza B. *Truth and Love: The Christocentric Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II And Catechesis for the New Evangelization*. Dissertation. The Catholic University of America. 2015. 382 p.

Секция богословия, философии
и антропологии

Никита Владимирович Юдин

Москва, НИУ «Высшая школа экономики»

ВЛАСТЬ КЛЮЧЕЙ (POTESTAS CLAVIUM) В КОНТЕКСТЕ РИМСКОГО ПРАВА

аннотация: Статья посвящена богословскому понятию власти ключей — праву священства «вязать и решить», которым Христос наделяет Церковь, обращаясь к апостолу Петру и остальным ученикам. Силовой, могущественный характер этой власти рассматривается сквозь призму бинарной оппозиции *auctoritas-potestas* (суверенной власти авторитета и власти силы). Исследуется генезис этой фундаментальной для политической теологии дихотомии. В исследовании рассмотрены основные понятия, которыми характеризовалась власть в Римской республике и принципате, когда все из возможных властей принадлежали императору. Показано, как в дальнейшем в трансформации средневековой доктрины «о двух мечах» происходит забвение подлинного смысла этого разделения, когда обострение борьбы между папами и королями провоцирует спор о том, какая из двух властей первична — духовная или светская. Таким образом предпринимается попытка поставить под сомнение правильность понимания этого разделения. Автор высказывает мнение о том, как следует интерпретировать *potestas clavium* Церкви, каковы пределы светской и духовной власти и каким может быть их соотношение.

ключевые слова: власть, суверенитет, теория двух мечей, политическая теология, римское право, церковное (каноническое) право

В Евангелии от Матфея Христос, отвечая на слова Петра, свидетельствующего о Нём как о Боге живом, произносит следующие слова: «И дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16:19). Позже Спаситель повторяет эти слова, адресуя их всем апостолам: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф 18:18). Из толкования данного евангельского фрагмента в богословии возникло понятие «власти ключей»,

potestas clavium — исключительное право священства исповедовать, отпускать грехи и налагать церковные наказания.

В Евангелии от Луки сказано о схожем с «властью ключей» понятии — о ключе разумения (знания, познания), *clavis scientiae*: «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли и входящим воспрепятствовали» (Лк 11:52). Преподобный Максим в проповеди на праздник святых апостолов Петра и Павла (PL. 57. Col. 403) говорит, что святому Петру был дан ключ власти (*clavis potentiae*), а святому Павлу — ключ знания (*clavis scientiae*).

В Ветхом Завете также присутствует символизм ключей как предмета, наделяющего властью его обладателя: в 22 главе книги пророка Исаии говорится о царе Иоакиме (Елиакиме), ему вручается ключ от дома Давидова, который означает его полновластие над Иудейским царством (Ис 22:22).

Итак, *potestas clavium* обладает только Церковь Христова. Никакая из других властей не распространяется за пределы земного царства. Ключи, дарованные Церкви, открывают врата в Царство Небесное, и только в её власти решать, кому открывать, а кому закрывать эти врата. Отпущение грехов есть лишь один из различных способов осуществления церковной власти [Joyce]. Христос наделил свою Церковь возможностью решать, чья душа достойна прощения после покаяния, а чья подлежит врачеванию. Так с течением времени, по мере складывания традиции исповеди и отпущения грехов в церковном праве формируется система наказаний (прещений).

Блаженный Августин в трактате «О христианском учении» пишет:

Как мог Он [Христос] проявить большую щедрость и большее милосердие... чем даровать полное прощение тем, кто должен отвратиться от своих грехов... Поэтому Он дал эти ключи Своей Церкви, чтобы всё, что она должна передать на земле, было передано и на небесах.

Так, Августин в нескольких местах заявляет, что власть связывать и развязывать не была чисто личным даром святого Петра, но была дарована ему как представителю Церкви. Вся Церковь, убеждает он, обладает властью прощать грехи [Joyce].

Заметим, что православная традиция понимания священнической власти фокусируется вокруг совершения священнослужителем таинств. Напротив, в католической доктрине первостепенным является вопрос наместничества апостола Петра. Римский понтифик наделён абсолютной властью на земле. В протестантской традиции принято толковать *potestas clavium* как власть всех членов Церкви, а не только священства, которое устроено иерархично. В Аугсбургском исповедании лютеран к понятию власти ключей относится резко очерченный круг прав, а именно: проповедь Евангелия, исправление и помощь в воздержании от грехов и управление таинствами (XXVIII:5–6).

Сила ключей, говорит св. Фома Аквинский (*Summa Theologica* Supp, 17:2, ad 1um), является необходимым следствием природы священства. Она тождественна силе освящать и приносить Святую Жертву Мессы. Один и тот же священнический дар применяется для разных целей в разных таинствах [*Joysc*]. Таково, по-видимому, и учение папы Иоанна XXII в известном отрывке, посвящённом этому вопросу (*Extravag.*, tit. XIV, *De verborum signif.*, c. v, *Quia quorundam*). Определение из «Сентенций» Петра Ломбардского: «Ключи — это особая власть связывать и разрешать, с помощью которой церковный судья должен принимать достойных [в Царство Небесное] и исключать из него недостойных», было общепринятым в схоластический период (Pet. Lomb., “Sent.”, IV, dist. xviii; Иоанна XXII, loc. cit.; St. Thomas, loc. cit.).

В самом широком смысле «власть ключей» понимается в учении Франсиско Суареса. Так, *potestas clavium* включает в себя власть порядка, а именно: 1. власть, осуществляемая в отношении жертвоприношений и таинств; 2. власть судебная (юрисдикционная); 3. власть разрешать вопросы веры и нравственности (*De Poenit.*, disp. XVI). Различные полномочия, дарованные таким образом Церкви, считались принадлежащими либо *clavis potentiae*, либо *clavis scientiae*, причём последнее из этих двух понималось как власть учить, в то время как другие полномочия относились к *clavis potentiae*. Это различие, однако, является богословским уточнением и не связано с самим понятием ключей. Как подчёркивает Франсиско Суарес, Христос, употребляя форму множественного числа, не желал показать, что дар этот двоякий по своей природе [*Joysc*].

Определив место *potestas clavium* в богословии, рассмотрим понятие власти в римском праве. Можно констатировать, что к классическому периоду римского права сложилось как минимум четыре основных понятия, характеризующих власть в разных её проявлениях, а именно: *auctoritas*, *potestas*, *imperium* и *dominium*. Первыми двумя понятиями будут оперировать теологи и юристы Средних веков, развивая теорию (доктрину) о двух мечях.

Auctoritas есть власть *авторитета*, власть социально признаваемого знания. Современный итальянский мыслитель Джорджо Агамбен смело отождествляет понятия *auctoritas* и суверенной власти. Суверен лишь потому обладает суверенитетом, поскольку он является носителем того самого *auctoritas*, скрытого при нормальном положении дел в государстве. Власть *auctoritas* принадлежала сенату, о чём гласит знаменитая и чрезвычайно важная для политической теологии сентенция Цицерона из трактата «О законах» (*De legibus*): «*Potestas in populo, auctoritas in senatu sit*» («Власть у народа, авторитет у сената», *Cic. Leg. 3. 28*) [Цицерон, 265]. Агамбен, ссылаясь на немецкого историка-романиста Теодора Моммзена, отмечает, что

сенат не имел возможности действовать самостоятельно, но только совместно с магистратами или как инстанция ратификации законов, принятых комициями. Сенат не мог принимать решения без предварительного обращения к нему со стороны магистратов и имел право лишь направлять запрос или «давать советы» (ведь *consultum* — это технический термин для обозначения данной функции), притом, что такой совет не имел никакой абсолютной обязательной силы... Моммзен охарактеризовал эту особенность *auctoritas* словами: «меньше, чем приказ, и больше, чем совет» [Агамбен *HS*, 121].

Суть власти *auctoritas* заключается в легитимизации права и принятых в соответствии с ним решений, либо в полной его приостановке в случае, не требующем отлагательств (война или мятеж). В частном праве *auctoritas* обозначал приказ отца для подвластного или опекуна для несовершеннолетнего. И тот и другой, выступая с позиции авторитета, указывают, как следует поступить персоне, находящейся под их властью.

Смысл *potestas*, другого термина, определяющего власть в римском праве, заключается в её материализации в административной сфере. *Potestas* основано на силовом принуждении и силе, *potentia* предпринять конкретную управленческую меру — действовать в соответствии с изданным актом. Тем самым власть *potestas* — это всегда исполнительная власть, обременённая долгом и обязанностью этого исполнения (*officium*). *Potestas* остаётся за римским народом (*populus*) и за всеми высшими должностями римской республики — магистратурами. Для римского гражданского права характерно употребление слова *potestas* в отношении власти отца над детьми (*patria potestas*) или власти господина над рабом. В Вульгате, латинской Библии, в рассуждениях апостола Павла о природе власти из послания к Римлянам употребляется именно этот термин: «Ибо нет власти не от Бога» (*Non est enim potestas nisi a Deo*) (Рим 13:1). Очевидно, что в данном стихе послания и тех стихах, что следуют за ним, речь идёт о власти кесаря и его ставленников, поскольку в первые века христианства ещё не сложилось целостной доктрины церковной власти.

Таким образом, *potestas* — это возможность к действию, власть силы, мощь физическая, принуждающая, а *auctoritas* — это власть авторитета, власть знания, побуждающая. Средневековые мыслители были твёрдо убеждены, что всё в мире управляется этими двумя началами. При этом они основывались на идее святителя Амвросия Медиоланского, сформулированной им в послании к императору Восточного Рима. Амвросий утверждал, что есть царство и священство: царь земной заботится о телах, а священники о душах, причём сан священства важнее и выше царского, поскольку душа живёт дольше дела. Видим, что возникает ещё одна оппозиция понятий, которая осложняет понимание природы власти и предоставляет средневековым теологам и юристам повод для спекуляций. Мы ещё вернёмся к более подробному рассмотрению дихотомии *auctoritas* / *potestas*.

Imperium, империй — это власть, на обязанности которой лежит охрана внешнего и внутреннего спокойствия общества [Покровский, 41]. Римские магистраты получали империй в форме *повеления* от народа, а именно — от куриатных комиций, т. е. народных собраний патрициев по куриям. Империй в римском праве пони-

мается как высшая власть. Одновременно под *imperium* в римском праве стоит понимать совокупность полномочий, которыми императора, принявшего специальный закон (*Lex curiata de imperio*), обладал римский народ. Именно народ (*populus*) являлся источником магистерияльного и императорского *imperium*. *Imperium* в римском праве означает права, дающие более сильную, *potestas* — более слабую власть. Т. Моммзен в работе «Римское государственное право» определяет *imperium* таким образом, что это есть высшая власть, облечённая правом командования войском (военная власть) и т. н. юрисдикции (судебная власть), *potestas* означает власть тех магистратов, которые не имеют этих двух важных прав. Все магистраты делились на *magistratus cum imperio* и *sine imperio*. Первые имели не только *imperium*, но и *potestas*, вторые только *potestas*. К *magistrates cum imperio* принадлежали: *interrex*, *dictator*, *X-viri legibus scribundis*, *consules*, *tribuni militum consulari potestate* и *praetores*. Все остальные магистраты были *sine imperio* [Боголепов, 90–92]. Диктатор, интеррекс, консул — это магистратуры, которым сенат в особых, не требующих отлагательств случаях вручал военную власть *imperium*. В царский период носителем *imperium* был царь (*rex*).

Dominium как одно из понятий власти в публичном праве римлян означало абсолютное господство, обладание квиритами государственным, публичным имуществом — землями (*ager publicus*) и рабами (*servi publici*). Все граждане представляют собой народ, который управляется республикой (*res publica*). В политическом смысле римский народ не просто управлял *res publica*, но и владел ей как вещами общими, публичными (дословно — *res publicae*), то есть руководствовался ещё и имущественным интересом. *Res publicae* принадлежали всему народу, а не индивидуально каждому гражданину. Римское частное право понимает под *dominium* право собственности, абсолютное господство гражданина (в отличие от права собственности *proprietas*) над вещью или рабом. Под *dominium* понималось господство отца семейства, домовладыки (*pater familias*) над вещами и рабами.

Вернёмся к двум важнейшим римским понятиям власти. Резкое противопоставление *auctoritas* и *potestas*, двух важнейших понятий,

отражающих двойственную природу власти, возникает в эпоху западноевропейского Средневековья, где папа римский выступал не только как глава Церкви, но и как суверен-правитель Папской области, одного из множества государств на территории современной Италии. Напряжение между *auctoritas* и *potestas* является фундаментальным вопросом для средневековой политической теологии.

Папа Геласий I в письме к императору Восточной Римской империи Анастасию I утверждает, что всё в мире управляется двумя началами — священной властью епископов (*sacrata pontificum auctoritas*) и царской властью (*potestas*). Эту идею развивал Бернард Клервоский, который и оформил *теорию о двух мечах*, данных Господом папе, который один из мечей (духовный, *gladius spiritus*) оставляет себе, а второй (*gladius materialis*) передаёт королю. Папа Александр II развивает дихотомию Геласия, утверждая, что светская власть хоть и получена от Бога, но через посредничество Церкви, а не напрямую.

Видим, что средневековые доктрины власти исходили из аксиомы о двух властях — светской и духовной, представляя следующий расклад сил: либо Церковь, хранительница духовного меча, обладает *auctoritas*, а власть королей-хранителей материального меча есть *potestas*, либо вся полнота власти (*plenitudo potestatis*) сосредоточена в руках Церкви во главе с римским понтификом. Последняя трактовка, сформулированная в булле папы Иннокентия III и доведённая до абсолюта в булле “*Unum Sanctum*” папы Бонифация VIII, наиболее радикальна и в корне противоречит назначению Церкви Христовой.

Однако в классическом римском праве такой вопрос о дихотомии властей попросту не стоял. Он не мог возникнуть, так как религиозная власть в республиканский период принадлежала коллегии жрецов с Великим понтификом (*Pontifex Maximus*), а в дальнейшем полномочия главного понтифика перешли к императору, наделённому божественным титулом *Augustus*. То есть не возникало необходимости в легитимации власти цезаря авторитетом служителей римского культа.

Август был одновременно и первым, главным сенатором (*princeps senatus*), обладающим *auctoritas*, и отцом отечества (*pater*

patriae), т. е. первым римским гражданином, значит обладающим potestas и imperium. Магистериальные полномочия императора свидетельствуют о наличии власти силы, potestas, и военной, судебной власти, imperium. Агамбен упоминает, что в Античности возникает теория, понимающая императора как «живое воплощение закона» (nomos empsychos) — эта теория возникает в неопифагорейской среде в те же годы, когда в Риме утверждается принципат. Формула basileus nomos empsychos содержится в трактате Диотогена о верховной власти, фрагменты которого сохранились у Стобея [Агамбен *HS*, 107–108].

Размышляя о сущности двух мечей, светском и духовном, Дж. Агамбен приходит к следующим выводам. Позволим себе целиком процитировать важный фрагмент из работы «Царство и Слава»:

Если абстрагироваться от спора о превосходстве одного меча над другим, исключительным образом занимавшего учёных, оказывается, что ставка в игре разделения между двумя властями — это прежде всего обеспечение возможности управления людьми. Эта возможность требует допущения о plenitudo potestatis, которая, однако, тут же должна отделить себя от собственного фактического исполнения (executio), которое предстанет в виде «светского» меча. С теоретической точки зрения спор разворачивается не столько между сторонниками примата священства или светской власти, сколько между «гувернаменталистами» (которые понимают власть как всегда уже расчленённую соответственно двоякой структуре: авторитет и исполнение, Царство и Правление) и поборниками такого суверенитета, в котором невозможно разделить способность и действие, ordinatio и executio. Знаменитое изречение Геласия I, адресованное императору Анастасию в 494 г. (т. е. задолго до возникновения конфликта между двумя мечами), согласно которому “duo quippe sunt [...] quibus principaliter mundus hie regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas” (Ер. 8 // PL. 59. Col. 42a), — следует переводить следующим (впрочем, совершенно буквальным) образом: мир управляется посредством координирования двух принципов: auctoritas (т. е. власть без фактического исполнения) и potestas (то есть власть исполнительная) — иными словами, Царства и Правления. В этой перспективе проясняется позиция тех, кто, подобно Иоанну

Кидору, отрицает теорию plenitudo potestatis понтифика, так как она подразумевает противоестественное разделение способности и действия, власти и исполнения... [Агамбен ЦиС, 173].

Похожее по смыслу утверждение приводит немецкий правовед и философ Карл Шмитт в трактате «Номос Земли». В европейском Средневековье никогда не было концентрации власти в руках одного человека. При этом сохранялось единство духовной и светской власти в христианском государстве. Potestas и auctoritas — различные составляющие одного и того же всеобъемлющего единства. Поэтому противостояние императора и папы есть всего лишь «отражение diversi ordines (различных порядков), в которых воплощается порядок Respublica Christiana». Это ни в коем случае не борьба двух сообществ, подобная гражданским войнам или французской секуляризации: единство Respublica Christiana всегда оставалось несомненным [Шмитт, 36–38].

Итак, следует обозначить, что сложилось двойное понимание церковной власти. Власть Церкви есть власть исполнения (executio) наказа Христа. Христос даровал Своему наместнику ключи от Царства Небесного, а не от царств земных. Авторитет в такой трактовке пребывает у Господа, в Царстве Небесном — Церковь же является исполнителем и устроителем. *Власть Церкви, potestas clavium — это власть (potestas) исполнителя Божественного авторитета (auctoritas)*. Именно такое значение имеет власть священства во Вселенской Церкви и в каждой из поместных церквей.

Католическая же церковь, в которой власть папы, главы Святого престола — Ватикана (а некогда — государства Папской области) носит суверенный характер, обладает всей полнотой власти (plenitudo potestatis). В этом смысле Святой престол не отличим от монархической государственной формы, а папская власть, подобно королевской, обладает суверенными атрибутами достоинства и величия. Но вне всяких сомнений, Римская церковь выступает в лице своего наместника хранителем ключей, а потому исполнителем воли Божественного авторитета. Potestas clavium налагает на священство обязанность, долг (officium) перед Господом решить и вязать справедливо, в то время как государь в силу того, что он

полноправный суверен на своей территории, в своих действиях скован только своей совестью.

Литература

1. *Joyce* = Joyce G. Power of the Keys // The Catholic Encyclopedia. Vol. 8. New York : Robert Appleton Company, 1910. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/08631b.htm> (дата обращения: 30.01.2024).
2. *Агамбен HS* = Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение. М. : Изд-во «Европа», 2011. 148 с.
3. *Агамбен ЦиС* = Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб. : Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019. 552 с.
4. *Боголепов* = Боголепов Н. П. Учебник истории римского права. М. : Зерцало, 2004. 568 с.
5. *Покровский* = Покровский И. А. Лекции по истории римского права. М. : ЛЕНАНД, 2018. 248 с.
6. *Цицерон* = Цицерон Марк Туллий. О законах // Цицерон Марк Туллий. О государстве: [сборник]. М. : Изд-во АСТ, 2022. С. 161–280.
7. *Шмитт* = Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum* // Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб. : Владимир Даль, 2008. С. 5–478.

Сергей Валентинович Каменский

Москва, Свято-Филаретовский институт

ИСТОРИОГРАФИЯ ИЗУЧЕНИЯ БОГОСЛОВСКИХ ВЗГЛЯДОВ АРХИЕПИСКОПА ФЕОФАНА (ПРОКОПОВИЧА)

аннотация: В настоящей статье предпринята попытка систематизации историографии изучения богословских взглядов архиеп. Феофана (Прокоповича), ключевого церковного идеолога синодальной эпохи Русской православной церкви, чья политическая биография омрачила его богословский опыт, являющийся предметом интереса церковных историков в связи с неизжитыми противоречиями церковно-государственных отношений.

ключевые слова: архиепископ Феофан (Прокопович), Духовный регламент, Православная российская церковь, православие

Личность архиеп. Феофана (Прокоповича), автора Духовного регламента, по которому почти два столетия жила Греко-российская церковь [Введение, 25], исследователям всегда казалась противоречивой. Заслуживший к исходу своей жизни репутацию «серого кардинала», жестоко расправлявшегося с помощью Тайной канцелярии со своими конкурентами за влияние на монаршие умы, архиеп. Феофан в глазах многих церковных историков остаётся фигурой, скомпрометировавшей Церковь на её трагическом пути отстаивания истины. В нём видели не столько духовного пастыря, сколько умелого политика, администратора, использовавшего свой дар слова в целях, противоположных православному миропониманию, — в построении светского государства с утилитарными задачами для своих граждан. Характерна оценка личности архиеп. Феофана прот. Георгием Флоровским:

Феофан Прокопович был человек жуткий. Даже в наружности его было что-то зловещее. Это был типический наёмник и авантюрист — таких учёных наёмников тогда много бывало на Западе. Феофан кажется неис-

кренним даже тогда, когда он поверяет свои заветные грёзы, когда высказывает свои действительные взгляды [Флоровский, 114].

Мрачный фон, сложившийся вокруг личности архиеп. Феофана в конце его жизни из-за организованных им политических репрессий, затеняет его несомненно выдающийся богословский опыт, столь удачно использованный Петром I при осуществлении церковной реформы. Богословие архиеп. Феофана во многом заложило идеологический фундамент Российской империи, выраженный позднее триадой «православие-самодержавие-народность». Кризисное состояние церковно-государственных отношений в течение последних десятилетий побуждает исследователей с бóльшим вниманием отнестись к личности архиеп. Феофана и его богословским взглядам. В данной статье предпринята попытка систематизировать историографию изучения богословских взглядов архиеп. Феофана (Прокоповича).

Историографию изучения деятельности архиеп. Феофана (Прокоповича) условно можно разделить на три периода: досоветскую, советскую и постсоветскую. Всплеск интереса к богословскому наследию архиеп. Феофана отмечен уже через сорок лет после его кончины: сформировавшиеся в созданной трудами архиепископа системе образования молодые богословы Д. Семёнов-Руднев, С. Миславский, Д. Нащинский, И. Карпинский занялись изданием, «сначала за границей, в Кенигсберге и Лейпциге, а затем и в России богословских трактатов Прокоповича, приводя их в систему, дополняя и поясняя своими примечаниями» [Морозов, 390–391]. Первую биографию архиеп. Феофана на основании изучения и переработки его трудов написал будущий епископ Нижегородский и Алатырский Дамаскин (Семёнов-Руднев), приложив её к изданному им за границей трактату «Об исхождении Святого Духа» [Чистович, 8]. Небольшая часть богословских трактатов архиеп. Феофана в это время была переведена на русский язык [Морозов, 390–391].

Критическую позицию по отношению к наследию архиеп. Феофана занял современник упомянутых выше богословов князь М. М. Щербатов, охарактеризовавший в своём сочинении «О повреждении нравов в России» [Щербатов] архиеп. Феофана таким

образом: «Похвалы... сего неостриженного монаха... жертвующего закон изволениям Бирона, сего иже не устыдился быть судьёю Тайной Канцелярии, был Архипастырем Церкви Божией, были лестны» [Щербатов, 27].

Весь XIX век интерес к личности архиеп. Феофана возрастал одновременно с проявлением его духовного наследия в стремительно развивавшихся сферах общественного и научного интереса: философии, литературы, истории и пр. [Самарин; Чистович; Ничик; Филарет].

В 1844 г. известный философ-славянофил Ю. Ф. Самарин издаёт часть своей диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», которую по соображениям цензуры не позволено было издать полностью [Самарин]. В ней впервые была предпринята попытка обстоятельно исследовать биографию, богословские и политические взгляды архиеп. Феофана. На примерах личностей митр. Стефана (Яворского) и архиеп. Феофана (Прокоповича) Самарин рассуждает о борьбе католического и протестантского учений, проникших во время церковной реформы Петра I в русское церковное сознание, и об их отношении к православию.

В 1848 г. архиеп. Филарет (Гумилевский) издаёт свой труд «История Русской Церкви», в котором рассматривает период при «синодальном управлении в 1721–1825 гг.». Как пишет И. К. Смолич:

Уже первое издание этой части доставило автору неприятности в Святейшем Синоде, вызванные тем, что архиепископ Филарет позволил себе упрекнуть составителя «Духовного Регламента» Феофана Прокоповича в протестантских симпатиях [Смолич, 78].

Труд Самарина, связанный в первую очередь с изучением и публикацией архивных документов, породил новую волну критического изучения синодальной церковной реформы и личности её вдохновителя. В 1862 г. появляется работа П. П. Пекарского «Наука и литература в России при Петре Великом», в которой архиеп. Феофан является одной из главных фигур [Пекарский, 492–529].

В 1868 г. издаётся труд профессора Санкт-Петербургской Духовной академии И. А. Чистовича «Феофан Прокопович и его вре-

мя» [Чистович]. До сих пор эта фундаментальная работа по части сведений, опирающихся на исторические источники, является наиболее содержательным исследованием биографии архиеп. Феофана. Помимо биографических фактов И. А. Чистович исследует богословские взгляды архиеп. Феофана, стараясь очистить его образ от протестантского налёта, усматривая в его взглядах на церковную реформу вполне православные основания и оценивая результаты проведённой им церковной реформы в положительном ключе [Чистович, 574–575].

В 1880 г. из печати выходит диссертация П. О. Морозова, в которой автор подробно исследовал литературное наследие архиеп. Феофана, — «Феофан Прокопович как писатель» [Морозов]. В этом труде приведены важные биографические сведения об архиеп. Феофане, освещающие обстоятельства написания им проповедей и других сочинений во взаимоотношениях с его современниками: союзниками и противниками. В работе дана положительная оценка деятельности архиеп. Феофана.

В 1886 г. вышла работа Н. И. Кедрова, посвящённая церковной реформе и Духовному регламенту [Кедров]. Анализируя исторические материалы, соотнося их с традиционными для православия представлениями о церкви, автор приходит к выводу, что Духовный регламент позволил церкви очиститься от мирских забот и попытался оставить в её попечении «только тот круг дел, который принадлежит церкви по каноническим её определениям» [Кедров, 244].

Церковную реформу Петра I и «конституцию» синодальной системы — Духовного регламента — анализировали в своих работах С. Г. Рункевич [Рункевич] и прот. П. Верховской [Верховской]; неизбежно они касались и взглядов архиеп. Феофана.

В труде прот. П. Верховского «Учреждение Духовной коллегии и Духовный Регламент», изданном в 1916 г., автором дана критическая оценка личности и взглядов архиеп. Феофана: автор ставит ему в вину влияние протестантского богословия, искажившее традиционные для православия взгляды на церковно-государственные отношения, что стало, по мнению автора, в конечном итоге причиной общественно-политического кризиса, охватившего Россию в начале

XX века. Автор приводит в качестве аргументов результаты сравнения основных документов петровской реформы с их европейскими (протестантскими) прототипами. Также Верховской обстоятельно разбирает сочинения современников архиеп. Феофана, пытавшихся противодействовать церковной реформе: еп. Маркела (Радышевского) [*Верховской, XXVII–XXX*] и др.

Исследование церковной деятельности и богословских взглядов архиеп. Феофана в советский период продолжилось в основном в русской эмигрантской среде. В 1939 г. в Париже была напечатана работа прот. Г. Флоровского «Пути русского богословия» [*Мейендорф, 5–10*], в которой дана негативная оценка взглядам и деятельности архиеп. Феофана, как и результатам церковной реформы.

Другой эмигрировавший на запад известный русский богослов и историк А. В. Карташёв, активно участвовавший в судьбе Русской церкви в качестве обер-прокурора Синода в последнем составе Временного правительства, в своём сочинении, вышедшем уже в 1959 г. [*Карташёв*], пришёл к противоположным выводам: по его мнению, синодальная система управления церковью способствовала «просветительно-богословскому подъёму сил Русской Церкви», что обеспечило «не столько внешний рост, сколько внутреннее возрастание сил и форм жизни Русской Церкви» [*Карташёв, 405*].

Живший в Западном Берлине церковный историк И. К. Смолич, подробно разобравший в своей работе, написанной в 1970-х годах, историографию синодального периода [*Смолич*], показывает сложность развития церковно-государственных отношений, стараясь не давать строгих оценок их активным участникам. Он отмечает негативные стороны церковной реформы, делая вывод о том, что она не смогла изменить «эсхатологически-литургический характер русской веры» [*Смолич, 28*], что нашло своё проявление в революционном движении, сломавшем синодальную систему.

В советской историографии архиеп. Феофана исследовали как философа, литератора и основоположника русской словесности¹, однако его экклезиологические воззрения по существу не рассма-

¹ См.: [*Гудзий; Кочеткова*].

тривались, что принижало его историческую роль, ограниченную лишь образом «птенца гнезда Петрова». Среди работ, посвящённых архиеп. Феофану, следует отметить работу В. М. Ничик [*Ничик*], в которой предпринята наиболее содержательная попытка осмысления философских взглядов архиеп. Феофана в условиях действующей в СССР идеологической цензуры, ограничивавшей рамки исследования.

Стоит отметить часто цитируемые российскими исследователями работы немецких историков Н. Хертель [*Härtel*, 233–235] и Р. Штупперих [*Stupperich* 1936, 72–73, 77–78, 98–100; *Stupperich* 1974, 42–45, 48, 51–58], посвящённые церковной реформе Петра I и роли в ней архиеп. Феофана. В них подробно рассмотрены богословские взгляды архиеп. Феофана и сделан вывод об их византийском генезисе, практически не подвергшемся влиянию протестантизма.

В 1996 г. в постсоветский период вышел учебник истории Русской церкви, написанный авторитетным историком русского зарубежья Д. В. Поспеловским [*Поспеловский*]. В нём автор негативно высказывается о деятельности архиеп. Феофана, вслед за прот. Георгием Флоровским называет Духовный регламент манифестом, «наполненным ядом и презрением к церковному преданию и к русскому духовенству, равно как и к каноническому праву» [*Поспеловский*, 132].

Среди множества публикаций и монографий, посвящённых церковной реформе Петра I, вышедших уже в XXI в., нужно отметить работы А. С. Лаврова [*Лавров*], занимавшегося исследованием религиозности народа времён церковной реформы Петра I. Деятельность архиеп. Феофана специально им не исследовалась, но отношение автора к личности вдохновителя церковной реформы можно представить по употреблённому в работе эпитету «деятель двойной морали» [*Лавров*, 507].

Заслуживают внимания работы В. М. Живова, посвятившего церковной реформе Петра I несколько публикаций и монографию [*Живов*, 41], проливающие свет на особенности церковно-государственных отношений того времени. В. М. Живов называет архиеп. Феофана «литературным агентом» Петра, но не склонен видеть в нём проводника протестантских идей.

Отдельно стоит рассмотреть диссертационную работу О. В. Несмияновой [Несмиянова], в которой автор делает, пожалуй, первую в постсоветский период попытку реконструкции богословских взглядов архиеп. Феофана. В работе она приходит к выводам, совпадающим с исследованиями И. А. Чистовича, анализируя в том числе неизвестные ранее богословские труды архиеп. Феофана.

Оценка богословских взглядов архиеп. Феофана (Прокоповича) нуждается в уточнении в связи с постоянно обновляющимся историографическим материалом, среди которого много противоречивых сведений, освещаемых исследователями с позиций своих исторических концепций.

Литература

1. *Введение* = Введение в историю Церкви. Ч 3 : Обзор источников по истории Церкви в России / Под ред. В. В. Симонова. СПб. : БАН, 2018–2019. 488 с.
2. *Верховской* = Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент : К вопросу об отношении церкви и государства в России: Исследования в области истории русского церковного права: [В 2 т]. Т. 1. Исследование. Ростов на Дону : [Б. и.], 1916. 686 с.
3. *Гудзий* = Гудзий Н. К. Феофан Прокопович // История русской литературы : В 10 т. Т. 3 : Литература XVIII века. Ч. 1. М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1941. С. 157–175.
4. *Живов* = Живов В. М. Из церковной истории времён Петра Великого : Исследования и материалы. М. : Новое литературное обозрение, 2004. 355, [2] с.
5. *Смолич* = Смолич И. К. История Русской церкви: [В 9 кн.] : Кн. 8. Ч. 1: 1700–1917. М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. 798 с.
6. *Карташёв* = Карташёв А. В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 2. Репр. воспроизв. Париж, 1959. М. : Наука, 1991. 569, V с.
7. *Кедров* = Кедров Н. И. Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М. : Унив. тип., 1886. 244 с.
8. *Кочеткова* = Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. Сб. 9 : Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века / Под ред. Г. П. Макогоненко, Г. Н. Моисеевой. Л. : Наука, 1974. С. 50–80.

9. *Лавров* = Лавров А. С. Петровская церковная реформа и религиозные культуры России, 1700–1740 гг. (по материалам судебно-следственных дел). Дис. ... докт. ист. наук. М. : РГГУ, 2001. 724 с.
10. *Мейендорф* = Мейендорф И. Предисловие // Флоровский Г. Пути русского богословия. Ротапринт. изд. Париж, 1983. К. : Изд. христ.-благотворит. ассоц. «Путь к истине», 1991. С. 5–10.
11. *Морозов* = Морозов П. О. Феофан Прокопович как писатель: очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования. СПб. : Тип. В. С. Балашева, 1880. 402 с.
12. *Несмиянова* = Несмиянова О. В. Учение о церкви Феофана Прокоповича (историко-религиоведческая реконструкция). Дис. ... канд. ист. наук. СПб. : СПГУ, 1998. 142 с.
13. *Ничик* = Ничик В. М. Феофан Прокопович. М. : Мысль, 1977. 192 с.
14. *Пекарский* = Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом : В 2 т. Т. 1. Введение в историю просвещения в России XVIII столетия. СПб. : Обществ. польза, 1862. VI, 578 с.
15. *Поспеловский* = Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР : Учебное пособие. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. 408 с.
16. *Рункевич* = Рункевич С. Г. Учреждение и первоначальное устройство Святейшего правительствующего Синода (1721–1725 гг.). СПб. : Тип. Лопухина, 1900. 429 с.
17. *Самарин* = Самарин Ю. Ф. Сочинения Ю. Ф. Самарина: [В 12 т.]. Т. 5 : Стефан Яворский и Феофан Прокопович / [авт. предисл.: прот. А. Иванов-Платонов, Д. Самарин]. 1880. ХСII, 464 с.
18. *Филарет* = Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы: [В 2 кн.]. Кн. 2 : 1720–1858 гг. (умерших писателей). СПб. : Тип. Праца, 1861. 212 с.
19. *Флоровский* = Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М. : Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
20. *Чистович* = Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1868. 761 с.
21. *Щербатов* = Щербатов М. М. О повреждении нравов в России // Щербатов М. М., Радищев А. Н. О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие [из С. Петербурга в Москву] А. Радищева / Предисл. Искандера. Лондон, 1858. С. 1–96.

22. *Härtel* = Härtel H.-J. Bysantinisches Erde und Orthodoxie bei Feofan Prokopovic. Würzburg : Augustinus-Verlag, 1970 (Das östliche Christentum. Abhandlungen im Austrage des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner. N. F.; Bd. 23).
23. *Stupperich 1936* = Stupperich R. Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen. Berlin : Ost-Europa-verlag, 1936 (Osteuropäische Forschungen, N. F.; Bd. 22). 110 S.
24. *Stupperich 1974* = Stupperich R. Ursprung, Motive und Beurteilung der Kirchenreform unter Peter dem Großen // Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Bd 17. Göttingen Vandenhoeck u. Ruprecht, 1974. S. 42–61.

Юлия Николаевна Антипина

Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская Духовная академия

ПОНЯТИЕ «СВЕТСКОГО БОГОСЛОВИЯ» НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ И ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ СЕГОДНЯ

аннотация: В докладе исследуется понятие «светское богословие», которое появилось в XIX в. и обозначало направление в русском богословии, развивавшееся вне стен духовных академий. Возможно, такое внешне-формальное определение не является исчерпывающим и не отражает внутреннего содержания этого понятия. В докладе определение церковного и светского богословия предлагается соотносить не со статусом представителей этих направлений, а с их экклезиологическими воззрениями, в том числе с тем, как они определяли природу и призвание Церкви, а также с их представлением о подвижности границ, отделяющих Церковь от мира, с принятием или отвержением самой идеи ответственности Церкви за мир, за его преобразование или «оцерковление».

ключевые слова: Л. А. Тихомиров, Н. П. Аксаков, свящ. Николай Антонов, А. В. Карташёв, протопр. Александр Шмеман, прот. Павел Хондзинский, светское учительство, духовно-академическое богословие, монашеское богословие, светское богословие, богословие мирян

С конца XIX в. в российских духовных школах и вне академических кругов развернулась широкая экклезиологическая дискуссия, которая затрагивала вопросы определения Церкви и её границ, вопросы межконфессионального общения и др. В дискуссии участвовали представители духовных школ, а также богословы-миряне, поэтому в ходе развернувшейся полемики обсуждалась сама возможность учёным-мирянам разрабатывать богословское определение Церкви.

Ярким примером аргументации обеих сторон может послужить полемика Л. А. Тихомирова (1852–1923) и Н. П. Аксакова (1848–1909). Так, в статье «Духовенство и общество в современном религиозном движении» (1892) Л. А. Тихомиров резко осуждал явление т. н.

«светского учительства», которое называл «религиозным брожением общества» [Тихомиров, 4] и «сектантством верхних слоёв» [Тихомиров, 16], ставя его в один ряд с «пашковщиной» и «толстовщиной» [Тихомиров, 4]. Тихомиров видел опасность в том, что в современном ему образованном обществе «учительство мирян почти заслоняет Церковь» и что «в „религиозных“ спорах иного интеллигентского кружка не увидишь иных ссылок, кроме как на Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Соловьёва и т. д.» [Тихомиров, 4]. «Философские попытки рассудком найти Бога» Тихомиров объяснял отсутствием веры, поэтому труды светских богословов называл «современными умствованиями» и ставил их в один ряд с ересями [Тихомиров, 15], т. е. провозглашал их разрушительными для церкви. Выступая защитником иерархической экклезиологии, он утверждал, что с древних апостольских времён церковное учительство «есть право и обязанность клира» [Тихомиров, 15]. В этом утверждении он следовал ставшему классическим для духовных школ определению иерархии, которое сформулировал митр. Макарий (Булгаков) (1816–1882) в своём учебнике «Православно-догматическое богословие» (1849):

Сам Господь учредил в Церкви Своей особое сословие людей, составляющее собою иерархию, и что этих-то собственно людей, и только их одних, Он уполномочил распоряжаться теми средствами, какие даровал Он Церкви для её цели: т. е. уполномочил быть в ней учителями, священнослужителями и духовными управителями, а отнюдь не предоставил сего безразлично всем верующим, повелевши им, напротив, только повиноваться пастырям [Макарий (Булгаков), 211].

Выступая с критикой идеи Тихомирова, в качестве остроумного аргумента Н. П. Аксаков приводит тот факт, что Тихомиров в своём стремлении обличать «светское учительство», не являясь представителем епископата и даже духовенства, «сам явно учительствует» и, очевидным образом, себе противоречит. В своей развёрнутой статье «Духа не угашайте!» Аксаков последовательно и подробно на исторических примерах доказывал, что «светское писательство... и светское учительство в Церкви... существовало всегда и почти также древне, как и сама Церковь» [Аксаков 2000, 23]. Он поставил под

сомнение утверждение, что только церковная иерархия может претендовать на служение учителей Церкви, и называл такой подход стремлением определить церковь как «сословие пастырей» [Аксаков 1907, 134].

Рассуждения Тихомирова трудно назвать поверхностными. В пылу критической полемики он справедливо замечал, что проблему «отсутствия духовного единства между людьми общества и пастырями Церкви» невозможно объяснить тем, что духовенство «кастово замкнуто», «не умеет понять запросов общества», не умеет «говорить его языком» и что это лишь «один предлог для прикрытия чего-то другого... составляющего действительную причину розни» [Тихомиров, 5]. Действительную причину разделения Тихомиров видел в «разности стремлений, разности понимания того, что в жизни есть главное и что второстепенное», а конкретнее в том, что «одни (светские богословы — Ю. А.) интересуются якобы религиозными вопросами, собственно как условием тех или иных судеб гражданского общества, другие (церковные богословы — Ю. А.) думают о спасении души» [Тихомиров, 7]. Проводя очень резкое разделение между церковной и светской областями жизни, Тихомиров выводил проблематику социума и культуры за пределы церковной ограды и всё общественное и государственное приравнивал к мирскому. Церковной сфере, по его мнению, должна была принадлежать проблематика индивидуально-аскетическая, нравственно-бытовая и sacramентально-обрядовая. Стремления обсуждать вопросы устройства жизни человечества на христианских основаниях осуждались Тихомировым только за их несоизмеримость с индивидуально-бытовым планом существования отдельного человека как члена «церковного стада», а в «отрешении от умствований, от глубоко-ошибочной привычки рассудком „самочинно“ искать религиозной истины» [Тихомиров, 16] он видел условие для воспитания личной веры.

Возможно, определение церковного и светского богословия в полемике Тихомирова и Аксакова в первую очередь соотносится не со статусом представителей этих направлений (клириков и мирян), а с их экклезиологическими воззрениями, т. е. с тем, как они определяли природу и призвание Церкви, а также с их представлением о подвижности границ, отделяющих Церковь от мира, с принятием

или отвержением самой идеи ответственности Церкви за мир, за его преобразование или «оцерковление».

В своём труде «Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание» (1912) свящ. Николай Антонов впервые ввёл понятие «светские богословы», к которым причислял около тридцати деятелей культуры. В первом томе он подробно описывал труды Н. П. Аксакова, С. Д. Бабушкина, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, графа П. А. Валуева, Аф. В. Васильева [Антонов]. Судя по описанным трудам, о. Николай под понятием «светское богословие» подразумевал расширение религиозной проблематики, т. е. он допускал, что вопросы социального устройства общества на разумных началах добра и справедливости можно рассматривать как вопросы богословские, и что все эти темы входят в сферу церковной ответственности. В. В. Розанов высоко оценил эту книгу и признал, что религиозная мысль светских богословов не уступает их философским и литературным произведениям, а также выразил надежду на продолжение исследования вне академического богословия [Розанов, 230].

В середине XX в. понятием «светские богословы» пользовались как устоявшимся термином, указывающим на развитие богословия вне стен духовных учебных заведений. Так, историк Русской церкви А. В. Карташёв (1875–1960) считал, что «ни в одной из православных церквей нет такого количества и высокого качества светских богословов, как в России. Речь идёт не о профессионалах — профессорах духовных академий, а о представителях светской культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии». «Выдающееся участие в богословском творчестве русских мирянских сил», по мнению А. В. Карташёва, является «отличительной чертой русской общей и церковной культуры»; оно сосредоточено в трудах Хомякова, братьев Аксаковых, Соловьёва, братьев Трубецких, а также «новейших наших современников» [Карташёв, 319]. Вклад «светских» или «свободных» богословов в развитие богословской науки XIX–XX вв. также высоко оценивал протопр. Александр Шмеман [Шмеман, 77].

Феномену «светского богословия» посвящено развёрнутое исследование «Церковь не есть академия» (2016) прот. Павла Хондзинского. Характеризуя состояние богословского знания синодальной

эпохи, о. Павел выделяет три «горизонта» богословской мысли: духовно-академическое богословие, монашеское богословие и светское богословие. Понятие «светского богословия» он традиционно, как и А. В. Карташёв, приравнивает к богословию внеакадемическому, а также к «богословию мирян». Важно отметить, что, строго говоря, чисто клерикальным академическое догматическое богословие являлось только до второй половины XIX века. С момента выделения догматического богословия в самостоятельную дисциплину (с 1711 г. — на латинском, а после реформы духовного образования 1808–1814 гг. — на русском языке), курс догматического богословия в духовных учебных заведениях должен был читать ректор академии — епископ. Наиболее значительными догматическими курсами этого периода являются курсы архиеп. Антония (Амфитеатрова), митр. Макария (Булгакова), свт. Филарета (Гумилевского), свт. Сильвестра (Малеванского) [Золотарев]. В 1862 г. ректором МДА впервые был назначен представитель белого духовенства — прот. А. В. Горский, который традиционно, в качестве ректора, приступил к преподаванию догматики. Его преемником по кафедре догматического богословия в стенах МДА стал уже мирянин — проф. А. В. Беляев¹. Так, к концу XIX — началу XX в. сложилась практика, согласно которой курс догматического богословия [Никитина, 95–104] в стенах духовных академий нередко читали представители «белого» духовенства² и даже миряне, так же как миряне преподавали догматическое богословие в стенах университетов³.

¹ См.: Беляев А. Д. Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной. М., 1880. 305 с. Профессор А. Д. Беляев — ученик и преемник проф.-прот. А. В. Горского по кафедре догматики в МДА.

² См.: Малиновский Николай, прот. Православное догматическое богословие : В 4 т. 2-е изд. Сергиев-Посад : Изд.-во Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1910; Бречкевич Константин, свящ. Записки по православному догматическому Богословию. Ч. 1. Елисаветград, 1895. 256 с.

³ См.: Подробный конспект лекций по Догматическому Богословию, читанных в 1887/8 уч. году студентам СПбургской Духовной Академии. (Рукопись) ординарного профессора СПДА Александра Львовича Катанского. 110 с.; Лепорский П. И. Лекции по догматическому богословию, читанные студентам СПб. Духовной Академии III и IV курсов в 1900–1901 уч. году. Конспект-рукопись. СПб., 1901. 194 с.; Николин И. Учебный курс по Догматическому Богословию. Сергиев Посад, 1915. 364 с.

Дополнительно о. Павел вводит понятие «святоотеческого богословия эпохи» как высшего типа богословия, которое является как бы иерархической надстройкой над этими тремя горизонтами — академическим, монашеским и светским, послужившими для него «питательной средой» [Хондзинский, 7]. Этим утверждением, на наш взгляд, неоправданно умаляется их самостоятельное значение.

Традиционно противопоставляя «светское богословие» богословию «духовно-академическому», о. Павел, с другой стороны, вводит отличие его от «монашеского богословия», представителями которого считает «насельников русских монастырей», которые также не имели академического духовного образования, однако «тяготели к аскетике» [Хондзинский, 6]. Отличительной чертой светских богословов, по мнению о. Павла, являлось то, что они «не стремились уйти из мира и „влиться“ в церковную среду и богословствовали, дистанцируясь как от духовно-академической науки, так и от монашества» [Хондзинский, 7]. Последнее утверждение кажется нам спорным, так как богословы-миряне, которых он приводит в пример (А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв и др.), во время написания своих богословских сочинений пребывали в церковной среде и являлись её органической частью, если только под Церковью подразумевать не клерикально-иерархическую организацию, но собрание верующих во всей его полноте⁴. Также проблематичным нам кажется утверждение, что богословы-миряне «дистанцировались от духовно-академической науки». Напротив, оживлённая полемика по поводу определений Церкви, которые разрабатывались как в академической, так и светской среде, свидетельствует о том, что мирянское и академическое богословие не шли параллельными путями. Несмотря на различия в языке и аргументации, богословские дискуссии демонстрировали преемственность смыслов и поступательное развитие идей. Если представители духовных школ в изложении учения о Церкви в большей степени были ограничены Священным писанием и святоотеческим преданием, то светские церковные мыслители заимствовали религиозно-философ-

⁴ Исключением можно посчитать разве что Л. Н. Толстого, проблематичность присутствия которого в этом ряду подтверждает сам о. Павел [Хондзинский, 13].

ские понятия или формулировали новые (такие как Церковь-организм, Богочеловечество). Создание нового языка способствовало развитию богословских идей. Прерванный в своём естественном развитии революционной трагедией 1917 г., богословский диалог продолжился силами представителей русского зарубежья и был расширен ими за счёт развития межконфессионального общения.

Показательной в этом смысле является деятельность прот. Сергея Булгакова (1871–1944). Он воцерковился на рубеже веков через бурные религиозно-философские искания, а позже вошёл в церковную академическую среду, преподавая догматическое богословие в Свято-Сергиевском институте в Париже с момента основания института в 1925 г. до своей смерти в 1944 г. [Голубкова, 427–439]. Таким образом, в первой трети XX в. он смог ввести в богословский академический контекст усвоенные на рубеже веков религиозно-философские интуиции о Церкви своих предшественников — А. С. Хомякова, Н. П. Аксакова, В. С. Соловьёва, свящ. Павла Флоренского, протопр. Евгения Аквилонова, М. А. Новосёлова и др.

В заключение следует сказать, что вышеописанное «статусное» различие «светского» и «церковного», «клерикального» и «мирянского» богословия, принятое в XIX в., не представляется нам содержательным и уместным для современной богословской науки. Данного подхода, согласно которому подлинным богословием считается то, что развивалось в стенах четырёх Духовных академий — Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Казанской, придерживаются и в современных духовных учебных семинариях и академиях. В рамках данного подхода принято считать, что развитие русского богословия было прервано после закрытия академий в 1918 г. и восстановлено только в связи с открытием академий в 1943 г. На наш взгляд, актуальной исследовательской задачей является изучение преемственности академического богословия с богословской мыслью представителей Петроградского института (1920–1923)⁵ и Свято-Сергиевского

⁵ «Петроградский Богословский Институт не был простым воспроизведением старой Духовной Академии. Богословский Институт имел благословение Патриарха Тихона. Он пользовался отеческим попечением приснопамятного священномученика Петроградского Митрополита Вениамина. Но построение его началось снизу. Оно вышло из недр приходских организаций. В числе слушателей было много

института в Париже [Князев, 8–9], а также включение богословского наследия выдающихся богословов-мирян XIX–XX вв., признанного и востребованного в западном научном мире, в источниковую базу современных академических исследований.

Литература

1. *Аксаков 1907* = Аксаков Н. П. Основы церковного суда // Церковный голос. 1907. № 5. С. 134.
2. *Аксаков 2000* = Аксаков Н. П. Духа не угашайте! М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2000. 168 с.
3. *Антонов* = Антонов Николай, свящ. Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание. С.-Петербург, 1912.
4. *Безобразов* = Безобразов С. С. Русский православный богословский институт в Париже // Путь. 1925. № 1. С. 128–133.
5. *Голубкова* = Голубкова Н. Ю. Отец Сергей Булгаков. Программа по догматическому богословию: 1943–1944 академический год. II курс // Исследования по истории русской мысли [11]: Ежегодник за 2012–2014 год / Под редакцией М. А. Колерова. М. : Издатель Модест Колеров, 2015. С. 427–439.
6. *Золотарев* = Золотарев С., прот. Догматическое богословие в системе духовного образования // Учебный комитет Русской Православной Церкви. URL: <https://uchkom.info/publikatsii/8935/> (дата обращения: 11.01.2024).
7. *Карташёв* = Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви : В 2 т. Т. 2. Репр. воспр. изд. 1959. М. : Наука, 1991. 576 с.
8. *Князев* = Князев Алексей, прот. Сергиевское подворье (К шестидесятилетию Православного Богословского Института в Париже) // «Путь» : Православный альманах. 1985. № 5–6 (весна — лето). С. 8–9.
9. *Макарий (Булгаков)* = Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. II. С.-Петербург, 1883. 674 с.

женщин, выделявшихся особенным рвением и успехами. Большинство профессоров принадлежало к профессорам Академии, но много было и новых. Были среди профессоров видные представители приходского священства. Были работники университетские» [Безобразов, 128–133].

10. *Никитина* = Никитина С. В. Пять основных догматических систем РПЦ второй половины XIX — начала XX века: Понимание догмата, задач догматики и богословского метода // Электронный научно-богословский журнал студентов и аспирантов Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2009. Вып. 1. С. 95–104.
11. *Розанов* = Розанов В. В. Священник Н. Р. Антонов. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание // Собр. соч. Признаки времени (Статьи и очерки 1912 г.). М. : Республика, Алгоритм, 2006. С. 230–232.
12. *Тихомиров* = Тихомиров Л. А. Духовенство и общество в современном религиозном движении. Издание «Русского обозрения», 1892. 19 с.
13. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.
14. *Шмеман* = Шмеман Александр, прот. Русское богословие зарубежом // Он же. Сборник статей под редакцией Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 74–91.

София Юрьевна Рудакова

Москва, Свято-Филаретовский институт

МИСТИКА ОБЩЕНИЯ У ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИЦЫ МАРИИ (СКОБЦОВОЙ)

аннотация: Статья посвящена мистике общения в понимании преподобномученицы Марии (Скобцовой). Мать Мария напрямую связывает аскетику человекообщения и мистику, а также показывает, что человекообщение — это вид богообщения. Мистика общения возможна тогда, когда общение между людьми происходит не в земной плоскости, а в литургической, когда в каждой встрече с другим человеком происходит и встреча со Христом.

ключевые слова: мистика, мать Мария (Скобцова), мистика человекообщения, внехрамовая литургия, аскетика

Преподобномученица Мария (Скобцова) — одна из ключевых фигур христианства XX в. Н. А. Бердяев называл её «новой душой» [Бердяев, 22]. Мать Мария (Скобцова) переосмыслила богослужение и поновому воплощала соби́рание церкви и человекообщение.

Изучая христианскую аскетическую традицию, мать Мария писала об аскетике человекообщения и, как следствие, о мистике человекообщения. Человек живёт в мире, и его отношения с этим миром выстраиваются определённым образом. Мирской человек живёт разобщённо, он отделён от жизни мира. В мире сем можно наблюдать противостояние между «я» и «миром». Мать Мария полагала, что чем эгоистичнее, «обмирщённое» живёт человек, тем более он отрешён от подлинной жизни мира и мир для него становится неким неодушевлённым комфортом или пыткой, которым противопоставляется его единственно одушевлённое «я» [Мария (Скобцова), 115]. Такой она описала светскую жизнь. Но и в христианстве можно столкнуться с отделением от человека и мира, и для матери Марии примером такой отделённости была традиция монашеского ухода

из мира. Главным и единственным в этой традиции является только любовь к Богу, а всё остальное — лишь послушание.

Жалость, любовь, труд, ответственность за человеческую душу, жертвенность — всё это обязательные элементы в послушании, но для них надо знать меру. Им не надо давать захлёстывать и распылять дух... иначе можно утратить своё «я», расточить его в мире [*Мария (Скобцова), 115*].

Но для матери Марии мирское делание имеет ключевое значение. Мать Мария писала об этом так:

Когда нам приходится навещать больных, кормить безработных, учить детей, общаться со всеми видами человеческого горя и человеческого падения, иметь дело с пьяницами, с преступниками, с сумасшедшими, с унывающими, с опустившимися — со всей духовной проказой нашей жизни — это не только дань послушанию, имеющему границы в нашем главном внутреннем делании, а это само внутреннее делание, это неотделимая часть нашего главного. Чем больше мы выходим в мир, чем больше отдаём себя миру, тем менее мы от мира, потому что мирское себя миру не отдаёт [*Мария (Скобцова), 116*].

Она указывает, что великим и единственным подвигоположником мирского делания был Христос. Не какими-то вторичными Своими свойствами, но всем своим Богочеловечеством Он пребывал в мире, и не «соблюдал» Себя, но расточал. В таинстве евхаристии Христос отдал своё Богочеловеческое Тело миру. «Он сочетал мир в приобщении этому Богочеловеческому Телу. Он сделал его Богочеловечеством» [*Мария (Скобцова), 117*]. Такая отдача Себя миру у Христа, с точки зрения матери Марии, воплощает в себе идею соборности. Каждый человек являет в себе образ Божий, и каждый христианин становится членом Тела Христова. «Общаясь с миром в лице каждого отдельного человека, мы знаем, что общаемся с образом Божиим, и, созерцая образ, соприкасаемся с Первообразом — общаемся с Богом» [*Мария (Скобцова), 117*]. Вот почему человекообщение также является и иным видом богообщения. При этом человекообщение в большинстве своём проходит лишь в плоскости

земных встреч и лишено подлинной мистики, которая делает его богообщением. Какие возможности видит мать Мария, чтобы изменить такое положение дел?

Мать Мария призывает к тому, чтобы наше отношение к людям стало подлинным и глубинным богослужением. Ключевым тезисом выступает для неё сравнение человеческой жизни с храмом: священник во время богослужения кадит не только иконы, но и людей как иконы Бога. Вот так же надо относиться и к миру: нужно переживать весь мир как единый храм, украшенный иконами, которым надлежит поклоняться, которые надлежит чтить и любить, потому что эти иконы — подлинные образы Божии. Мать Мария называет такое отношение к миру «внехрамовой литургией». «Внехрамовая литургия становится нашим жертвенным служением в храме мира, украшенного живыми иконами Божиими, служение общее... великое действо нашего богочеловеческого единения» [Мария (Скобцова), 119]. Встреча с каждым человеком должна быть встречей со Христом — так и осуществляется внехрамовая литургия. Как отмечает А. И. Шмаина-Великанова, внехрамовая литургия она не потому, что отрицает то, что в храме, «одно и то же соединение в Тело Христово происходит и в храме, и на рынке, если человек силён в отношениях с другими людьми превратить рынок в то место, где Церковь осуществляется» [Шмаина-Великанова, 34]. Именно в таком литургическом человекообщении мы причащаемся и к богообщению, становимся способны к подлинному общению с Богом.

Мать Мария утверждает, что если правильно и духовно подойти к миру, то нам придётся «не только давать ему от нашей духовной скудости, но бесконечно больше получать от живущего в нём Лица Христова, от общения со Христом, от сознания себя частью Христова тела» [Мария (Скобцова), 119]. В таком общении и заключается мистика человекообщения. «Всё в мире может быть христианским только в том случае, если проникнуто подлинным трепетом богообщения, доступного и на путях подлинного человекообщения» [Мария (Скобцова), 120]. Это должно быть основой жизни христианина, подлинным делом церкви [Крошкина 2017]. Если этой основы нет, то нет и подлинного христианства.

В подлинном христианстве мать Мария выделяет для человека два возможных пути христианского служения — путь Христа и путь Богоматери.

Путь Христа есть путь сыновний. Тот, кто служит Богу, взирает на Христа и подражает Ему, идя по Его пути. К такому служению призывал Сам Подвигоположник, к этому призывали все святые, начиная с апостола Павла: «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор 4:16). Но в чём должно заключаться это подражание? Путь Сына состоит в первую очередь в свободном, добровольном, ответственном взятии креста и шествовании на Голгофу. Но всякий ли крест является подражанием кресту Христову? Мать Мария вспоминает о разбойнике, распятом на Голгофе рядом со Христом и поносившем Его. На каком-то отрезке времени разбойник имел с Ним общую судьбу, но его мучения на кресте не означают, что его крест был подражанием Сыну Человеческому. Смысл креста — в «вольном приятии подвига и ответственности, в свободном распинании своих грехов» [*Мария (Скобцова), 167*]. Однако в таком подходе для матери Марии видится большая опасность и соблазн. Когда мы говорим «мой крест», то имеем в виду свой личный путь к Богу, личное следование за Христом, свои жизненные ситуации, страдания и болезни. «Бог и моя душа, несущая свой крест». Можно ли такое переживание личного крестного пути посчитать мистическим опытом и если да, то каково его содержание? Мать Мария называет такой подход протестантской, обособляющей и индивидуалистической мистикой, в которой нет места для Церкви и её соборного начала, для богочеловеческого восприятия всего процесса христианской жизни; для неё такая жизнь, когда люди по мере своей силы, веры, личного подвига отвечают на призыв Бога и только этим и спасаются — «христианничество» [*Мария (Скобцова), 168*], а всё остальное — приспособление основных христианских начал к другим областям жизни человека.

Сыновний же путь предполагает, что христианин берёт на себя не только свой крест, но и крест чужой, и тогда его путь становится жертвенным служением другому. В сыновнем пути открывается ещё один путь — богоматеринский.

Путь Богоматери придаёт церковное измерение сыновнему пути, вот почему мать Мария призывает подражать не только Сыну

Божьему, но и Божьей Матери. «Каждый человек не только образ Божий, икона Божества... Каждый человек также и образ Богоматери, рождающей в Себе Христа от Духа Свята» [*Мария (Скобцова), 171–172*]. Образ Богоматери в человеке освящает путь человека и позволяет относиться к другому подлинно, религиозно. Для понимания пути богоматеринства необходимо познать, что есть Голгофа Сына для Матери. Если для Сына Голгофа есть страдание, то для Его Матери она становится со-страданием, со-бытием, со-переживанием. «Судьба Матери — крест Сына, становящийся мечом, пронзающим душу» [*Мария (Скобцова), 171*]. В таком соединении Её с Сыном — главная тайна Богоматери. Эта связь судеб актуальна не только для Христа и Богоматери, но применима и в отношении к Церкви и каждому человеку сегодня, ведь Божья Матерь через Христа является матерью всего Богочеловечества. Поэтому и сегодня Она продолжает со-страдать, со-участвовать, со-переживать каждой человеческой душе.

В мире крест принято трактовать как пассивное претерпевание страданий, а меч становится символом активности и силы, но в Евангелии иначе: Христос добровольно идёт на Крест. Таким образом, крест означает активную позицию, в то время как меч становится символом пассивного страдания, оружия, пронзающего душу Богоматери. «Крест Сына человеческого, вольно принятый, становится обоюдоострым мечом, пронзающим душу Матери, не потому что Она вольно его избирает, а потому, что Она не может не страдать страданиями Сына» [*Мария (Скобцова), 169*]. Вот почему для матери Марии человеческая душа должна быть причастна не только судьбе Сына, но и судьбе Богоматери. Мать Мария писала о богоматеринском завете, который предполагает, что человек должен научиться воспринимать других людей как своих детей [*Крошкина 2015*], усыновлять их себе. Предел богоматеринского отношения — это узрение в другом Бога и Сына. В богословской мысли матери Марии Крест ближнего должен стать для христианина мечом, пронзающим душу сострадательной любовью. Именно в этой плоскости лежат подлинные мистические основы человекообщения, когда душа воспринимает крест другого человека, его сомнение, его горе, его искушения, падения. Эта духовная тайна человекообщения дана в Новом завете в заповеди «да любите друг друга, как Я возлюбил вас».

Итак, мистика общения возможна тогда, когда общение между людьми происходит не в земной плоскости, а в литургической, когда в каждой встрече, в каждом моменте жизни человека происходит общение со Христом, соединение в Тело Христово — и в храме, и за его пределами. Это — единственно должное отношение человека к человеку, по мнению матери Марии. Важно узреть в другом образ Божий, а затем усыновить его. Это есть новое отношение к миру, где основой Церкви как Тела Христова являются отношения между людьми. И в таком пределе мать Мария предлагает взглянуть не только на себя и на свой путь, но и на общение с другим человеком.

Литература

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Памяти монахини Марии (Скобцовой) // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. 1965. № 78. С. 21–23.
2. *Гаккель* = Гаккель Сергей, прот. Мать Мария. Париж : YMCA-Press, 1992. 176 с.
3. *Крошкина 2017* = Крошкина Л. В. «Попробуем осуществить подлинную христианскую соборность» // Преображенское братство. 20 июля 2017 г. URL: <https://psmb.ru/a/poprobuem-osushchestvit-podlinnuiu-khristianskuiu-sobornost.html> (дата обращения: 2.06.2022).
4. *Крошкина 2015* = Крошкина Л. В. «Богоматеринский путь» и его воплощение в служении матери Марии // Преображенское братство. 31 марта 2015 г. URL: <http://psmb.ru/newmartyrs/article/bogomaterinskii-put-i-ego-voploshchenie-v-sluzhenii-m-5525/> (дата обращения: 2.06.2022).
5. *Мария (Скобцова)* = Мария (Скобцова), прпмц. Жатва Духа. Религиозно-философские сочинения. Санкт-Петербург : Искусство-СПБ. 2004. 566 с.
6. *Шмаина-Великанова* = Шмаина-Великанова А. И. Внехрамовая литургия матери Марии // Вестник РХД. 2000. № 181. С. 30–45.

Александр Анатольевич Корнеев

Москва, Свято-Филаретовский институт

ВЗГЛЯДЫ АРХИМАНДРИТА СПИРИДОНА (КИСЛЯКОВА) НА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВА НАЧАЛА XX ВЕКА

аннотация: В статье анализируются взгляды архимандрита Спиридона (Кислякова) (1875–1930) на состояние церковной жизни в начале XX в. Оценка архим. Спиридоном жизни церкви определялась его горячей верой и устремлением к христианской жизни по Евангелию. Несоответствие реального состояния церкви требованиям евангельских заповедей приводило его к поиску причин и предпосылок этих несоответствий, который находил отражение в его книгах. Автор выстраивает определённую логику причин и следствий греховного состояния жизни церкви, общества и отдельного человека. Взгляды архим. Спиридона на духовно-нравственное состояние церкви и общества в начале XX в. были близки некоторым взглядам других церковных деятелей, например, прот. В. Свенцицкого, В. И. Экземплярского, В. В. Зеньковского и др.

Архим. Спиридон возводит ответственность за состояние церковной жизни, как правило, к священнослужителям, но также не снимает её с народа.

ключевые слова: архим. Спиридон, Кисляков, жизнь церкви, духовная оценка, покаяние, Евангелие, Христос

Архимандрит Спиридон (Кисляков) (1875–1930), служение которого пришлось на начало XX в., время, когда взгляды на роль и задачи церкви широко обсуждались в церковных кругах (в Предсоборном присутствии [Отзывы, 545–546], Философско-религиозных обществах Киева¹, Петербурга, Москвы²), стал одним из самых горячих и самобытных проповедников, говоривший не столько о реформах,

¹ О темах заседаний КРФО см.: Филиппенко Н. Г. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919): контуры истории // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8(1). С. 250–257.

² См., напр.: [Набокина; Ермичев].

сколько о покаянии церкви. С детских лет на его мысль оказывали влияние верующие односельчане и те, кого будущий архимандрит считал своими духовными учителями (Семён Самсонович, с которым он не раз паломничал, юродивый Максим и др.). В своих книгах он упоминает имена Оригена, св. прав. Иоанна Кронштадтского, Л. Н. Толстого. Судя по всему, он читал киевский журнал «Христианская мысль», где публиковались В. В. Зеньковский, Н. А. Бердяев, В. И. Экземплярский, А. Е. Жураковский, ставшие его сподвижниками.

Специфика взгляда архим. Спиридона на духовно-нравственное состояние церкви и российского общества определяется его особой требовательностью к обществу, народу, государству, которые именуют себя христианскими. В своих книгах он не раз сокрушается о том, что Христос и Евангелие попораны в обществе и церкви. В поисках причин такого отношения ко Христу и Евангелию архим. Спиридон не ограничивался анализом истории начала XX в., но стремился охватить весь 16-вековой константиновский период церковной истории. В определённом смысле он предложил свою историософскую концепцию становления и развития церкви как институции и её поражения грехом.

Точкой отсчёта, имеющей решающее значение для духовной жизни христиан (прежде всего священнослужителей), архим. Спиридон считает явление креста императору Константину со словами «Сим победиши» и, как своего рода грехопадение церкви, — постановление Арелатского (Арльского) собора 314 г., на котором провозгласила анафема на христиан, отказывающихся от военной службы³. Для архим. Спиридона это означает принятие церковью иного духа и иной власти, измену Христу и открытое отречение от Евангелия [Исповедь, 242]. Он понимает это как закат истинного христианства первых веков и начало христианства государственного, враждебного Христу. Падение церкви, по архим. Спиридону, выражается в главном грехе — *отказе христиан от власти Христа и в подчинении земной власти мира сего*, т. е. государству, использовавшему церковный собор как инструмент для своей политики. Слова Христа «дана Мне

³ Об Арелатских соборах см.: [Зайцев].

всякая власть на небе и на земле» (Мф 28:18) были, как видится архим. Спиридону, церковью отвергнуты. Архим. Спиридон усматривает в этом проявление «неуверенности во Христе» [*Исповедь*, 153] и Его слова как грех, повлиявший впоследствии на церковное сознание.

Среди богословов и историков церкви можно встретить оценки Константиновской эпохи истории церкви, близкие тем, что даёт архим. Спиридон. Например, В. В. Зеньковский называл этот период «периодом порабощения Церкви» [*Филиппенко*, 161]. Различие природ церкви и государства подчёркивал В. И. Экземплярский, полагая, что для церковной жизни гонения могут быть более полезны, чем вмешательство власти в её течение [*Филиппенко*, 162]. По мнению протопр. Александра Шмемана, с обращением императора Константина в богословии произошёл «самый большой перелом из всех, когда-либо пережитых Церковью» [*Шмеман*, 100]. Для архим. Спиридона определяющим стало постановление Арелатского собора, отразившее искажение отношения церкви к войне, которую считает тяжелейшим преступлением государства, грехом массового убийства.

Развитие греховности архим. Спиридон видит в институционализации церкви. Церковь начинает мыслить себя одним из государственных учреждений, становится «государственным парламентом» [*Исповедь*, 236]. Христос и Евангелие «подменяются» институтом церкви, с чем архим. Спиридон связывает возникновение в духовенстве «особого типа неверия»⁴, опирающегося на законы и порядки института государства. Он вспоминает выражение свт. Киприана Карфагенского: «Кому Церковь не мать, тому Бог не отец» [*Исповедь*, 249], которое теперь может использоваться как средство подчинения, поскольку Церковь понимается не как собрание верных, а как новая система отношений по образцу отношений внутри государства. Соответственно, догматизируется клерикализм, учение апостолов подменяется «сборником церковных правил», «мёртвым обрядоверием» [*Исповедь*, 251] и др.

Архимандрит Спиридон не был одинок в своей оценке состояния церкви и общества. Так, прот. Валентин Свенцицкий отмечал,

⁴ [*Нерчинская каторга*, 167]. Слова о неверии архим. Спиридон вкладывает в уста одного из арестантов, передавая свидетельство о духовенстве человеку со стороны.

что в обществе «любовь к Кесарю больше, чем к Богу», а церковь поглощена государством [*Свенцицкий*, 50]. Н. Н. Неплюев, основатель и блюститель Крестовоздвиженского трудового братства, свидетельствовал о нежелании жить по-христиански подавляющего большинства людей и об их систематической измене Христу «всем строем жизни» [*Неплюев*, 69]. Подмены в церковной жизни отмечали и другие философы и богословы⁵.

С началом Константиновского периода архим. Спиридон связывал проблему разделения целостности Христова учения на догматическую и нравственно-этическую части. Первую охраняла церковь, а вторая была отдана государству, т. е. в ней возобладали законы и правила общественных отношений вместо евангельского духа. Научение священнослужителей в духовных заведениях строилось по «книжному», исключительно теоретическому принципу, разрывавшему «евангельскую цельность» на догматическую и моральную части. Всё это, по мнению архим. Спиридона, привело к объективации догматического учения, к разрыву у священнослужителей веры и жизни: они не могут привить народу истинную веру, поскольку сами не научены ей, не живут ею и не готовы отдать свою жизнь Христу. Архим. Спиридон фиксирует одну из причин греховного состояния общества как «отсутствие богосыновнего, Евангельского, нравственного воспитания в людях» [*Исповедь*, 161], что означает подмену евангельского учения «этикой государственного эгоизма» [*Я хочу пламени*, 261]. Такое положение дел неизбежно приводит к искажениям в жизни по вере и в понимании христианства. Л. П. Карсавин связывал появление подобных искажений в практике церковной жизни с отвлечённым пониманием христианства, следствием которого становится нарушение единства веры и дел, и самой церкви «отводится какая-нибудь одна сфера жизни, тем самым отвлекаемая от прочих», рассматриваемых как нецерковные [*Карсавин*, 32]. Такое понимание иллюстрируют слова одного из героев

⁵ В трудах таких церковных писателей и деятелей, как св. прав. Иоанн Кронштадтский, прот. Георгий Флоровский, В. Соловьёв, прот. Сергей Булгаков, Н. Бердяев и др. можно найти размышления, которые касаются темы подмены жизни церкви и духовного кризиса. См., напр.: [*Флоровский*; *Булгаков*; *Бердяев*].

книги архим. Спиридона «Царь христианский»: «Мне казалось, что сущность христианства состоит в том, чтобы ходить в церковь, исповедоваться, причащаться, чтить святых, поклоняться иконам, почитать святые места, кто родится — крестить, кто умрёт — хоронить с отпеванием» [*Царь христианский*, 49].

Автор связывает подмены в церковной жизни с противоречивой ситуацией в области духовного образования и просвещения — научение базируется не на Евангелии, а на учебниках Закона Божьего, в которых на первом плане вместо Нагорной проповеди рассматриваются заповеди Моисея [*Царь христианский*, 209], т. е. закон. Такой подход к научению возникает из того самого «особого типа неверия» церковнослужителей и порождает в людях «неуверенность во Христе», как называет эту веру архим. Спиридон. Неуверенность, в свою очередь, приводит к раздвоенности жизни: с одной стороны, христианин призван жить по заповедям Христа, с другой — его жизнь регламентируется общественными отношениями, государственными законами, «этикой государственного эгоизма». Неуверенность, породившая раздвоенность, далее ведёт к остальным грехам.

Здесь уместно вспомнить пример Н. Н. Неплюева, который остро переживал проблему поверхностности духовного образования. Он видел начало возрождения духовной жизни в создании надлежащего процесса образования. Его подход к организации школы ради воспитания крестьянских детей «в сознательной вере во Христа Спасителя и сознательной любви к Нему» помог многим обрести цельность христианской жизни [*Неплюев*, 70].

Двойственность, полярность души архим. Спиридон понимает как грех русского человека. Многолетний опыт исповедей каторжан открывает ему парадоксальную человеческую склонность к «стихийному сверхъестественному злу» [*Нерчинская каторга*, 197], которое захватывает человека в плен и порождает в нём зверские злодеяния. Душа русского человека, по мнению архимандрита, «двойчата» [*Я хочу пламени*, 208] потому, что она добра, проста, искренна и одновременно чрезвычайно восприимчива «ко всему злему» [*Нерчинская каторга*, 125]. Высокая религиозность русских людей может переходить в крайнюю степень порочности, готовность искренне

каяться сочетается с отчаянием и готовностью предавать Христа. Главный грех человека, как общества и церкви в целом, заключается в измене Христу, в подмене веры в Бога верой в языческие законы, в среде которых появляются другие грехи вплоть до самых тяжёлых (насилие, предательство, убийство, ложь, лицемерие и др.). Таким образом можно сказать, что для архим. Спиридона грех отвержения власти Христа имеет всеобъемлющее значение, из него рождаются остальные грехи.

Архимандрит Спиридон показывает, что церковь, отступая от своего призвания, превращается в нечто внешнее, в организацию, во многом теряя свою живую связь со Христом. Опираясь на опыт первохристианской церкви, он сопоставляет его с современным церковным состоянием и выявляет несоответствие на конкретных примерах: поддержка войн, отсутствие самоотреченной любви, подмена Христовой власти властью кесаря, Христова учения внешними атрибутами и святынями и проч., что, по его мнению, свидетельствует о враждебности ко Христу современного христианства. В результате этого сопоставления архим. Спиридон ставит вопрос: «Почему жизнь христиан так упорно и систематически идёт против Христа?» [*Исповедь*, 237]. Ответ, который даёт сам о. Спиридон и который должен послужить к покаянию, таков: государство и государственное духовенство заменили для народа истинного Христа — собой. Архимандрит Спиридон полагает, что от жизни пастырей зависит вера народа, и эта связь является для него принципиальной. Ответственность за духовное состояние церкви и общества архим. Спиридон возлагает на священноначалие, к которому обращает покаянный призыв — послание «Исповедь своей души» и адресует его Поместному собору Российской церкви. В тексте послания он формулирует и исповедует грехи, от которых отрекается сам. В надежде пробудить совесть других пастырей архим. Спиридон предлагает покаяться в них церковному собору. Как важнейшие грехи и предмет для покаяния он выделяет следующее:

1) «языческие законы, легшие в основу христианской семейной и общественной жизни» [*Исповедь*, 241–242];

2) пороки в среде духовных лиц: папизм, властолюбие, деспотизм, стяжательство, властолюбие, коммерциализм и т. д.;

3) кощунственное отношение к молитве (например: служение до 100 молебнов в день на Крестном ходе ради больших сборов) [*Я хочу пламени, 140*];

4) церковное богослужение, в котором прославляется не имя Сына Божьего, а обоготворяются сильные мира сего;

5) любая присяга как измена Богу — своему Царю и Господу;

6) разделения христиан, в т. ч. по национальному признаку, обожествление государства;

7) смертная казнь;

8) война и освящение её благословениями, проповедями, молебнами.

Итак, оценка духовного состояния общества и взгляд архим. Спиридона на грехи народа и церкви свидетельствуют о его высоких требованиях к той жизни, которую должны вести христиане. В основе греха, порождающего духовные проблемы, он видит «особый тип неверия», развившийся с момента отказа церкви от своего призвания быть провозвестницей Царства Божьего и служительницей Нового Завета. Отвержение церковью Христа архим. Спиридон связывает с началом Константиновского периода истории церкви и, в частности, с Арелатским собором 314 г., где анафематствовали христиан за отказ от участия в войнах.

Важное следствие этого греха, по мнению архим. Спиридона, заключается в том, что церковь оказалась не в состоянии учить истинной христианской жизни, и народ, при отсутствии евангельского воспитания, укоренился в «неуверенности» во Христе. Раздвоенность жизни — считать себя христианином и при этом служить кесарю — стала греховной природой человека, церкви и «христианского» общества.

Мы можем сказать, что критика архим. Спиридоном церкви заключалась не только в обличении. Он призывал церковь к покаянию, к возвращению к подлинному христианскому духу, как он его понимал, который должен быть основан на любви, отдаении себя Христу и служению Ему, а не на формализме и обрядовой стороне. Его видение нравственного и духовного кризиса в церкви и обществе стало результатом пути его собственного покаяния. Взгляды архим. Спиридона можно охарактеризовать как призыв к очищению

и обновлению церковной жизни, чтобы церковь стала живым организмом, где действует Дух Христов. Строгость его суждений вызвана его особой требовательностью к чистоте христианской жизни, отношению к Евангелию как единственному руководству для христианина, несмотря на максимализм евангельских заповедей.

Эти идеи нашли отражение во всех его трудах, и во многом остаются актуальными и проблематизирующими церковную жизнь и сегодня.

Источники

1. *Из виденного* = Спиридон (Кисляков), архим. Из виденного и пережитого. Воспоминания проповедника-миссионера. М. : Синопись, 2019. 224 с.
2. *Исповедь* = Спиридон (Кисляков), архим. Исповедь священника перед Церковью. М. : Эксмо, 2018. 274 с.
3. *Нерчинская каторга* = Спиридон (Кисляков), архим. Нерчинская каторга. Земной ад глазами проповедника. М. : Эксмо, 2019. 368 с.
4. *Царь христианский* = Спиридон (Кисляков), архим. Царь христианский. Киев, 1920. 128 с.
5. *Я хочу пламени* = Спиридон (Кисляков), архим. Я хочу пламени. Жизнь и молитва. М. : Эксмо, 2019. 296 с.

Литература

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Смысл творчества. М. : АСТ : Хранитель, 2007. 672 с.
2. *Булгаков* = Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М. : Наука, 1990. 412 с.
3. *Ермичев* = Ермичев А. А. Религиозно-философские искания в России: Санкт-Петербургское религиозно-философское общество (1907–1917 гг.) / «Русская мысль»: Историко-методологический семинар в РХГА. СПб., 2006. URL: <https://rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/rpho.php> (дата обращения: 19.08.2022).
4. *Зайцев* = Зайцев Д. В. Арелатские соборы // Православная энциклопедия. Т. 3. М. : Православная энциклопедия, 2003. С. 193–194.
5. *Карсавин* = Карсавин Л. П. Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства // Путь. 1927. № 6. С. 32–49.

6. *Набокина* = Набокина Н. Е. Московское Религиозно-Философское общество памяти Владимира Соловьёва (1905–1918 гг.) : автореф. дис. канд. ист. наук / МПГУ. М., 2014. 28 с.
7. *Неплюев* = Неплюев Н. Н. Трудовые братства: могут ли долее обходиться без них церковь и христианское государство и как их осуществить? // История церковных братств в России : Сборник документов : Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Сост. Ю. В. Балакшина, Н. Д. Игнатович : Предисл., комм. Ю. В. Балакшиной, Н. Д. Игнатович, К. П. Обозного. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. С. 69–79.
8. *Отзывы* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Т. 2. С. 545–546.
9. *Свенцицкий* = Свенцицкий В. П. Христианское братство борьбы и его программа / Доклад, читанный в Москве, в Религиозно-Философском Обществе памяти Вл. Соловьёва 21 ноября 1905 года // Он же. Собр. соч. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908. М. : Дарь, 2009. С. 40–53.
10. *Филиппенко* = Филиппенко Н. Г. Киевские философские общества начала XX века / Н. Филиппенко. М. : Модест Колеров, 2021. 298 с. (Исследования по истории русской мысли; т. 28).
11. *Флоровский* = *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия / Прот. Георгий Флоровский ; с предисл. Н. Лосского. М. : Институт Русской цивилизации, 2009. 848 с.
12. *Шмеман* = Шмеман А., протопр. Исторический путь Православия. Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1954. 388 с.

Михаил Чингизович Бахадов

Москва, Свято-Филаретовский институт

ИДЕЯ ВОЦЕРКОВЛЕНИЯ ЖИЗНИ АРХИМАНДРИТА ФЕОДОРА (БУХАРЕВА)

аннотация: Доклад посвящён идее воцерковления жизни русского религиозного богослова архимандрита Феодора (Бухарева).

ключевые слова: русское-религиозное богословие, воцерковление жизни, отношение церкви и государства, границы церкви

Проблема воцерковления (оцерковления) жизни в XIX в. впервые была поставлена в русской богословской мысли Н. В. Гоголем в трудах «Выбранные места из переписки с друзьями»¹ и «Авторская исповедь». В дальнейшем многие церковные и светские авторы предлагали варианты преодоления разрыва между светским и церковным, культурой и верой, современностью и православием.

Архимандрит Феодор был первым представителем церкви, который предложил положительное решение этой проблемы. Он писал о необходимости и возможности сближения православия и современности, об освящении всех сторон жизни Светом Христовым и о соединении со Христом всей жизни человека.

Александр Матвеевич Бухарев был сыном диакона сельского прихода Тверской епархии, учился в Тверском духовном училище и семинарии, затем в Московской духовной академии, окончив её в 1846 г. со степенью магистра. В том же году он принял монашество и трудился на кафедре Священного писания в Московской духовной академии, где в 1852 г. стал экстраординарным профессором и оставался им до 1853 г. В этот период на него обратил внимание митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) и стал его покровителем. В 1853 г. о. Феодор был возведён в сан архимандрита. Его стремление активно взаимодействовать со светской культурой

¹ См: [Гоголь, 126].

вызвало недовольство митр. Филарета, и тот в 1854 г. перевёл его в Казанскую академию, в ней архим. Феодор до 1857 г. преподавал Священное писание и был инспектором. Там он активно проповедовал в светских кругах, даже появились вечера с отцом Федором; в 1857 г. о. Феодор был награждён орденом св. Анны 2-й степени.

В 1858 г. архим. Феодор был назначен в цензурный комитет Санкт-Петербурга и получил возможность печатать свои работы. Его работа «О православии в отношении к современности» [Бухарев] вызвала наибольший резонанс и шквал критики. Вследствие этого издание труда «Исследования Апокалипсиса», тираж которого был уже напечатан, было приостановлено, а потом и вовсе запрещено к печати Св. Синодом. После этих событий о. Феодор подал прошение о снятии с себя сана и о выходе из монашества. Он объяснял это тем, что невозможно «оставаться в противных совести отношениях беспрекословного повиновения своему духовному начальству» [Соловьёв, 332], которое препятствовало его проповеди в печати; с другой стороны — тем, что следуя за Христом, Который сошёл в мирскую жизнь, чтобы возглавить её, и сам он хочет «войти в самую мирскую жизнь со своей проповедью в звании простого мирянина» [Знаменский, 357].

В 1863 г. архим. Феодор снял с себя сан, был расстрижен и лишён степени доктора богословия. В этом же году он женился на дочери Переяславского помещика А. С. Родышевской. До конца жизни он продолжал проповедовать Христа в печати и в собраниях.

Архимандрит Феодор почил в 1871 г., и в течение нескольких десятилетий его работы не были предметом церковной и общественной полемики. В начале XX в., начиная с религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., вопросы, которые архим. Феодор поднимал в своих работах, вновь стали широко обсуждаться. Тексты о. Феодора с 1906 г. стали публиковаться, а его наследие было актуализировано во многом трудами о. Павла Флоренского.

Идеи архим. Феодора о воцерковлении всей жизни не теряют своей актуальности и сегодня, коротко их можно обобщить следующим образом.

Идея воцерковления всей жизни предполагает, что человек во всех сферах своего бытия — в семье, в отношениях с государством и обществом, в домашнем быту и в рабочих обязанностях — даёт

Христу возможность действовать. Это может быть действие человека в Духе Христовом, или совершение труда как бы под началом Христа, или соотнесение своей жизни с теми образами, которые даны верующим в Евангелии. Архимандрит Феодор не всегда конкретизирует, как непосредственно можно исполнить подчинение всех сфер жизни Христу. В то же время он призывает своих читателей к ответственности за то, чтобы в их жизни ничего не оставалось вне Бога, а значит, и к свободе воплощения этого принципа воцерковления жизни в каждой конкретной ситуации.

Для архим. Феодора Боговоплощение, кеносис и искупительный подвиг Христа были основанием для раскрытия идеи воцерковления жизни. Он опирался непосредственно на догматы Православной церкви, раскрывал Боговоплощение, отталкиваясь от древних ересей, и показывал, как их дух действует в современности. По мнению архим. Феодора, арианство имело практическое воплощение в современности в том, что христиане теперь не готовы признавать Христа «верховным живым началом своей мысли, своей воли, сердца, воображения, и следовательно, всей области наук, искусств, жизни общественной и частной» [Бухарев, 60], а из такого отношения, по его мнению, следует и непризнание Христа своим Богом на деле.

Полуарианством архим. Феодор называл явления, когда всё, относящееся к вере и Христу, в церковной области жизни исполняется человеком как следует, а в остальных житейских или гражданских делах действуют в первую очередь другие начала и силы: космические, природные, исторические, социальные. Это соответствует признанию Христа Богом, но не до конца, а как бы «с оговорками». Духу полуарианства противостоит догматическое положение о единости Отца и Сына, благодаря чему Христос, истощивший Себя за мир, все области жизни человека, и общественной, и частной без исключения, может «привести под Своё верховное начало и благоволение Отца Небесного» [Бухарев, 69]. Из этого следует, что везде христианину должно помнить о своём христианском призвании и совести, не раздваиваться.

Дух современного монофизитства, по мысли архим. Феодора, проявляется в том, что люди пытаются подавить человеческое начало божественным даже при отстаивании истины Православия, как

бы преследуя современное несторианство. В практике церковной жизни в отношениях верующих людей к Богу и к человеку человеческое не следует отбрасывать как негодное, например: «Бросим, — говорят, — наш слабый человеческий ум, воображение, особенно эту брнную телесность; будем попираť и уничтожать нравственно нашу личность; вознесёмся духом к небесному и божественному» [Бухарев, 68]. Наоборот, следует просвещать всего человека Светом Христовым и всего себя устремлять к Богу.

Современное македонианство — это когда человек верит, что Дух, Который только и может ввести его в познание любви Христовой, ослабел и уже не может действовать в верующих людях [Бухарев, 68]. Потому особенно следует укреплять веру людей в возможность Духу Святому действовать во всех направлениях человеческой жизни, в том числе в делах простых и обыденных, а также в науке, искусстве и философии.

Кеносис Христа архим. Феодор связывал с попущением Божиим: Христос смирил Себя так, что позволил миру осуществляться как бы вне Себя, при этом всё же незримо присутствуя Своей мыслью во всём творении. Искупительный подвиг Христа, как полагал архим. Феодор, распространяется на всё творение, и богословское обоснование для данного тезиса о. Феодор видел в словах ап. Павла о Христе как о «Перворождённом вся твари» (1 Кол 1:15) и «Первенце из мёртвых» (1 Кол 1:18). Он соединил эти фрагменты, следуя экзегетической традиции митр. Филарета (Дроздова), а также сблизил в своём толковании этих стихов благовольтельную и попустительную волю Божию. На этой основе он развил свою богословскую мысль о Христе, Который искупил не просто всё человечество, но вместе с тем и все плоды человеческой деятельности и мысли, поскольку, по мысли архим. Феодора, «чег Он не попустит, то и быть не может» [Бухарев, 40].

Архимандрит Феодор продолжал размышлять о воцерковлении всей жизни и стремился воплощать эту мысль в практике жизни. Каждый церковный праздник, каждая библейская книга была возможностью полнее раскрыть детали промысла Божьего о мире и рассуждать о путях освящения жизни каждого человека, общества и всей церкви. О его инспекторском служении говорили, что о. Феодор, «сообразуясь, по своей религиозной системе, Единородному...

<...> ...сам, так сказать, принимал на себя зрак студента, смотрел на себя как на члена одного с студентами тела, одной маленькой Христовой церкви с одной общей жизнью всех её членов, каждую вину студента считал своею, страдая за неё, как за проявление собственной мертвенности вследствие удаления от Единородного» [*Знаменский, 349*]. Тому же он учил студентов в Московской и Казанской духовных академиях, об этом проповедовал в личных беседах и письмах, говорил в различных собраниях. Архимандрит Феодор показал пример целостности человека, который нашёл своё призвание перед Богом и приложил немало усилий, чтобы это призвание раскрыть.

Архимандрит Феодор призывал «вернуть» науку, философию и светскую литературу в Церковь. В этом движении он видел поиск верующей мыслью скрытой теплоты христианства, скрытого Христова духа в толще жизни и, тем самым, стремление к соединению этих начал со своим Источником — Богом и Церковью. Он сам старался реагировать на резонансные произведения современной ему литературы и не оставлял без внимания значимые события общественной жизни. Его реакции на такие события в печати нередко вызывали особенно острое неприятие в церковной среде его времени.

Стремление брать на себя ответственность и увидеть свет Христов в другом и других, по мнению о. Феодора, лежит в основе межконфессионального диалога; именно на этом основании следует строить взаимоотношения с Католической церковью. Важнее, как он считает, не разработка или объяснение буквы догмата, но внимание ко Христу и Его духу «в самих „папистах“, чтобы Сам Христос открыл в них Свою истину» [*Бухарев, 70*]. И только в духе Христовой любви, взявшей на себя грехи мира, православные смогут «формально-религиозному главенству папы противопоставлять живое и вседейственное главенство самого Христа» [*Бухарев, 70*].

Основными претензиями оппонентов к архим. Феодору были обвинения в утопичности его идеи, в желании примирить Христа с миром, в том, что он сам не показал достойный пример воплощения того, о чём проповедовал: «судорожный и бессильный протест утопической грёзы против трагической сложности жизни» [*Флоровский, 440*]. Однако никто из авторитетных богословов, начиная с митр. Филарета (Дроздова), не подвергал сомнению соответствие

его мысли преданию Православной церкви. В его идеях были недостатки, связанные, в том числе, с неясностью слога и тяжеловесностью формулировок, при этом архим. Феодор основывался на традиционной догматике, методы его экзегезы были вполне каноничными, а выводы представляли собой частное богословское мнение. Жизненный путь архим. Феодора был во многом трагичным, но до самой своей кончины он оставался верным чадом Православной церкви и стремился служить Христу.

Впоследствии идея воцерковления жизни в духе архим. Феодора стала широко обсуждаться в среде русской эмиграции, в особенности в Русском студенческом христианском движении, о ней писали прпмц. Мария (Скобцова), протопр. Александр Шмеман и др. Архим. Феодор (Бухарев) в своих работах поставил вопросы, которые были осознаны как острые и актуальные в последующие десятилетия XX в. и в веке XXI. К ним можно отнести вопрос о границах церкви, проблематику взаимоотношений церкви и государства, вхождение людей в полноту церковной жизни и многие другие, и в этом его большая заслуга.

Источники

1. *Бухарев* = Бухарев А. М. О православии в отношении к современности. СПб. : Странник, 1860. 324 с.

Литература

1. *Архимандрит Феодор* = Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra. Личность и творчество архим. Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей : Антология / Подг. Б. Ф. Егоров и др. СПб. : Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1997. 831 с.
2. *Гоголь* = Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. СПб. : Типография департамента внешней торговли, 1847. 287 с.
3. *Знаменский* = Знаменский П. В., прот. Печальное двадцатипятилетие // Православный собеседник. Казань, 1896. Ч. 1. № 4. С. 555–584.
4. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. М. : Институт Русской цивилизации, 2009. 848 с.

Андрей Юрьевич Панов

Москва, Свято-Филаретовский институт

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ДОГМАТА О СЯТОЙ ТРОИЦЕ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

аннотация: В докладе рассматриваются возможные антропологические следствия догмата о Св. Троице. Кратко обзереаются имеющиеся в литературе ответы на вопрос о том, каким образом Троичность Бога отражается в природе человека, и на основе антропологических идей философии Н. А. Бердяева предлагается целостная концепция понимания человека как, с одной стороны, трансцендентального человека, являющегося как тройственность экзистенциального центра, логоса и духа, а с другой стороны — как природного человека объективации, на душевном уровне являющегося как тройственность сознания, мышления и эмоций. Общение и творчество выделяются как основополагающие процессы, выявляющие содержание существования человека.

ключевые слова: антропология, Н. А. Бердяев, трихотомия, творчество, общение, объективация, догмат о Св. Троице

Троичный догмат в истории христианской мысли часто рассматривался изолированно, как относящийся только к Богу, и его антропологические следствия, связанные с сообразностью человека Богу, не были вполне сформулированы. Между тем, откровение о трёх Ипостасях в Боге неизбежно ставит вопрос о том, как эти три ипостаси отражаются в человеческом существе. Протоиерей Сергей Булгаков утверждал: «Триединая природа человеческого духа есть живое свидетельство о Св. Троице; равным образом откровение о Ней, церковный догмат, есть единственно удовлетворяющий мысль постулат для постижения человеческого» [Булгаков, 390]. Антропология, по слову В. Н. Лосского, «должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов» [Лосский 2006, 712].

В истории христианской мысли можно выделить два основных типа ответов на вопрос о том, как Троичность Бога отражается в человеческой природе: с одной стороны, говорят о сообразности человека Богу в его внутренних качествах, а с другой — в его внутреннем составе. Среди внутренних качеств выделяют прежде всего полиипостасность человека [Лосский 2006, 715]: человек существует не изолированно, а среди множества других людей (ипостасей), с которыми он должен обрести ту же степень единства и любви, которая существует между Ипостасями Св. Троицы [Лосский 2012, 175–181; Евдокимов, 117]. Например, В. Н. Лосский выражает это просто: «Люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях» [Лосский 2012, 117]. Затем, к Св. Троице возводят и качества личности и свободы: как Бог выше своей природы и Бог-Отец в свободе рождает Бога-Сына и изводит Св. Духа, так и человек не исчерпывается своей природой и укоренён в личной свободе [Лосский 2012, 178–180; Зеньковский, 441–443]. Что касается сообразности человека Св. Троице в его внутреннем составе, то здесь возможны разнообразные комбинации. Искомую троичность иногда выявляли в трихотомии духа, души и тела [Вениамин, 36–37]. Но такая интерпретация крайне проблематична, поскольку конкретное соотнесение частей трихотомии с Ипостасями Св. Троицы затруднительно. Поэтому часто сообразность Св. Троице видели в высшей, духовной (или душевной, в случае дихотомии) части человека. Например, свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: «Ум наш — образ Отца; слово наше (непроизнесенное слово мы обыкновенно называем мыслью) — образ Сына; дух — образ Святаго Духа» [Игнатий, 80]. Похожей точки зрения придерживался и А. С. Позов, разработавший на основе идей некоторых св. отцов целую антропологическую систему троичности человека [Позов]. На уровне духа человека он выделяет ум, волю и силу как отражение Отца, Сына и Св. Духа соответственно. Более того, для Позова таким отражением является одновременно и трихотомия духа, души и тела таким образом, что ум действует преимущественно в среде духа, воля — в среде души, а сила — в среде тела. Искажение же иерархического порядка в строении человека после грехопадения привело к отчуждению тримерии духовных сил от той среды, в которой они должны пребывать и действовать.

Во всех перечисленных ответах на вопрос о троичном аспекте образа Божьего в человеке много верного и ценного, однако предоставляется возможным построить более целостную картину. Принципиальное значение для этого имеют антропологические идеи, которые выразил и всесторонне раскрыл в своей философии Н. А. Бердяев. Начать стоит с того, что он утверждал дуализм духа и мира как фундаментальный факт в пределах падшего состояния человека, т. е. распадение планов его существования. В грехопадении совершилась объективация человека и мира, их отчуждение от собственной духовной основы. Если в духовной реальности царствуют свобода и творчество, то в падшем мире — материя и необходимость. Соответственно, есть трансцендентальный, духовный человек, а есть земной, эмпирический человек [Бердяев 1996, 13–19]. Тело и душу человека, какими мы знаем их эмпирически, можно рассматривать как планы или ступени объективации трансцендентального человека. Как пишет Бердяев, «телесный состав человека находится в том состоянии природного мира, которое порождено объективацией, т. е. экстериоризацией, отчуждением, порабощением» [Бердяев 1995, 196]. Дуализм объективации, однако, не вечный, а временный, и возможно одухотворение и преображение души и тела человека, которые могут стать планами воплощения, а не объективации трансцендентального человека.

Таким образом, сообразную Богу троичность человека следует прежде всего искать в пространстве его духа. В книге «Дух и реальность» Бердяев показывает, как в истории антропологии, в том числе христианской, смешивались два различных понимания, которые вкладывались в понятие «дух»: «...философия понимала дух главным образом как разум, ум, религиозные же течения понимали дух как силу высшей жизни, которая вдыхается в человека Богом» [Бердяев 1994, 372]. Имеет смысл развести эти понятия и различать в трансцендентальном человеке, с одной стороны, его нус или логос (высший ум, разум), а с другой — собственно дух (пневма). Возможно соотнести эти понятия с двумя Ипостасями Троицы: логос человека сообразен Логосу Божьему, второй Ипостаси Св. Троицы, а дух человека сообразен Святому Духу, третьей Ипостаси Св. Троицы. Наконец, что-то в человеке должно

быть образом Бога-Отца, и такое начало можно было бы назвать «экзистенциальным центром» человека¹, его сокровенным «сердцем». Таким образом получается, как и в соответственном учении о Божественной монархии, что экзистенциальный центр человека «рождает» его логос и «испускает» его дух, подобно тому, как это совершается в жизни Св. Троицы.

Для понимания смысла этой троичности трансцендентально-го человека принципиально учение о творчестве, которое развивал Бердяев. Он писал, что «человеческая природа — творческая, потому что она есть образ и подобие Бога-Творца» [Бердяев 2022, 146], а «трансцендентальный человек не эволюционирует, он творит» [Бердяев 1996, 16]. В Св. Писании и Предании многообразно говорится о том, что Бог сотворил человека и мир через Сына, т. е. через Логос. Можно утверждать, что человеческий логос, отражение Логоса Божьего, и есть то в человеке, через что и чем он творит, совершает творческие акты. В таком случае, как утверждает Бердяев, и познание, совершаемое через логос, в глубине своей имеет творческую природу, а не статично-заданную. Далее, творчество, по Бердяеву, совершается свободно, изнутри несотворённой свободы, которая только и делает его возможным. Получается, что в этой несотворённой свободе укоренён и ею в некотором смысле «обладает» экзистенциальный центр человека, в котором рождается глубинная воля человека, которая всегда к чему-то направлена и устремлена к выходу за свои границы, к трансцендированию. Именно неразрушимое различие между экзистенциальными центрами, которые составляют сердцевину всего личного, конкретно-индивидуального и неповторимого, самого глубинного «Я», и делает Бога трансцендентным для человека, как и человека трансцендентным для Бога. Но точно так же сама возможность общения делает Бога и человека имманентными друг для друга. Экзистенциальный центр всегда направлен к другому, он осуществляет себя только в общении и через общение, т. е. через дух, который всегда связан с отсутствием

¹ «Личность есть абсолютный экзистенциальный центр. Личность определяет себя изнутри, вне всякой объективности, и только определяемость изнутри, из свободы и есть личность» [Бердяев 2021, 33].

границ, всякой отчуждённости и внеположности. Бердяев пишет: «Дух Святой ближе всего человеку, наиболее имманентен ему, духовное, от Духа происходящее, делается внутренним достоянием человека, как бы его составной частью, божественное переходит в человека через Дух» [Бердяев 1994, 374]. Но это значит, что дух — по преимуществу пространство общения, взаимопроникновения². Таким образом, от экзистенциального центра человека всегда исходит дух, который уникальным образом направлен к другому, способен вместить в себя другого. И к глубине личности другого возможно приобщиться только через исходящий от него дух и изнутри собственного духа. В то же время общение в духе всегда реализует себя в творческих актах, то есть в общении всегда что-то совершается — что-то новое, прежде не бывшее, уникальное: возгорается свет, смысл, истина³. Получается, что дух логосен, и логос духовен. Но дух и логос имеют началом экзистенциальный центр личности в свободе, который всегда направлен к другому, к общению, в котором дух и реализуется через логос, а логос осуществляется в духе. Так человек, подобно Богу, абсолютно един в своей троичности, и все «ипостаси» в нём совершенно равны между собой.

Более конкретное и «приземлённое» понимание троичности трансцендентального человека может дать его душевная объективация в эмпирическом человеке. Можно утверждать, что в душевном мире человека его экзистенциальный центр, логос и дух объективируются, соответственно, в сознание, мышление и эмоциональную жизнь. Как писал Бердяев: «Объективация есть прежде всего экстериоризация, отчуждение духа от самого себя. И экстериоризация порождает необходимость, определяемость» [Бердяев 1995, 196]. Экзистенциальный центр человека объективируется в его сознании, где «я» обнаруживает себя субъектом в противоположении к объектам окружающего мира. Поэтому жизнь сознания особым образом связана со страданием, что замечательно показано Ф. М. Достоевским в его «Записках из подполья». В *Cogito* Р. Декарта обнаруживается

² «В духовной жизни осуществляется общение, Царство Божье» [Бердяев 1934, 166–167].

³ «Духу присущ логос, и он вносит во всё смысл» [Бердяев 1994, 380].

связь сознания с экзистенциальным центром. Бердяев выражал это, например, так: «Самое сознание определяется нуменальным миром, „умопостигаемой“ свободой этого первичного мира. Нужно утверждать примат первоначального сущего, существующего над сознанием» [Бердяев 1995, 193]. По Бердяеву, выше сознания может быть сверхсознание, к которому человеку и нужно прорваться⁴. Это сверхсознание и соотносимо с экзистенциальным центром человека. Подобно ему, сознание всегда интенционально, т. е. всегда на что-то направлено. Существование сознания осуществляется и определяется теми содержаниями, которые выражаются в мышлении и эмоциях.

Мышление, как объективация логоса человека, ограничено категориями пространства и времени и в целом эмпирическим опытом падшего мира. Объективированное мышление склонно к утверждению формальных логических законов, к господству рационализма и рассудочности. Мышление в существенной степени определяется процессами социализации. Бердяев описывал это так: «Социализация познания, стремящаяся установить общеобязательность для средне-нормального сознания большей части людей, ограничивает и познание, и самую реальность, она стремится вытеснить всё, что требует большей духовной напряжённости и духовной общности» [Бердяев 1995, 204]. Кроме этого, мышление как отчуждённый логос во многом теряет свою творческую природу, ставится в зависимость от природной необходимости, становится чем-то противоположным реальности воплощения.

Затем, как пишет Бердяев, «объективация не есть только познавательный процесс, это ещё более процесс эмоциональный, социализация эмоций и страстей» [Бердяев 1994, 195]. Эмоции человека есть объективация его духа. Они также подчинены социализации, необходимости, отчуждению от реальности, как и мышление. Эмоциональные переживания человека, непрестанно сопровождающие всю его жизнь, коренятся в том его глубинном отношении к миру, в котором всякий акт взаимодействия с ним подспудно воспринима-

⁴ «Сознание есть путь человека, и оно лежит между подсознательным, стихийным, и сверхсознательным, духовным» [Бердяев 1995, 205].

ется как общение. Трудность, ослабленность и искажённость такого общения с эмпирическим падшим миром вызывает поляризацию эмоций и порождает злые страсти. Аскетический акцент на борьбе со страстями в святоотеческой литературе поэтому связывается с перспективой обожения, т. е. соединения с Богом, восстановления общения по преимуществу. Бердяев отмечает, что «страстность, эмоциональная напряжённость определяются встречей с реальностью, с первожизнью» [Бердяев 1994, 199]. Поэтому и мышление не может быть оторвано от эмоций, как и логос человека не может быть оторван от его духа. Мышление всегда эмоционально, как и эмоции всегда порождают мышление. Тем не менее часто происходит ослабление или искажение эмоциональной жизни, как и ослабление или искажение мышления. В таком случае так или иначе искажается, порабощается и сужается сознание. Но возможен процесс освобождения, спиритуализации, одухотворения мышления, эмоций и сознания, т. е. возможно их возвышение до источника в трансцендентальном человеке. Можно сказать и так, что первична воля к пробуждению, освобождению и подлинному общению из глубины свободы экзистенциального центра человека, которая осуществляется творческим актом его логоса в его духе, что воплощается в возвышении сознания в его мышлении и эмоциях. Таким образом, спасение человека, его искупление от греха исполняется в обнаружении человеком своего творческого призвания — такова одна из главных антропологических мыслей Бердяева: «Антропология христианская должна раскрыться, как учение о человеке-творце, носящем образ и подобие Творца мира» [Бердяев 1931, 55]. Осуществление же творческого призвания человека возможно только в общении и через общение с Богом и с ближними.

Концепция троичности человека, очень кратко представленная выше, может помочь прояснить и другие, более частные антропологические вопросы. Например, разделение на мужское и женское начала можно связать с преобладанием в конкретном человеке, соответственно, начала логоса или начала духа. Человек, находясь в неандрогином состоянии, испытает принципиальную несбалансированность в себе духа и логоса, и эмпирический человек соответствующим образом колеблется между эмоциональностью

(женское начало) и рассудочностью (мужское начало). Кроме этого, представление о троичности трансцендентального человека и ступеней его объективации может помочь целостно углубить понимание природы тела человека, как и материального мира в целом, а также эмоциональной жизни человека, особенностей его мышления, работы его сознания, особенностей его общения и творчества, его даровитости и призвания в мире, его микрокосмичности и других антропологических проблем⁵. В конце концов, поскольку всякая антропология глубочайшим образом связана с христологией, идея троичного образа человека и ступеней его объективации может дополнить даже наше понимание богочеловечности Иисуса Христа. И здесь уже раскрывается истина о том, что тема о человеке в глубине своей есть одновременно и тема о Боге [Бердяев 1934, 186].

Источники

1. *Бердяев 1931* = Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж : Современные записки, 1931. 320 с.
2. *Бердяев 1934* = Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж : Ymca Press, 1934. 187 с.
3. *Бердяев 1994* = Бердяев Н. А. Дух и реальность // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. С. 363–462.
4. *Бердяев 1995* = Бердяев Н. А. Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М. : Республика, 1995. С. 164–286.
5. *Бердяев 1996* = Бердяев Н. А. Истина и Откровение. СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. 383,[1] с.
6. *Бердяев 2021* = Бердяев Н. А. О свободе и рабстве человека. Опыт персоналистической философии. М. : Амрита-Русь, 2021. 320 с.
7. *Бердяев 2022* = Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М. : Амрита-Русь, 2022. 448 с.

⁵ Некоторые из названных проблем я рассматриваю в книге: Панов А. Ю. Антропология общения и творчества // Литрес. URL: <https://www.litres.ru/book/andrey-urevich-panov/antropologiya-obscheniya-i-tvorchestva-70295818/> (дата обращения: 29.01.2023).

Литература

1. *Булгаков* = Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Соч. в 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М. : Наука, 1993. С. 309–518.
2. *Лосский 2006* = Лосский В. Н. Боговидение. М. : АСТ, 2006. 759 с.
3. *Лосский 2012* = Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад : СТСЛ, 2012. С. 9–378.
4. *Евдокимов* = Евдокимов П. Православие / Пер. с фр. М. : Изд-во ББИ, 2012 500 с.: илл.
5. *Зеньковский* = Зеньковский В. Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология. Т. II: Антология. М. : Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. С. 431–466.
6. *Вениамин* = Вениамин (Федченков), митр. Царство святой Троицы. М. : Правило веры, 2007. 174 с.
7. *Игнатий* = Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. Часть 2 // Игнатий (Брянчанинов). свт. Полное собрание творений и писем: В 8 т. Т. 2. М. : Паломникъ, 2014. С. 7–432.
8. *Позов* = Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии: В 2 т. Т. 1 : Сын человеческий. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 573 с.

Сергей Вячеславович Щербин

*Ростов-на-Дону, Институт философии
и социально-политических наук
Южного федерального университета*

ДВИЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ДУХУ КАК КЛЮЧЕВОЕ УСЛОВИЕ ОБНОВЛЕНИЯ ЕГО ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ И. А. ИЛЬИНА

аннотация: Статья посвящена рассмотрению философских взглядов И. А. Ильина на Дух как неотъемлемый базис духовной жизни, следуя которому, по мнению мыслителя, человек нравственно преображается, а его существование обретает подлинную ценность и смысл. В работе анализируются взгляды философа на пороки современного ему общества, утратившего веру и подлинное единство с Духом, а также рассматривается путь, который И. А. Ильин предлагает для преодоления данного духовного кризиса. В конце работы даётся краткая оценка философских установок И. А. Ильина в контексте их осмысления и возможного использования в рамках современной духовной жизни XXI века.

ключевые слова: русская религиозная философия, Иван Александрович Ильин, Дух, безбожие, нравственная жизнь, обновление человека

Духовная жизнь как отдельного человека, так и всего общества в первой половине XX в. представлялась весьма противоречивой и сложной. Русского религиозного философа И. А. Ильина вполне обоснованно тревожило, что современное ему общество, оставившее религиозную веру и мораль, приобрело новую, порочащую души, систему взглядов и установок. Философ писал: «...всё, что произошло в мире в двадцатом веке и продолжает совершаться и ныне, свидетельствует о том, что христианское человечество переживает глубокий религиозный кризис» [Ильин. Т. 1, 285]. По мысли Ильина, этот религиозный кризис в европейской истории наиболее ярко проявился в идеях просвещения XVIII в. и материализме XIX в., причём эти идеи, последовательно развиваясь и дополняя друг друга, только усиливали своё негативное нравственное воздействие на умы

и души людей. В первом случае распространялся ложный посыл о том, что сил одного лишь человеческого разума вместе с развитием светской морали достаточно для гармоничного развития личности и достижения счастья. В свою очередь, во втором случае провозглашалось, что вся жизнь человека подчинена законам тварного мира, в котором нет места духовной жизни и Богу как совершенному её источнику, что побуждало людей к полному пересмотру действующей системы ценностей, так как она по-прежнему оставалась в рамках религиозных норм. В связи с этим сущность кризиса мыслитель видел в утрате человечеством подлинной религиозной веры, без которой невозможно нравственное обновление и совершенствование в Духе.

Говоря более конкретно, после ряда внутренних и внешних трансформаций общество перестало полагаться на безусловные нравственные ценности христианской веры, из-за чего оно больше подлинно не творит и не возрастает в добродетелях, а лишь повседневно существует без высшей цели и смысла, повсеместно «слабеет и исчезает духовность, начинается разложение, разнуздание, разрушение; всюду обнаруживается осознавшая себя порочность» [Ильин. Т. 6. Кн. 2, 280]. Пытаясь исторгнуть Бога и религиозную веру из собственной жизни, подавив природное внутреннее устремление к горнему, вечному, совершенному, человек стал искать ему замену в конечных вещах материального мира: одни стремясь жить лишь чувственными удовольствиями и наслаждениями (искажённая форма гедонизма), другие в погоне за сиюминутными корыстными интересами, третьи увлекались безбожием, стараясь распространять его на умы простого народа. Их всех объединяло одно важное сходство: отрицание божественной реальности, которая определяет человека как существо духовное, призванное к осуществлению высшего блага в мире. Итоги подобного вектора «развития» общества явили себя во всей красе ещё при жизни философа: страшные кризисы и войны, которые ещё сильнее ожесточили людей и отдалили их от Бога.

Здесь хочется подчеркнуть, что И. А. Ильин говорил про падение нравственности как в связи с внешними общественно-политическими трансформациями, так и на основе глубокого понимания человеческой души. Он неоднократно подчёркивал, что «каждый

человек, как бы ни был он мал или плох, имеет потребность прилепиться верою и любовью к некоему „главному“, любимому, безусловному для него содержанию» [Ильин. Т. 4, 388]. Это объясняется тем, что каждый человек уподобляется тому, во что он верит, образуя с этим предметом единство в мыслях, чувствах и действиях. Такая естественная черта нашей души подвержена различного рода искушениям и соблазнам, которые могут исказить целеполагание и необратимо повредить её. Именно через неё и происходит нравственное падение индивида, если он начинает воплощать в жизнь изначально ложные с точки зрения христианства ценности, как например: следующий одним только чувственным позывам уподобляется животному, алчный и жадный до личных амбиций духовно черствеет к окружающим и т. д. Вслед за этим философ снова подчёркивал, что только утверждение человека в Духе позволяет начать осмысленную жизнь и преодолеть ограниченность собственной природы. Исходя из этого, каждому жизненно важно осознать себя не только как сугубо тварное, но и как духовное существо, устремлённое к горнему, ведь человек, по утверждению И. А. Ильина, «как духовное существо, всегда ищет лучшего, ибо некий таинственный голос зовёт его к совершенству» [Ильин. Т. 2. Кн. 2, 341], а это и есть тот самый Дух, о котором пишет в своих многочисленных работах мыслитель.

В связи с этим стремящийся к нравственному обновлению человек справедливо задаётся вопросом: как же сам философ понимал Дух? И каким образом устремление и движение к нему способствует преображению человеческой души, ведь хотя каждому из нас присуще некоторое стремление к внутреннему самосовершенствованию, но как избрать наиболее плодотворный путь в духовной жизни? И мыслитель даёт ответы на эти вопросы. «Дух есть живая личность, ответственная перед Богом и отвечающая за себя перед другими людьми, — за свои верования и воззрения, за своё делание и неделание» [Ильин. Т. 2. Кн. 1, 192]. Здесь взгляды философа во многом напоминают православные антропологические представления. Человек есть существо, сотворённое по образу и подобию Бога. От природы каждый из нас обладает глубоким духовным и нравственным потенциалом, который остаётся с нами навсегда, даже при условии тяжкого греховного отпадения (по известному

выражению Тертуллиана, всякая душа — христианка по природе). Однако вполне очевидно, что подобный потенциал нуждается в деятельном качественном раскрытии, без которого все заложенные Богом задатки истощаются под бременем пороков. Посему философ прямо утверждает, что каждый человек, если он хочет вести жизнь осмысленную и добродетельную, должен взять на себя бремя ответственности и начать на практике осуществлять христианский образ жизни. Это первый шаг на пути ко спасению души и к обновлению жизни — стать на путь становления себя как зрелой и ответственной за себя и окружающий мир личности, следующей голосу совести и вере в истинного Бога. Этот тяжёлый, но важный шаг позволяет человеку выйти из порочного круга греховных страстей, ведь они не дают увидеть иную, чистую духовную реальность, в глубинах которой пребывает главный источник благодати и совершенства — христианский Бог, его также можно обозначить как Дух.

Движение к Богу или Духу — следующая ступень в процессе нравственного обновления личности. Поскольку Дух является Первопричиной и Творцом всего сущего в мире, непреложной вечной истиной, к которой нужно направить свою волю и действие, то человеку предстоит именно с его помощью нравственно обновить всё своё существо. Сближение с Духом представляет собой комплексный процесс, который кратко можно характеризовать как соработничество. Желая воплотить на практике свой внутренний потенциал, человек свободно обращается к Богу, который в свою очередь, видя его искренность и открытость, также идёт навстречу, подавая спасительную благодать и всё больше открывая Самого Себя для познания. Непосредственное общение с Богом и приятие его благодати позволяет личности постепенно становиться сильной в добре, у неё появляется возможность постоянно и непринуждённо вести осознанную христианскую жизнь, что позитивно влияет на неё саму и служит примером её окружению — семье, друзьям и обществу в целом. При этом подобная трансформация человеческой души не сиюминутный акт, а длящийся всю жизнь кропотливый процесс, которому каждый из нас должен отдавать все свои силы и ресурсы. Как об этом пишет сам философ; «человек будущей культуры должен снова возлюбить духовную свободу, предаться живой сердечной доброте, взрастить

в себе драгоценное смирение как источник подлинной силы, преклониться перед тайной Божьего мироздания, укрепить в себе силу сердечного созерцания, научиться радости благодарения и восстанавить в себе подлинную религиозность» [Ильин. Т. 3, 386]. И в конечном итоге человек, непрерывно идущий к Духу и сообразующий с ним свою волю, чувство и действие, достигает высшего единения с Богом и приближает всецелое обновление окружающей его действительности, что знаменует собой: 1) обретение подлинного и непреходящего счастья; 2) освящение благодатью всех сторон его жизни, что открывает новые горизонты в общественно-политических и социальных активностях, т. е. облагораживает творческие сферы деятельности личности; 3) надежду на посмертное вечное пребывание с Богом в гармоничных взаимоотношениях.

Таким образом философские взгляды И. А. Ильина о роли Духа в процессе духовного совершенствования человека содержат глубокое понимание сущности тех кризисных явлений, что происходили в душах современников, и которые всё ещё отзываются в нашу эпоху. Мыслитель стремился обратить внимание окружающих на то, что дальнейший уклон общества в повальное безбожие и отказ от соблюдения норм христианской нравственности не приблизит его к благополучию и счастью. На протяжении многих лет своего творчества философ подчёркивал, что проблема повсеместного нравственного оскудения человеческих душ и отпадения целых народов от веры в истинного Бога не есть лишь временное кризисное состояние, из которого общество впоследствии сможет легко выйти. Напротив, он указывал, что данный процесс обрёл системный и непрерывный характер, чем стал угрожать будущим поколениям ещё большими бедами. И хотя предостережения и предложения философа при его жизни многие люди не приняли, они по-прежнему не утратили своей значимости для современного человека. Сегодня мы переживаем точно такой же духовный кризис, который ставит перед каждым из нас серьёзный вызов: сможем ли мы сберечь свои души от зла и приумножить добродетели? Нынешняя непростая внутренняя и внешнеполитическая обстановка, бурные перемены и изменяющиеся парадигмы побуждают каждого из нас к поиску устойчивых духовных ориентиров, способных сплотить и организовать общество

на плодотворную работу. Потому, взяв на вооружение наиболее удачные воззрения И. А. Ильина на духовную жизнь в Духе, мы обретём, как минимум, ценный опыт выдающегося русского философа, что поможет нам учесть ряд ошибок прошлой эпохи, а как максимум, получим стратегию действий для дальнейшего усовершенствования духовно-нравственного состояния России и её народа.

Источники

1. *Ильин. Т. 1* = Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М. : Русская книга, 1993. 400 с., 8 л. ил., 1 ил. портр.
2. *Ильин. Т. 2. Кн. 1* = Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1 / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; Худож. Л. Ф. Шканов. М. : Русская книга, 1993. 496 с., 1 л. портр.
3. *Ильин. Т. 2. Кн. 2* = Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 2 / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; Худож. Л. Ф. Шканов. М. : Русская книга, 1993. 480 с.
4. *Ильин. Т. 3* = Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3 / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; Худож. Л. Ф. Шканов. М. : Русская книга, 1994. 592 с., 1 л. портр.
5. *Ильин. Т. 4* = Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4 / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М. : Русская книга, 1994. 624 с., 1 л. портр.
6. *Ильин. Т. 6. Кн. 2* = Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 2 / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; Худож. Л. Ф. Шканов. М. : Русская книга, 1996. 672 с., 8 ил.

Секция Священного писания
и библеистики

Юлия Александровна Маккавеева

Москва, НИУ «Высшая школа экономики»

Юлия Дмитриевна Будман

канд. филол. наук

Москва, РГУ им. А. Н. Косыгина

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ГРЕЧЕСКИХ ЭКВИВАЛЕНТОВ ТАНАХИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ В ПРЕПОДАВАНИИ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОГО ЯЗЫКА

аннотация: Статья посвящена проблеме одновременного изучения древнееврейского и древнегреческого языков. Знакомство с классическим древнегреческим языком по стандартным учебным пособиям может вызывать трудности у обучающихся по программам, ориентированным на изучение Священного Писания. Предлагаемое нами дополнение к учебнику древнееврейского языка Т. Ламбдина содержит наиболее частотные эквиваленты танахической лексики именно в переводе Библии на древнегреческий — Септуагинте, что позволит обучающимся с первых уроков соотносить оба языка друг с другом, а также получать представление о традициях и проблематике библейского перевода.

ключевые слова: Библия, древнееврейский язык, древнегреческий язык, лексика, Септуагинта

Библеистика как научная дисциплина подразумевает параллельное изучение двух языков Священного писания: древнееврейского, или библейского иврита, на котором написан Ветхий завет, и древнегреческого, на котором до нас дошли и Новый завет, и важнейший из древних переводов Библии — Септуагинта. Курсы древних языков входят в программы и других дисциплин (теология, гебраистика, зарубежная и классическая филология и т. д.), а кроме того, изучением Священного писания в оригинале занимаются многие верующие люди. Соответственно, в зависимости от учебных планов в вузах и тем более от различных условий существования учебных групп вне вузов существенно различаются и время, выделяемое на

изучение древнееврейского и/или древнегреческого, и порядок знакомства с ними.

При подготовке статьи авторы опирались на личный опыт изучения и преподавания древних языков. Сравнив образовательный процесс в разных языковых группах как с позиции студента, так и с позиции преподавателя, можно сделать следующие выводы:

1) учебники древнееврейского и древнегреческого языков ориентированы на разные учебные программы, материал даётся в разном порядке, и сопоставить языки друг с другом проблематично;

2) группы обучающихся очень неоднородны, у разных студентов могут быть разные цели, научные или иные интересы, при этом различия могут быть очень значительными даже внутри одной группы;

3) в зависимости от программы на изучение языка (языков) отводится разное количество времени и может оказаться, что даже при наличии запроса от учеников преподаватель просто не успеет разъяснить все сложные моменты, не входящие в учебные и методические пособия;

4) в процессе изучения двух языков нередко возникают психологические трудности, если по мнению студента один из языков более важен для осуществления его целей.

Преподаватель Сретенской духовной семинарии иеромонах Ириней (Пиковский) отмечает, что «несмотря на очевидную важность изучения обоих языков Писания, не существует проработанной методологии для этого» [Пиковский]. Для изучения древнееврейского языка обычно используется учебник Т. Ламбдина [Ламбдин], ориентированный именно на библейский иврит. Что же касается учебников древнегреческого (таких как, например, популярный учебник, вышедший в издательстве «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина и называемый обычно «учебником Вольфа» [Древнегреческий]), то они, как правило, предназначены для изучения классического языка во всей его полноте, а не только языка Септуагинты или близкого ему по времени. Предлагаемое в статье сопоставление двух учебников рассчитано на то, чтобы с первых этапов изучения соотнести древнегреческий именно с языком Библии.

Поскольку иврит и греческий принадлежат к разным языковым семьям, а порядок изложения грамматики в учебниках различен,

самый простой способ сопоставления языков с первых же уроков — это сравнение лексики. После каждого урока в учебнике Ламбдина следует словарь из 10–15 слов, как правило, наиболее частотных. Частотность словоупотребления — один из основных показателей в современном языкознании [Плунгян, 10], на основании которого составляются словари и учебные пособия. Поскольку и еврейский, и греческий тексты Библии представляют собой закрытый корпус (ведь канон уже не пополняется и размер корпуса не меняется), не составляет труда отобрать и проанализировать лексику по частотности употребления внутри всего корпуса или отдельных его частей.

Проблеме исследования лексики Септуагинты посвящено немало работ: от обзорных, таких как «Текстология Ветхого Завета» [Тов], до рассматривающих конкретные случаи, иногда в пределах одной или нескольких книг. Тем не менее, описано ещё далеко не всё. Для того, чтобы заниматься подобными исследованиями, и даже для простого чтения библейского текста полезно не просто знать языки, а представлять себе общую картину: что мы можем считать обычным, а что требует особого внимания, какую конъектуру можно легко обосновать, а какая вызывает сомнения.

Конечно, слова в древнем языке могут иметь по несколько значений, не все из которых будут одинаково частотными. Но то же самое происходит и в других языках, и вполне привычно для каждого, кто изучал в школе хотя бы один иностранный язык, получать информацию о слове постепенно. Например, в учебниках английского для начинающих даётся основное значение: «to go — идти», а далее постепенно вводятся и дополнительные значения, и фразовые глаголы, и конструкция *going to*, не связанная с движением, а также представление о том, что перевод не обязательно должен быть буквальным. Тот же принцип (от простого к сложному) можно использовать и для изучения проблематики перевода Ветхого завета: выделение наиболее частотных эквивалентов как основных вовсе не означает отсутствие других вариантов, более редких, а значит, требующих более внимательного рассмотрения. В учебнике Ламбдина каждому слову в уроке соответствует определённое значение, и наша задача — выявить греческие эквиваленты именно для этих конкретных значений. Проблема многозначности еврейской лексики и анализ различных

переводческих стратегий требуют отдельных научных исследований, выходящих за рамки вводного курса [Селезнёв 2016, 18–19].

Также при изучении двух и более языков существует проблема языка-посредника, который может исказить понимание оригинала или перевода. Некоторые преподаватели рекомендуют в таких случаях методику прямого сопоставления изучаемых языков, поиска связей между ними [Погосова, 296]; такой метод подходит и для наших целей. Буквальный перевод на русский основного значения слова, соотнесённый (осознанно или интуитивно) с таким же буквальным переводом греческого слова в другом словаре, может ввести в заблуждение. Например, слово ἄλφ во 2-м уроке учебника Ламбдина переведено как «мальчик, ребёнок» [Ламбдин, 60]; в учебнике древнегреческого языка Вольфа слово «ребёнок» — $\acute{o} \text{ παῖς}$ — появляется только в 20-м уроке [Древнегреческий, 133]. Возникает соблазн через посредничество русского «перевести» ἄλφ как παῖς , однако для языка Септуагинты это было бы неверно: дело в том, что с развитием греческого языка слово παῖς получило значение, связанное с рабством как с состоянием «вечного детства» [Ross, 189–190], и является эквивалентом для слова ἄλφ (раб, слуга).

Для выявления наиболее частотных лексических эквивалентов между ТаНаХом и Септуагинтой мы использовали программу для работы с библейским корпусом Bibleworks¹, в частности — инструмент “Search for Hebrew-LXX Equivalents”. Данный инструмент имеет ряд особенностей, которые нужно иметь в виду, анализируя результаты; кроме того, во многих случаях само понятие «эквивалента» можно трактовать различно: перевод может быть как буквальный, так и более свободным, и оба варианта представляют для нас одинаковый интерес [Селезнёв 2021, 95–97].

Также при отборе эквивалентной лексики мы обращали внимание на книги Библии, в которых встречается конкретное слово. Как известно, Пятикнижие было переведено в первую очередь, и «во многих случаях греческие эквиваленты, подобранные для еврейских слов при переводе Пятикнижия, становятся для последующих переводчиков своего рода стандартом» [Селезнёв 2021, 94]. С дру-

¹ Официальный сайт проекта: <https://www.bibleworks.com/>.

гой стороны, лексика книг, переводившихся позднее (например, корпус Малых пророков), может отражать более поздний этап развития древнегреческого языка или иные условия создания перевода и, следовательно, она может отличаться; в таких случаях стоит особо отмечать, для каких именно частей Библии характерно использование данного эквивалента. Иногда некое слово встречается только или преимущественно в одной конкретной книге, тогда как в остальных используются другие эквиваленты; такие случаи также представляют интерес для исследователей, независимо от частотности. Поэтому мы решили не указывать точное или приблизительное число вхождений, чтобы не вводить читателей в заблуждение: если какой-либо вариант перевода встречается, скажем, в два раза чаще, чем другой, из этого ещё не следует, что он в два раза важнее.

Для примера того, как может выглядеть обсуждаемое в статье дополнение к учебнику Ламбина, мы приводим лексику из словарей к первым пяти урокам данного учебника и предлагаемые греческие эквиваленты к ней. Еврейские слова и их перевод даются в той же форме и в том же порядке, что и в учебнике. Древнегреческие эквиваленты располагаются в порядке убывания частотности (исключая наиболее редкие); в случае необходимости в скобках даются особые пояснения.

Урок 1

יָעַר	юноша, мальчик, слуга	τὸ παιδάριον
זָקֵן	старик, старейшина	ὁ πρεσβύτερος
בַּיִת	дом	ὁ οἶκος
נָהָר	река	ὁ ποταμός
שָׂדֶה	поле	ὁ ἀγρός, τὸ πεδίον
דֶּרֶךְ	дорога, путь	ἡ ὁδός
עַל-	на, над; против; о; из-за; через	ἐπί, ἀπό, περί и др.
בְּ	в; может передавать значение творительного падежа	ἐν или падежная форма без предлога, например <i>Dativus instrumenti</i>
אַצֵּל	около, возле, рядом с	παρά или ἐχόμενος

שם	там (наречие)	ἐκεῖ
אֵיפה	где?	ποῦ
וְ	и, а, но (союз)	καί

Урок 2

אִישׁ	человек, мужчина, муж	ὁ ἀνὴρ, ὁ ἄνθρωπος
אִשָּׁה	женщина, жена	ἡ γυνή
יָלֵד	мальчик, ребёнок	τὸ παιδίον, τὸ παιδάριον
הֵיכָל	дворец, храм	ὁ ναός или ὁ οἶκος (чаще в Малых пророках)
מֶלֶךְ	царь, правитель	ὁ βασιλεύς, реже ὁ ἄρχων ²
סֵפֶר	книга, свиток, письмо	τὸ βιβλίον
עֶבֶד	раб, слуга	ὁ παῖς, ὁ δοῦλος (статистика использования различается в разных книгах: например, в Пятикнижии почти всегда παῖς, а в Псалтири почти всегда δοῦλος)
כֹּהֵן	жрец (в Синодальном переводе «священник»)	ὁ ἱερεὺς
עִיר	город (ж. р.)	ἡ πόλις (в обоих языках слово «город» женского рода)
הוא/היא	он/она	αὐτός или формы глагола εἰμί, а также ἐκεῖνος, οὗτος (для перевода הוּא/הִיא как указательных местоимений, см: урок 8 [Ламбдин, 92])
מִי	кто?	τίς
פֶּה	здесь	ᾧδε
אֵיפה	где? (син. אֵיפה)	ποῦ

² Подробнее см.: [Селезнёв 2017].

Урок 3

דָּבָר	слово; дело	ὁ λόγος, реже τὸ ῥῆμα, ещё реже τὸ πρᾶγμα ³
רָעָב	голод	ὁ λιμός
אֶרֶץ	страна, земля	ἡ γῆ, реже ἡ χώρα
הָר	гора	ὁ ὄρος
עַם	народ	ὁ λαός
גַּן	сад	ὁ παράδεισος (Эдемский сад) или ὁ κήπος
טוֹב	хороший, добрый	ἀγαθός, καλός
גָּדוֹל	большой, великий	μέγας
קָטָן	маленький, младший	μικρός, νέος
יָפֵה	красивый, привлекательный	καλός
רַע	плохой	πονηρός, κακός
מְאֹד	очень	σφόδρα

Урок 4

שֹׁפֵט	судья	ὁ κριτής или κρίνω
מַלְאָךְ	посланец, ангел	ὁ ἄγγελος
כִּסֵּא	кресло, трон	ὁ θρόνος
כָּתַב	пишущий	γράφω
אָכַל	едящий	ἐσθίω
נָתַן	дающий	δίδωμι
הִלָּךְ	идущий	πορεύομαι
יָשַׁב	сидящий, обитающий, живущий	κατοικέω, καθίζω, κάθημαι
אֵין / אֵת	предлог прямого дополнения	не имеет аналога в древнегреческом

³ Статистика распределения по книгам: Епископ Петергофский Амвросий (Ермаков). Септуагинта и новозаветные Писания: формирование богословского языка ранней Церкви в иудео-эллинистическом контексте // Кафедра библеистики Санкт-Петербургской православной духовной академии. URL: <https://bible-spbda.info/researches/20130916-amvrosy-lxx/20130916-amvrosy-lxx~print.html>.

לְ	к, для	εἰς (или падежные формы без предлога)
אֶל-	к, в (направление движения)	πρός, εἰς
בְּעֵינַי	в глазах, по мнению	букв. ἐν ὀφθαλμοῖς, или ἐναντίον, ἐνώπιον ⁴

Урок 5

זָהָב	золото	τὸ χρυσοῖον или χρυσοῦς
חָכְמָה	мудрость	ἡ σοφία
כֶּסֶף	серебро, деньги	τὸ ἀργύριον или ἀργυροῦς
עֲבָדָה	работа, служба, рабство	ἡ λειτουργία, τὸ ἔργον, ἡ ἐργασία, ἡ δουλεία
עֲצָה	замысел, план, совет	ἡ βουλή
יָקָר	драгоценный	τίμιος
יָשָׁר	прямой, справедливый	εὐθής, εὐθύς, реже ὀρθός (в книгах Притчей и в Малых пророках)
צָדִיק	справедливый, праведный, невиновный; сущ. праведник	δίκαιος, εὐσεβής
קָשָׁה	трудный, тяжёлый, суровый	σκληρός
רָשָׁע	злой, преступный, нечестивый; сущ. преступник, злодей	ἀσεβής, (ὁ) ἁμαρτωλός
דָּוִד,	Давид,	как правило, имена
שָׁמוּאֵל,	Самуил,	и географические названия
יְרוּשָׁלַם	Иерусалим	не переводятся, а транслитерируются
מִן	из, от	ἀπό, ἐκ, παρά
אֲשֶׁר	который	ὅς или ὅσος, а также просто артикль

⁴ См.: [Селезнёв 2013].

Итак, мы установили, что для еврейской лексики из учебника Ламбдина возможно выявить наиболее частотные эквиваленты в древнегреческом переводе. Это может быть всего одно греческое слово, или два однокоренных; реже — три и более различных слов. Особую сложность представляют собой предлоги, так как в древнееврейском их меньше и каждый имеет по несколько значений, а сложные предлоги могут переводиться как по смыслу, так и буквально (калькирование). Из-за разницы в порядке изложения грамматического материала представляется наиболее удобным для причастий и иных глагольных форм давать эквиваленты в виде греческого глагола в словарной форме.

Предлагаемый нами список греческих эквивалентов может быть дополнен или сокращён в зависимости от потребностей аудитории. Также он может быть переработан в методическое пособие, предназначенное как для преподавания, так и для самостоятельного изучения языков Священного писания.

Литература

1. *Древнегреческий* = Древнегреческий язык : Начальный курс. Т. 1. М. : «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2002. 208 с.
2. *Ламбдин* = Ламбдин Т. Учебник древнееврейского языка / Т. Ламбдин. 3-е издание, переработанное. М. : Российское библейское общество, 2003. 508 с.
3. *Пиковский* = Пиковский И. О проблемах и перспективах преподавания библейских дисциплин в современной семинарии // Православие. Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/34100.html> (дата обращения: 30.01.2024).
4. *Плунгян* = Плунгян В. А. Лингвистика в XXI веке: проблемы, перспективы, точки роста // Слово.ру: Балтийский акцент. 2018. Т. 9. № 1. С. 7–12.
5. *Погосова* = Погосова Наталья Олеговна. Актуальные проблемы обучения второму иностранному языку и способы их решения // Проблемы романо-германской филологии, педагогики и методики преподавания иностранных языков. 2022. № 18. С. 294–298.
6. *Селезнёв 2013* = Селезнёв М. Г. Ещё раз об анти-антропоморфизмах в Септуагинте: опыт статистического анализа // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2013. № 17. С. 803–805.

7. *Селезнёв 2016* = Селезнёв М. В поисках теологии Септуагинты. Методологические аспекты // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34, № 4. С. 7–28.
8. *Селезнёв 2017* = Селезнёв М. Г. Βασιλεύς и ἄρχων [U1] в Септуагинте: греческие эквиваленты еврейского слова «царь» и отношение к царской власти в иудаизме III в. до н. э. // Шаги / Steps. 2017. Т. 3, № 4. С. 47–63.
9. *Селезнёв 2021* = Селезнёв М. Г. Септуагинта: греческая Библия на перекрёстке еврейской и греческой культурных традиций. М. : 2021. 203 с. На правах рукописи.
10. *Тов* = Тов Э. Текстология Ветхого Завета / Пер. с англ. К. Бурмистров, Г. Ястребов; Науч. ред. Г. Ястребов. 3-е изд. М. : Изд-во ББИ, 2015. XXXVI, 424 с.
11. *Ross* = William A. Ross. Some Aspects of Παῖδάριον and Νεανίσκος in Ptolemaic Egypt // The Legacy of Soisalon-Soininen, 1st edition. June 2020. P. 189–206.

Алла Владимировна Малкина

Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

ИУДАИКА ПО ТРУДАМ ПРОФЕССОРА СПБДА И. Г. ТРОИЦКОГО (1858–1929)

аннотация: В статье представлен краткий обзор трудов по иудаике выдающегося дореволюционного православного библеиста-ветхозаветника проф. Ивана Гавриловича Троицкого, ученика Д. А. Хвольсона, автора известного учебника «Библейская археология» (1913). Анализ его многочисленных статей и рецензий в периодических журналах СПбДА «Христианское чтение» и «Церковный вестник» (1885–1917) позволяет раскрыть роль учёного как гебраиста и семитолога, официального эксперта Св. Синода по вопросам иудаизма. Его участие в «деле Бейлиса» со стороны защиты привело к значительному штрафу, но до конца жизни учёный сохранил верность Церкви и её догматам, несмотря на революционные потрясения.

ключевые слова: иудаика, И. Г. Троицкий, учёный-ветхозаветник, СПбДА, сионизм, Талмуд, евреи, православное богословие, дореволюционная библеистика

Последняя четверть XIX — начало XX в. в России ознаменовались быстрым распространением идей еврейского Просвещения (Хаскалы)¹ и началом русскоязычных переводов иудейских первоисточников с целью их де-мифологизации, попытками христианского миссионерства среди евреев и распространением сионизма, что требовало православного богословского осмысления. И. Г. Троицкий, профессор-ветхозаветник СПбДА, был назначен Св. Синодом экспертом и рецензентом еврейских журналов и русскоязычной иудаики.

¹ Хаскала — европейское движение еврейского Просвещения с сер. XVIII в. под рук. Моисея Мендельсона, переводчика ТаНаХа на немецкий язык. В России в 1840-е гг. по проекту Макса Лилиентала (1815–1882) были проведены Уваровские реформы еврейского образования.

С 1885 г. он вёл отдел «Обзор духовных журналов» в «Церковном вестнике», публиковал многочисленные рецензии: на словарь О. Н. Штейнберга к книгам Ветхого Завета «Еврейский и халдейский этимологический словарь» [*Троицкий, отзыв*] (в связи с прошением составителя — инспектора Виленского еврейского учительского института о переиздании) [*Штейнберг*]; статью о новой иудео-христианской секте И. Д. Рабиновича на юге России, в которой предложил ввести изучение «новоеврейского языка (идиша) и литературы в духовных академиях» для апологетики среди евреев [*Троицкий 1885*]. В ряде журналов (№№ 15, 16, 30, 40, 45, 51–52) были напечатаны обзоры новых книг по ветхозаветной библеистике.

В 1893–1896 гг. Троицкий по поручению Св. Синода проводил экспертизу западных христианских миссионерских изданий на языке идиш и написал ряд положительных рецензий на: брошюру “Der grosster Nabi” («Величайший пророк») ²; журнал “Berit Am” («Завет народа») ³ (№ 2–4, № 9, № 11, № 12) [*ЖЗС 1893–1894*]; «Комментарий И. Лихтенштейна на Писания Нового Завета» (Ч. 1. Ев. от Матфея) [*ЖЗС 1893–1894, 132*]; пять номеров журнала “Kol Mevasser” (№1–5 за 1893) [*ЖЗС 1893–1894, 133–134*]. Отрицательные рецензии были написаны на: талмудический трактат «Бава-Кама» в русском переводе М. И. Базилевского (1883) [*Троицкий 1887*] и “Die Geschichte Iesu Christi” («Историю Иисуса Христа») «из-за возможности косвенного распространения кощунственных и богохульных представлений о лице Христа Спасителя и Богоматери среди евреев» [*ЖЗС 1893–1894, 135*].

В 1897 г. И. Г. Троицкому было поручено рецензировать русскоязычный перевод Вавилонского Талмуда (под ред. Н. А. Переферковича) ⁴, представлявший не калькированную немецко-

² Миссионерская христианская брошюра “Der grosster Nabi” (1833) была опубликована в Институте иудаизма (Institutum Judaicum Delitzschianum) Ф. Делича в Мюнстере [*Levenson; ЖЗС 1893–1894, 24–25*].

³ “Berit Am” («Завет народа») (1893–1924) — еврейский христианский миссионерский журнал, издание Института иудаизма Ф. Делича.

⁴ Наум Абрамович Переферкович (1871–1940) — яркий представитель Хаскалы, выпускник-отличник восточного факультета Императорского СПб. университета (1894), опубликовал два издания русскоязычного Вавилонского Талмуда (1897–1911) в Петербурге: переводы Мишны, Тосефты и галахических мидрашей

язычную версию Лазаря Гольдшмидта (1897–1935) [*Goldschmidt*], а собственную.

Первая рецензия «Талмуд, его история и содержание» (1897) [*Троицкий 1897*] послужила началом острой научной полемики, развернувшейся на страницах нескольких номеров журнала «Христианское чтение» (1897–1900). Перевод Переферковича подвергся критике за: 1) отсутствие «критического» (научного) подхода к цитированию западных исследований и односторонность даже «по спорным в науке вопросам» (талмудические меры и весы, вопрос о минеях⁵, фарисеях, о библейских апокрифах, книге Зогар, книге Еноха, переводе LXX); 2) отсутствие изложения контекста иудео-христианской полемики эпохи танаев; 3) понимание Мишны как «продолжения Письменной Торы», что «противоречит её иудейскому пониманию как основы Устной Торы»; 4) небрежность и многочисленные ошибки в древнееврейском языке [*Троицкий 1897, 824*]. Ценность перевода состояла в знакомстве массового русскоязычного читателя с иудейским первоисточником.

В работе над новой рецензией на первый том «Талмуд. Мишна и Тосефта» [*Троицкий 1899*] (трактат «Зераим» — «Посевы») проф. Троицкий опирался на перевод Л. Гольдшмидта и подверг критике: «ненаучный» характер перевода; «нецелесообразное» разделение Мишны и Гемары, нарушавшее целостность восприятия первоисточника; перифраз и отступление от оригинала Талмуда и 11 случаев ошибочного перевода. К положительным сторонам издания он отнёс возможность познакомить русскоязычных читателей с иудейским первоисточником: «нельзя не приветствовать этого солидного и полезного литературного предприятия и нельзя не пожелать, чтобы оно было доведено до конца» [*Троицкий 1897, 1037*].

(Мехильты и Сифры). Отдельными изданиями вышли переводы двух наиболее известных талмудических трактатов «Брахот» (1909) и «Авот рабби Натана» (1903).

⁵ Миней (др.-евр. “*minim*”) — «еретики», «отступники». Согласно Тосефте (Т. Хуллин 2:20–21) у них нельзя покупать, лечиться и учиться. Они отреклись от Бога и еврейского народа, считали, что «Бог оставил эту землю», неверно учили о сотворении мира (М. Санхедрин 4:5 и Т. Санхедрин 8:7), не верили в воскресение мёртвых и жизнь «будущего века» (М. Брахот 9:5; Т. Брахот 9:5: (7,21)). Не могут полностью отождествляться с христианами.

В августовском номере был опубликован ответ Переферковича [Переферкович 1899] с обидой на рецензию, «в корне подрывающую доверие к его труду». Его перевод Мишны был сделан с отдельной (более ранней) версии по немецкоязычному изданию главы Берлинской раввинской семинарии Д. Ц. Хоффмана [Hoffmann]. К сильной стороне издания он относил собственный русскоязычный перевод Тосефты по изданию Моисея Самуила Цукерманделя [Zukermandel], что не отметил рецензент [Переферкович 1899, 329]. Переферкович требовал представить новые научные доказательства ошибок в переводе на страницах «Христианского чтения».

В ноябрьском номере журнала был опубликован ответ Троицкого [Троицкий 1899]. Основываясь на заявлении Переферковича о публикации Талмуда (1897), рецензент проверял текст Мишны по версии Вавилонского Талмуда, а обнаруженные им 11 опечаток и ошибки были важны, так как снижали степень «научности» издания [Троицкий 1899, 909]. Среди принципиальных ошибок рецензент отметил перевод слова «миним» как «садукеев» [Langer]; ряд неверно переведённых мест Мишны имели истолкования в Гемаре [Троицкий 1899, 912].

В 1900 г. вышла рецензия Троицкого на второй том «Талмуд. Мишна. Тосефта» (трактат «Моэд») [Троицкий 1900], в которой отмечалось значительное улучшение перевода, «близость к подлиннику» и исправление всех опечаток. Переферкович улучшил научный уровень издания, пригласив к сотрудничеству ориенталиста Я. Г. Этингера, Я. Яновского и д-ра М. В. Погорельского [Переферкович 2006, XIV].

В обзорной статье «О Талмуде» (в трёх частях) [Троицкий 1901] подытожены взгляды И. Г. Троицкого на древний иудейский памятник письменности. Две первые части впервые прозвучали как доклады 5 и 19 марта 1901 г. в Императорском Обществе спасения на водах в пользу «Православного благотворительного Общества ревнителей веры и милосердия» [Троицкий И., 1901]. В первой части дан историографический обзор литературы о евреях в отечественной периодике «за последние 30 лет» и трехчастная классификация этапов формирования иудаизма: эпоха Мишны (литература танаев); эпоха Талмуда (литература амораев); караимизм Анана бен Давида (VIII в.) — направление, отрицавшее авторитет Талмуда. В литографированных

конспектах лекций по библейской археологии Троицкий негативно охарактеризовал Талмуд: «груда мусора, в котором встречаются и драгоценные жемчужины» [Троицкий 1889, 16]; «чтение [его] производит странную пустоту в душе» [Троицкий 1896, 46]; «собрание протоколов разных лиц, отличающихся горячим темпераментом, выпивших, друг друга не слушающих, которые ни к каким согласным выводам из своих дебатов не приходят»; в нём «потеряна самая нить точного здравого смысла священного текста», «запутывая понимание Пятикнижия, погружал в религиозном отношении человека в состояние индифферентизма или лучше — нигилизма» [Троицкий 1896, 47]; «под [его] гнётом находится большая часть иудейства» [Троицкий 1896, 54].

В статье учёный признает «незаконченный» характер памятника «нечто вроде незаконченных протоколов, составленных в собраниях учёных, которые в своих рассуждениях не пришли ни к каким определённым практическим руководствам» [Троицкий 1901, 106]; отсутствие в нём ключевой идеи. Но вместе с тем он признает в нём важнейший исторический источник, сформированный под значительным влиянием соседних культур и цивилизаций (персидской, индийской, александрийских неоплатоников), позволяющий исследовать иудейское богословие [Троицкий 1901, 205]. К важнейшим темам он относит дискуссии школ танаев р. Гиллеля и р. Шама о проблеме первичности творения неба и земли; учение р. Рейш Лакиша о семи небесах; антропологическое учение об Адаме Кадмоне; учения о сотворении геенны огненной до сотворения мира, о предсуществовании и переселении душ, рождении и соотношении души и тела, о смерти и посмертной участи людей [Троицкий 1901, 206–207]; нравственное богословие (трактат «Пиркей Авот»). Талмуд — источник антихристианских свидетельств о Христе, доказывающих древность христианской догматики [Троицкий 1901, 223]. Основываясь на немецкоязычном издании Генриха Лайбла [Laible], Троицкий выдвинул гипотезу о том, что талмудическое «Бен Пантера» (Иисус Христос) следует интерпретировать не как греч. *Υἱός Παρθένου* («Сын Девы»), а как *Υἱός Πανθηρας* («Вседержитель»), как палестинские христиане называли Спасителя [Троицкий 1901, 218–219], а талмудисты интерпретировали в кощунственном смысле. В заключительную (третью)

часть статьи вошёл материал «ранних» лекций (1888–1889): краткие сведения о составе Мишны и её шести разделах («седерах») [*Троицкий 1889, 169–212*], впервые опубликованный на русском языке. Статья до сих пор не потеряла своего научного значения и может служить кратким введением в иудейскую раввинистическую литературу.

В 1916 г. Троицкий прочитал доклад «К вопросу об отношении Талмуда к христианам» на заседании Восточного Отделения Русского Археологического Общества [ЖЗС РАО] об исследовании рукописи еврейской молитвы «Восемнадцать благословений» («Шмоне эсре»), обнаруженной Соломоном Шехтером в Каирской генизе (1897). Материалы доклада были опубликованы в виде статьи в журнале «Христианское чтение» в 1917 г. [*Троицкий 1917*]. Среди проклятий еретиков (“*birkat ha-minnim*”) в данном тексте уже присутствовала вставка “*ve ha-nozrim*” («и христиан»). Таким образом подтверждались святоотеческие свидетельства (св. Иустина Философа, св. Епифания Кипрского, блж. Иеронима) о проклятии христиан иудеями [*Троицкий 1917, 32*]. Религиозная нетерпимость и проклятие христиан в иудейской литургической традиции стали причинами полного конфессионального разрыва [*Троицкий 1917, 34*].

Тема докторской диссертации «Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей» (1904) стала апологетическим ответом учёного-библеиста на увлечённость образованных кругов спиритизмом и мистикой смерти на рубеже XIX — нач. XX в. [*Раздьяконов*]. Рождение символизма (1894) потенцировало апокалиптические ожидания, моду на разочарование, оккультно-мистические учения, тайные организации и масонские ложи, «декаданс», недовольство, усталость от жизни [*Сидаренкова, 360*]. Катализатором научно-богословского исследования Талмуда также стал его русскоязычный перевод и эскалация конфликта между русским и еврейским населением в Российской империи на рубеже XIX — нач. XX в. Широкие массы еврейской молодёжи — сторонники Просвещения («маскилим») стремились к интеграции в российском обществе через получение светского образования на русском языке, что открывало путь к карьере, но при этом сохраняли национальную и религиозную еврейскую идентичность [*Иванов*], что вызывало страх

и рост антисемитизма: участились еврейские погромы, апогеем которых стало «дело Бейлиса» (1913).

Две положительные рецензии коллег СПбДА проф. А. П. Рождественского [*Рождественский*], прот. Е. П. Аквилонова [*Аквилонов*] и блестящая защита завершились присуждением Троицкому докторской степени. Уникальная работа до сих пор сохраняет научно-богословскую актуальность, оставаясь единственным столь глубоким исследованием Талмуда на русском языке.

В первой главе изложена талмудическая антропология с элементами сравнительного анализа между Талмудом (ВТ, Моэд катан, 9б) и Новым заветом (Флп 3:20; 2 Тим 4:6) о понимании земной жизни как временной в ожидании жизни вечной. Автор прослеживает изменение понятия «Дума»: ветхозаветное название царства мёртвых (Ис 21:11; Пс 65:17) в Талмуде становится именем ангела-начальника царства мёртвых [*Троицкий 1904, 16–17*], систематически излагает учение об условиях наступления смерти в Талмуде для праведников и грешников, особенности связи души и тела после смерти и способности умерших оказывать влияние на живых. Особое внимание уделено семи талмудическим свидетельствам о вызывании душ умерших и их явлении живым в видимых образах на протяжении первого года после смерти [*Троицкий 1904, 28–29*], что было актуально и в эпоху модерна. Расцерковлённое образованное столичное общество предпочитало увлечение оккультизмом и медиумизмом.

Троицкий ставит цель «развенчать» спиритизм, антропософию и теософию, как несовместимые с православной догматикой, продемонстрировать их иудейские и гностико-языческие корни.

Талмуд постулирует возможность прямого общения между душами умерших и живых; явление душ умерших живым; привилегию книжников-талмудистов, чьи души после смерти получают возможность бесконечного духовного развития и дальнейшей учёбы в небесной коллегии, где они продолжают толковать законы Торы. Сознание остальных людей после смерти не прогрессирует [*Троицкий 1904, 39–41*]. В загробном мире души учёных раввинов попадают в рай и пребывают на седьмом небе под Престолом Божиим. Души грешников, к которым относятся все неевреи и «неучёные» евреи (“am ha-aretz”), определяются после смерти в ад.

Вторая глава посвящена компаративному анализу ветхозаветного и талмудического учений, определению их сходств и различий. К особенностям талмудического учения о посмертной участи души относятся:

- 1) личное бессмертие выдающихся раввинов-книжников, независимо от уровня их нравственности, и их занятие еврейским законодательством в раю после смерти;
- 2) осведомлённость умерших о мире живых;
- 3) возможность прямого общения живых с душами умерших через их тела и места погребения [Троицкий 1904, 125].

Талмудическое учение отличается от ветхозаветного: «рай» и «ад» получают новые имена, определены их размеры и устройство; души умерших проходят два суда (после смерти и после воскресения).

Причинами, повлиявшими на талмудические представления, Троицкий считал: герменевтические различия (принципы толкования р. Гиллеля и р. Елизэра); влияние «внебиблейских» представлений древневосточных народов, что привело к формированию синкретического («материалистического») учения и «уклонения от основных принципов библейского учения» [Троицкий 1904, 159–165].

В третьей главе проанализировано дальнейшее развитие этих представлений в иудаизме по текстам пост-талмудических мидрашей и средневековых философско-богословских трактатов («Книге верований и мнений» р. Саадии Гаона, ибн Гвироля, Йехуды ха-Леви, Маймонида, Герсониды, Исаака Авраама, Хасдая Крескаса, Иосифа Альбо, Абарбанеля); евлогию (надписям на гробницах); литургическим и этнографическим материалам (погребальным и поминальным обычаям). Понимание Троицким посмертной участи неевреев в Талмуде как «обречённости на полное уничтожение в смысле личного бытия, — подобно неразумным животным» [Троицкий 1904, 289] было обусловлено хронологическими границами исследования, за пределами которого остались каббалистические интерпретации. Так, в комментарии «Яфе тоар» к мидрашам и книге Зогар («Сияние») (XIII в.) праведники народов мира также удостоиваются рая — получают «долю в мире Грядущего» после всеобщего воскресения (Зогар. I.108а). Нравственное учение иудаизма («мусар»), о котором не сообщает Троицкий, изложено в трактате «Обя-

занности сердца» («Ховот ха-левавот») р. Бахьи ибн Пакуды (XI в.), «Пути праведных» («Месилат йешарим») р. Моше Х. Луццато (1740), труде Виленского Гаона «Совершенная мера» («Эвен шлема») (1760), хасидской книге «Тания» р. Шнеура Залмана из Ляд (1797).

Анализ талмудического и христианского учений позволил Троицкому выдвинуть гипотезу о влиянии первого на христианские представления об аде и рае, загробном мире и эсхатологии в «Слове об исходе души» свт. Кирилла Александрийского, «Повествовании блж. Феодоры о воздушных мытарствах» и «Беседе о загробной жизни» свт. Григория Двоеслова [*Троицкий 1904, 312–313*]. Учёный также выделил сходство некоторых святоотеческих и талмудических представлений. У Тертулиана — учения о «среднем» состоянии душ умерших; у свт. Григория Нисского и прп. Макария Египетского — представления о тесной связи умершего с телом после смерти; у свт. Григория Богослова — о трёх состояниях души после смерти; у прп. Ефрема Сирина — в описании рая. В эпоху Средневековья талмудические представления прослеживаются в «Божественной комедии» Данте, поэзии Иммануила Римского (1265–1330), «Слове о небесных силах» прп. Кирилла Философа [*Троицкий 1904, 339–345*]. Талмуд стал «передаточным» звеном этих типичных представлений языческих ближневосточных народов, особенно вавилонян [*Троицкий 1904, 346*].

Гипотеза Троицкого была удостоверена данными современной науки, подтверждающей влияние вавилонской культуры на формирование ветхозаветных книг и представлений о смерти в древнем Израиле [*Акимов*]. При этом остаётся открытым вопрос о влиянии талмудических представлений на святоотеческую традицию и христианских средневековых авторов, что могло бы стать продолжением исследования Троицкого. Выводы учёного о влиянии на талмудическое (раввинистическое) учение о посмертной участи людей гностицизма также сохраняет актуальность [*Малкина*].

Теме сионизма учёный посвятил четыре статьи: «О сионизме в современном иудействе» [*Троицкий И. 1900*], «Еврейский вопрос в минувшем еврейском году» [*Троицкий И. 1901*], «Успехи сионизма в настоящее время» [*Троицкий 1902*] «Сионизм в его сущности и стремлении» [*Троицкий И. 1902*], опубликованные в журнале

«Церковный вестник». Он высказал опасение относительно будущего христианских святынь в случае создания евреями государства на Св. Земле и призвал их отказаться от «гордыни... покаяться в своём историческом грехе и обратиться в христианство, войти в семью христианских народов» [Троицкий И. 1220]. Как православный христианин, конец библейской истории он видит и в спасении Израиля: «весь Израиль спасётся» (Рим 11:26).

В обзорной статье «О сионизме в современном иудействе» (1903) в журнале «Христианское чтение» он подытожил взгляды на новое национально-политическое движение, отметив его быстрое распространение [Троицкий 1903, 744–745] и ветхозаветные основы, восходящие к эпохе царя Давида (2 Цар 5:7–9). Троицкий выделил три этапа развития сионизма: 1) возникновение первой группы «Ховевей-Цион» («друзья Сиона») в Румынии и её филиалов в Европе; 2) публикация Л. Пинскером «Автоэмансипации» (1882); 3) издание Т. Герцлем книги «Еврейское государство» (1895) [Троицкий 1903, 750]. Сионизм — новый этап развития иудаизма, возникший из-за роста антисемитизма в Европе и России. В отличие от либеральных деятелей культуры (Д. Л. Мордовцева, В. Г. Короленко, П. Н. Милюкова, М. И. Туган-Барановского, М. Горького), рассматривавших сионизм как «верную и справедливую идею» по признанию «ненормальности положения [евреев] и причинённой [им] некогда несправедливости» [Гордон 1902, 195–196] и выступивших в защиту сиониста Г. И. Гордона (1862–1931), Троицкий представил официальную православную точку зрения.

В «Открытом письме к проф. Троицкому И. Г.» [Гордон 1903], опубликованном в том же номере журнала, Г. И. Гордон назвал христианство «истинной религией», которая должна вернуть евреям их «историческую родину», но подверг критике «христианский идеализм» Троицкого. Он разъяснил сионистскую идею о святом статусе Иерусалима и его открытости для представителей всех конфессий. В примечании к письму Троицкий дал официальный богословский ответ «Палестина была отнята у евреев по особому изволению Божию... <...> ...а их изгнание было отвержение ими Христа Спасителя, Сына Божия. <...> А посему возможность возвращения им исторического права на Палестину не мыслима без обращения

их ко Христу Спасителю, Сыну Божию». Он основывался на мессианской брошюре И. Р. Рабиновича «Рабинович и сионизм» (1902) [Рабинович] и возможности возвращения евреев на Св. Землю как исполнения мессианского пророчества (Иер 16:16; 30:21–22) в случае присоединения евреев к Церкви. Богословский ответ Троицкого поддержал прот. Е. Аквилонов, идейно близкий монархическому Русскому собранию. Он опубликовал статью в августовском номере «Христианского чтения», в которой подчеркнул права христиан как «истинных сионистов» на Святую Землю [Аквилонов 1903].

В конце августа — начале сентября 1903 г. произошёл гомельский погром, в 1905 г. прокатилась волна еврейских погромов по Российской империи [Егоров], что подтолкнуло массовую еврейскую эмиграцию на Св. Землю. Создание новых поселений («ишува») способствовало началу массового заселения евреями больших территорий подмандатной Палестины, на основе которых было создано государство Израиль в 1948 году.

Выводы

1. В работах И. Г. Троицкого отражалась официальная академическая богословская позиция по отношению к иудаизму, интерес к которому был обусловлен широким распространением еврейского Просвещения, реформированного иудаизма и сионизма.
2. Первый русский православный библеист-семитолог проф. Троицкий отлично справился с научно-богословской задачей демифологизировать Талмуд и представить его в доступном формате как исторический источник. Его труды до сих пор не имеют аналогов на русском языке и не потеряли своей актуальности.
3. Он «пророчески» предугадал перспективу сионизма — признание «иудейства» как «политического фактора может иметь весьма большое значение» [Троицкий 1903, 758], а его участие в «деле Бейлиса» (1913) со стороны защиты продемонстрировало прогрессивный характер научно-богословских взглядов православного учёного.

Литература

1. *Акимов* = Сергей (Акимов), архим. Библейская книга Екклесиаста и литература мудрости Древней Месопотамии. М. : Познание, 2013. 296 с.
2. *Аквилон* 1903 = Аквилон Е., прот. О сионизме: ответ на «Открытое письмо» д-ра Гордона к проф. И. Г. Троицкому // Христианское Чтение. 1903. № 8. С. 200–216.
3. *Аквилон* = Аквилон Е. Рецензия на докторскую диссертацию И. Г. Троицкого // РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 577. Л. 12 об.–29 об.
4. *Гордон* 1903 = Гордон Г. И. Открытое письмо к проф. Троицкому И. Г.: по поводу чтения «О сионизме» // ХЧ. 1903. № 5. С. 758–759.
5. *Гордон* 1902 = Гордон Г. И. Сионизм и христиане // Русская мысль. 1902. № 7. С. 178–196.
6. *Егоров* = Егоров В. В. К вопросу о погромах еврейского населения Российской империи в конце XIX — нач. XX в. // Вестник ЗабГУ. 2016. Т. 22. № 5. С. 67–74.
7. *ЖЗС 1893–1894* = Журналы Заседаний Совета СПбДА за 1893–1894 гг. С. 24–25; 66; 174–175; 211–212; 291.
8. *ЖЗС 1895–1896* = ЖЗС СПбДА за 1895–1896 гг. СПб. : тов. «Печатня Яковлева», 1900. С. 33–34; 133–135.
9. *ЖЗС РАО* = Журналы Заседаний Совета РАО // ЗВОРАО. Т. 24. 1916. Пг. : тип. Императорской АН, 1917.
10. *Иванов* = Иванов А. Е. Еврейское студенчество в Российской империи нач. XX в. Каким оно было? Опыт социокультурного портретирования. М. : Новый хронограф, 2007. 436 с.
11. *Малкина* = Малкина А. В. Мистические традиции в раннем раввинистическом иудаизме (на примере литературы «Хейхалот») и ответ христианства // Материалы XXV конференции Сретенские чтения. М. : СФИ, 2019. С. 306–312.
12. *Переферкович* 1899 = Переферкович Н. Ответ проф. И. Г. Троицкому. По поводу его отзыва в «Христ. Чтении» за май 1899 г. о «Талмуде в переводе Н. Переферковича» // ХЧ. 1899. № 8. С. 318–330.
13. *Переферкович* 2006 = Переферкович Н. А. Талмуд. Мишна и Тосефта. Т. 1 (Кн. 1 и 2). М., 2006. 414 с.
14. *Рабинович* = И. Р. Рабинович и сионизм: Проблема еврейского вопроса. СПб. : Тип. Тырина и Герасимова, 1902. 14 с.

15. *Раздъяконов* = Раздъяконов В. С. Спиритизм и творчество В. Соловьёва: увлечение, разочарование, критика // Религиоведение. 2009. № 2. С. 71–83.
16. *Рождественский* = Рождественский А. П. Рецензия на докторскую диссертацию И. Г. Троицкого // РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 577. Л. 2–9 об.
17. *Сидаренкова* = Сидаренкова Ю. В. Спиритизм и Русская Православная Церковь в России // Труды СПбГУ. 2009. С. 360–374.
18. *Смирнов* = Смирнов М. В. С. Соловьёв. Отрывки из воспоминаний об И. Д. Рабиновиче // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3 (4). С. 68–75.
19. *Троицкий 1885* = Троицкий И. Г. О новой иудео-христианской секте И. Д. Рабиновича // ЦВ. 1885. № 10. С. 192.
20. *Троицкий 1887* = Троицкий И. Г. [Рец.] Отзыв на «Бава-Кама» в русском переводе М. И. Базилевского (1883) // ЦВ. 1887. № 20. С. 347–348.
21. *Троицкий 1889* = Троицкий И. Г. Лекции по «Библейской археологии» 1888–1889 уч. г. [Литогр. конспекты]. СПб. : лит. А. И. Горобовой, 1889. 233 с.
22. *Троицкий 1891* = Троицкий И. Г. Лекции по «Библейской археологии» 1890–1891 гг. [Литогр. конспекты]. СПб. : лит. Фомина, 1891. 165 с.
23. *Троицкий 1896* = Троицкий И. Г. Лекции по «Библейской археологии» 1895–96 гг. [Литогр. конспекты]. СПб. : лит. Д. М. Руднева, 1896. 207 с.
24. *Троицкий 1897* = Троицкий И. Г. [Рец.] Талмуд, его история и содержание. Ч. 1. Мишна // ХЧ. 1897. № 12. С. 822–824.
25. *Троицкий 1899* = Троицкий И. Г. Ещё о Талмуде на русском языке: по поводу возражений Н. Переферковича на напечатанную в майской книжке «Христ. чтения» библиографическую заметку о 1-м томе Талмуда в переводе г. Переферковича // ХЧ. 1899. № 11. С. 89–912.
26. *Троицкий 1900* = Троицкий И. Г. Талмуд. Мишна. Тосефта в переводе Н. Переферковича. Т. 2 (книги 3 и 4) // ХЧ. 1900. № 4. С. 690–691.
27. *Троицкий 1901* = Троицкий И. Г. О Талмуде // ХЧ. 1901. № 7. С. 95–109. № 8. С. 204–223; № 9. С. 446–458.
28. *Троицкий 1902* = Троицкий И. Г. Успехи сионизма в настоящее время // ЦВ. 1902. № 30. С. 930–932.
29. *Троицкий 1903* = Троицкий И. Г. О сионизме в современном иудействе // ХЧ. 1903. № 5. С. 744–759.
30. *Троицкий 1904* = Троицкий И. Г. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение

- в истории эсхатологических представлений СПб. : Синодальная тип., 1904. 348 с.
31. *Троицкий 1917* = Троицкий И. Г. К вопросу об отношении Талмуда к христианам // ХЧ. 1917. № 1–2. С. 17–34.
 32. *Троицкий И. 1899* = Троицкий И. Г. [Рец]: Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический пер. Н. Переферковича. Т. 1 (кн. 1 и 2) 1899 г. // ХЧ. 1899. № 5. С. 1032–1037.
 33. *Троицкий И. 1900* = Троицкий И. Г. О сионизме в современном иудействе // ЦВ. № 34. С. 1074–1075.
 34. *Троицкий И. 1901* = Троицкий И. Г. Еврейский вопрос в минувшем еврейском году // ЦВ. 1901. № 12. С. 396–398.
 35. *Троицкий И. 1902* = Троицкий И. Г. Сионизм в его сущности и стремлении // ЦВ. 1902. № 37. С. 1153–1158; № 38. С. 1217–1220.
 36. *Троицкий, отзыв* = Троицкий И. Г. [Рец.] Отзыв на словарь к книгам Ветхого Завета «Еврейский и халдейский этимологический словарь» О. Н. Штейнберга (1885) // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Л. 328–332.
 37. *Штейнберг* = Штейнберг О. Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. I–III. Вильна : тип. Л. Л. Маца, 1878–1881.
 38. *Gillet* = Gillet L. Communion in the Messiah: Studies in the relationship Between Judaism and Christianity. James Clarke and Co., 2002. 206 p.
 39. *Goldschmidt* = Goldschmidt L. Der Babylonische Talmud. Erster Band: Bera-coth, Misnah Zeraim, Sabbath. Berlin : S. Calvary and Co, 1897. 788 S.
 40. *Hoffmann* = Hoffmann D. Z. Die Erste Mischna und die Controversen det Tan-naim: ein Beitrag zur Einleitung in die Mischna. Berlin : typ. Itzkowski, 1882. 54 S.
 41. *Laible* = Laible H. Jesus Christus im Thalmud: Mit einem Anhang. Berlin : Re-uther, 1891. 115 S.
 42. *Langer* = Langer R. Cursing the Christians? History of the Birkat Ha-minim. London : Oxford University Press, 1960. 400 p.
 43. *Levenson* = Levenson A. Missionary Protestants as Defenders and Detractors of Judaism: F. Delitzsch and Hermann Strack // Jewish Quarterly Review. 2002. Vol. 92. № 3–4. P. 383–420.
 44. *Zukermandel* = Zukermandel M. S. Tosefta al- Pi Kitvei Yad Erfurt uVi'en. Tri-er, 1882/1883. 188 S.

Иван Викторович Лобанов

п. Заокский Тульской области

Заокский университет Церкви АСД

ОБРАЩЕНИЕ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА КАК ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

аннотация: В статье рассмотрены случаи обращения в Евангелии от Иоанна с опорой на теорию перевода в контексте перевода Библии на русский язык. Сначала даётся теория, а затем анализируются все случаи и трудности, связанные с переводом обращений на русский язык. Все обращения приведены в двух приложениях.

ключевые слова: перевод Библии, обращение, типология переводов, Евангелие от Иоанна

Как Иисус обращался к слушателям и к Богу, безусловно, интересно. Наряду с этим стоит посмотреть и на обращение к Нему Его собеседников. Мы ограничили своё исследование одним Евангелием от Иоанна, поскольку оно подчёркнуто диалогично.

«Обращение — употребление существительных, местоимений, субстантивированных прилагательных или эквивалентных им словосочетаний для называния лиц или предметов, к которым обращена речь; синтаксически обращение обычно оформляется сверхсегментными (просодическими) средствами» [Ахманова, 276]. Кроме всего прочего, обращение переводится с опорой на этические формы вежливости, принятые в языке перевода. Как писал Лютер, нужно так перевести обращение, чтобы было ощущение: ангел обращался к Марии по-немецки. То, что в русских Библиях звучит как «радуйся, благодатная!» у Лютера: “Sei gegrüßt, du Begnadete!” (Лк 1:28) — «Приветствую тебя, благодетельствованная!» Кстати, ниже в русской Библии Мария размышляет, «что бы это было за приветствие» (Лк 1:29).

В русском языке обращение используется в именительном падеже. В некоторых славянских языках есть звательный падеж, в частности, в южной подгруппе славянских языков, к которой относится

старославянский язык (в наши дни в литургическом контексте используется его церковнославянский вариант). Впрочем, в русском языке сосуществуют два стилистических субстрата, как бы два языка: славянский и русский. Сравните, например, «очи» и «глаза», «уста» и «губы», «власы» и «волосы». И, как правило, славянизмы (назовём их так) относятся к высокому стилю и придают речи характер поэтический, возвышенный. В современном русском языке существует новая усечённая форма звательного падежа в разговорном функциональном стиле: мам, пап, Коль, Тань.

При переводе Библии на русский язык нам необходимо учитывать цель перевода, аудиторию и стилистику, которую переводчики избирают в качестве ведущей.

В современной языковой ситуации возможно создавать различные переводы, которые отличаются прежде всего своими установками, ориентацией на различную целевую аудиторию и, как следствие, использующие различные приёмы передачи исходного текста. А. С. Десницкий предлагает три возможные модели перевода: литургический, филологический (научный) и общедоступный перевод [Десницкий, 211–221].

Литургический перевод предназначен для чтения за богослужением и для него характерна приверженность к традиционным для общества формам текста, независимо от того, как выглядит исходный (например, греческий) текст. Он предназначен для чтения вслух и ориентирован на воцерковленного читателя. В русской протестантской традиции к нему можно отнести Синодальный перевод (1876).

Филологический (или научный) перевод призван максимально отразить все черты оригинала, и содержательные, и формальные, чтобы читатели, не владеющие в достаточной мере языком оригинала, приблизились к нему, насколько это возможно. Язык такого перевода — это язык классической литературы с заметной долей архаизмов. И предназначен такой перевод для образованного и внимательного читателя и обязательно содержит текстологические и вариантыные примечания. К такому переводу можно отнести перевод под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова (2015) [ИПБ].

Перевод общедоступный или миссионерский обращён к аудитории, только знакомящейся с христианством и не обладающей пока

серьёзными познаниями в этой области. Этот перевод должен отказываться от тяжеловесных конструкций и архаизмов в пользу простого понимания текста, предложить текст, лишённый тех загадок, которые задаёт оригинал. Ближе всего к такой задаче стоит перевод Российского Библейского общества (2011) [РБО]. В русле такого подхода выполнен перевод Посланий апостолов А. С. Десницким [*Послания апостолов*]. В данном исследовании предложен также альтернативный вариант [*Иоанн, пересказ*].

В Евангелии от Иоанна содержится 62 обращения, при этом их число может варьироваться в зависимости от квалификации синтаксической функции, которая может быть изменена в переводе. Все обращения помещены в приложениях, в первом случае они распределены в алфавитном порядке по группам (Синодальный перевод), во втором — приведены варианты перевода, обозначенные выше, в таблице.

Первое слово — Бог — содержится в 20:28 (данное обозначение без указания на книгу относится к Евангелию от Иоанна) в восклицании Фомы, когда он убедился, что перед ним воскресший Иисус (ὁ θεός μου) — здесь использована форма именительного падежа, что не допускает перевод этого обращения как «Боже мой».

Следующие 32 обращения (4:11, 15, 19, 49; 5:7; 6:34, 68; 8:11; 9:36, 38; 11:3, 12, 21, 27, 32, 34, 39; 12:21, 38; 13:6, 9, 25, 36; 14:5, 8, 22; 20:15; 21:15, 16, 17, 20) — это слово «Господи» или «Господин» (греч. κύριε) в зависимости от контекста, оно всегда адресовано Иисусу (кроме 12:38, где цитируется Ис 53:1), звательный падеж (кроме эпизода с Фомой, см. выше, там восклицание «Господь мой», которое может не быть квалифицировано как обращение). В греческом разницы между этими словами нет, но в русском языке возможен выбор между двумя стилистическими разновидностями одного слова.

Возможность выбора дуплетно существующих в русском языке форм одного и того же слова из старославянского субстрата и собственно русского сознательно использована в переводе под редакцией Кулакова. В Евангелии по Иоанну, где говорится об Иисусе как Пастыре (гл. 10), мы переводим стих 11 так: «Я — настоящий Пастырь». И далее следует сноска: *а 10:11 Букв.: Я — Пастух / Пастырь хороший / подлинный; то же в ст. 14. В оригинале сказуемое

этой фразы: «Пастух / Пастырь хороший» — пишется с определённым артиклем, и это, вместе с особым подчёркиванием определения, указывает на то, что описание достоинств Пастыря относится исключительно к одному Иисусу, отличая Его тем самым от всякого иного пастуха. В нашем переводе мы пытаемся отразить эту разницу, переводя одно и то же греч. слово и как «пастух», и (применительно к Иисусу Христу) как «Пастырь».

Итак, когда говорящий осознает, с кем он разговаривает, переводчики отражают этот момент словом «Господи» (звательный падеж славянского субстрата) или «Господь» (именительный падеж русского субстрата). Это можно проиллюстрировать контекстом беседы Иисуса с бывшим слепорождённым.

Перевод под ред. Кулакова:

Услышав о том, как обошлись *фарисеи* с исцелённым, Иисус нашёл его и спросил: «Веришь ли ты в Сына Человеческого?» «**Господин**, — ответил он, — *скажи мне*, Кто Он, чтобы я мог поверить в Него». Иисус сказал: «Ты видел Его, это Он говорит с тобой». «Верю, **Господи!**» — воскликнул прозревший и, *нав перед Ним на колени*, поклонился Ему (9:35–38, выделено мной. — И. Л.).

Слово «дети» (греч. *παιδιά*) в русском языке имеет отношение не к совершеннолетним людям, к которым в данном контексте обращается воскресший Господь на берегу Галилейского моря, и такой перевод не будет эквивалентным или контекстуальным. Английские переводы колеблются между “children” (традиционный подход) и “friends” (NIV и сторонники общедоступного подхода). Интересен выбор перевода Янга (Young’s Literal Translation): “Jesus, therefore, saith to them, **Lads**, have ye any meat?” (выделено мной. — И. Л. Это что-то вроде русского «парни», ср. название упоминаемой В. Высоцким в песне телепередачи 1970–1979 гг. «А ну-ка, парни!»). Соответственно, и русские переводы делают выбор между «детьми» и «друзьями», альтернативой может быть обращение «братья».

Не вызывает сложности перевод обращений по именам собственным: Лазарь (11:43), Мария (20:16, РБО: Мариам), Симон, сын Иоанна (21:15–17, Ионин — текстовый вариант более поздне-

го византийского типа, вероятно, ошибка переписчика). Разве что в последнем случае возможен вариант: Симон Иоаннов. Но тут явно Иисус обращается к своему отступившему ученику как можно более отстраненно, называя его полным именем до призвания, ведь при встрече Иисус дал ему новое имя (арам. Кифа, греч. Пётр, Камень).

Перевод обращения «женщина» (греч. *γύναι*, 2:4; 4:21; 8:10; 19:26; 20:13; 20:15) зависит от адресата обращения, а также от того, следуем ли мы традиции или стремимся к эквивалентности. Дважды это обращение Иисуса к матери (в Кане, 2:4, и у креста, 19:26). В Синодальном переводе использована славянская форма, собственно, это и есть славянский перевод, без изменений перенесённый в русский текст. По-русски «женщина» звучит как просторечное обращение к незнакомой женщине в магазине. К матери естественно обратиться «матушка», а к женщине можно обратиться либо «милая», либо «сестра» (последнее предполагает, что обращаешься к единоверке). В современном русском языке обращение к незнакомому человеку начинается словом «извините».

Русский язык предоставляет множество способов выражения обращения к незнакомому человеку. Их использование зависит от конкретной обстановки, определённой ситуации, в которой люди обращаются друг к другу; многое зависит также от возраста и воспитания человека, от семейных традиций, личных вкусов, привычек и т. п. <...> ...Со словами «девушка», «молодой человек», «юноша» уместно обращаться только к молодым женщинам, юношам, подросткам. К детям обращаются: «мальчик», «девочка» (и к маленькому — «малыш»), в медицинском учреждении — «доктор», «сестра»; бытует и обращение «коллега» — к близкому по профессии. Существует множество обращений к незнакомому человеку в русской народной речи с учётом возраста того, к кому обращаются: «отец», «папаша», «мамаша», «сын», «дочка» и др. ...Они носят просторечный характер... Просторечными являются обращения к незнакомым лицам «женщина», «дама», «мужчина» («Женщина, где здесь ателье?»; «Дама, возьмите свою сумочку»; «Мужчина, скажите: не сильно ветер растрепал мои волосы?»). С точки зрения норм этикета, данные обращения не всегда корректны, так как многими воспринимаются как несколько грубые, фамильярные. В тех случаях, когда по об-

становке или ситуации то или иное обращение кажется неподходящим, излишне официальным или, наоборот, фамильярным, рекомендуется использовать описательные «вежливые» обороты — «будьте любезны» (добры); «скажите, пожалуйста»; «не скажите ли вы» и т. п., а также слова «простите»; «извините» и другие, которые обеспечивают достаточную степень вежливости [Культура речи, 25].

То же самое со словом «отче» (греч. πατήρ, 11:41; 12:27; 12:28; 17:1, 5, 11, 21, 24, 25) — это славянская форма (наряду со «старче», «друже»). Русская форма — «отец», но если соотнести его с арамейским *авва* (Мк 14:36; Рим 8:15; Гал 4:6), то здесь возможен спектр слов, от почти официального «отец» до тёплого домашнего «папа» (или даже «папочка»), другие варианты: папенька (книжн. устар.), тятя (устар.), батя (разг.) — но для этих вариантов, пожалуй, нет подходящей аудитории.

И ещё одно неоднократное обращение: «равви» (уменьшительный вариант «раввуни», есть ещё и его аналог «учитель» как пояснение, 1:38, и как самостоятельное обращение, 8:4). В русском языке есть слово «раввин», но оно означает человека, получившего специальное образование, того, кто учился на раввина, а обращаться к нему можно «ребё» или «раби» или «рав». Вероятно, это и было бы подходящим альтернативным переводом.

Итак, мы рассмотрели все случаи обращения в Евангелии от Иоанна и увидели, что ряд переводческих трудностей по поиску подходящих эквивалентов в представленных переводах не был разрешён, поэтому мы предложили соответствующие варианты для этих переводческих проблем.

Литература

1. Ахманова = Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М. : Советская энциклопедия, 1969. 608 с.
2. Десницкий = Десницкий А. С. Современный библейский перевод: теория и методология. М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. 429 с.
3. ИПБ = Институт перевода Библии им. М. П. Кулакова. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском

переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. М. : Изд-во ББИ, 2015. 1856 с.

4. РБО = Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Современный русский перевод. М. : Российское Библейское общество, 2015. 2 изд., перераб. и доп. 1408 с.
5. *Послания апостолов* = Послания апостолов / Пер. и коммент. А. С. Десницкого. М. : ГРАНАТ, 2021. 368 с.
6. *Иоанн, пересказ* = Иоанн делится добрым провозвестием об Иисусе / Пересказ И. В. Лобанова. Рукопись, 2023.
7. *Культура речи* = Культура речи: Учебное пособие. Барнаул : изд-во Алтайского гос. агр. ун-та, 2002. 84 с.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Обращения в Евангелии от Иоанна

60 случаев, сгруппированы по алфавиту, если случаев больше одного, указано число.

Словник: Бог, Господь / Господин (30), дети, жено / женщина / жена (5), Лазарь, Мария, Отче (8), Равви (7), Симон Ионин (3), Учитель, Царь Израилев, Царь Иудейский.

Бог

Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и **Бог** мой! (20:28).

Господь / Господин

Женщина говорит Ему: **господин!** тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая? (4:11).

Женщина говорит Ему: **господин!** дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать (4:15).

Женщина говорит Ему: **Господи!** вижу, что Ты пророк (4:19).

Царедворец говорит Ему: **Господи!** приди, пока не умер сын мой (4:49).

Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: хочешь ли быть здоров? Больной отвечал Ему: так, **Господи**; но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда взмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сходит прежде меня (5:6,7).

На это сказали Ему: **Господи!** подавай нам всегда такой хлеб (6:34).

Симон Пётр отвечал Ему: **Господи!** к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни (6:68).

Иисус, услышав, что выгнали его вон, и найдя его, сказал ему: ты веруешь ли в Сына Божия? Он отвечал и сказал: а кто Он, **Господи**, чтобы мне веровать в Него? Иисус сказал ему: и видел ты Его, и Он говорит с тобою. Он же сказал: верую, **Господи!** И поклонился Ему (9:35–38).

Сёстры послали сказать Ему: **Господи!** вот, кого Ты любишь, болен (11:3).

Тогда Марфа сказала Иисусу: **Господи!** если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой (11:21).

Она говорит Ему: так, **Господи!** я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир (11:27).

И сказал: где вы положили его? Говорят Ему: **Господи!** пойд и посмотри (11:34).

Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: **Господи!** уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе (11:39).

Да сбудется слово Исаии пророка: **Господи!** кто поверил слышанному от нас? и кому открылась мышца Господня? (12:38).

Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: **Господи!** Тебе ли умывать мои ноги? (13:6).

Симон Пётр говорит Ему: **Господи!** не только ноги мои, но и руки и голову (13:9).

Он, припав к груди Иисуса, сказал Ему: **Господи!** кто это? (13:25).

Симон Пётр сказал Ему: **Господи!** куда Ты идёшь? Иисус отвечал ему: куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдёшь за Мною (13:36).

Пётр сказал Ему: **Господи!** почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя (13:37).

Фома сказал Ему: **Господи!** не знаем, куда идёшь; и как можем знать путь? (14:5).

Филипп сказал Ему: **Господи!** покажи нам Отца, и довольно для нас (14:8).

Иуда — не Искарriot — говорит Ему: **Господи!** что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру? (14:22).

Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: **господин!** если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его (20:15).

Фома сказал Ему в ответ: **Господь** мой и Бог мой! (20:28).

Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? *Пётр* говорит Ему: так, **Господи!** Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси агнцев Моих (21:15).

Ещё говорит ему в другой раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? *Пётр* говорит Ему: так, **Господи!** Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси овец Моих (21:16).

Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Пётр опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: **Господи!** Ты всё знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих (21:17).

Пётр же, обратившись, видит идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечери, приклонившись к груди Его, сказал: **Господи!** кто предаст Тебя? (21:20).

Его увидев, Пётр говорит Иисусу: **Господи!** а он что? (21:21).

Дети

Иисус говорит им: **дети!** есть ли у вас какая пища? Они отвечали Ему: нет (21:5).

Жено / женщина / жена

Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, **Жено?** ещё не пришёл час Мой (2:4).

Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу (4:21).

Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: **женщина!** где твои обвинители? никто не осудил тебя? (8:10).

Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: **Жено!** се, сын Твой (19:26).

И они говорят ей: **жена!** что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его (20:13).

Иисус говорит ей: **жена!** что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его (20:15).

Лазарь

Сказав это, Он воззвал громким голосом: **Лазарь!** иди вон (11:43).

Мария

Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввуни! — что значит: Учитель (20:16)!

Отче

Итак, отняли камень *от пещеры*, где лежал умерший. Иисус же возвёл очи к небу и сказал: **Отче!** благодарю Тебя, что Ты услышал Меня (11:41).

Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? **Отче!** избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришёл (12:27).

Отче! прославь имя Твоё. Тогда пришёл с неба глас: и прославил и ещё прославлю (12:28).

После сих слов Иисус возвёл очи Свои на небо и сказал: **Отче!** пришёл час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя (17:1).

И ныне прославь Меня Ты, **Отче**, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира (17:5).

Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. **Отче** Святый! соблюди их во имя Твоё, *тех*, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы (17:11).

Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира (17:24).

Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня (17:25).

Равви / раввуни

Иисус же, обратившись и увидев их идущих, говорит им: что вам надобно? Они сказали Ему: **Равви**, — что значит: учитель, — где живёшь? (1:38).

Нафанаил отвечал Ему: **Равви!** Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев (1:49).

Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог (3:2).

И пришли к Иоанну и сказали ему: **равви!** Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему (3:26).

Между тем ученики просили Его, говоря: **Равви!** ешь (4:31).

Ученики Его спросили у Него: **Равви!** кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? (9:2).

Ученики сказали Ему: **Равви!** давно ли Иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идёшь туда? (11:8).

Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: **Раввунни!** — что значит: Учитель! (20:16).

Симон Ионин

Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: **Симон Ионин!** любишь ли ты Меня больше, нежели они? *Пётр* говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси агнцев Моих (21:15).

Ещё говорит ему в другой раз: **Симон Ионин!** любишь ли ты Меня? *Пётр* говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси овец Моих (21:16).

Говорит ему в третий раз: **Симон Ионин!** любишь ли ты Меня? *Пётр* опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты всё знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси овец Моих (21:17).

Учитель

Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставив её посреди, сказали Ему: **Учитель!** эта женщина взята в прелюбодеянии (8:3,4).

Царь Израилев

Взяли пальмовые ветви, вышли навстречу Ему и восклицали: осанна! благословен грядущий во имя Господне, **Царь Израилев!** (12:13).

Царь Иудейский

И говорили: радуйся, **Царь Иудейский!** и били Его по ланитам (19:3).

Приложение 2

Обращение в разных переводах

№ п/п	Адрес в Ин	Син. пер.	ИПБ	РБО	Альтернат.
1	20:28	Бог	Бог	Бог	Бог
2	4:11	Господин	Господин	Господин	Господин
3	4:15	Господин	Господин	Господин	Господин
4	4:19	Господи	Господин	Господин	Господин
5	4:49	Господи	Господин	Господин	Господин
6	5:7	Господи	Господин	Господин	Господин
7	6:34	Господи	Господин	Господин	Господин
8	6:68	Господи	Господи	Господь	Господи
9	9:35–38	Господи – Господи	Господин – Господи	Господин – Господь	Господин – Господи
10	11:3	Господи	Господи	Господь	Господи
11	11:21	Господи	Господи	Господь	Господи
12	11:27	Господи	Господи	Господь	Господи
13	11:34	Господи	Господи	Господин	Господин
14	11:39	Господи	Господи	Господь	Господи
15	12:38	Господи	Господи	Господь	Господи
16	13:6	Господи	Господи	Господь	Господи
17	13:9	Господи	Господи	Господь	Господи
18	13:25	Господи	Господи	Господь	Господи
19	13:36	Господи	Господи	Господь	Господи
20	13:37	Господи	Господи	Господь	Господи
21	14:5	Господи	Господи	Господь	Господи
22	14:8	Господи	Господи	Господь	Господи

№ п/п	Адрес в Ин	Син. пер.	ИПБ	РБО	Альтернат.
23	14:22	Господи	Господи	Господь	Господи
24	20:15	Господин	Господин	Господин	Господин
25	20:28	Господь	Господь	Господь	Господи
26	21:15	Господи	Господи	Господь	Господи
27	21:16	Господи	Господи	Господь	Господи
28	21:17	Господи	Господи	Господь	Господи
29	21:20	Господи	Господи	Господь	Господи
30	21:21	Господи	Господи	Господь	Господи
31	21:5	Дети	Друзья	Друзья	Братья
32	2:4	Жено	о женщина	Женщина	Матушка
33	4:21	–	Женщина	Женщина	Милая
34	8:10	Женщина	Женщина	Женщина	Милая
35	19:26	Жено	О женщина	Женщина	Матушка
36	20:13	Жена	Женщина	Женщина	Сестра
37	20:15	Жена	Женщина	Женщина	Сестра
38	11:43	Лазарь	Лазарь	Лазарь	Лазарь
39	20:16	Мария	Мария	Мариам	Мария
40	11:41	Отче	Отец	Отец	Отец (Папа)
41	12:27	Отче	Отец	Отец	Отец
42	12:28	Отче	Отец	Отец	Отец
43	17:1	Отче	Отец	Отец	Отец
44	17:5	Отче	Отец	Отец	Отец
45	17:11	Отче	Отец	Отец	Отец
46	17:21	Отче	Отец	Отец	Отец
47	17:24	Отче	Отец	Отец	Отец
48	17:25	Отче	Отец	Отец	Отец
49	1:38	Равви	Равви	Рабби	Раби (Ребе)
50	1:49	Равви	Равви	Рабби	Ребе
51	3:2	Равви	Равви	Рабби	Ребе
52	3:26	Равви	Равви	Рабби	Ребе
53	4:31	Равви	Равви	Рабби	Ребе
54	9:2	Равви	Равви	Рабби	Ребе
55	11:8	Равви	Равви	Рабби	Ребе
56	20:16	Раввуни	Раввуни	Раббуни	Раббуни
57	21:15	Симон Ионин	Симон, сын Иоанна	Симон, сын Иоанна	Симон Иоаннов
58	21:16	Симон Ионин	Симон, сын Иоанна	Симон, сын Иоанна	Симон Иоаннов

№ п/п	Адрес в Ин	Син. пер.	ИПБ	РБО	Альтернат.
59	21:17	Симон Ионин	Симон, сын Иоанна	Симон, сын Иоанна	Симон Иоаннов
60	8:4	Учитель	Учитель	Учитель	Учитель
61	12:13	Царь Израилев	Царь Израиля (здесь не обра- щение)	Царь Израиля (здесь не обра- щение)	Царь Израиля
62	19:3	Царь Иудейский	царь иудей- ский (здесь не обращение)	еврейский царь (здесь не обращение)	Царь иудейский

Ирина Валерьевна Сушкова

Москва, НИУ ВШЭ

О ВЕРЕ АВРААМА: БЫТ 15:6

аннотация: О вере Авраама свидетельствует вся его жизнь, но прямо о ней говорится только один раз в Быт 15:6, причём его вера соотносится здесь с праведностью. Была ли вера Авраама лишена сомнений и ошибок? Как понимать «праведность» в этом стихе? Христианские богословы, начиная с ап. Павла, рассматривали этот стих как обоснование возможности спасения для язычников, обращающихся ко Христу. Некоторые исследователи считают, что 15:6 или отрывок 15:1–6 — поздняя интерпретация, дописанная к рассказу о жизни патриарха. В статье я рассматриваю мнения иудейских богословов, отцов Церкви, а также исследователей XIX–XXI веков.

ключевые слова: Авраам, вера, праведность, сомнение, оправдание верой, Яхвистический источник

Долгое время в книге Бытия не говорится о вере Авраама словами, но о ней свидетельствует вся его жизнь. Он слушает Бога и поступает по Его слову: сначала «покидает свою страну, родных и отчий дом» и идёт в Ханаан (12:1–4); воздвигает жертвенники Богу; «кочует с места на место», когда Бог велит ему: «обойди землю, которую Я отдаю тебе, пройди её вдоль и поперёк» (12:17)¹. Когда Бог в очередной раз является Аврааму и говорит, что у него будет наследник от его собственного семени и потомство таким, как звёзды на небе, говорится прямо о его вере (15:6).

Сразу после этого Бог заключает с Авраамом завет, что отдаст ему и его потомству всю ту землю (15:20). Он снова обещает Аврааму дать ему сына от Сарры. Здесь Авраам, согласно автору Быт, всё же сомневается, как и позже его жена Сарра (18:12), но не высказывает своего сомнения вслух:

¹ Здесь и далее Быт по-русски цитируется в переводе РБО.

17:17 Авраам пал ниц, но про себя подумал, усмехнувшись: «Рождаются ли дети у столетнего старца? Сарре ли рожать, в девяносто лет?»

Была ли вера Авраама лишена сомнений? Ап. Павел, а потом и отцы Церкви не считали, что Авраам когда бы то ни было сомневался: «Но он не сомневался в Божьем обещании, не терял веры, а укреплялся ей...» (Рим 4:20–22)². Преподобный Ефрем Сирийский писал, что Авраам лишь «удивился, что Бог сотворит это с ним» [*Библейские комментарии*, 73]. Святитель Амвросий Медиоланский и свт. Кирилл Александрийский объясняют смех Авраама в 17:17 тем, что он «возликовал» [*Библейские комментарии*, 74]. Свт. Иоанн Златоуст говорит: «он никогда не досадовал, никогда не роптал; нет, и теперь... он с упованием приступает к Господу» [*Библейские комментарии*, 39].

Даже если сомнения когда-то и посещали Авраама, Господь не укоряет его.

Авраам выполняет всё, что велит ему Бог, совершает обрезание всех мужчин и мальчиков в своём доме (17:23–27).

Была ли вера Авраама безошибочной? Совершал ли он какие-то ошибки? Возможно, в мире древней Месопотамии ему не всегда удавалось поступать исключительно по правде, например, ему пришлось два раза выдавать Сарру за свою сестру и отдавать её в жёны фараону (Быт 12:11–20) и Авимелеху, царю Гера (Быт 20:2–18), чтобы самому остаться целым.

Святитель Филарет Московский рассуждает об этом поступке Авраама так: «Но представим себе, что он уверен был в необходимости сохранения жизни своей, поскольку был уверен в истине обещания Божия о своём потомстве... Тогда собственная хитрость его представится следствием желания исполнить волю Божию» [*Филарет*, 317].

В целом, как пишет С. С. Аверинцев, он и Сарра поступали в соответствии с «порядками и нравами II тыс. до Р. Х.». Иначе Авраам «в пору своей бездетности отнюдь не строил бы планов усыновления своего домоправителя Элиэзера», «точь-в-точь как хуррит Тупкийя,

² Здесь пер. Нового завета А. С. Десницкого по изданию: Послания апостолов. Пер. и коммент. А. С. Десницкого. М. : Гранат, 2021. С. 28.

завещательное распоряжение которого, датированное XV в. до Р. Х., было найдено при раскопках в Нуци...» [Аверинцев]. «В целом мир библейских патриархов... довольно точно соответствует тому, что мы с недавнего времени стали знать о северной Месопотамии и Ханаане века Средней бронзы» [Аверинцев].

Авраам с огромным почтением принимает явившегося ему Господа, «бросается» услужить Ему. Гость обещает, что Он вернётся к Аврааму через девять месяцев, и у Сарры будет сын (18:1–15).

О вере Авраама, о том, в какого Бога он верит, свидетельствует его заступничество перед Богом за возможных праведников в Содоме и Гоморре (18:25).

Когда «Бог подверг Авраама испытанию» (22:1) и повелел ему принести Исаака в жертву всесожжения, Авраам сразу же слушается, собирается и идёт (22:3).

Библейский автор не пишет, что Авраам «был праведен», но что его вера «была зачтена» ему в качестве праведности.

О Быт 15:6

РБО 15:6 Авраам поверил ГОСПОДУ — и ГОСПОДЬ признал это праведностью.

וְהָאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה

וְהָאֱמִן — «и поверил» [Авраам]. Глагол אָמַן³ встречается в Быт только 3 раза, из них в породе hiphil со значением «поверить» только два — о вере Авраама здесь (15:6) и об Иакове, когда он не мог поверить, что его сын Иосиф жив (45:26).

וַיַּחְשְׁבֶהָ⁴ — «вменил, засчитал» [Бог]. Здесь порода qal, wayyiqtol, имперфект, 3 л., ед. ч., м. р. + суффикс 3 л. ед. ч. ж. р. — «это».

Таким образом, букв. «Поверил ГОСПОДУ, И [ГОСПОДЬ] зачёл это ему [как] праведность».

³ Словарь BDB: אָמַן — «подтверждать, поддерживать»; hiphil — «верить»: с предлогом b^e — Gen 15:6. Здесь порода hiphil, 3 Sg m. — «поверил».

⁴ Словарь BDB: חָשַׁב — «думать, считать, полагать»; 3. вменять, зачислять, приписывать, засчитывать, + לַ — «Он зачёл Аврааму как праведность» Gn 15:6; не вменить грех кому-л. Ps. 32:2.

תִּצְדֵּק — «праведность», в т. ч. «этически верное, справедливое», «справедливость».

Стих 15:6 с древности вызывал вопросы и размышления, которые касались следующих слов: 1) וַיֵּאֱמֶן — «поверил»; 2) תִּצְדֵּק — «праведность».

1) וַיֵּאֱמֶן — «поверил».

Раши интерпретирует это слово как «не стал просить у Него знамения об этом, хотя о наследовании земли попросил знамения» [*Mikraot Gdolot*, 118].

Сфорно пишет, что Аврам «был уверен и не сомневался, что Он сделает именно так, как сказал, несмотря на то, что это невозможно в природе» [*Mikraot Gdolot*, 118].

Христианские отцы Церкви здесь очень близки к иудейским. Например, прп. Ефрем Сирий писал то же, что и (через 1200 лет) Сфорно: «Поелику поверил он неудобоисполнимому, чему не всякий человек мог поверить, то вменилось ему сие в правду» [*Ефрем Сирий*, 243].

Святитель Григорий Нисский на основании этого стиха рассуждает о вере и знании. «Таким образом закон веры становится законом для последующей жизни, историею Авраама научая приступающих к Богу, что нельзя приблизиться к Богу иначе, как если не будет посредствовать вера, и если исследующий ум она не приведёт собою в соприкосновение с непостижимым естеством» [*Григорий Нисский*, 302–303].

Святитель Амвросий Медиоланский считает, что Авраам поверил не только обещанию потомства, но и «тому, что Христос через принятие плоти будет его наследником... Он не искал разума, но уверовал ревностной верой» [*Библейские комментарии*, 41]. Он всячески восхваляет Авраама, но больше всего — за веру: «По своей вере он стоял выше всех (primus)»...» [*Об обязанностях*, 106].

Свт. Иоанн Златоуст призывает своих слушателей последовать примеру Авраама: «Итак, научимся и мы от праотца веровать словам Божиим и уповать на Его обетования, не исследовать их по собственным соображениям, а показывать благодущие. Это может нас и праведными сделать...» [*Библейские комментарии*, 40].

Е. А. Спайзер считает, что «неизменный перевод евр. אָמַן как „поверил“ не всегда справедлив» и предлагает здесь значение «подтверждать, считать действительным» [Speiser, 112]. Однако אָמַן в породе *hiphil* значит «поверить».

Джеймс Кугель замечает, что библейский герой Эзра делает следующий вывод о жизни Авраама:

Ты Сам, ГОСПОДИ Боже, избрал Аврама... и нашёл сердце его верным пред Тобою, и заключил с ним завет... (Неем 9:7–8) [Kugel, 297].

2) פְּדָתָא — «праведность».

В таргуме Онкелоса вместо «праведности» стоит «заслуга»:

TgO Gen 15:6: וְהִימִין בְּמִימְרָא דִּי יִי וְחֻשְׁבָּה לִּיהּ לְזָכוֹ ⁵

«Он поверил слову ГОСПОДА, и ГОСПОДЬ засчитал это за его заслугу».

В Раввинской Библии утверждается, что «Господь приравнивает веру Аврама к *праведному поступку* (слово פְּדָתָא в значении „праведный поступок“, „праведный образ жизни“ употребляется во Втор 6:25; 24:13 и др.)» [Mikraot Gdolat, 118]. Так же считает Ибн-Эзра [Mikraot Gdolat, 118].

Дж. Скиннер пишет, что «идея праведности, зависящей от божественного суда (חֻשְׁבָּה), могла появиться только на базе приверженности Закону, хотя в то же время она указывает за его пределы». Однако, в отличие от иудейских комментаторов, он считает, что «эта идея стоит позже в развитии богословия, чем Втор 6:25 и 24:13, и ближайшие её аналоги — в Пс 106:31 и 24:5» [Skinner, 276].

Христианские богословы, начиная с ап. Павла (Рим 4:9–12), рассматривали стих 15:6 как обоснование возможности спасения для необрезанных язычников, обращающихся ко Христу. Ведь когда Авраам поверил божественному обетованию и его вера была зачтена ему за праведность, он ещё не был обрезан. Об этом пишет блж. Августин: [15:6] «высказывается для того, чтобы обрезанные...

⁵ URL: https://cal.huc.edu/get_a_chapter.php?file=51001&sub=15&cset=H (дата обращения: 15.09.2024).

не устранили необрезанные народы от веры во Христа» [Августин, 143]. Святитель Кирилл Александрийский считает поэтому 15:6 доказательством превосходства веры над Законом: «Весьма ясно всякий может видеть, что совершившееся чрез Христа *древнее* того, что было в Законе, и что оправдание чрез веру прежде явлено было, нежели обрезание по плоти» [Глафиры, 76]. Дж. Скиннер также называет этот стих «замечательным предчувствием Павловой доктрины об оправдании верой» [Skinner, 276].

Жан-Луи Ска тоже говорит о древности как одной из фундаментальных ценностей для библейской среды. Когда ап. Павел в послании Галатам хочет показать превосходство оправдания верой над Законом, он констатирует, что вера *приходит раньше* Закона, поскольку Авраам был до Моисея. «Поэтому для Павла Авраам — отец всех тех, кто не обрезаны, но, как он, оправданы одной верой, без обрезания» [Ska, 165–166].

Святитель Филарет Московский выделяет в 15:6 несколько утверждений: «Аврам не имел праведности собственной и естественной; он не приобрёл её внешними деяниями добродетели; вера его не только признана действием добродетельным, так как она и была не столько переходящее действие, сколько постоянное свойство; но и положена в основание праведности его, принята пред непреложным судом Божиим вместо заслуг его» [Филарет, 352–353].

К. Вестерманн утверждает, что «общий взгляд современной экзегезы заключается в том, что этот стих — поздняя интерпретация, идущая от богословской рефлексии. Мы сталкиваемся здесь с „ретроспекцией“ (Дж. Велльгаузен): надлежащее отношение к Богу, ставшее важным для какого-то круга в период более поздней истории Израиля, было возведено к Аврааму, отцу народа. ...15:1–6 — это рассказ об обетовании, которому позже придали форму нарратива» [Westermann, 212]. В отношении стиха 15:6 К. Вестерманн считает, что здесь «язык и мысль более позднего периода ещё разительнее» [Westermann, 212].

Дж. Ван Сетерс согласен в этом с К. Вестерманном: «Пятнадцатая глава Быт — идейный и богословский текст, где сведён к минимуму рассказ о событиях в жизни патриарха» [Van Seters, 250–251].

Однако всю 15-ю главу Быт обычно относят к Яхвистическому и Элогистическому (не Жреческому) источнику. Бог называется тетраграмматомом «ЯХВЕ», в русских переводах — «ГОСПОДЬ». На наш взгляд, предпосылок для выделения внутри 15-й главы нескольких источников или позднейшей редакции не видно. Стих 15:6 логично вытекает из нарратива о вере Авраама.

Выводы

Иудейские и христианские авторы, а также многие комментаторы последних веков восхищались верой Авраама. Несмотря на Быт 17:17, ни апостол Павел, ни иудейские и христианские отцы не допускали мысли о том, чтобы Авраам мог усомниться в Божьем обетовании.

Одни комментаторы отождествляют праведность в 15:6 с исполнением всех повелений Божьих во Втор 6:25, а другие полагают, что это новое понимание праведности, выходящей за рамки Закона, и оно появилось позже (Дж. Скиннер).

Христианские богословы, начиная с ап. Павла, рассматривали стих 15:6 как обоснование возможности спасения для язычников, обращающихся ко Христу, а Авраама — как отца всех верующих.

Вопреки точке зрения некоторых исследователей (Дж. Ван Селтерс, К. Вестерманн), что весь отрывок 15:1–6 — это «фиктивный» рассказ об обетовании, которому позже придали форму нарратива, достаточных оснований для отделения этого отрывка или стиха 15:6 от всей 15-й главы, по-видимому, нет.

Источники

1. *Biblia* = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574 с.
2. *Библия* = Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Современный русский перевод. М. : РБО, 2012. 1408 с.
3. *Mikraot Gdolot* = *Mikraot Gdolot*. Классические библейские комментарии. Книга Бытия. М. : Центр «Сэфер» : Издательский центр «Мадрегот», 2008. 700 с.

4. *Августин* = Аврелий Августин, Блаженный. О граде Божием. СПб. : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. 585 с.
5. *Библейские комментарии* = Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет II: Книга Бытия 12–50 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Ред. тома Марк Шеридан. Ред. рус. издания Ю. Н. Варзонин и С. С. Козин. Тверь : Герменевтика, 2005. 512 с.
6. *Глафиры* = Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Из книги Бытия. Кн. III. Об Аврааме и обетовании относительно Исаака, и о том, что чрез них предызображено было таинство веры // Книга 2. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея. Под общ. ред. А. И. Сидорова. М. : Паломникъ, 2001. 798 с.
7. *Григорий Нисский* = Творения святого Григория Нисского. Ч. 5. Опровержение второй книги Евномия // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Том 41. Москва, 1863. 510 с.
8. *Ефрем Сирин* = Святой Ефрем Сирин. Творения. Том VI. Толковательные писания. М. : Русский паломник, 2014. 423 с.
9. *Об обязанностях* = Об обязанностях священнослужителей (*De officiis ministrorum*), творение св. Амвросия епископа Медиоланского. Пер. с лат. Гр. Прохорова, под ред. проф. Л. Писарева. Москва; Рига : Благовест, 1995. 412 с.
10. *Филарет* = Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на Книгу Бытия. М. : Лепта-Пресс, 2004. 831 с.

Литература

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Литература Ветхого Завета // Альфа и Омега. 2004. № 41. С. 30–58. URL: <https://www.pravmir.ru/literature-vethogo-zaveta/> (дата обращения: 15.09.2024).
2. *Kugel* = Kugel James L. Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era. Cambridge, Massachusetts, USA – London, England : Harvard University Press, 1998.
3. *Ska* = Ska Jean-Louis. Introduction to Reading the Pentateuch. Winona Lake, Indiana, USA : Eisenbrauns, 2006.
4. *Skinner* = Skinner John. A Critical and Exegetical Commentary on Genesis // The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old

and New Testaments. Under the editorship of S. Rolles Driver, A. Plummer, Ch. A. Briggs. New York : Charles Scribner's Sons, 1910.

5. *Speiser* = Speiser E. A. Genesis. Introduction, Translation, and Notes // The Anchor Bible, Vol. 1. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1964.
6. *Van Seters* = Van Seters John. Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis. Louisville, Kentucky, USA : Westminster/John Knox Press, 1992.
7. *Westermann* = Westermann Claus. Genesis 12–36. A Commentary. USA, Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1985.

Диакон Цотнэ Чхеидзе

доктор теологии

Тбилиси, Тбилисская духовная академия и семинария

ПАРАДОКСАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВИЯ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ПРОРОКОВ

аннотация: В Ветхом завете описаны некоторые необычные действия пророков, исследование которых открывает нам очень интересную, совершенно другую сторону деятельности пророков. Наиважнейшее место в этом явлении занимает символика, которая всегда открывалась очевидцам этого зрелища. Данные действия в научной литературе именуются термином *символические действия*. Упоминание *символического действия* как синтагмы, обозначающей необыкновенное пророческое действие, связано с западным богословием. Продуктами западной теологии являются также другие термины в отношении упомянутых действий, например, *действия власти*, *знаковые действия*, *пророческая драма* и др. Они связаны с учёными, которые не учитывали учения отцов Церкви и *символические действия* они исследовали с точки зрения философии, «критики формы» Библии и различных теорий.

Отцы Церкви много веков назад в толкованиях ветхозаветных книг открыли нам суть вышеупомянутых действий. Правда, указанные толкования посвящаются не изъяснению *символических действий* как феномена, а экзегетики определённых священных книг Ветхого Завета. Однако отцы дают некоторые понятия об этом явлении. Кроме того, следует отметить, что в научной литературе нет определённого понятия о количестве *символических действий* Священного Писания, а отцы ограничиваются приведением подобных примеров и то слишком редко.

В диссертационной работе мы постарались рассмотреть все примеры *символических действий* и в результате сформулировали определение упомянутого термина, которое звучит следующим образом: *Символическое действие* — это пророчество, выраженное действием, противоречащим установившимся нормам поведения, совершённым публично, с последующим объяснением его значения.

Статья посвящена анализу определённых *символических действий*, выделяющихся странными проявлениями в плане юродства.

ключевые слова: символические действия, пророки, юродивые, пророчество, пророк Исаия, пророк Иезекииль

Среди отцов Церкви теме *символического действия* наиболее обширное обсуждение посвящает блж. Феодорит Кирский в *Толковании на пророка Осию*. Он практически даёт определение этого явления, которое звучит следующим образом:

Бог всяческих, когда, обращая речь к людям, страждущим бесчувственностью, не убеждал их словами, изображал им будущее, чем-либо на самом деле совершающимся, чтобы необычайностью видимого привлечь внимание сих ожесточённых [*Блаженный Феодорит, ч. 4, 252*].

Из слов Блаженного отца можно увидеть особенность форм передачи пророчества в *символическом действии*. Стоит отметить, что в греческом оригинале на месте *необычайностью* стоит τῷ παραδόξῳ¹ (из Παρά-δοξος — противоречащий установившемуся мнению, необычный, неожиданный, странный)². Итак, когда израильтяне не хотели слушать слов пророков, те прибегали к необычным, странным действиям и так привлекали внимание людей, страждущих бесчувственностью. Одним из выдающихся примеров такого рода в Ветхом Завете является *символическое действие* пророка Исаии, описанное в XX главе его книги.

Бог повелел пророку ходить нагим и босым (см.: Ис 20:2). Из третьего стиха видно, что пророк пробыл три года в таком состоянии. Что происходило в умах израильтян в этом промежутке времени, об этом в Библии не сообщается, но об этом говорит свт. Кирилл Александрийский в экзегетическом труде *Толкование на пророка Исаию*. По словам святого отца, люди впадали в ужас от такого

¹ Theodoretus Cyrensis episcopi. Explanatio in XII prophetas minores // Patrologiae Graecae. Theodoretus Cyrensis episcopi. Opera omnia. edited by Jean-Paul Migne. T. 81. Paris : Imprimerie Catholique, 1864. P. 1556.

² Древнегреческо-русский словарь. Сост. И. Х. Дворецкий. Под ред. чл.-кор. Акад. наук СССР проф. С. И. Соболевского. С прил. грамматики, сост. С. И. Соболевским. Т. 2. М. : ГИС, 1958. С. 1238; Греческо-русский словарь. Сост. А. Д. Вейсман. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. С. 936.

зрелища, потому что весьма неблагоприлично поступал не простой человек, но исполненный всякой добродетели пророк [*Святитель Кирилл*, 522–523]. Святитель Иоанн Златоуст обращает внимание читателей на величие повиновения Исаии Господу и представляет нам, что могло произойти в уме человека, который принял такое повеление:

Пророк не сказал: что Ты говоришь? Ты повелеваешь шутить, осмеивать, презирать, глумиться, насмехаться? будут говорить, что я — безумный и глупый [*Святитель Иоанн*, 163].

Безумный и глупый в глазах израильтян Исаия был велик перед Богом, потому что пророк, повинаясь Господу, предзнаменовал будущее через действие, весьма сложное для совершения. Оставаться обнажённым в течение трёх лет означало не только позор, можно себе представить мучение пророка в зимнюю стужу и летнюю жару, однако пророки не взирали на что-либо земное, но на небесное, как отмечает святитель Амвросий Медиоланский [*Библейские комментарии*, 147].

Почему Исаии не было повелено передать израильтянам пророчество словами, но прежде всего совершить *символическое действие*?

На поставленный вопрос даёт убедительный ответ свт. Амвросий Медиоланский. Он, конечно, согласен, что Исаия мог передать пророчество устно, но неприятное зрелище поразило бы зрителя больше, чем слово [*Библейские комментарии*, 147]. Блаженный Феодорит утверждает, что люди, которые видели Исаию в таком состоянии, были склонны попытаться понять причину такой странности [*Блаженный Феодорит*, ч. 4, 252], что подтверждает и свт. Кирилл Александрийский [*Святитель Кирилл*, 522]. По словам святителя, пророк таким образом привлекал внимание людей, которые не хотели слушать пророков [*Святитель Кирилл*, 522], что, с точки зрения блж. Феодорита, является причиной странного поведения пророков. По словам свт. Кирилла, Бог через Исаию открыл израильтянам значение действия Исаии не прежде того, как в людях возрос страх [*Святитель Кирилл*, 523]. Нагота Исаии обозначала пленное состояние, где и пали египтяне и эфиопы, которых взял и повёл царь

Ассирийский (см.: Ис 20:4) и на которых (не на Бога) Израиль возлагал свою надежду на спасение от царя Ассирийского (см.: Ис 20:5–6).

Следующие примеры *символических действий*, которые мы намерены рассмотреть, описаны в *Пророчестве Иезекииля*. Почти все из них означают осаду Иерусалима и последующие события. В этой книге описано самое большое количество и, можно сказать, страннейшие примеры *символических действий* в Ветхом завете.

По повелению Господа, началом *символических действий* Иезекииля было запираание в доме (см.: Иез 3:24), что означало осаду Иерусалима [*Блаженный Феодорит*, ч. 6, 393; *Святой Ефремъ*, 10; *Блаженный Иероним*, 43]. В четвёртой главе пророчества мы видим, что Иезекииль начертал упомянутое событие на кирпиче, сам изобразил Господа, а между собой и кирпичом поставил железную сковороду в знак гнева Божьего относительно Иерусалима (см.: Иез 4:1–3) [*Блаженный Феодорит*, ч. 6, 394–395; *Блаженный Иероним*, 46–47].

Последующие действия Иезекииля читателю Библии будут казаться не только странными, но и удивительными. Пророку было повелено многие дни продолжительно лежать на одном боку (сначала на левом, а потом на правом (см.: Иез 4:4–8)). В этот период Иезекииль должен был есть нечистый хлеб (ср. Втор 22:9 и далее; 23:13–14; Лев 19:19), испечённый по малым мерам и пить очень мало воды. Притом хлебов нужно было приготовить сразу на все дни *символического действия* из разных зёрен и печь их на коровьем помёте как ячменные лепёшки (т. е. в золе помёта и, следовательно, облепленную ею). Приготовление хлебов должно было происходить на глазах израильтян (см.: Иез 4:9–12, 15) [*Толковая Библия*, 746].

Всё вышесказанное ознаменовало осаду Иерусалима и переселение (см.: Иез 4:13, 16, 17). Очень трудно представить, насколько сильно был истязаем пророк от подвижничества, выходящего за пределы человеческого естества. Мученический характер обсуждённого нами *символического действия* наглядно показан в стихире из службы пророку Иезекиилу, где он называется подобным Христу:

Иезекииле богоприятне, яко Христов подобник, чуждого долга томительство претерпел еси, люте истязаем, преднаписуа хотящее честнаго

ради креста быть миру спасение, богоявление, и избавление (2-я стихира на «Господи воззвах») [Толковая Библия, 740].

Преданность Иезекииля Богу и способность к великому терпению раскрывает *символическое действие*, связанное со смертью жены пророка, которую он очень любил, о чём свидетельствует стих, где она названа *утехой очей* пророка (см.: Иез 24:16). Иезекиилю было запрещено плакать и проявлять признаки траура после смерти жены (см.: Иез 24:17).

Стих 19 содержит очень важную информацию с точки зрения понимания функции *символического действия* в целом, он показывает, что людей заинтересовал смысл действия пророка, который он открыл тем, кто просил об этом (см.: 24:20–23).

В книге Иезекииля содержатся и другие странные действия, но мы обсудили лишь самые удивительные из них.

Кроме Исаии и Иезекииля, и другие пророки совершали *символические действия*, например, Осия, Иеремия, Захария... Осия женился на блуднице, а потом на прелюбодейке (см.: Ос 1:3; 3:2), Иеремия носил ярмо, сначала деревянное, а потом железное (см.: Иер 27:2; 28:13), и совершил многие подобные действия (см.: Иер 13:1–11; 19:1–15; 32:6–15; 43:8–13; 51:59–64), Захария сделал венцы из серебра и золота, и возложил на голову первосвященника Иисуса, сына Иоседекова (см.: Зах 6:11).

В общем, все *символические действия* носили в себе пророчества, они были пророчествами действия, совершать которые, как показало исследование, в основном требовало большого мужества и терпения. Некоторые из пророков, истязаемые при совершении *символических действий*, доходили до мученичества, что, как мы думаем, и само собой свидетельствовало об истинности предсказанного. Мученик свидетельствует, например, об истинности Христа и Его учения, ибо ради Него принимает все казни. Что же касается пророков, то они, совершая *символические действия*, своими мучениями, конечно, свидетельствовали об истинности Того, Кто повелел им действовать, но всё же о непрерывном наступлении предначертанного, если народ не признал бы свою греховность и не покался бы.

В конце хотим привлечь внимание читателя к словам Апостола Павла: *Мы безумны Христа ради* (1 Кор 4:10). Безумен был Исаия, Иезекииль, Осия, Иеремия, Захария и другие пророки ради истинного Бога. Таким образом были безумны юродивые Христа ради. Апостолы считались безумными из-за учения о Кресте, о Распятом Спасителе, а юродивые показывали себя безумными, чтобы скрыть свою духовную высоту, и всё же они все жили ради блага народа. Что касается *символических действий*, пророки, конечно, выходили за рамки закона Моисея и социальных норм, но делали это с Божьим благословением, как и для юродства призывает Владыка, поведение юродивых ведь тоже выходит за рамки социальных норм и иногда может казаться, что и за рамки христианства, но это, конечно, не так.

Итак, с точки зрения странности, или парадоксальности, можно сказать, что вышеупомянутые действия пророков являются примерами юродства в Ветхом завете. Таким образом, есть достаточно оснований для продолжения исследования феномена *символического действия* и его проявления за пределами Библии — в житиях самих юродивых.

Литература

1. *Блаженный Иероним* = Блаженный Иероним Стридонский. Осьмнадцать книг толкований на пророка Исаию // Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных. Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Т. 17. Ч. 10. Киев : Типография Корчак-Новицкого, 1886. 361 с.
2. *Блаженный Феодорит, ч. 4* = Блаженный Феодорит Кирский. Толкование на пророка Осию // Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 4. М. : Типография В. Готье, 1857. С. 248–317.
3. *Блаженный Феодорит, ч. 6* = Блаженный Феодорит Кирский, Толкование на пророчество божественного Иезекииля // Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского, Ч. 6, М. : Типография В. Готье, 1859. С. 355–729.
4. *Библейские комментарии* = Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Переводчики Ю. Н. Варзониин, И. В. Дорофеева, О. В. Осипова, И. В. Пролыгина, А. А. Богатырев. Т. X. Тверь : Гермeneвтика, 2011. 311 с.

5. *Святой Ефремъ* = Святой Ефремъ Сиринъ. Толкованіе на книгу пророчества Іезекіиля // Святой Ефремъ Сиринъ. Творения. Т. 6. М. : Отчий дом. С. 5–51.
6. *Святитель Иоанн* = Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на пророка Исаию // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста. Т. 6, Кн. 1. С.-Петербургъ : Типография А. П. Лопухина, 1900. С. 1–378.
7. *Святитель Кирилл* = Святитель Кирилл Александрийскій. Толкование на пророка Исаию // Творения святых отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии, Творения святого Кирилла Александрийскаго. Т. 55. Ч. 6. М. : Типография М. Г. Молчанинова, 1887. 544 с.
8. *Толковая Библия* = Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета, под редакцией профессора А. П. Лопухина. Изд. 4-е. Т. 4. М. : ДАРЪ, 2009. С. 1158.

Дарья Владимировна Бохан

Москва, Свято-Филаретовский институт

РИТУАЛЫ ПЕРЕХОДА В РАССКАЗАХ О ПАТРИАРХАХ

аннотация: В статье рассматриваются обряды инициации на примере патриархов Ветхого завета. Автор выдвигает предположение, что инициация — это универсальный язык мифологии, который остаётся понятным для потомков и движет сюжет мифа.

ключевые слова: инициация, раввинистические комментарии, обряды перехода, миф

В центре данной статьи — ветхозаветные рассказы о патриархах иудаизма и их отношениях в семье и обществе. На примере жизней Авраама, Ицхака, Яакова, Иосифа и Моше будут выделены ритуалы перехода, которые отмечают все этапы жизни человека. Рождение, детство, достижение социального статуса, обучение, вступление в брак, беременность, отцовство, приобщение к религиозным сообществам, похороны [Геннеп, 9] — сопровождаются ритуалами, названными переходными. Эти этапы жизни едины для всех, поэтому имеют сходство в различных культурах.

За основу исследования принята концепция Арнольда Ван Геннепа «Обряды перехода», в которой ритуальная последовательность подчинена единой схеме: «удаление — промежуточное состояние — включение». В таком понимании смена экзистенциального статуса индивида при выходе из одной социальной группы и приобщения к другой развивается по логике завершения предыдущего цикла, обрядов промежуточного периода и начала нового.

Цель выявления ритуалов перехода — попытка углубить понимание текста с точки зрения социального, религиозного и культурного аспектов и попытаться понять жизнь индивида и жизнь общества при отсутствии, к примеру, другого материала — такого как этнографические или социологические наблюдения.

Подобные подходы к библейскому повествованию уже применялись. Например, Уильям Пропп рассматривает события Исхода и мифологические аналогии в других культурах и предполагает, что традиция исхода-странствия-завоевания каким-то образом выросла из реальных обрядов перехода [Пропп, 35]. К Книге Бытия такой подход применяется впервые, однако, с точки зрения автора статьи, развитие культурных героев [Мелетинский, 25–28] должно строиться по законам инициации как формы устойчивого создания мифа.

Обряды перехода в священном писании, по мнению автора, должны укладываться в единую основу, способствующую развитию мифа. Если эта схема устойчива в том или ином виде для всех персонажей и отражает социальное устройство мира, то можно предположить, что в этом тексте инициация [Элиаде, 129] — единая форма для формирования мифа [Леви-Стросс, 181], которая придаёт посланию универсальность и лёгкость в передаче следующим поколениям.

Для того, чтобы выделить и изучить в контексте Ветхого завета ритуалы перехода, во-первых, будут выявлены и систематизированы эпизоды, в которых персонажи проходят пороговые отметки своей жизни, от рождения и детства, через достижение зрелости, брака, получения социального статуса, до похоронных ритуалов. Во-вторых, сделано предположение — какой контекст создан вокруг инициации и можно ли понять цель этого перехода (например, становление вождя). Данные предположения будут подкреплены этнографическими наблюдениями на примерах инициаций других культур, либо раввинистическими комментариями. В такой логике первыми переходными периодами для праотцов становятся ритуалы, связанные с рождением и взрослением детей.

1. Ритуалы, связанные с рождением и взрослением детей

1.1. РОЖДЕНИЕ

Проблемы, с которыми сталкивается первая пара патриархов Авраам и Сарра, делают рождение детей невозможным с физической точки зрения (Быт 11:30, 16:2, 17:17). В таком случае, если наследник не

появляется в течение десяти лет, культурный фон позволяет взять другую жену: «Если жена в течение десяти лет не родила своему мужу детей, он должен взять в жёны другую женщину» [*Раши*, 271]. Однако с религиозной точки зрения, продолжение рода Израиля через египтянку (Быт 16:1) идёт вразрез с заветом Бога (Быт 17:19), поэтому такой сценарий не принимается.

До рождения наследника Авраам удаляется из дома, отстаивает своё положение предводителя общины в Быт 14, учится праведности, например, в Быт 15:6. Его переход завершается наречением имени и обрезанием. В данном случае обрезание Авраама как первопредка во взрослом возрасте станет обязательным условием завета с его потомками, с которыми такой обряд будет проводиться на 8 день [*Геннеп*, 70].

Проблема деторождения остро стоит у праматерей и в социальном плане, и в религиозном (с точки зрения исполнения заповеди «плодитесь и размножайтесь»). Мы наблюдаем, помимо привлечения второй жены/служанки, и демонстрацию обряда плодородия на примере Рахель (Быт 30:14–15), как культурной и религиозной установки для решения проблемы. Употребление в пищу мандрагоровых яблок, собранных во время жатвы пшеницы (т. е. конечной точки цикла урожайности природы), вероятно должно было сообщить плодородие природы женщине. Рождение ребёнка здесь напрямую не связано с ритуалом, поэтому об эффективности этого обряда сделать выводы невозможно.

Диктуемые социумом нормы поведения и жизни семьи ярко демонстрируются фразой Рахель после рождения Иосифа — «снял Бог позор мой» (Быт 30:23), которая определяет статус женщины без детей в негативном ключе.

Рождение Моше и его переход через море — две символические границы перехода, связанные с водой. Мидраш устанавливает связь между ними, помещая оба события в одну и ту же дату [*Пропп*, 154]. Таким образом, символически отделившись от народа Израиля, Моше посредством очищения включается в новую общину египтян, как впоследствии и Израиль пройдёт путём очищения и исключения из этой общины, пересекая море. Наречение имени происходит уже в новом безопасном обществе (Исх 2:10).

1.2. РИТУАЛЫ ВЗРОСЛЕНИЯ

Первым этапом взросления для сыновей Ицхака становится наречение имён (Быт 25:25–26). Эсав (Эдом) получает имя из-за цвета кожи и волос, а имя Яков указывает на порядок рождения. Близнецы в процессе взросления будут спорить о первородстве — потому что именно это в социальном аспекте предполагает преимущество в материальной жизни, во-первых. Во-вторых, в религиозном и культурном аспекте первенство предполагает священнические функции, исполняемые главой семейства. Так что здесь вероятно сюжет обыгрывает повышение социального уровня для одного из братьев, и в сакральном плане подготовку к наследованию завета после испытаний.

Следующим этапом взросления для Якова становится разрыв с семьёй и удаление в Месопотамию. Этот этап можно соотнести с вступлением в мужское братство: в таком обычно есть крёстный отец, наставник или мастер инициаций, которого логично усмотреть в Лаване. Происходит процесс воспитания и получения профессии — сначала работая на тестя, а потом и на собственное благосостояние.

Суммируя опыт праотцов и праматерей, текст показывает нам разный опыт людей, однако направленный на единую цель — на продолжение рода. Так как цель книг — показать зарождение народа, все события жизни патриархов направлены на возможность достижения этой цели, при необходимости проходя необходимые инициации: достижение социального или сакрального статуса, магические ритуалы стимулирования рождения, удаление и последующее включение в общину [Пропп, 142].

2. Достижение социального статуса и брак

2.1. ДОСТИЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО СТАТУСА/ВКЛЮЧЕНИЕ В ОБЩИНУ

В истории жизни Авраама и Ицхака присутствуют моменты, когда они представляют своих супругов в качестве сестёр (Быт 12, 20, 26). В результате патриархи получают богатство, урожай и подарки (Быт 12:16, 13:2, 20:14–16, 26:12–14).

Можно предположить, что отношение народа к чужакам в религиозном аспекте (а именно такими представляются Авраам и Ицхак для египтян и филистимлян) подразумевает некоторые ритуалы перехода, призванные защитить общество от их потенциального магического превосходства, очистить и включить в общину. Механизм принятия в общество определяется культурой конкретного народа и может быть как агрессивным: истязания, грабёж, убийство, так и наоборот: подарки или приветственные ритуалы [Геннеп, 30]. Возможно, в качестве обмена ценностями стоит рассматривать и обмен жёнами, который встречается у Геннепа [Геннеп, 33, 36]. В данной концепции указываются обряды предоставления женщины из племени для чужеземца, в Ветхом завете сюжет обмена не воспроизводится точно, но богатство, пользование землёй и безопасность дают основание рассмотреть эти события, как прямой контагиозный обряд, признак межплеменных связей, в котором обмен женщинами — это ритуал включения в общество, он даёт право пользоваться имуществом общества, гарантирует выживание носителям завета.

Пример достижения определённого социального статуса и налёк на воинскую инициацию можно усмотреть в событиях жизни Авраама (Быт 14). Прежде Авраам, как и после в Ветхом завете, не будет самостоятельно участвовать в поединках с соседями. Геннеп отмечает, что при утверждении в статусе царя или фараона [Геннеп, 102, 104], к примеру, герой получает реалии от богов, предшественников — в данном случае Аврааму приносят добычу его союзники и признают его статус и его силу.

2.2. БРАК

Подробно описан процесс обручения у Ицхака. Действующими лицами становятся два сообщества, представляющие жениха и невесту. Так процесс обручения происходит между рабом Авраама и родственниками Ривки. Брак тут фиксирует не только статус, но и имеет экономическое значение, поэтому группы заинтересованы в материальных приобретениях в обрядах «выкупа» невесты. Обмен подарками присутствует и в брачном комплексе — в случае с Исааком и родителями Ривки.

Необычным элементом в предсвадебных ритуалах может служить и прятание невесты — целью его становится выполнение экономических договорённостей до супружеских отношений [Геннеп, 113], что в целом может быть применимо к обману тестем Яакова с Лией, вместо обещанной ему Рахель.

У Иосифа и Моше брак становится результатом принятия их в социальном статусе в новой общине. Иосиф после толкования сна для фараона становится вторым человеком в государстве и проигрывает ритуал включения в чужое общество, скреплением которого становятся: новая одежда, золото от фараона, наречение именем и женитьба на дочери жреца.

Браку Моше предшествуют возможные отголоски инициации будущего вождя, это можно усмотреть в событиях убийства египтянина и его бегства в пустыню. В новом, хотя и безопасном обществе, он не имеет статуса предводителя, для своего народа его роль сомнительна: в Исх 2:14 «кто поставил тебя начальником и судьёю над нами?». Его поступок осуждаем и его народом, и египтянами. По мнению Проппа, всё будущее недоверие евреев к Моше будет обусловлено методом его самоутверждения (прямым правосудием против богодухновенного закона) [Пропп, 168]. Как развитие этой идеи индивидуальный суд в социальном плане будет заменён на законодательный, а сам Моше сложит обязанности судьи (Исх 18:13–26). Помимо брака Моше претендует на жреческие функции [Пропп, 175] своего тестя — поскольку в социальном плане он станет его преемником, в том числе по исполнению ритуала.

Поскольку брак нужен для продолжения рода, в Ветхом завете много рассказов о связанных с ним инициациях. Они повествуют и о социальном становлении, трудном пути героев к браку, и о том, как складывались потом отношения между их первоначальными семьями.

3. Окончание жизни

3.1. ЗАХОРОНЕНИЕ

Авраам, Ицхак, Яаков захоронены в пещере Махпела вместе со своими супругами. Территория и сама пещера специально приобретены

в собственность для семейного захоронения, что вероятно может иметь целью возвращение потомков туда и совершение ритуалов памяти. В религиозном аспекте смерть или встреча подразумевает нисхождение (Быт 37:35, 42:38). Вероятно, что традиция заботы о погребении, характерная для Ближнего Востока [Фигерас, 26], предполагала связь с близкими и сохранение их социального статуса после смерти.

Не только семейный склеп становится местом для погребения. В случае с Рахель Яаков ставит священный камень (Быт 35:20), таким образом отмечая это место, возможно для последующего обнаружения. Для Иосифа, согласно традиции Египта, проводится бальзамирование и положение в саркофаг. В целом, саркофаг (гроб) — дополнительный приём отделения [Геннеп, 149], однако в концепции египетской религии это необходимый ритуал для последующего воскресения.

Кончина Моисея в плане ритуала упоминает только факт захоронения в земле (Втор 34:5) и тридцатидневный траур, включающий оплакивание и сетование (Втор 34:8). Можно ли предположить, что необходимость не указывать на место захоронения Моше, что особо подчёркивается в Втор 34:6, это попытка избежать практик культа мёртвых, например, кормления или «и не давал из неё для мёртвого» (Втор 26:14).

3.2. РИТУАЛЫ, СВЯЗАННЫЕ С ЗАХОРОНЕНИЕМ

Помимо организации места для захоронения Быт 23:2 фиксирует для нас ритуал оплакивания Сарры Авраамом. В концепции Ван Геннепа траур имеет промежуточное значение для тех, кто остаётся в живых [Геннеп, 135], — он необходим для реинтеграции обратно в общество после «нечистого» состояния контакта с покойником. Можно предположить, что именно после траура, как перехода, Авраам может взять новую жену, то есть проиграть брачную инициацию в новом статусе.

Яаков, думая, что Иосиф погиб, и будучи обманут своими сыновьями, также демонстрирует траурный обряд: плачет много дней, рвёт на себе одежду и даже говорит о схождении к сыну в Шеол

(Быт 37:34–35), при этом он демонстрирует ритуал осквернения себя: остаётся только в одном куске ткани.

При смерти Якова ритуал происходит по египетским канонам: появляется бальзамирование (Быт 50:3), 70 дней оплакивания египтянами и погребальная процессия (Быт 50:7–10). Бальзамированию подвергся и Иосиф (Быт 50:26), однако египетские ритуалы воскресения здесь не являются самоцелью, а скорее культурным фоном, поэтому и Иосиф и Яков завещают потомкам ритуал повторного захоронения своих костей. В Исх 13:19 кости Иосифа будут вынесены из Египта Моисеем.

Погребальные обряды свидетельствуют о достаточно развитом культе мёртвых, а также об обязательном присутствии упоминания о финальной инициации в жизни человека в тексте — для всех патриархов. Важность захоронения как такового и важность захоронения с предками подтверждается словами «приложиться к народу», «отойти к отцам» (Быт 25:8, 35:9, 49:29,33, Втор 32:50). То есть в религиозном аспекте выделяется идея некоего совместного посмертного существования.

Выявленные ритуалы для патриархов иудаизма дают возможность для дополнительной интерпретации сюжетов Ветхого завета. Для праотцов и праматерей главное — формирование народа, поэтому все события их жизни построены вокруг брачной инициации, во-первых. Возможность и подготовка к вступлению в брак для патриархов обуславливает развитие сюжета Ветхого завета, связывая её последовательно со второй ключевой инициацией — рождением детей. Инициации отражают культуру общества, в котором они проигрываются, мы видим обязательную необходимость достижения социального или сакрального статуса для мужчин как глав семейства или общин: получение жреческих функций, признание статуса вождя, эти переходы в совокупности дают им право жениться и продолжать род. Для женщин инициация рождения ребёнка — единственная реализация их статуса в общине. Ритуалы завершения жизни наиболее ярко отражают обрядность, которая их сопровождает, что даёт нам и социальный ракурс на принятый культ предков и представление о синкретичности верований в Ветхом завете.

Литература

1. *Геннеп* = Геннеп А. Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 260 с.
2. *Леви-Стросс* = Леви-Стросс К. Структурная антропология. М. : Наука, 1985. 399 с.
3. *Мелетинский* = Мелетинский Е. М. Мифы народов мира. Энциклопедия. URL: <https://philologos.narod.ru/myth/heilbringer.htm> (дата обращения: 02.01.2024).
4. *Пропп* = Propp W. Exodus 1–18: a new translation with introduction and commentary. New York : Doubleday, 1999. 360 p.
5. *Раши* = Тора с комментариями Раши. Том I: Берешит. Бытие. М. : Книжники; Лехаим, 2017. 880 с.
6. *Фигерас* = Фигерас П. Смерть, Суд и Царство. Смерть и посмертная участь в иудейской и христианской литературе древности. М. : Гранат, 2022. 192 с.
7. *Элиаде* = Элиаде М. Священное и мирское. Пер. с фр., предисл. и комм. Н. К. Гарбовского. М. : Изд-во Московского университета, 1994. 260 с.

Мария Леонидовна Максимова

Москва, Свято-Филаретовский институт

СРАВНЕНИЕ МОДЕЛЕЙ УСТНОЙ ПЕРЕДАЧИ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ ДО КАНОНИЗАЦИИ КНИГ ЕВАНГЕЛИЙ

аннотация: В докладе рассматриваются вероятные модели устной передачи предания ранней Церкви и их обоснования с учётом последних исследований контекста иудейской и эллинистической культуры. В середине XX в. шведский учёный Биргер Герхардссон предложил модель раввинской школы для передачи евангельской традиции, т. е. христиане, как новая иудейская секта, сначала передавали евангельское учение как устную Тору, в дополнение к письменной Торе. Письменная Тора передавалась очень строго, а устная Тора передавалась наизусть, но более творчески, великие учителя могли что-то перефразировать или добавить комментарии. В этой модели дидактической или «формальной традиции» важна последовательность учителей и школа. Контроль за правильной передачей евангельского предания был делом двенадцати апостолов, а не кого-то одного, поэтому Евангелия не совпадают дословно. В посланиях апостола Павла, по-видимому, есть указания на формальную передачу предания.

Последующее изучение значения публичного чтения текстов и связи устной и письменной традиции в эллинистических философских и образовательных школах привело к появлению модели «неформальной контролируемой традиции» для устной передачи Евангелия. В этой модели рассказы о Христе передавались бы как *απομνημονεύματα* (жанр кратких воспоминаний), которые упоминает Иустин. В эллинистической школе *απομνημονεύματα* и учились наизусть, и пересказывались новыми словами, уточняясь и сокращаясь со временем, некоторые афоризмы (логии) при этом могли передаваться дословно. Краткость и насыщенность евангельского текста соответствует такой учебной традиции. Контроль истинности предания в этой модели был делом апостолов и христианских «учителей».

ключевые слова: предание, передача традиции, школа, учитель, устная традиция, формальная традиция, контролируемая традиция, *απομνημονεύματα*

1. Модель формальной традиции у иудеев и в ранней церкви

По-видимому, в первый период ранней Церкви евангельское учение передавалось устно. За последние полвека появились новые модели устной передачи предания, которые мы рассмотрим в связи с новыми исследованиями контекста иудейской и эллинистической культуры в этот период.

В первой половине XX в. сторонники так называемой «критики форм» (Бультман, Дибелиус и др.) считали устное сохранение предания очень ненадёжным и поэтому думали, что в Евангелиях практически нет подлинных слов Иисуса Христа. Но в 1961 г. шведский учёный Биргер Герхардссон предложил модель раввинской школы для передачи евангельской традиции, т. е. что христиане, как новая иудейская секта, сначала передавали евангельское учение как устную Тору, в дополнение к письменной Торе.

Герхардссон полагал, что «различие между письменной и устной Торой было знакомо ранней Церкви; предание об Иисусе было более высоким эквивалентом устной Торы» [Gerhardsson, 334].

Письменная Тора передавалась очень строго, а устная Тора передавалась наизусть, но более творчески, великие учителя могли что-то перефразировать или добавить комментарии.

В этой модели так называемой «дидактической» или «формальной традиции» важна последовательность учителей и школа.

Контроль за правильной передачей евангельской традиции был делом двенадцати апостолов, а не кого-то одного, — этим Герхардссон объяснял то, что Евангелия не совпадают дословно. Поскольку жизнь Учителя была столь же важна, как и Его логики, различные повествовательные элементы должны были добавиться в предание позже (см.: [Gerhardsson, 282–283, 328, 331]). При этом, как считал Герхардссон, когда евангелисты редактировали свои Евангелия, они работали на основе «фиксированного, точного предания об Иисусе, которое было частично заучено наизусть, а частично записано в личных записных книжках» [Gerhardsson, 335].

Ключевая идея модели Герхардссона была в том, чтобы «серьёзно относиться к раннехристианскому обозначению Иисуса как

учителя (διδάσκᾱλος), а его последователей как учеников (μαθηταί). Это даёт устойчивый социальный контекст для передачи и формирования традиции» [Alexander, 142].

У Матфея Иисус назван учителем (διδάσκᾱλος) 12 раз, «ученики» (μαθηταί) — 69 раз. У Марка Иисус назван учителем (διδάσκᾱλος) 12 раз, «ученики» (μαθηταί) — 42 раза. У Луки Иисус назван учителем (διδάσκᾱλος) 16 раз, «ученики» (μαθηταί) — 35 раз.

Мф 28:19–20 «идите и научите... соблюдать всё, что я заповедал вам...».

Лк 1:4 «чтобы ты узнал твёрдое основание того учения, в котором был наставлен».

Многие исследователи согласны с доводами Герхардссона о том, что «большая часть изречений и притч в синоптической традиции возникла в процессе обучения Иисусом своих учеников... в рамках отношений учитель-ученик» [Kirk, 165]¹. Даже сторонники «критики форм» (Бультман) «признавали, что Иисус учил как раввин, собирал учеников, вёл обсуждения» [Gerhardsson, 326].

На фоне еврейской среды очевидно, как считал Герхардссон, ученики Христа обязаны были подкрепить свои свидетельства убедительным изложением Священных Писаний. Таким образом, во-первых, мы должны предположить, что имело место интенсивное изучение Священных Писаний. Они «исследовали Священные Писания» [Gerhardsson, 331].

Во-вторых, при решении доктринальных вопросов существовали два авторитетных источника, из которых можно было почерпнуть ответы: Священное Писание и предание, исходящее от Иисуса... [Gerhardsson, 332]

«Служение слова» (Деян 6) было не просто миссионерской проповедью, а служением апостолов по формированию традиции и обучению христианских учителей, в то же время, хотя Стефан и Филипп-благовестник были избраны для «служения столам», это не мешало их миссионерской проповеди.

¹ См. об этом [Gerhardsson, 326–329].

Герхардссон считал, что апостолы находились в Иерусалиме и учили не менее 15 лет. Представление об апостолах, которое было в библеистике в первой половине XX в., как о «необразованных людях, внезапно произносящих неподготовленные и ненаученные проповеди и речи под влиянием мощного вдохновения» — и продолжающих это в течение 15 лет — это нереальная романтическая картина [Gerhardsson, 330].

2. Свидетельства о формальной передаче предания у апостола Павла

В посланиях апостола Павла, по-видимому, есть указания на формальную передачу предания (1 Кор 11:2, 23, 1 Кор 15:3, Гал 1:9, 2 Тим 2:2, 1 Фес 2:13, 2 Фес 3:6).

1 Кор 11:2 А вас я хвалю за то, что всё моё помните и, как я передал вам, этих преданий держитесь.

1 Кор 11:23 Ибо я принял от Господа и передал это вам, что Господь Иисус в ту ночь, когда Его предавали, взял хлеб...

1 Кор 15:3–4 Ибо я передал вам, во-первых, то, что и принял: что Христос умер за грехи наши по Писаниям, и что Он был погребён, и что Он воздвигнут в третий день по Писаниям...

Гал 1:9 Как мы прежде сказали, и теперь я снова говорю: если кто вам благовестует вопреки тому, что вы приняли, — да будет анафема.

2 Тим 2:2 ...и что услышал от меня при многих свидетелях, то поручи верным людям, которые способны будут и других научить.

2 Фес 3:6 Предписываем же вам, братья, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы вы удалялись от всякого брата, поступающего бесчинно и не по преданию, которое вы приняли от нас.

Павел использует специальные термины, связанные с передачей традиции (παράδοσις, 1 Кор 11:2, 23) и её получением (παράλαβάνω, 1 Кор 15:1, 3, Гал 1:9, Кол 2:6, 1 Фес 2:13; 4:1, 2 Фес 3:6), которые описывали формальную передачу традиции в греческих школах, и по-видимому, были хорошо знакомы читателям Павла из язычников. Встречаются они и в еврейской грекоязыч-

ной литературе (Иосиф Фл., Иуд. Древн.13.10.6 (297)), и значение их такое же, как в более поздних раввинских текстах (например, м. Авот.1.1).

(м. Авот. 1.1) Моисей получил Тору с Синая и передал её Иисусу, Иисус — старейшинам, старейшины — пророкам, а пророки — людям Великого Собрания.

В Евангелиях и других ранних христианских книгах также встречаются эти термины (например, Мк 7:4, 13, Лк 1:2, Деян 16:4, 14, Иуд 3, Дидахэ 4:13, Варн 19:11).

Термин «передать» предание означает не просто его рассказать, а «получить» предание — не просто выслушать. Когда кому-то передают предание, это значит, что он теперь им «обладает»; «это не обязательно заучивание слово в слово, но всегда предполагает процесс обучения и закрепления в памяти» [Бокэм, 291].

Очевидно, что передавать предания должны были авторитетные и уполномоченные на это люди, такие, как сам Павел. Например, в 1 Кор 15:3 Павел говорит, что сам он получил эти предания из авторитетных источников — эту роль он отводит Иерусалимской церкви в 1 Кор 15:5–7.

1 Кор 15:3–8 Ибо я передал вам, во-первых, то, что и принял: что Христос умер за грехи наши по Писаниям, и что Он был погребён, и что Он воздвигнут в третий день по Писаниям, и что Он явился Кифе, потом — Двенадцати; затем свыше чем пятистам братьям одновременно, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые почили; затем явился Иакову, потом всем апостолам; а после всех явился и мне, словно недоноску.

В 1 Кор 15:9–11 Павел говорит, что проповедует то же самое, что и другие апостолы, потому что он получил предание от иерусалимских апостолов.

1 Кор 15:9–11 Ибо я наименьший из апостолов, я, который недостойн называться апостолом, потому что гнал Церковь Божию. Но благодатию

Божией я есмь то, что я есмь, и благодать Его во мне не оказалась тщетной, но я больше всех их потрудился, впрочем не я, но благодать Божия со мною. Итак, я ли, они ли, — мы так проповедуем, и вы так уверовали.

Иосиф Флавий использует одно и то же слово, когда говорит о «передаче» традиции от одного учителя к другому, и от фарисеев к народу. Тут разная степень ответственности, учителя должны были стать следующим передаточным звеном этой цепочки.

...Фарисеи передавали народу от череды отцов некоторые установления, не записанные в законах Моисеевых. Вот почему партия саддукеев отвергает эти установления, полагая, что необходимы только установления письменные, а те, что из предания отцов, соблюдать не нужно (Иуд. Древн., 13.10.6 (297)).

Так же Павел передавал традицию каждой христианской общине в целом и от каждой общины ожидал её знание, но это не противоречит тому, что в каждой общине были специально избранные люди — учителя (Рим 12:7, 1 Кор 12:28, Гал 6:6, Еф 4:11, Деян 13:1, Евр 5:12, Иак 3:1, Дидах 15:1), способные сохранить традицию и передавать её новым ученикам (2 Тим 2:2)².

Представление о традиции устной Торы у Герхардссона основано на описаниях Талмуда III–IV вв., поэтому многие критиковали его теорию за анахронизм. С другой стороны, критики обращали внимание, что раввины появились и долгое время учили только в Иудее и Галилее, а христианские общины появлялись по всей империи, и важно понять, какие способы передачи традиции были у эллинов и эллинистов. Если предание Иисуса сохранялось наизусть — на каком языке оно сохранялось? Кроме того, формальная передача традиции, по-видимому, недостаточно объясняла вариативность евангельского предания.

Несмотря на критику, работа Герхардссона стимулировала многие исследования передачи устной и письменной традиции в иудаизме и эллинизме.

² Об этом см.: [Бокэм, 294–295].

3. Связь устной и письменной традиции

В I в. письменность и устность были более связаны, чем мы привыкли сейчас думать. Все тексты читались вслух. «У греков обычным методом публикации было публичное чтение» [Graham, 34]. Риторика была важнейшей частью эллинистической учебной программы. (И такое положение сохранялось до появления печатных книг в XV веке). Неграмотные люди могли достаточно хорошо знать основные книги, необходимые для принадлежности к той или иной культуре (Тору или Илиаду), благодаря обычаю общих чтений вслух и предпочтению, даже среди грамотных людей, слушать чтение вслух³.

Откровение Иоанна Богослова (1:3) показывает, что письменные тексты должны были читаться вслух: «Благословен тот, кто читает вслух слова пророчества, и благословенны те, кто слышит и соблюдает то, что в нём написано».

Чтение вслух Священных Писаний в собрании было важнейшим элементом общественной жизни иудеев и христиан в первом веке. Евангелия, по-видимому, были написаны сначала только для устного чтения в церкви и, вероятно, до середины II в. использовались в основном устно для общего чтения⁴.

Даже там, где существовала письменность и Священное Писание обладало большим авторитетом, устная передача могла быть предпочтительным или исключительным средством сохранения и использования священных текстов. Например, Зороастрийцы наиболее священные тексты передавали устно до VII века, тогда как менее священные книги были уже давно записаны. В Индуистской традиции Священное Писание настолько понималось и трактовалось как декламируемое устное слово, что говорить о нём как о «священном письменном тексте» было бы ошибочно⁵.

Образование в древнем мире «всегда предполагало заучивание. Заучивались либо целые книги или отрывки из них, либо устные материалы» [Бокэм, 304].

³ Об этом см.: [Graham, 38–40].

⁴ Об этом см.: [Gerhardsson, 202].

⁵ Об этом см.: [Graham, 66–77].

В эллинистической школе классические тексты, такие как сочинения Гомера или Эпикура, передавались дословно, в то же время был жанр кратких историй (ἀπομνημονεύματα), содержащих высказывания известного оратора и описания жизненных ситуаций, которые перефразировались и оттачивались со временем, сохраняя основное содержание под контролем учителей образовательной или философской школы, некоторые афоризмы (γνώμαι) при этом сохранялись дословно⁶.

...Ученики заучивают наизусть большие отрывки из классической литературы, чтобы иметь образцы для подражания (Квинтилиан. Наставления оратору. 2.7.2–4. Цит. по: [Бокэм, 305]);

...Учебная традиция может передаваться и в свободной форме, допускающей расширение и значительные отступления от исходного образца (Сенека. Нравст. письма к Луцилию. 33.4. Цит. по: [Бокэм, 305]).

Свидетельства папирусов показывают, что «более длинный формат ἀπομνημονεύματα был в обращении раньше, чем более короткий» [Alexander, 144]. Для иудейских мудрецов также характерно выражение учения «в виде ярких, тщательно продуманных, удобных для запоминания афоризмов» [Бокэм, 307], и есть аналогичный жанр описания жизненных ситуаций, который в Мишне называется «случай» (משעו), можно предположить, что эти афоризмы и воспоминания также сокращались со временем. Такие же черты мы видим и в описании слов и действий Иисуса в синоптических Евангелиях.

4. Жанр ἀπομνημονεύματα у христианских авторов

После апостола Павла основные свидетельства о передаче и развитии предания ранней Церкви — это сочинения в первой половине второго века Иустина-мученика и Папия Иерапольского (о котором известно только из книг Евсевия).

⁶ Об этом см.: [Alexander, 133–134].

В книгах Иустина выражение «воспоминания апостолов» (ἀπομνημονεύματα τὰ τῶν ἀποστόλων) используется 14 раз, в то же время Εὐαγγέλιον встречается только три раза (1 Апол. 66. 3; Диал. 10. 2; Диал. 100. 1). Иустин был сначала эллинистическим философом, поэтому он использовал слово ἀπομνημονεύματα, которое означало известный жанр эллинистической литературы⁷.

Древние «биографические» папирусы показывают, как выглядели сборники пословиц (γνώμαι) и ἀπομνημονεύματα, которые использовались в эллинистических школах — это простая, неупорядоченная коллекция разрозненных коротких текстов, без обрамляющего повествования. Более поздние писатели опирались как на более ранние письменные сборники, так и на продолжающуюся устную традицию (например, Афиней и Диоген Лаэртский во II веке н. э.). В раввинских школах также «так называемая устная Тора», возможно, долгое время оставалась в виде свободной разнородной коллекции текстов, которые использовались при устной передаче традиции⁸.

Аналогичную двухэтапную эволюцию можно наблюдать в раннем христианстве. В том, что Иустин называет христианские писания ἀπομνημονεύματα, можно увидеть, что это относится к начальной фазе перехода в письменную форму исходного сборника коротких текстов. Сначала они были написаны только для того, чтобы быть озвученными в собрании церкви или для использования в проповедях и при обучении. Можно заметить, что Иустин перефразирует и смешивает свои евангельские цитаты⁹.

Папий Иерапольский (Евсевий, 3.39.3) предпочитал письменным источникам «живой голос» свидетелей и участников жизни Христа и написал несколько книг для сохранения евангельского предания (в дополнение к Евангелиям, которые уже были написаны). Выражение, что «живой голос» предпочтительнее книг, встречается как расхожая поговорка у языческих авторов (Квинтилиан. Наставления оратору. 2.2.8; Плиний Младший. Письма. 2.3, Сенека. Письма. 6.5. Цит. по: [Бокэм, 41]). Значение, которое Папий придаёт голосу

⁷ Об этом см.: [Alexander, 115–116].

⁸ Об этом см.: [Alexander, 149–150].

⁹ Об этом см.: [Alexander, 116; Koester, 27–44].

авторитетных учеников апостолов соответствует «лучшим стандартам античной историографической практики» [Бокэм, 333].

И Папий, и Иустин по-разному опираются на письменную и устную традицию, чтобы выразить евангельское предание в новых литературных формах.

5. Модель неформальной контролируемой традиции

Устную традицию, которая может передаваться не дословно, но достаточно строго контролируется, принято называть «неформальной контролируемой традицией». Этот термин изначально принадлежит Кеннету Бейли (Kenneth Bailey), его модель «неформальной контролируемой традиции» была чисто устной и опиралась на исследования ближневосточной практики XX в.; она была доработана и преобразована последующими исследователями для контекста ранней Церкви. Наиболее известные близкие между собой модели для ранней церкви — это модель «очевидцев» Ричарда Бокэма, модель «устной речи» Т. С. Мурне (Mournet) и модель «устной евангельской традиции» Джеймса Данна. Все эти модели учитывают различные уровни точности передачи традиции для различных материалов, и все они могут быть проиллюстрированы традициями эллинистической школы¹⁰.

Бокэм считает, что рассказы об Иисусе приняли характер формальной традиции, передаваемой в процессе обучения только после Воскресения, и, вероятно, наряду с формальной продолжалась и более неформальная передача традиции, при этом основной контроль истинности традиции оставался у апостолов (синоптические Евангелия были написаны ещё при жизни некоторых из них).

Бокэм видит пять причин для объяснения вариативности евангельской традиции: «(1) Вполне возможно, что сам Иисус в разных обстоятельствах использовал различные варианты своих изречений, которые и были сохранены традицией в таком виде; (2) Некоторые вариации — просто варианты перевода (с арамейского на греческий); (3) Многие различия, особенно в повествовательных

¹⁰ Об этом см.: [Alexander, 120, 129–144; Kelber, 178–184].

фрагментах, — это обычные расхождения при устном исполнении текста в той степени, какую допускает материал. Именно этим можно объяснить различия в материале, общем для Матфея, Марка и Луки... (4) Многие различия, особенно в материале речений, могут объясняться сознательными изменениями или добавлениями», с помощью которых учителя традиции «стремились пояснить учение или адаптировать его к послепасхальной ситуации... такие изменения не противоречат тезису, что афоризмы Иисуса заучивались слово в слово... и формальной передаче традиции», т. к. их вносили авторитетные учителя, какими были и евангелисты. «(5) Наконец, евангелисты могли вносить те или иные изменения в процессе включения отдельных преданий в связанное евангельское повествование» [Бокэм, 310–311].

Модель «устной речи» Мурне предполагает менее формализованный контекст, чем в дидактической модели Герхардссона, в которой сам Иисус как учитель намеренно формировал бы и контролировал учение, передавая его небольшому кругу учеников. «Возможно так было при жизни Иисуса, но после Воскресения такой контекст, если он продолжался, не мог бы быть единственным, т. к. предание об Иисусе вышло за пределы своего первоначального еврейского учебного контекста и подвергалось влиянию устного общения в контексте нееврейских традиций». Мурне предлагает «учитывать реальность множества сообществ последователей Иисуса и множества контекстов передачи преданий» (тоже контролируемых, но не из Иерусалима) и «притока преданий об Иисусе из многочисленных источников, как в текстовой, так и в устной форме» [Mournet, 59–60].

Джеймс Данн подчёркивает роль Иисуса как учителя, учащего не только словами, но и Своей жизнью, смертью и Воскресением [Dunn, 217, 237, 235], и для объяснения вариативности предания предполагает устную евангельскую традицию в неформальном контролируемом учебном контексте и до, и после Воскресения. Такой контекст обеспечивает «фиксированность и гибкость» традиции, при этом, по-видимому, некоторые афоризмы (логики) передавались дословно, но сам Иисус иногда повторял свои поучения разными словами [Dunn, 236–238]. Важную роль контроля за сохранением истиной традиции церкви играли христианские «учителя» [Dunn, 90–91, 280].

Заключение

Таким образом, многие черты, которые Герхардссон считал типичными для раввинских школ, на самом деле были характерны для более широкого круга явлений древнего средиземноморского мира, частью которого были раввины [Alexander, 141–142].

Джейкоб Ньюснер (Jacob Neusner) исследовал раввинские книги и пришёл к выводу, что теория и практика раввинской школы были такими же, как в школе греческой философии [Neusner].

Новая традиция у язычников обязательно опиралась на архетипы старой традиции — на это указывают исследователи и современных и античных традиций всех народов [Kirk, 168]. Как мы видим, и евангельская традиция опиралась на иудейское Священное писание. Проповедь Иисуса с самого начала была связана с «традицией Торы» [Kelber, 176].

Двенадцать апостолов, как они изображаются в Деяниях, — это именно то, чего можно было бы ожидать в контексте эллинистической школы. Оформление и сохранение традиции учителя было важно для идентичности и было общей задачей непосредственных учеников, именно апостолы были предназначены формировать и передавать предание об Иисусе и контролировать его подлинность [Alexander, 152].

При наличии дополнительного неформального потока рассказов о Христе написание Евангелий было формой контроля и ограничения церковного предания.

Полного соответствия не получается ни при сравнении Евангелий с раввинскими книгами, ни при сравнении с эллинскими школами. Хотя существует множество параллелей на уровне ἀπομνημονεύματα, в эллинской литературе нет таких сложных биографических сочинений как Евангелия, ученики эллинских философов не стремились объединять предание в единую биографию, например, и Сократ, и Диоген породили богатую традицию ἀπομνημονεύματα, и оба создали очень влиятельные парадигмы образа жизни, но их последователи не составили их повествовательных биографий [Alexander, 126, 150]. И в Мишне нет последовательных биографических рассказов об учителях, только «случаи».

Источники

1. Библия
2. Дидахи
3. Послание Варнавы
4. Иосиф Флавий. Иудейские Древности
5. Иустин мученик. Диалог с Трифоном иудеем
6. Иустин мученик. Апология
7. Евсевий. Церковная История
8. Талмуд : Мишна и Тосефта. Критический перевод Н. Переферковича, т. 4. СПб., 1902. 648 с.

Исследования

1. Бокэм = Бокэм Ричард. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства : живые голоса свидетелей (пер. Н. Холмогоровой). М. : Эксмо, 2011, 672 с.
2. *Alexander* = Alexander L. Memory and Tradition in the Hellenistic Schools // *Jesus in Memory*. Ed. W. Kelber, S. Byrskog. Baylor University Press, 2009. P. 113–154.
3. *Aune* = Aune D. E. Jesus Tradition and the Pauline Letters // *Jesus in Memory*. Ed. W. Kelber, S. Byrskog. Baylor University Press, 2009. P. 63–86.
4. *Dunn* = Dunn J. D. The Oral Gospel Tradition. Grand Rapids : Eerdmans, 2013. 400 p.
5. *Gerhardsson* = Gerhardsson Birger, Memory and Manuscript : oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity. Grand Rapids, Mich. : W. Eerdmans Pub. 1998 (1961). 472 p.
6. *Graham* = Graham W. A. Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion. Cambridge University Press, 1987. 328 p.
7. *Jesus in Memory* = Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives. Ed. W. Kelber, S. Byrskog. Waco, Tex. : Baylor University Press, 2009. 291 p.
8. *Kirk* = Kirk Alan. Memory // *Jesus in Memory*. Ed. W. Kelber, S. Byrskog. Baylor University Press, 2009. P. 155–172.
9. *Kelber* = Kelber W. H. Conclusion: The Work of Birger Gerhardsson in Perspective // *Jesus in Memory*. Ed. W. Kelber, S. Byrskog. Baylor University Press, 2009. P. 173–206.

10. *Koester* = Koester H. Gospels and Gospel Traditions in the Second Century // Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers. Ed. A. Gregory and Ch. Tuckett. Oxford University Press, 2005. P. 27–44.
11. *Mournet* = Mournet T. C. The Jesus Tradition as Oral Tradition // Jesus in Memory. Ed. W. Kelber, S. Byrskog. Baylor University Press, 2009. P. 39–62.
12. *Neusner* = Neusner J. Judaism in the Beginning of Christianity. Philadelphia : Fortress Press, 1984. 112 p.

Священник Владимир Грицевич
*Минск, Минская духовная академия,
Белорусский Государственный университет*

СПАЦИФИКА УПОТРЕБЛЕНИЯ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ В МФ 6

аннотация: В Евангелии от Матфея слово «праведность» (δικαιοσύνη) используется семь раз и вызывает дискуссии в силу различных толкований. У апостолов Матфея и Павла разные взгляды на понятие праведности и расхождения в их трактовках отражают разные тенденции в раннем христианстве. В Мф 6:1 слово δικαιοσύνη рассматривается как общее понятие, включающее милостыню, молитву и пост, и должно быть замечено только Богом. Понятие праведности распространяется на всю шестую главу, где проводится контраст между публичными проявлениями праведности и поступками, известными только Богу. В целом понятие δικαιοσύνη в Евангелии от Матфея сложное и требует дальнейшего анализа.

ключевые слова: δικαιοσύνη, праведность, Евангелие от Матфея, ἐλεημοσύνη, милостыня, экзегетика

Существительное δικαιοσύνη встречается в Евангелии от Матфея 7 раз (Мф 3:15; 5:6,10, 20; 6:1, 33; 21:32). Существует предположение, что евангелист Матфей использует термин непоследовательно. Одни комментаторы считают, что исследуемый термин относится к Божьему дару, который Господь преподаёт человеку, но, с другой стороны, есть мнение, что евангелист использует этот термин в значении требований человека к Богу [Ziesler, 144]. Хотя такое прочтение может быть обусловлено влиянием богословия апостола Павла. Однако некоторые исследователи священного Писания считают, что в Евангелии от Матфея нельзя выявить целостную концепцию термина δικαιοσύνη и каждый случай употребления стоит рассматривать отдельно, так как евангелист не использует его однозначно во всём корпусе.

Несмотря на разногласия по поводу значения понятия δικαιοσύνη, учёные единодушно считают, что это важное понятие в Евангелии

от Матфея [Banks, 242]. Они утверждают, что относительная разница между концепциями праведности у апостолов Павла и Матфея напрямую отражается в их соответствующих взглядах на природу спасения, тем самым отображая разные тенденции внутри раннего христианства. Экзегеты столкнулись с проблемой соотнесения концепций δικαιοσύνη в текстах апостолов Матфея и Павла. Некоторые учёные признают, что представление Матфея о праведности отличается от мнения Павла из-за разницы между аспектами праведности как дара и требованиями [Przybylski, 2].

Спорным местом в Евангелии от Матфея является Мф 6:1, где мы встречаемся с разночтением в рукописях, что нашло своё отражение в русских, белорусских и украинских переводах. В некоторых редакциях пишется δικαιοσύνη, в других — ἐλεημοσύνη [Ziesler, 120]. «Слово это встречается в Ватик. кодексе, у Безы, в древних латинских переводах, а также у Оригена, Илария, Августина, Иеронима и многих других; но у Златоуста, Феофилакта и многих других „милостыня“», — пишет составитель Толковой Библии [Лопухин, 110].

Учёный В. Нагель утверждает, что ἐλεημοσύνη является наилучшим чтением. Нагель приходит к выводу, что Мф 6:1–18 состоит из вводного предупреждения и заключительного наставления, при этом Мф 6:1 — это вводный стих, а само ἐλεημοσύνη встречается в данном отрывке трижды. Нагель считает, что правильно читать ἐλεημοσύνη, поскольку этот термин используется как во вводном предупреждении, так и в заключительном наставлении [Ziesler, 78].

При исследовании русского и славянского текстов Библии можно заметить, что в них часто используются разные слова для передачи одних и тех же понятий в Ветхом Завете. К примеру, в славянском тексте часто встречаются слова «милость», «милосердие», «благотворительность», «помилование», в то время как в русском тексте предпочтение отдаётся словам «праведность», «правда», «справедливость». Это объясняется особенностями перевода: славянский текст базируется на греческом переводе LXX, где используется слово ἐλεημοσύνη, а русский текст — на еврейском тексте, в котором встречается слово מִלּוּדָה. Термин δικαιοσύνη может оказаться сложным для понимания обычным человеком, в то время как термины «милость», «милосердие», «милостыня» более

конкретны и доступны в своём значении. Ещё до Рождества Христова слово $\pi\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ использовалось для обозначения милостыни, что вероятно способствовало появлению слова «милостыня» в новозаветных текстах. Однако такая замена оказалась неудачной, ведь судя по контексту, Христос осуждает не только показную милостыню, но и показную молитву и пост. Поэтому, в стихе 1 слово «праведность» следует понимать как собирательное понятие, которое включает в себя милостыню, молитву и пост. Основой для этих добродетелей является любовь к Богу и ближнему. Из этого следует, что Христос учит своих учеников, что их «праведность» не должна стать предметом пристального наблюдения другими людьми. Он призывает их быть видимыми не людям, а Богу [Лопухин, 111].

Подавляющее большинство исследователей Нового завета всё же согласны с тем, что δικαιοσύνη является лучшим вариантом. Они утверждают, что Мф 6:1 — это не введение к дальнейшему разделу, а название, следовательно название должно быть шире, чем отдельные аспекты дальнейшего текста [Ziesler, 78]. При рассмотрении данного стиха мы будем опираться на это утверждение и считать, что наилучшим вариантом для данного стиха будет использование термина δικαιοσύνη.

Шестая глава евангелия продолжает тему δικαιοσύνη предыдущей главы и раскрывает её по-новому. Сначала проводится контраст между совершением добрых дел для того, чтобы их увидели другие люди, и совершением добрых дел, которые известны только Богу (Мф 6:1–18). Вступительные замечания имеют форму предупреждения: “Προσέχετε [δὲ] τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἵνα ἴδωσιν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς εἰ δὲ μὴ γέ, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς” (Остерегайтесь, [однако], выставлять свою праведность напоказ, не будет вам иначе награды от Отца вашего Небесного (Кул. Мф 6:1)). Выражение τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν в Мф 6:1 очень похоже на выражение ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν, которое встречается в Мф 5:20. Поскольку в обоих отрывках говорится о праведности учеников, очевидно, что 6:1 имеет тесную связь с предыдущим отрывком [Ziesler, 78].

В Мф 6:1 речь идёт о мотивах, лежащих в основе праведности. Спаситель призывает учеников быть праведными не для того,

чтобы это видели люди, так как в этом случае они не получают награды от Бога. Вслед за этим предупреждением приводятся три иллюстрации праведных дел: раздача милостыни (Мф 6:2–4), молитва (Мф 6:5–15) и пост (Мф 6:16–18). Данный вывод можно сделать на основании комментария Талмуда:

...Прибавляющий плоть прибавляет тлен; умножающий имущество умножает заботу; умножающий жён умножает ворожбу; умножающий рабынь умножает разврат; умножающий рабов умножает воровство; умножающий учение (Торы) прибавляет жизнь; умножающий восседание (в доме учения) умножает учёность; больше совещания — больше разума; больше благотворительности — больше мира. Кто приобрёл себе доброе имя, приобрёл для себя; кто приобрёл слова Торы, приобрёл себе жизнь грядущего мира [Авот, 31].

Говоря о связи Мф 5:20 и 6:1 Биллербек предполагает, что в первом случае речь идёт о природе истинной праведности, а во втором — о «подводных камнях» праведности. Анализ Мф 5:20 и 6:1 показывает, что δικαιοσύνη — это всеобъемлющий термин, охватывающий как теоретические, так и практические аспекты жизни человека. Мф 6:1 важно ещё в том плане, что оно подчёркивает значимость дел со стороны человека и указывает, как эти дела должны твориться.

Логическое продолжение этого стиха находится в Мф 6:33. Если в начале главы говорится о принципах праведности, то в конце речь идёт о таком аспекте δικαιοσύνης, как божественный атрибут. В данном стихе говорится об эсхатологической перспективе, которая отводит дела верующих из плоскости современности в период Второго пришествия. Общеизвестно, что 6:33 имеет дело с понятием праведности Божьей, нет единого мнения относительно значения этого понятия в данном конкретном контексте.

Некоторые комментаторы утверждают, что Божья праведность здесь относится к Его деятельности по оправданию, особенно в том, что касается Царства [Filson, 102]. Святитель Афанасий Великий пишет: «Царствие Божие не иное что есть, как вкушение будущих благ, т. е. созерцание и ведение Бога, сколько доступно это душе человеческой» [Афанасий, 434]. Царство указывает на правление, и это

выражение следует понимать в смысле исполнения воли Божьей сейчас, а также ожидания пришествия его окончательного царства. Важная вещь для ученика — постоянно стремиться делать то, что угодно Богу [Morris, 162].

Кроме того, в данном отрывке Спаситель увещевает учеников искать Божью праведность. Учеников призывают жить в соответствии с Божьей праведностью. Спорным моментом в толковании этих отношений является то, следует ли рассматривать праведность как Божий дар или как требование к человеку. Глагол ζητέω «ищите» противопоставляется глаголу ἐπιζητέω, который в предыдущем стихе относится к язычникам, ищущим временных благ. Ученики имеют высокую цель в жизни, стремясь к праведности, которая представляет собой особый образ жизни. Они должны испытывать желание и решимость жить в Боге [Przybylski, 89–91]. Идея «искать царствия Божия» может пониматься как жизнь под Божьим водительством. Царствование Бога означает, что Божий народ живёт под Божьим правлением. Вместо того чтобы пытаться ввести Царство Божье как эсхатологическое событие, людям следует молиться о его наступлении, так как только Бог может привести его в исполнение. «Царство Божье» и «Царство Небесное» используются в данном контексте, чтобы указать непосредственно на Бога. Апостол Матфей отклоняется от своего обычного употребления термина «Царство Небесное», чтобы передать более личное обращение к Богу [France, 271]. Евфимий Зигабен пишет:

Царством Божиим называет здесь наслаждение вечными благами, а правдою Его — оправдание от Него, т. е. чтобы Он Сам оправдал вас (или преуспевание в праведности, т. е. всецелой добродетели, чрез которую мы оправдываемся). Если вы будете просить того, что необходимо для души, то Он присовокупит и дарует то, что необходимо для тела [Зигабен, 136–137].

Нужно оговориться, что данный текст не стоит воспринимать как этический отрывок [Morris, 162].

Большинство комментаторов согласны, что идея праведности как дара Божьего присутствует в Мф 6:33. Некоторые учёные считают,

что δικαιοσύνη в этом стихе является требованием и эсхатологическим даром, в то время как другие полагают, что она прежде всего должна рассматриваться как дар Бога [Ziesler, 142; Przybylski, 89]. Фидлер утверждает, что δικαιοσύνη в Мф 6:33 стоит понимать в Ветхозаветном понимании, где צדקה может означать спасение избранного Народа [Przybylski, 89]. Главное доказательство, на котором основывается эта точка зрения, зависит от значения глагола προσίθην «добавлять, прибавлять, присоединять». Цислер утверждает, что «προσίθην указывает на праведность как на дар Божий, а не только на объект поиска человека» [Ziesler, 135]. Святитель Иоанн Златоуст пишет:

И не сказал: даны будут, но — приложатся, чтобы ты знал, что настоящие блага ничего не значат в сравнении с величием будущих. Потому-то Он и не повелевает просить настоящих благ, но просить иных благ и надеяться, что и те присоединятся к этим [Златоуст, 253].

В Мф 6:1 объясняется, что если ученики Иисуса будут открыто исповедовать свою праведность перед другими, они не получают награды. С другой стороны, в Мф 6:33 говорится, что если они будут стремиться к Божьей праведности, то получают награду [Hill, 145]. Существует тесная связь между учениями в Мф 5:20 и 6:1, и эта связь распространяется и на стих 33. Мф 6:33 подчёркивает призыв к ученикам подражать Богу, стремиться к Его праведности или быть совершенными, как Он совершенен. Мф 6:33 следует толковать не в контексте посланий апостола Павла в смысле Божьей праведности, которая оправдывает, а как норму поведения человека, праведность жизни в согласии с Божьей волей. Такое понимание согласуется с Иак 1:20, где Божья праведность рассматривается как требование к человеку, а не как свободно вменённая праведность.

Таким образом, комментаторы видят в нём Божий дар человечеству, в то время как другие считают его требованием человека к Богу. Апостол Павел влияет на такое понимание из-за своей теологии, но некоторые учёные считают, что понятие δικαιοσύνη должно быть рассмотрено в каждом случае отдельно, так как Матфей не применяет его последовательно.

Одной из спорных частей в Евангелии от Матфея является отрывок в Мф 6:1, где есть различия в рукописях и переводах. В одних рукописях встречается термин δικαιοσύνη, а в других — ἐλεημοσύνη (милостыня). Использование разных слов в разных переводах можно объяснить особенностями методов перевода.

Мф 6:1 является введением к разделу о том, как совершать добрые дела втайне. В этом стихе содержится предупреждение о том, что не следует выставлять напоказ свою праведность, что соответствует теме праведности, которая была описана в предыдущей главе. Употребление δικαιοσύνη в Мф 6:1 рассматривается как собирательное понятие, охватывающее милостыню, молитву и пост. Иисус учит Своих учеников, что их праведность должна быть засвидетельствована Богом, а не другими людьми.

Хотя существуют различные толкования, большинство исследователей Нового завета считают, что δικαιοσύνη является наиболее подходящим вариантом для Мф 6:1. Они считают, что это слово служит более широким названием для последующего раздела, а не фокусируется на конкретных аспектах. Понятие праведности распространяется на всю шестую главу, где проводится контраст между публичными проявлениями праведности и поступками, известными только Богу.

В целом δικαιοσύνη в Евангелии от Матфея — очень сложное понятие и может быть истолковано по-разному. При этом важность этого слова признаётся учёными, хотя его точное значение и применение в различных отрывках требует более глубокого анализа.

Литература

1. Библия = Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М. : Издание Московской Патриархии, 1992. 1372 с.
2. Nestle-Aland = Nestle-Aland. NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 28th Revised Edition. Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Edited by the Institute for New Testament Textual Research, Munster/Westphalia. Deutsche Bibelgesellschaft. United Bible Societies. Stuttgart, 2012. 890 p.

3. *Banks* = Banks R. Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17–20 // *Journal of Biblical Literature*. 1974. № 93 (2). P. 226–242.
4. *Filson* = Filson Floyd V. A Commentary on The Gospel According to St. Matthew. A. and C. Black, 1960. 319 p.
5. *France* = France R. T. The Gospel of Matthew (New International Commentary on the New Testament (NICNT)). Eerdmans, 2007. 1233 p.
6. *Hill* = Hill David The Gospel of Matthew. NCB. London : Oliphants, 1972. 367 p.
7. *Morris* = Morris Leon The Gospel according to Matthew (The Pillar New Testament Commentary (PNTC)). Eerdmans, 1992. 798 p.
8. *Przybylski* = Przybylski B. Righteousness in Matthew and His World of Thought. Cambridge University Press, 1980. 184 p.
9. *Ziesler* = Ziesler J. A. The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry. Cambridge University Press, 2004. 268 p.
10. *Авот* = Талмудические трактаты: Авот, Авот де-рабби Натан (1–2). М. Иерусалим : Мосты культуры – GESCHARIM, 2011. 325 с.
11. *Афанасий* = Святитель Афанасий Великий. Творения. Ч. 4. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. 479 с.
12. *Зигабен* = Монах Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие от Матфея. М. : Сибирская благовонница, 2020. 637, [3] с.
13. *Златоуст* = Святитель Иоанн Златоуст. Творения. Т. 7. СПб. : Издание СПб. Духовной Академии, 1901. 912 с.
14. *Лопухин* = Лопухин А. П. Толковая Библия. Т. 8. СПб., 1911. 478 с.

Полина Игоревна Кривякина

Ростов-на-Дону, Институт философии и социально-политических наук Южного федерального университета

ХРИСТОС И САМАРЯНКА: НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

аннотация: Доклад посвящен осмыслению гендерного аспекта рассказа о встрече Иисуса Христа с самарянкой (Ин 4:1–42). Продолжая ветхозаветное учение о равном достоинстве мужчины и женщины, Иисус Христос не только ведет с самарянкой беседу на сложную богословскую тему, но и делает ее первой провозвестницей своего мессианства, фактически первым апостолом. Это ставит самарянку в один ряд с Двенадцатью и призвано устранить искажения эгалитарного идеала в традиции.

ключевые слова: роль женщины, иудейская традиция, самарянка, Иисус Христос, Ветхий завет, религиозная жизнь

Тема доклада — разговор Иисуса Христа с самарянкой, особенно его гендерный аспект. Наша задача состоит в том, чтобы показать эгалитарное отношение Иисуса Христа к полу на фоне многих стереотипов I в. Для этого мы сначала кратко рассмотрим ветхозаветный подход к «женскому вопросу». Затем мы перейдём непосредственно к разговору Христа с самарянкой.

Вопрос о роли женщины в различных сферах общественной жизни, рассматривался многими религиозными философами и богословами прошлого. «Женский вопрос» сейчас наиболее актуален, потому что на данный момент у женщин есть такие же права и свободы, как у мужчин, и появилась возможность рефлексии над тем, какую роль играл пол в религиозной жизни.

Статус женщины в Ветхом завете и иудаизме Второго храма

Обсуждение статуса женщины в ветхозаветные времена — задача не такая лёгкая, как кажется на первый взгляд. Во-первых, ветхозаветные

времена — это большой период. За сотни лет отношение к женщинам менялось. Во-вторых, одни и те же библейские тексты зачастую можно понять по-разному. Соответственно, есть самые разные мнения¹ о статусе женщин в Ветхом завете. Одни полагают, что женщины были глубоко принижены, другие — что на законодательном уровне женщины и мужчины оставались равны, но на практике можно встретить искажения ветхозаветных законов, дискриминирующих женское достоинство.

Не вдаваясь в подробности этих споров, мы возьмем за основу наработки Ричарда Дэвидсона из книги «Пламя Яхве: Сексуальность в Библии». Дэвидсон показывает, что чаще всего негативное отношение к женщинам было связано с искажениями изначального идеала равенства [Дэвидсон, 270]. До грехопадения между полами царит безоговорочное равенство (Быт 1–2). Но после — мужчина принимает над женой лидерство, соединенное со смирением (Быт 3:16). Смирненное лидерство — это глубоко традиционная идея. Тот, кто властвует, должен более всего заботиться об усмирении себя самого. Причём это лидерство ограничивалось брачными отношениями. Примером искажения идеала можно назвать историю про левита и его наложницу из книги Судей. Один левит остановился со своей наложницей в городе Гива на ночлег у встреченного ими старика. Когда пришли бандиты за левитом, он отдал им свою наложницу. Утром она была найдена изнасилованной и убитой (Суд 19).

В Ветхом завете ярко выражено намерение показать равенство полов. Приведем примеры. 1. Женщины по возможности должны были присутствовать на ежегодных праздниках (Втор 16:10–11). 2. Женщинам было заповедано участвовать в жертвенных трапезах (Втор 12:18)². В Пятикнижии можно встретить немало женских образов, восхваляющих женское достоинство, которые доказывают то, что женщины по качествам своим не меньше мужчин.

¹ См. подходы авторов первой и второй волны феминизма, распространенные во многих разновидностях: [Дэвидсон, 210].

² Правда, не всегда женщины могли пойти в Иерусалим (например, из-за беременности).

Например, Сарра — пророчица; её беспрекословно слушается Авраам (Быт 16:1–4; 21:8–21). «Во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее» (Быт 21:12). Но в истории Авраама и Сарры был эпизод, когда в Египте Авраам попросил свою жену Сару называть его своим братом (Быт 12:10–20). Это было лишь из опасения за собственную жизнь.

В конце I в. до н. э. в Палестине можно заметить значительное разнообразие духовных традиций. Существовали разные течения, диспутировавшие друг с другом, как по политическим, так и по религиозным вопросам [*Свенцицкая, 48*]. Саддукеи настаивали на строгом соблюдении библейских законов, не признавали устные учения и дополнения. Фарисеи наполняли будничную жизнь святостью и занимались толкованием священных книг [*Neusner, Avery-Peck, 113*].

Более того, по «женскому вопросу» не существовало единого мнения и внутри каждой из этих школ. Так, согласно р. Элизеру бен Гиркану, «весь ум женщины не идет дальше прялки» [*Агада, 233*]. Стоит оговорить то, что его женой была Имма-Шалом — очень уважаемая женщина, образованная и достаточно независимая. Позднее в мидраше на Книгу Чисел о просьбе дочерей Салпаада (Чис 27) будет сказано так: «Милость Божия — не человеческая. Это люди больше заботятся о мужчинах, чем о женщинах. А Создатель со всем не такой. Он заботится и о мужчинах, и о женщинах. Он заботится о всех...» (Сифрей 133). Поэтому нельзя со стопроцентной уверенностью сказать, насколько важные роли в то время играли женщины.

Рассказ о встрече с самарянкой: гендерный аспект

Все это осложняет решение вопроса о том, насколько необычен разговор Иисуса Христа с самарянкой. По-видимому, Христос исходит из ветхозаветного идеала: женщина не ниже мужчины и достойна участвовать в духовной жизни общества. Она первой узнаёт, что он Мессия (Ин 4:26).

Напомню вкратце сюжет рассказа. Господь вместе со своими учениками шёл в Галилею через Самарию (Ин 4:3–4).

Самаряне считали себя потомками Дома Иосифа. Их вера имела некоторые отличия от иудаизма. Так, поклонялись Богу они на горе Гаризим, что было зафиксировано в их варианте Пятикнижия [*Михаил (Лузин)*, 89–90].

Проходить через Самарию было довольно опасно. Самаряне могли напасть на евреев [*Иосиф Флавий*, 700, 1288]. Но Иисус пошёл таким путём: возможно, это было символом, говорящим всем о том, что Иисус готов разрушить всяческие исторически сложившиеся барьеры между людьми, мешающие им прийти к истине.

Стоял полуденный зной, и Иисус остановился у колодца утолить жажду, а его ученики ушли купить еды (Ин 4:8). Туда же набрать воды подошла самарянка, и Иисус заговорил с ней. Он попросил у женщины воды (Ин 4:7). Самарянка была удивлена этой просьбе, так как она исходила от иудея (Ин 4:9).

Иисус говорит ей, что если бы она знала, с Кем говорит, то сама попросила бы воды, и Он дал бы ей «воду живую» (Ин 4:10).

Иудеи обычно называли текучую, ключевую воду живой водой (Быт 26:19). Также это выражение могло означать источник изобилия (Иер 2:13). Женщина скорее всего не понимает этого метафорического языка и спрашивает, откуда может взяться живая вода (ключевая).

Христос объясняет ей разницу между водой из колодца и той «живой водой», которую предлагает Он (Ин 4:13–14). «Живая вода» насытит человека навсегда. Архиепископ Аверкий (Таушев) также говорит нам, что «благодатная вода будет пребывать в человеке, образовав в нём самом источник, бьющий в жизнь вечную, т. е. делающий человека причастником жизни вечной» [*Аверкий (Таушев)*, 101]. Ещё есть мнение, что живая вода — это образ оживляющего учения Христа. Она противопоставляется стоячей воде, т. е. фари́сейскому учению [*Михаил (Лузин)*, 87].

Однако самарянка продолжала понимать слова Христа буквально. Тогда он обличает её (Ин 4:18). Но он это делает не для осуждения, а для того, чтобы ещё более увлечь её в беседу.

Особо примечателен момент в беседе Христа с самарянкой, в котором Иисус открывает женщине своё мессианство (Ин 4:26). Он это делает прямо и недвусмысленно. Хотя в самом Иерусалиме ещё

не скоро узнают, что он и есть Христос (Ин 10:25). Перед этим она признаётся, что ждёт прихода Мессии (Ин 4:25).

Самарянка поверила Христу, признала его мессианство. Она так возрадовалась встрече, что, не раздумывая, бросила кувшин у колодца и побежала делиться с остальными жителями города радостной вестью (Ин 4:28–29). Женщина буквально начала проповедовать. Счастливое известие из уст женщины навевает мысль о параллели с Ветхим заветом: «Провозвестниц великое множество» (Пс 67:11). Вероятно, под «провозвестницами» понимались женщины, торжественно провозглашавшие победу (Исх 15:20; 1 Цар 18:6–7). Так и самарянка, можно сказать, отправилась провозглашать победу Христа, Истину. Интересно, что в Евангелии от Иоанна самарянка становится первой вестницей. Этот факт может говорить о том, что она приравняется к апостолам.

Пришедшие ученики удивились тому, что учитель так долго разговаривал с женщиной. Удивились они ещё и потому что Христос разговаривал с самарянкой наедине. В обществе того времени существовала некая настороженность к разговорам мужчины и женщины наедине.

Остановимся подробнее на главной теме диалога Христа с самарянкой. Как отмечает Брэнт Питри, разговор Иисуса Христа с самарянкой у колодца (тем более, колодца Иакова) отсылает к встрече Иакова и Рахили (Быт 29:1–9). Как и Иаков был пришельцем на чужой земле, так и Иисус пришелец в Самарии (Ин 4–6). Как самарянка начала возвещать своему народу о Мессии (Ин 4:28–29) и они поверили ей, так и Рахиль побежала домой, чтобы рассказать семье, что Иаков родственник ее отца, чтобы они могли пригласить его остаться с ними (Быт 21:12). А «вода живая» может символизировать подарок жениха своей невесте (Ин 4:10). Очевидно, толковать это надо в контексте образности Евангелия от Иоанна.

Иисус Христос символизирует жениха, который заключает брачный завет со своей невестой, то есть с новым Израилем [Pitre]. Двенадцать учеников представляются как колена Израилевы (Мф 26:26–28, Мк 14:22–25, Лк 22: 19–20). Женщины-ученицы также выделяются как символы нового Израиля, т. е. символические невесты. Самарянка — одна из таких учениц. Она символизирует необычную невесту

Христову, потому что: во-первых, она самарянка, а не иудейка, во-вторых, с еврейской точки зрения, она живет в крайне аморальном состоянии.

Самарянка — символ своего народа³ и Иисус желает вступить в отношения как Жених (без какого-либо эротического подтекста) и Мессия. Необходимо упомянуть, что тема брачного союза с порочной женщиной есть еще в Ветхом завете. Например, пророк Осия женился на блуднице Гомери (Ос 8:1–4). Поступок Осии можно называть «пророческим знамением». Он задуман, чтобы привлечь внимание людей. И символизирует грядущее примирение Израиля с Богом. Встреча Христа с самарянкой, хотя и не предполагает буквального брака, тоже пророческий знак: наконец пришло время соединения Бога со всеми народами.

Итак, перед нами в метафорическом смысле ветхозаветная история о брачном союзе Бога с Израилем, но рассказ этот разыгрывается через неподходящего с первого взгляда человека. Почему же Иисус говорит именно с ней? По нашему мнению, самарянка была в духовном поиске. Её опустошённое существо томилось без Бога. Это можно понять по тому, что первым она спрашивает у Христа после признания в нем пророка: «Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме» (Ин 4:19–20). А то, что самарянка приняла мессианство Христа (Ин 4:19), говорит нам о том, что её сердце открыто для принятия богооткровенных истин. И Иисус даёт ей «воду живую», возвращаясь к ветхозаветному идеалу равенства мужчины и женщины, потому что истина доступна всем, кто *ищет*.

Список литературы

1. *Аверкий (Таушев)* = Аверкий (Таушев), архиеп. Апостол: Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2005. 840 с.
2. *Агада* = Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей (пер. С. Г. Фруга). Москва : Раритет, 1993. 319 с.

³ Это можно понять по тому, с какой гордостью она говорит о патриархе Иакове (Ин 4:12).

3. *Дэвидсон* = Дэвидсон Р. Пламя Яхве: Сексуальность в Библии (пер. с англ. Г.Г. Ястребова). Москва : Эксмо, 2015. 1008 с.
4. *Михаил (Лузин)* = Михаил (Лузин), еп. Толковое Евангелие : В 3 т. Минск : Белорусский экзархат, 2004. 1884 с.
5. *Иосиф Флавий* = Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 т. Москва : АСТ: Ладомир, 2002. 1459 с.
6. *Свенцицкая* = Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. Москва : Политиздат, 1987. 336 с.
7. *Neusner, Avery-Peck* = Neusner J., Avery-Peck A. J. The Routledge Dictionary of Judaism. Oxford : Blackwell Publishers, 2000. 190 p.
8. *Pitre* = Pitre B. Jesus the bridegroom: the greatest love story ever told. New York : Image, 2014. 159 p.

Елена Ивановна Чернякова

Москва, Свято-Филаретовский институт

**ВОПРОС О ПОДЛИННОСТИ
PERICOPAE ADULTERAE (ИН 7:53–8:11)
В РАБОТАХ РУССКИХ ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ
АВТОРОВ**

аннотация: В данной работе рассмотрен вопрос о принадлежности отрывка Ин 7:53–8:11 Евангелию от Иоанна в работах дореволюционных русских авторов. Интерес к гипотезам русских учёных связан с тем, что их исследования позволяют лучше понять историю экзегезы Евангелия от Иоанна и основу консенсуса настоящего времени. Выводы исследований прежних веков могут быть полезны, поскольку с течением времени наука не только обретает (новые взгляды, знания, гипотезы), но также что-то и теряет, и всегда существует опасность, что резонные доводы могут быть забыты, возможно, под влиянием модных трендов.

ключевые слова: Pericope Adulterae, женщина, взятая в прелюбодеянии, Евангелие от Иоанна, перикопа

В настоящее время фрагмент Евангелия от Иоанна 7:53–8:11, рассказывающий о прощении Христом грешницы, взятой в прелюбодеянии, именуемый в библиистике pericope adulterae (далее — РА), подавляющим большинством учёных считается поздней интерполяцией. Круг проблем, связанных с РА, необычайно широк. Это и время написания отрывка, и принадлежность к одному из Евангелий, и изначальное расположение отрывка, вопрос об источнике, из которого взята перикопа, а если перикопа — вставка, то стоит вопрос времени, когда эта вставка была осуществлена, и т. п. В докладе будут представлены взгляды дореволюционных русских учёных и богословов, а также современных западных учёных по вопросу о письменных источниках перикопы, проблеме её местоположения в Евангелии и о соответствии стиля РА Евангелию от Иоанна.

Синодальный перевод XIX в. отражает Textus Receptus. Естественным образом наличие РА в Textus Receptus привело к тому, что

данная перикопа могла рассматриваться исследователями и библистами XIX в. как безусловная часть Евангелия от Иоанна. В критическом издании Нестле-Аланда данная перикопа маркирована как несомненно подложная, однако это мнение сформировалось в экзегетике не сразу, и ещё в XIX в. этот вопрос оставался открытым. Подтверждение гипотезы о подлинности отрывка, которую отстаивали её сторонники, прежде всего важно для них как доказательство цельности евангельского текста.

Русские учёные и богословы, такие как еп. Василий Богдашевский в работе «Неповреждённость четвёртого Евангелия» (1917), проф. М. Д. Муретов, который перевёл «Толкования на Евангелие от Иоанна» свт. Кирилла Александрийского, Николай Петрович Розанов в книге «Толкование на Евангелие от Иоанна» (1912), еп. Михаил Лузин в исследовании «Толкование на Евангелие от Иоанна» (1884) и другие в разной степени раскрывали проблематику РА. Почти все русские учёные кон. XIX — нач. XX в. имели общую точку зрения на статус отрывка Ин 7:53–8:11, наиболее полное исследование, посвящённое именно РА, представлено у еп. Василия (Богдашевского).

Многие зарубежные исследователи XIX в. признавали перикопу поздней вставкой по следующим причинам:

1) РА не содержится в древнейших рукописях (Синайский, Ватиканский, Александрийский кодексы, кодекс Ефрема);

2) упоминаний о РА не находят в трудах, гомилиях отцов и учителей церкви, например, у Тертуллиана, Оригена, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского;

3) стиль перикопы не соответствует общему стилю Евангелия от Иоанна, он более соответствует синоптическим евангелиям.

В отличие от вышеуказанных позиций русские дореволюционные учёные практически единодушно построили линию защиты аутентичности РА, последовательно опровергая выводы западных коллег:

1. Существует довольно ранний источник, который содержит перикопу — это западный Кодекс Безы (кон. V в. — нач. VI в.). Епископ Василий Богдашевский и Н. П. Розанов упоминают также и «Апостольские постановления» (кон. IV в.), вторая книга которых

содержит дословную цитату из Ин 8:10–11, однако без указания Евангелия¹. Видимо это является отражением устной традиции, которая попала в восточный источник в IV в.

Русские исследователи указывают также и на святых отцов и учителей церкви. Например, на блж. Августина, еп. Иппонского, западного богослова второй половины IV — нач. V в., у которого в Трактате на Евангелие от Иоанна, именно в главе 8, приводится пространный комментарий на РА², не вызывающий никакого сомнения в комментируемом отрывке. Также труд блж. Иеронима «Против Пеллагия» подтверждает упоминание перикопы в четвёртом Евангелии в главе 8:

В Евангелии от Иоанна, во многих и греческих и латинских кодексах находится место о жене прелюбодейной, которая обвинялась пред Господом. Книжники и Фарисеи обвиняли и сильно удручали её, желая по закону побить её камнями. Иисус же, долу преклонся, перстом писаше на земли (Иоанн 8, 6)³.

Особую важность имеет упоминание блж. Иеронима о *множестве* и тех, и других (латинских и восточных) рукописей, содержащих отрывок. Отсюда следует, что отсутствие РА в большинстве древнейших кодексов до некоторой степени случайность: многие рукописи, о которых пишет блж. Иероним, скорее всего, просто не сохранились. За этой случайностью, впрочем, может стоять возможная пастырская педагогика в некоторых ранних церквях. Блаженный Августин в труде «О прелюбодейных браках»⁴ и свт. Амвросий

¹ Постановления апостольские чрез св. Климента, епископа Римского преданные / Пер. с древ. греч. о. Иннокентия Новгородова. Санкт-Петербург : [б. и.], 2002. С. 47 (в цитируемом издании ссылки на Евангелия проставлены переводчиком).

² Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет : Евангелие от Иоанна 1–10. Том IVa / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Под ред. Джозела Эловски. Тверь : Герменевтика, 2016. С. 312–316.

³ Творения блаженного Иеронима Стридонского. Книга 8, ч. 5. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. С. 229–230.

⁴ Aurelius Augustinus Hipponensis. De adulterinis coniugiis Libr. 2, § 7. Documenta Catholica Omnia. P. 474.

Медиоланский во «Второй Апологии пророка Давида»⁵ упоминают о том, что этот отрывок могли специально удалять из кодексов из-за того, что «люди слабой воли», как комментирует еп. Василий, могли злоупотреблять милосердием Христа и впасть в грех [*Еп. Василий*, 282]. Брюс Мецгер, однако, сомневается, что первые три стиха перикопы (7:53–8:1–2) могли быть опущены вместе с остальными стихами перикопы, ведь они описывают время и место, что очень важно для повествования [*Metzger*, 189].

Мецгер, давая комментарий к Ин 7:53–8:11, не упоминает все те ранние западные источники, содержащие перикопу, на которые указывали русские авторы. Но всё же западная церковь, как минимум ко второй половине IV в., имела в своём арсенале Евангелия, включающие в себя РА, и где-то даже определённо в 8-й главе Евангелия от Иоанна. Мы видим два разных подхода в оценке всего арсенала источниковой базы, содержащей перикопу. Защитники подлинности перикопы указывают на ранний западный кодекс и западные святоотеческие тексты, в которых в разной степени перикопы присутствуют, а сторонники вставки перикопы — на те восточные ранние кодексы, где она отсутствует, и им кажется это бесспорным аргументом в поддержку своей гипотезы о вставке. Брюс Мецгер, однако, отмечает, что «рассказ имеет все признаки исторической достоверности. Очевидно, это часть устной традиции, которая распространялась в определённых частях Западной церкви и впоследствии была включена в различные рукописи в разных местах» [*Metzger*, 188].

Аргумент о статусе РА, построенный на поиске источников, содержащих РА, кажется, уже исчерпал себя. Сторонникам подлинности отрывка будет легче его защищать, если вдруг будет найден какой-нибудь ранний восточный кодекс, где в Евангелии (и лучше всего в 8 главе от Иоанна) будет содержаться перикопы.

2. Проблема неопределённости местоположения отрывка сторонниками гипотезы вставки перикопы рассматривается как доказательство их гипотезы. Наш современник, Морис Робинсон,

⁵ Sankti Ambrosii Opera. Apologia Prophetarum David Altera. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXII. Part II. 1887. P. 356.

американский профессор Нового завета, обозначил семь положений перикопы, изучив 1350 рукописей, где перикопы содержалась [Robinson]. Но для большинства русских исследователей тот факт, что перикопы не имеет определённого, стабильного положения в Евангелии, не является доказательством, что РА — это поздняя вставка. Все те рукописи, где перикопы находится не в 8 главе Евангелия от Иоанна — это поздние тексты, как, например, списки манускриптов f13 (группа Феррара) XI–XV вв., где перикопы содержится в конце 21 главы Евангелия от Луки [Митрофанов, 727; Властов, 312]. Такие поздние источники, как и многие минускульные списки, евангелистари, многочисленные списки переводов с сирского, коптского, армянского языков, которые содержат РА в Евангелии от Иоанна, для подтверждения или опровержения гипотезы можно не рассматривать ввиду их удалённости от первых пяти-шести веков н. э. Возможно, перестановки могли быть особенностями и предпочтениями переписчиков для установления, например, логической последовательности евангельских событий.

Приверженцы гипотезы вставки отмечают тот факт, что перикопы разрывает повествование между 7-й и 8-й главами Евангелия от Иоанна, но еп. Василий (Богдасhevский) убеждён, что последовательность евангельского повествования данная перикопы не нарушает [Еп. Василий, 284]. Читая эти главы четвёртого Евангелия, можно отметить, что, опустив перикопу, как кажется, повествование ничего не теряет. Однако, если внимательно рассмотреть 7-ю главу, можно увидеть, что глава начинается с упоминания о празднике Кушчей. На половине праздника Иисус учил в храме (Ин 7:14), а в 19-м стихе Иисус спрашивает иудеев: «Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас не поступает по закону. За что ищите убить Меня?» Это перекликается с сюжетом перикопы, где книжники и фарисеи, вспоминая закон Моисеев, призывают Иисуса осудить грешницу с применением смертной казни, но не доводят дела до конца, потому что сами, как ранее сказал Христос, не поступают по закону. После своей речи Иисус отправился на гору Масличную и на следующий день снова пришёл в Храм, как видно, опять учить, так как к Нему приходил народ. И вот к Иисусу приводят женщину, застигнутую

в прелюбодеянии (Ин 8:3)⁶. По окончании инцидента с грешницей Иисус обращается к народу со словами: «Я — Свет миру» (Ин 8:12). Переход от главы 7-й к главе 8-й, на взгляд сторонников перикопы, имеет свою логическую связь. В данном случае можно отметить субъективность аргумента, так как его трактовка, как кажется, прямо зависит от начальной точки зрения на перикопу.

3. Когда свидетельства внешних рукописных источников были исчерпаны, исследователи обратили внимание на внутренние критерии определения текста. Русскими учёными использовались подходы текстуальной критики, и эти подходы остаются актуальными и сейчас. Русские богословы скептически относились к критике РА, которая заключалась в анализе стиля перикопы. Еп. Василий перечисляет варианты слов и выражений, которые в остальном тексте Евангелия от Иоанна не встречаются, а также множество разных вариантов с упоминанием синоптических Евангелий, Деяний, посланий ап. Павла. Автор отмечает, что нельзя отказывать РА в подлинности из-за её стилистических особенностей, так как другие фрагменты Евангелия от Иоанна такие особенности тоже имеют [*Еп. Василий*, 284]. Роберт Моргенталер в своей книге «Статистика словарного запаса Нового Завета» (1952) [*Morgenthaler*, 60–62] также перечисляет варианты содержания или отсутствия слов перикопы в остальном тексте Евангелия от Иоанна. Моргенталер, в отличие от еп. Василия (Богдашевского), приходит к выводу, что перикопы должна быть интерполяцией, а не частью Евангелия от Иоанна. Последующие исследования выявили два серьёзных ограничения статистического метода. Во-первых, когда этот метод применяется к другим литературным произведениям, помимо Нового завета, такой подход теряет смысл. Статистический метод не учитывает настроение, цель и тему автора [*Johnson*, 94]. Более того, Джордж Удни Юл, профессиональный статистик Кембриджского университета, показал, что для формирования какой-либо надёжной статистической основы

⁶ Относительно того, могла ли произойти история, описанная в перикопе, на территории Храма, см. статью Юрия Табака «К вопросу об исторической достоверности pericopae adulterae (Ин 7:53–8:11)», где автор сделал попытку реконструировать последовательность событий РА [*Табак*].

авторства требуется не менее 10 000 слов [Johnson, 94], тогда как фрагмент Ин 7:53–8:11 состоит из 174 слов. Во-вторых, этот метод можно применить к отрывкам одного произведения автора и доказать, что эти отрывки написаны разными людьми. Например, на основании статистических данных можно выдвинуть аргументы против авторства Иоанна 2:13–17 (изгнание торгующих из храма) [Johnson, 94]. Русские исследователи XIX в., видимо, и при отсутствии сложных статистических выкладок чувствовали ненадёжность такого подхода.

К сожалению, тем исследователям, которые продолжают настаивать на целостности текста Евангелия от Иоанна без перикопы, придётся учитывать тот факт, что при обилии накопленной критики, которой не следует пренебрегать ввиду её обоснованности, всё же нельзя сделать однозначный вывод о том, что перикопы — это поздняя вставка. Об этом писали почти все русские учёные, так как наравне с критикой против перикопы существуют неоспоримые аргументы, которые если и не доказывают её подлинность, то, по крайней мере, не позволяют именовать её однозначно «поздней вставкой» и «неподлинным» текстом.

Источники

1. Постановления апостольские чрез св. Климента, епископа Римского преданные / Пер. с древ. греч. о. Иннокентия Новгородова. Санкт-Петербург : [б. и.], 2002. 208 с.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков : Новый Завет. Евангелие от Иоанна 1–10. Том IVa / Пер. с англ., греч., лат. и сир., под редакцией Джозела Эловски. Тверь : Герменевтика, 2016. 488 с.
3. Кирилл Александрийский, свт. Толкования на Евангелие от Иоанна: в 2 т. / Пер. Митрофана Муретова. М. : Сибирская Благовонница, 2011. Т. 2. 992 с.
4. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критулу еретика // Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 т. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Т. 8, ч. 5. С. 147–282.

5. Aurelius Augustinus Hipponensis. De adulterinis conjugiiis. Libr. 2, §7. Documenta Catholica Omnia. 474 p.
6. Sankti Ambrosii Opera. Apologia Prophetarum David Altera. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXII. Part II. 1887. 356 p.

Исследования

1. *Еп. Василий* = Василий (Богдашевский), еп. Неповреждённость четвёртого Евангелия // Труды Киевской Духовной Академии. 1917. № Сентябрь-Декабрь. С. 273–285.
2. *Властов* = Властов Г. К. Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова: В 2 т. Санкт-Петербург : Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1887. Т. 1. 464 с.
3. *Митрофанов* = Митрофанов М. Д. Свт. Кирилл Александрийский. Толкования на Евангелие от Иоанна : В 2 т. Т. 2. / Пер. Митрофана Муретова. М. : Сибирская Благозвонница, 2011. 736, [2] с.
4. Табак Ю. К вопросу об исторической достоверности pericopae adulterae (Ин 7:53–8:11) // Мир Библии. 1995. № 1[3]. С. 21–29.
5. *Johnson* = Johnson A. A Stylistic Trait of the Fourth Gospel in the Pericope Adulterae // Journal of the Evangelical Theological Society. Spring 1966. N. 09 (2). P. 91–96.
6. *Metzger* = Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament : A Companion Volume to the United Bible Societies Greek New Testament (Fourth Revised Edition) / Bruce M. Metzger. 2d ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 696 p.
7. *Morgenthaler* = Morgenthaler R. The vocabulary is not Johannine, and several words characteristic of the Lukan writings may be noted. New York : Abingdon-Cokesbury Press, 1952. 592 p.
8. *Robinson* = Robinson M. A. Preliminary Observations Regarding the Pericope Adulterae Based upon Fresh Collations of Nearly All Continuous-Text Manuscripts and All Lectionary Manuscripts Containing the Passage // Filologia Neotestamentaria. 2000. N. 13. P. 35–59.
9. *Yule* = Yule G. U. The Statistical Study of Literary Vocabulary. Cambridge : Cambridge University Press, 1944. 318 p.

Секция литургики

Алексей Николаевич Ясонов

Москва, Свято-Филаретовский институт

СОВЕРШАЛАСЬ ЛИ ЕВХАРИСТИЯ НА АГАПЕ У ПЕРВЫХ ХРИСТИАН? (СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ВОПРОСА)

аннотация: В докладе анализируются мнения современных богословов и литургистов о ранее казавшемся бесспорным тезисе, что у первых христиан евхаристия совершалась во время агапы. Евхаристия как благодарение является частью раннехристианских трапез, однако некоторые современные учёные ставят под вопрос обязательность символики Тела и Крови Христовых в хлебе и вине на общинной трапезе-агапе у первохристиан. Рассматривается эволюция представлений о евхаристии в древней церкви до III в., когда трапезы-агапы утратили своё определяющее значение для христианского собрания. Как полагают исследователи, впоследствии такое значение в христианской практике получили символические трапезы-евхаристии, на которых совершалось освящение хлеба и вина.

ключевые слова: агапа, евхаристия, симпосий, секта терапевтов, Дидахе, сщмч. Игнатий Богоносец, Тертуллиан

О трапезах-агапах, которые сейчас редко совершаются в христианских сообществах, можно почерпнуть информацию в христианских текстах, написанных в период с I по VII в. В IV в. пренебрежение участием в агапах осуждается в соборных постановлениях¹, при этом не рекомендуется проводить агапы в церквях (отметим, что это правило, впервые появляющееся в постановлениях середины IV в.,

¹ «Если кто-то будет презирать тех, кто по вере устраивает агапы и в честь Господа созывает братьев, и не захочет принимать приглашения, потому что ни во что не ставит это дело, да будет анафема» (Правила Гангрского собора (340 г.). Правило 11).

«Не подобает в храмах Господних или в церквях совершати, так именуемые трапезы любви (агапы), и в доме Божиим ясти, и возлежание творити» (Правила Лаодикийского поместного собора (364 г.). Правило 28).

повторяется также в соборных постановлениях VII в.²). Тексты свидетельствуют, что трапеза-агапа является самостоятельным действием, которое совершается после евхаристии. Однако в древнейших христианских источниках мы не видим чёткого различия евхаристии и агапы, при этом существуют тексты, в которых агапа является центральным по значению актом собрания христианской общины, а евхаристия не упоминается вовсе.

В Православной энциклопедии мы находим следующие определения агапы и евхаристии:

Агапа [греч. ἀγάπη — любовь] — в христ. общинах I–V вв. особая совместная трапеза — «вечера любви», имевшая благотворительные цели и первоначально включавшая совершение Евхаристии [Желтов 2008, 214–219];

Евхаристия — главное таинство христианской Церкви, состоящее в преложении (μεταβολή — изменение, превращение) приготовленных Даров (хлеба и разбавленного водой вина) в Тело и Кровь Христовы и причащении (κοινωνία — приобщение; μετέληψις — принятие) верующих [Желтов 2009, 533].

Из приведённых цитат можно сделать вывод, что евхаристия в том виде, в котором мы её знаем, могла совершаться и во время агапы. Тем не менее среди учёных нет единого мнения как о том, совершалась ли евхаристия во время агапы, так и о том, имела ли евхаристия в первоначальной христианской церкви то же значение, которое она имеет сегодня.

Известный англиканский литургист Пол Брэдшоу отмечает:

Оказалось, что мы знаем о литургической практике первых трёх столетий христианства гораздо меньше, чем мы когда-то думали. Туманом времени окутано гораздо больше, чем мы представляли себе раньше, и многие из наших прежних уверенных утверждений о том, «что делала

² «Не должно в местах, посвящённых Господу, или в церквях совершати так называемыя трапезы братолюбия, и внутри храма ясти, и ложе постилати. Сие же творити дерзающие, или да престанут, или да будут отлучены» (Правило 74 Шестого Вселенского Собора, Трулльского иначе Пято-Шестого Собора (691–692 гг.)).

ранняя церковь», теперь кажутся больше похожими на принятие желаемого за действительное или на бессознательные проекции более поздних практик в древние времена [Bradshaw 2002, X].

Древнейшее упоминание трапезы-агапы мы находим в Послании ап. Иуды:

Это они — пятно на ваших вечерах любви (ἀγάλας), когда пиршествуют с вами без страха, самих себя упитывая (Иуд 1:12).

В послании к Смирнянам сщмч. Игнатия Богоносца мы видим, что слова «евхаристия» и «агапа» практически взаимозаменяемы.

Глава 7	Они удаляются от евхаристии и молитвы (Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀλέχονται)	Им надлежало бы держаться в любви (συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν)
Глава 8	Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом (ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγεῖσθω, ἥ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὕσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ)	Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви (οὐκ ἐξόν ἐστὶν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν)

Чтобы лучше понять смысл христианских трапез, в течение последних десятилетий учёные исследуют их в контексте как иудейских трапезных собраний, так и языческих греко-римских трапез. Опираясь на исследования Эндрю МакГоуэна “Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals” (1999), Денниса Смита (Dennis Smith) “From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World” (2003) и свящ. Алексея Волчкова «Раннехристианская община в античном полисе» (2019) можно проанализировать порядок проведения таких трапез и основные правила для их участников и совершителей. Авторы перечисленных трудов указывают на схожесть обычаев, правил и символов средиземноморского мира в период приблизительно с 300 г. до н. э. по 300 г. н. э. и называют такие общественные застолья «социальным институтом» [Smith 2003, 14]. В странах Средиземноморья жили греки, римляне, евреи, египтяне и другие народы. Не умаляя различий между

практикой совершения трапез, сложившейся в среде этих народов, российский исследователь свящ. Алексей Волчков указывает на существование «специфического феномена античного застолья, характерного для всего греко-римского мира» [Волчков 2019, 121].

Рассмотрение античного культурного контекста позволило учёным выявить общие закономерности, правила и регламент проведения языческих, иудейских и христианских трапез. Эти закономерности касаются круга участников и ритуала застолий. Исследователи, отмечая структурированность средиземноморского общества, подчёркивают важность созидания братского единства в различных общественных стратах. Основной характеристикой трапезных собраний античного мира было выявление границ таких сообществ и их структуры; «законами» трапезы были радость, примирение, дружеское общение³. Каждая трапеза имела религиозное значение: она совершалась от имени богов, которые символически «присутствовали» на ней. Существенной частью трапезы был симпосий (συμπόσιον)⁴ или «застолье с выпивкой»⁵, за которой во время распития спиртных напитков, в зависимости от назначения собрания⁶, происходили не только совместные игры и концерты, но и философские беседы, разыгрывались религиозные драмы [Smith 2003, 27].

В свою очередь, трапезные богослужения иудейских сект сохраняли «законы» античной трапезы. Перед началом и во время совершения трапез все её участники молились, читали и толковали Писание, пели псалмы. Такие трапезные богослужения были осознаны участниками как предвестие эсхатологического пира и победы Бога над силами зла. Трапеза всегда начиналась со слов благодарности. По свидетельству Филона Александрийского:

³ «...Нельзя покидать застолье без того, чтобы снискать себе в ком-либо из его участников дружеское расположение... <...> ...на симпозиис разумные люди для того и отправляются, чтобы, доставляя удовольствие себе и друзьям, вместе с тем приобрести новых друзей» (Плутарх. Застольные беседы. 660А).

⁴ От греческого συμπίνειν — пить вместе.

⁵ «Симпосий — это социальный институт, объединяющий взрослых мужчин, наделённых гражданским статусом, в рамках которого они пьют, исполняют лирическую поэзию, играют на музыкальных инструментах и обмениваются всевозможными речами» [Лиссарраг 2008, 17].

⁶ Подробно можно прочитать в [Лиссарраг 2008].

...Было бы непочтительно... <...> ...и в равной степени незаконно наслаждаться и вкушать любую форму пищи, за которую не была предложена благодарность [εὐχαριστήσαντας] должным и законным образом (Филон Александрийский. Об особенных законах. Кн. 2:175).

Таким образом благодарность (εὐχαριστία) появляется как существенная часть молитв на еврейских общинных трапезах ещё до возникновения христианства. Также Филон Александрийский писал о трапезе иудейской секты терапевтов, сравнивая эту трапезу с симпосием:

Затем, когда каждый из хоров отдельно сам по себе насладится пением, испив, словно на вакхическом празднике, чистого вина божественной дружбы, они смешиваются в один общий хор (Филон Александрийский. О созерцательной жизни. Гл. 85).

Порядок проведения христианских трапез-агап в I–II вв. в основных чертах повторяет регламент греко-римских застолий и иудейских трапез. В их основе лежали те же «законы» — взаимная радость, примирение, дружеское общение; целью христианских трапез стало возведение единства верных во Христе и ожидание Его Второго Пришествия. Христианские трапезные собрания начинались с благодарения (εὐχαριστία) по образцу эллинизированных молитв иудейских трапез. Общение собравшихся на христианских трапезах любви, а также пение гимнов и благодарение Бога всеми участниками трапезы восходят к торжественным трапезным собраниям иудейских сект.

Тертуллиан называет эти христианские собрания «Вечеря» (сенае), используя то же наименование, что и римские общественные трапезы, однако подчёркивая, что это — трапезы любви — ἀγάπη)⁷.

На Вечере Господней была общая беседа, о чём свидетельствует и апостол Павел: «У каждого есть псалом, есть наставление, есть откровение, есть язык, есть толкование: всё да будет к назиданию» (1 Кор 14:26). Климент Александрийский также подчёркивает важ-

⁷ Тертуллиан. Апологетик. Гл. 39, раздел 16.

ность братотворения за трапезой, которое происходит во время совместного пения псалмов:

Но как перед принятием пищи прилично славить Творца вселенной, подобно этому и брататься за чашей пристойно нам под пение псалмов, ибо с наслаждением тогда вкушаем от сотворённого Им (Климент Александрийский. Педагог. Книга 2, глава 4).

Как мы видим из приведённых цитат св. апостола Павла и Климента Александрийского — более чем за сто лет порядок общей трапезы практически не изменился.

Описание христианской трапезы в 9-й главе «Дидахе» по традиции начинается с благодарения.

А что касается благодарения (εὐχαριστία), то благодарите <Бога> так: Сперва о чаше: Благодарим Тебя, наш Отец, за святую лозу Давида, Отрока Твоего, которую Ты нам явил через Твоего Отрока Иисуса; Слава Тебе во веки!

О разламываемом же хлебе: Благодарим Тебя, наш Отец, за жизнь и познание, которые Ты нам явил через Твоего Отрока Иисуса; Слава Тебе во веки! (Дидахе 9:1–3).

Хотя здесь благодарение произносится над хлебом и вином, привычная символика Тела и Крови Христовых отсутствует. В литературном памятнике начала III в. «Деяния Павла и Фёклы» центральным торжественным событием является «пир любви великий (ἀγάλη μεῖνλη)» (Деяния Павла и Фёклы, гл. 25). В продуктах за трапезой (пять хлебов, овощи, вода, соль) вино отсутствует вовсе.

Не находя в древних источниках привычной символики Тела и Крови Христовых, одни учёные предполагают, что трапезы без такой символики были агапическими, но не евхаристическими. Напротив, другие исследователи признают тождество евхаристических и агапических трапез.

Гипотеза о том, что евхаристия была частью агапической трапезы, не находит подтверждения в древних христианских текстах, однако об устойчивости такого представления свидетельствует

русский перевод «Педагога» Климента Александрийского, выполненного Н. Н. Корсунским в 1888–89 гг. Фраза «[ч]то так именно должно участвовать в вечерах любви (агапах), открывается это из того, что при этом принимаем мы тело Христово» (Paed. Кн. 2. Гл. 1) может быть понята как совершение на агапе отдельной трапезы, названной «вкушением тела Христово». Однако в греческом тексте “Ταύτην γὰρ τὴν ἀγάπην ἐκδεχέσθαι δεῖν ἐμφαίνει ἡ βρώσις ἡ Χριστοῦ”⁸ отсутствует слово «тело», и более точный перевод данного фрагмента на русский язык должен был бы выглядеть так: «Ибо такова агапа, которая показывает, как нам надлежит вкушать пищу, исходящую от Христа». Этот текст свидетельствует, что устройство трапезы восходит к Самому Христу, и Он Сам даёт пищу; в этом фрагменте нет указаний на то, что мы принимаем «тело Христово». Таким образом, даже переводчики древних христианских текстов не были свободны от привнесения в них тех смыслов, которые соответствуют развитию богословия и литургической практике более позднего времени.

В исследованиях о возникновении раннехристианской евхаристической трапезы вплоть до середины XX в. господствовала идея, что в основе евхаристии лежала исключительно Тайная вечеря. Итогом научной дискуссии второй половины XX — начала XXI в. является предположение, что в качестве примеров христианских евхаристическо-агапических трапез следует рассматривать трапезы Христа с учениками, которые можно найти на страницах Евангелий. В оценках критериев, благодаря которым евхаристию можно выделить из общественных христианских трапез, мнения учёных расходятся. Для одних исследователей (в основном принадлежащих католической церкви) ключевым критерием в различении евхаристии и агапы является произнесение установительных слов, а также наличие хлеба и вина, которые христиане вкушали как Тело и Кровь Христовы. Тем не менее, поскольку в I–II вв. затруднительно провести чёткое различие между агапой и евхаристией, трапезы, которые христианами были осмыслены как приобщение «праведности, миру и радости во Святом Духе» (Рим 14:17), могли и не предполагать освящения хлеба и вина как Тела и Крови Господних.

⁸ Clementis Alexandrini. Paedagogus. Leiden; Boston, 2002. P. 71.

Образ Тела и Крови Господа, о котором мы читаем, например, в Кор 11:27, скорее всего, можно отнести к христианской общине как телу Христову, перед которой виновен тот, кто без любви участвует в общей трапезе общины. В посланиях сщмч. Игнатия Богоносца этот образ также не связан с хлебом и вином трапезы:

Посему, стяжавши кротость, утвердите себя взаимно в вере, которая есть плоть Господа, и в любви, которая есть кровь Иисуса Христа (Игнатий Богоносец. Послание к траллийцам. Гл. 8).

Трапезы-агапы, на которых все блюда освящались молитвой благодарения (εὐχαριστία) и не имели символического значения, продолжались, скорее всего, до середины III в. Со второй половины III в. в источниках зафиксировано евхаристическое богослужение, отличное от трапезы-агапы: христиане совершали его утром; во время этого богослужения происходило освящение только хлеба и вина, которые верующие вкушали как Тело и Кровь Христовы⁹. Образцом для такого служения евхаристии стала Тайная вечеря. В этот период трапезы-агапы утратили своё определяющее значение для христианского собрания, их стали совершать после евхаристии¹⁰.

Учёные не пришли к единому мнению по вопросу о том, почему трапезы-агапы со временем стали символическими трапезами-евхаристиями, на которых совершалось освящение хлеба и вина. Также до сих пор не исследован вопрос, как Тайная вечеря, описанная в синоптических Евангелиях, стала единственным прообразом евхаристического богослужения. На эти вопросы трудно найти однозначный ответ по причине недостаточного количества источников. Возможно, открытия новых литургических текстов древней церкви помогут разрешить эту загадку.

⁹ Подробнее об этом см. в [McGowan 2004].

¹⁰ «Логика развития идеи священного застолья в христианской церкви состояла в том, что сакральное пиршество, освободившись от собственно пиршественного, кулинарного элемента, со временем рассталось и с философской частью застолья — вся беседа, составлявшая суть симпозиа, свелась к набору ритуализированных действий и реплик, полномочия осуществлять которые оказались в руках у клира» [Волчков 2019, 136–137].

Источники

1. Деяния Павла и Фёклы // Аверинцев С. С. Собр. соч.: Переводы: Многоценная жемчужина: Переводы с сирийского и греческого. Киев : Дух і літера, 2004. С. 265–280.
2. Климент Александрийский. Педагог / Пер. с древнегреч., вступ. ст. и ком. А. Ю. Братухина. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2018. 344 с.
3. Писания мужей апостольских. М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 672 с.
4. Плутарх. Застольные беседы. Л. : Наука, 1990. 595 с.
5. Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского : Пер. с серб. [Репр. изд.]. М. : Отчий дом, 2001. Т. 1. 2001. XXXI, 650, II с.
6. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 111–191.
7. Учение двенадцати апостолов / Пер. Иннокентий (Павлов), игум. // Как жили и во что верили первые христиане: Учение двенадцати апостолов. М. : Эксмо, 2017. С. 493–506.
8. Филон Александрийский. О созерцательной жизни / пер. и прим. М. М. Елизаровой // Тексты Кумрана. Вып. 1 / пер. с древнеевр. и араб., авт. предисл., комм. И. Д. Амосин. М. : Наука. Восточная литература, 1971. С. 376–391.
9. Clementis Alexandrini. Paedagogus. Leiden; Boston : Brill, 2002. XVIII, 234 p.
10. Philo. On the Special Laws // Philo. Vol. VII / Translated by F. H. Colson. Cambridge; Massachusetts : Harvard University Press, 1937. P. 98–608. (Loeb Classical Library 320).

Исследования

1. Волчков 2019 = Волчков А., свящ. Раннехристианская община в античном полисе. М. : Познание, 2019. 256 с.
2. Желтов 2008 = Желтов М. С., диак., Василик В. В., диак. Агапа // Православная энциклопедия. Т. 1. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 214–219.

3. *Желтов 2009* = Желтов М. С., диак. Евхаристия // Православная энциклопедия. Т. 17. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 533–615.
4. *Лиссарраг 2008* = Лиссарраг Ф. Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира. М. : Новое литературное обозрение, 2008. 176 с. (Серия: Интеллектуальная история).
5. *Bradshaw 2002* = Bradshaw P. F. The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. 2nd ed. Oxford University Press, 2002. XII, 244 p.
6. *McGowan 1999* = McGowan A. Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. New York : Oxford University Press, 1999. 328 p. (Oxford Early Christian Studies).
7. *McGowan 2004* = McGowan A. Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity // Studia Patristica. 2004. № 34. P. 165–176.
8. *Smith 2003* = Smith D. From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World. Minneapolis : Fortress Press, 2003. 424 p.

Александр Юрьевич Панов

Москва, Свято-Филаретовский институт

РОЛЬ ТРИСВЯТОГО В СОСТАВЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ЛИТУРГИИ В ПЕРИОД С IV ПО XII ВЕК

аннотация: Статья посвящена обзору литургических исследований вопроса о возникновении и развитии Трисвятой песни как элемента константинопольской литургии в период с IV по XII век. Косвенные свидетельства позволяют выдвигать гипотезы, согласно которым Трисвятое изначально употреблялось в качестве элемента покаянных уличных богослужебных процессий, однако с ходом времени эта роль постоянно смещалась — сначала в сторону песнопения, исполняемого при входе в храм, затем — сигнала к началу литургии, и в итоге — к роли элемента, предвещающего чтение Священного писания.

ключевые слова: Трисвятое, византийский обряд, стациональное богослужение, литургия, богослужение Константинополя

Определить роль Трисвятого в составе современной православной литургии проблематично, так как в чине трудно найти его связь с другими элементами или выявить смысловой и логический центр, относительно которого происходила бы фиксация его роли. Положение Трисвятого в составе литургии можно сравнить с положением бусины на нити — сложно сказать, что принципиально изменится, если поменять эту бусину местами с другими.

Данное положение дел обусловлено историей Трисвятого — его возникновением, изначальным местом в богослужении и дальнейшей судьбой. Эту историю можно проследить на основании литургических исследований последних десятилетий, рассматривающих роль Трисвятой песни в составе литургии Константинополя в период с IV по XII век.

Возникновение Трисвятого и начало его использования в составе богослужения относится к области гипотез. В литургической науке исчерпывающую точку зрения по этому вопросу мы находим

у о. Хуана Матеоса, однако обращение к трудам других литургистов также дополняет общую картину.

Так, в качестве первого исторического свидетельства пения Трисвятого Х. Матеос [*Матеос 2010, 155*] и В. В. Болотов указывают на деяния Халкидонского собора 451 г. Тогда Трисвятое было воспето отцами собора в конце заседания, на котором проводились прения по поводу так называемого «разбойничьего» собора 449 г.: «Заседание кончилось, и отцы воскликнули: „Это справедливый суд! Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас!“» [*Болотов, 285*]. Данное свидетельство позволяет сделать вывод, что ко времени Халкидонского собора Трисвятое уже имело литургическое употребление.

Более поздний источник — «Хроника» Иоанна Малалы, созданная во времена императора Юстиниана I и относящаяся к официальной византийской историографии — свидетельствует о времени создания Трисвятого как о более раннем периоде. Хроника содержит знаменитую легенду о происхождении Трисвятого, варианты которой встречаются и во множестве других источников. В период царствования императора Феодосия II (408–450) и патриаршества Прокла (434–447) в Константинополе случилось землетрясение. Весь народ тогда вышел на улицу и стал молить Бога об избавлении от бедствия. Среди народа были также император с патриархом. Внезапно один отрок оказался восхищен на небо, а когда вернулся, то поведал всем, что слышал на небесах, как ангелы поют Трисвятую песнь. Народ тоже начал её воспевать, и землетрясение прекратилось. Свидетельство источника позволяет сделать вывод, что ко времени патриарха Прокла Трисвятое было известно и использовалось как богослужебное песнопение.

Русский литургист Н. Д. Успенский приводит аргументы, согласно которым «Хроника» Малалы была сфальсифицирована в угоду императору Юстиниану, а само Трисвятое, по его мнению, было составлено ещё свт. Василием Великим во время его борьбы с арианами (т. е. примерно в 370-е гг.): «Василий Великий распевал его, шествуя с народом по улицам, что видно из жития его. Общепризнанным пением гимна „Святой Боже“ он стал начинать литургию» [*Успенский 1980, 39*]. Однако использовать житие свт. Василия как достаточное основание для вывода об авторстве Трисвятой песни затруднительно

из-за проблем с источниками самого этого жития. В данном случае важно отметить тот факт, что, как и в легенде о восхищенном отроке, изначальное место Трисвятого отводится молитве на улицах Константинополя.

Что же касается формального способа образования Трисвятого, то естественным видится связывать его с гимном «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф...» из книги пророка Исаии, исполняемым за литургией; именно этот гимн изначально имел название «Трисвятая песнь». Объяснение того, каким образом сформировалась форма Трисвятой песни, которая встречается в перечисленных выше источниках, можно найти у монаха по имени Иов, который в трактате о Воплотившемся Слове так передаёт услышанное им от одного обротившегося еврея:

Песнопение состоит из песни Херувимов и из Пс 41. В псалме действительно поём: «к Богу крепкому, живому» (Пс 41, 3). <...> Слово «живой» было заменено на «бессмертный» как синоним, в то время как «крепкий» было оставлено, как есть. Таким образом была создана священная песнь¹.

Аналогичное мнение мы находим и у св. Николая Кавасилы.

Предположение о том, что Трисвятое изначально использовалось как часть процессионного богослужения, также основано на косвенных свидетельствах. Основная гипотеза, принятая ныне в литургической науке, состоит в том, что Трисвятое пели как припев к стихам псалма, которые читались на пути шествия процессии. Так было уже в V в.: после каждого стиха псалма трижды воспевались Трисвятое или иной тропарь (как и сегодня поётся тропарь «Христос воскрес» во время пасхальной заутрени), либо исполнялся только конец тропаря (так называемая «клаузула»).

При входе процессии в храм, в котором впоследствии совершалась литургия, исполняли стих псалма, который получил название «входного». После него возглашали заключительное славословие «Слава, и ныне», и затем тропарь повторяли. Далее епископ преподавал мир и начиналось чтение Писания.

¹ Цит. по: [Матеос 2010, 156].

Х. Матеос предполагает, что стих «Господи, Господи, призри с небесе и виждь, и посети виноград сей и утверди и, его же насади десница Твоя», который сегодня произносится епископом на архиерейской литургии, мог быть как раз таким входным стихом, а Пс 79 по своему содержанию прекрасно подходил бы для покаянных шествий во время общественных бедствий. Народ мог воспевать Трисвятое антифонно со стихами этого псалма.

Другим основанием для гипотезы может служить исполнение крещального тропаря. Согласно Типикону Великой церкви, крещальный тропарь пели в баптистерии во время миропомазания новокрещённых и затем после входа в храм, вместо Трисвятого. В типиконе по списку *Patmos* 266 крещальный тропарь исполняется в баптистерии вместе с Пс 92, припевом к стихам которого служит клаузула «во Христа облекостеся, аллилуйя». Тот факт, что источники содержат указание на замену Трисвятого крещальным тропарём, и позволяет выдвинуть гипотезу, что Трисвятое исполнялось таким же образом — во время шествий в качестве припева к стихам псалмов. Также в пользу гипотезы можно привести письмо папы Феликса III императору Зенону, в котором Трисвятое называется ἡ τρισάγιος λιτή [*Mansi, 1052*] («трисвятая лития»), что очевидно свидетельствует о его процессионном характере.

Определённые выводы позволяет сделать и Типикон Великой Церкви. Так, согласно Типикону, в соответствующие установленные дни — на утрени Великой субботы и 14 сентября — Трисвятое было положено петь во время процессии после гимна «Слава в вышних Богу». Во время пения Трисвятого патриарх и священники как раз и входили в храм. Из этого Х. Матеос заключает, что Трисвятое, которое пели в Константинополе после Великого и Малого славословия, не входило в эти песнопения как их часть; его следует считать входной песнью литургии. По мнению учёного, этот порядок остался с тех времён, когда литургия присоединялась к утрени, и Трисвятое было признаком начала литургии. Также согласно Типикону Великой Церкви в Хв. Трисвятое ещё сохраняло свой процессионный характер и исполнялось в составе крестных ходов. Происходило это, как минимум, три раза в году.

Далее Трисвятое «переступает порог храма» и становится элементом внутрихрамового богослужения, служа сигналом к началу литургии. Вместо завершения процессии, совпадавшего со входом в храм, Трисвятое постепенно стало выполнять функцию такого сигнала. Сейчас можно наблюдать аналогичный процесс, когда Трисвятое воспевают после чтений, которые читаются в составе навечерия Рождества и Богоявления. По мнению архим. Р. Тафта, такую самостоятельность Трисвятое в качестве литургического элемента приобрело уже к VI в. в дополнение к своей предыдущей «служебной» роли в качестве припева к стихам псалмов.

В качестве аргумента в пользу того, что Трисвятое служило началом литургии, о. Х. Матеос приводит один из документов собора 536 г., который повествует о происходившем в храме во время богослужения 16 июля 518 г.:

Тогда голосом великим весь народ воскликнул как бы едиными устами: Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему (Лк 1:68). После этого в течение долгого времени обе части воспевали песни этой псалмодии, отвечая одни другим, затем по чину псалмопевцы взошли на амвон и запели Трисвятое. Когда они начали, весь народ прекратил (своё пение) и ответил на Трисвятое. После чтения святого Евангелия...²

Когда Трисвятое стало частью богослужения, которое совершается внутри храма, это песнопение вместе с другими тропарями служило сигналом к началу литургии: например, тропарём «Елицы во Христа» в дни, когда совершалось крещение, или тропарём «Кресту Твоему...» на литургии 14 сентября, когда в храме возлагался крест для поклонения, или тропарём «Общее воскресение...» в неделю ваий.

Будучи отделённым от входа в храм новыми богослужебными элементами, Трисвятое сохраняло интенцию «движения», пусть только в виде движения клира в апсиду. Трисвятое как песнопение окончательно утратило свой процессиональный характер в период

² Цит. по: [Матеос 2010, 176].

латинского завоевания, в результате которого процессии исчезли из литургической жизни Константинополя, а литургия окончательно замкнулась в пределах храма. Со времени окончания латинского завоевания Трисвятое как богослужебный элемент приобрело ту форму, о которой мы можем судить по современному состоянию литургии.

Описанные процессы помогают понять, каким образом изменилась изначальная практика использования Трисвятого как покаянного богослужебного элемента. На литургическое восприятие Трисвятого повлияли также богословские толкования литургии, предполагавшие символическое переосмысление молитв и литургических действий во время богослужения. В сочинении VIII в. патриарха Германа Константинопольского Трисвятому отводится роль славословия [*Сказание о Церкви*, 59]. Истоки этой роли Трисвятого можно найти в Мистагогии преп. Максима Исповедника³. У епископа Феодора Андидского⁴ в сочинении XI в. функция Трисвятого заключается не в символизации; Трисвятое призвано засвидетельствовать триединство Божества. В условиях, когда Трисвятое как элемент богослужения оказалось оторвано от своего прежнего смыслового центра, оно было переосмыслено, и в толковании патриарха Германа, а ещё ранее — в толковании Псевдо-Дионисия Ареопагита [*О церковной иерархии*, 367], Трисвятое оказалось привязано к центральному моменту литургии слова — чтению Евангелия.

Таким образом, на примере изменений, происходивших с Трисвятым, можно наблюдать характерные особенности развития православного богослужения. Отдельные элементы богослужения, такие, как Трисвятое, в течение столетий утрачивали изначальную смысловую нагрузку; их содержание в процессе эволюции богослужебных элементов было переосмыслено и приобрело новые богословские обертоны. Трисвятое, соединявшееся в процессиональном

³ Максим Исповедник, преп. Мистагогия / Избранные творения преподобного Максима Исповедника / Под ред. Сидорова А. И. М. : Паломник, 2004. С. 244.

⁴ Краткое рассуждение о тайнах и образах божественной литургии, составленное по просьбе боголюбезного Василия епископа Онтийского // Объяснение литургии, составленное Феодором, епископом Андидским / Под ред. Н. Красносельцева. Казань : Типография императорского университета, 1884. С. 17.

богослужении с покаянным усилием, предшествовавшим литургии, оказалось тем песнопением, которое стало предварять чтение Писания непосредственно в составе самой литургии.

Литература

1. *Арранц* = Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Т. 1. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. IV с. + 605 с.
2. *Болотов* = Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. 4 / Под ред. Бриллиантова А. И. Петроград : Третья государственная типография, 1918. XV с. + 599 с.
3. *Максим Исповедник* = Избранные творения преподобного Максима Исповедника / Под ред. Сидорова А. И. М. : Паломник, 2004. 493 с.
4. *Киприан (Керн)* = Киприан (Керн), архим. Евхаристия. М. : Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 334 с.
5. *Матеос 2009* = Матеос Х. Тафт Р. Развитие византийской литургии. Киев : Quo vadis, 2009. 128 с.
6. *Матеос 2010* = Матеос Х. Служение слова в византийской литургии: исторический очерк. Омск : Голованов, 2010. 349 с. + LXI с.
7. *Объяснение литургии* = Объяснение литургии, составленное Феодором, епископом Андидским / Под ред. Н. Красносельцева. Казань : Типография императорского университета, 1884. 50 с.
8. *Описание* = Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока: Том I / Сост. Дмитриевский А. Киев : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. CXLVII с. + 912 с.
9. *О церковной иерархии* = О церковной иерархии // Восточные отцы и учителя Церкви V в.: антология / Сост. Иларион (Алфеев), иером. М. : Изд-во МФТИ, 2000. С. 354–400.
10. *Св. Николай Кавасила* = Св. Николай Кавасила. Изъяснение Божественной литургии / Под ред. Плюснина А. И. М. : Благовест, 2018. 160 с.
11. *Сказание о Церкви* = Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М. : Мартис, 1995. 90 с.
12. *Уайбру* = Уайбру Х. Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М. : Изд-во ББИ, 2019. XII с. + 214 с.
13. *Успенский 1980* = Успенский Н. Д. Византийская литургия // Богословские труды. 1980. № 21. С. 5–54.

14. *Успенский 2006* = Успенский Н. Д. Византийская литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М. : Издательский совет русской православной церкви, 2006. L с. + 592 с.
15. *Le typicon 1962* = Le typicon de la grande eglise: Tome I / Introduction, texte critique, traduction et notes par Mateos J. Roma : Pont. Institutom orientalium studiorum, 1962. XXIV p. + 387 p.
16. *Le typicon 1963* = Le typicon de la grande eglise: Tome II / Introduction, texte critique, traduction et notes par Mateos J. Roma : Pont. Institutom orientalium studiorum, 1963. 334 p.
17. *Mansi* = Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio: Tome VII. Florentia : 1711. 1188 p.

Иван Александрович Баншиков

Новокузнецк, Кузбасская православная духовная семинария

ЗНАЧЕНИЕ ПОСТРИЖЕНИЯ ВОЛОС В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

аннотация: Данная статья рассматривает важность такого священнодействия Православной Церкви, как пострижение волос, которое является внешним выражением внутреннего стремления к Богу и отречения от мирских забот. Автор приводит исторические ссылки на библейские тексты, где пострижение волос связано с различными обрядами сначала иудеев, потом первых христиан, тем самым сравнивая традиции Ветхого и Нового заветов. Особое внимание уделяется роли пострижения в монашестве и клире, где оно играет ключевую роль в процессе посвящения и служит внешним проявлением духовного отказа от прежнего образа жизни и принятия нового в служении Христу. Автор также анализирует эволюцию пострига в контексте таинства крещения и его развития в литургической жизни Православной Церкви, подчёркивая его многогранность и значение в жизни христианина.

ключевые слова: христианское пострижение волос, крещальный постриг, клирический постриг, монашеский постриг, служение Богу, поставление во чтеца, монашество, обет

Введение

Пострижение волос в Церкви имеет глубокий символический смысл. Данный обряд заключается не просто в физическом действии, но представляет собой внешнее проявление внутреннего стремления к служению Богу, духовному возрастанию и отречению от мирских сует. Значение этого священнодействия может казаться недооценённым, а важность действия пострижения — недостаточно раскрытой, в том числе в современных богословских исследованиях.

Пострижение волос представляет собой значимый элемент чинопоследований Православной церкви. Данное действие, совершающееся

с незапамятных времён, прочно закрепились в литургической жизни. В данной статье будут рассмотрены смысл и символическое значение пострига в последованиях таинства крещения, поставления во чтеца и монашестве.

Пострижение волос в Ветхом завете

Сведения о сохранении длинных волос или же их пострижении мы находим в Священной истории Ветхого завета. Одно из первых упоминаний о значимости волос у человека встречается в книге Левит: «Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей...» (Лев 19:27). Преподобный Ефрем Сирин, толкуя данный отрывок, пишет: «Закон удерживает Евреев и от другого языческого обычая, по которому язычники, как бы по обету, отращали волосы, и потом в известное время обстригали их у священных источников, или в капищах богов; тогда как и стричь волосы закон запрещал, говоря: да не возложите плещи на главы ваши (Втор 14:1)» [*Ефрем Сирин*, 397]. Прп. Ефрем рассматривает и другой текст Ветхого завета: «Вы сыны Господа, Бога вашего; не делайте нарезов на теле вашем и не выстригайте волос над глазами вашими по умершему» (Втор 14:1). Жизненный путь назореев также требовал от них не стричь волос: «Во все дни обета назорейства его бритва не должна касаться головы его; до исполнения дней, на которые он посвятил себя в назореи Господу, свят он: должен растить волосы на голове своей» (Числ 6:5). Можно предположить, что постоянный рост волос обладал особым знаком жизненных сил, служил олицетворением человеческой жертвы [*Минаева*, 348]. Назореи сами по себе, подобно пророкам, служили примером самоотвержения и святой жизни (Амос 2:11, 12). Степень их святости приближалась к святости священника и даже первосвященника.

О пострижении волос встречается упоминание в пророческой литературе, в частности, у пророков Исаии и Иеремии. Так, первый увещает народ Божий: «И Господь, Господь Саваоф, призывает вас в этот день плакать и сетовать, и остричь волосы и препоясаться врищем» (Ис 22:12). Свт. Кирилл Александрийский толкует пострижение волос как знак покаяния:

Ибо находясь в страшном ожидании всяких бедствий и, видя угрожающую им опасность от жестокости Ассириян, они должны бы, оплакивая свою беспечность, умиловать Бога, остричь свои волосы и опоясаться во вретище, так как самые обстоятельства призывали к тому; но они делали совершенно противное тому... Бог призывал в то время плач и рыдание, и острижение и препоясание во вретища, они же предавались увеселениям, приводя ещё более в неудержимый гнев против себя Того, Кто может погубить и спасти [*Кирилл Александрийский*].

В книге пророка Иеремии встречается такой призыв пророка: «Остриги волосы твои и брось, и подними (или возьми на уста) плачь; ибо бросил Господь и оставил поколение гнева своего» (Иер 7:29). Блаженный Иероним уточняет: «У древних стричь волосы было обычаем всех скорбящих; теперь же признаком печали служит отпускание волос...» [*Иероним Стридонский*]. Интересно, что здесь мы наблюдаем изменение траурных обычаев на прямо противоположные. Возможно, это произошло под влиянием греко-римской культуры.

Описание пророческого служения отсылает к образу пророка Илии, о котором в 4 Цар 1:8 говорится, что он был «весь в волосах и кожаным поясом подпоясан по чреслам своим». Однако слова «весь в волосах» в еврейском оригинале текста могут пониматься двояко: у Илии были длинные волосы, или он носил власяницу (ср.: Зах 13. 4) [*Ткаченко, 530*]. Св. Иоанн Предтеча, совершавший своё пророческое служение по образу пророка Илии, по мнению древних авторов, например, Епифания Кипрского, был не только пророком, но и назореем, носившем длинные волосы [*Минаева, 349*].

Значение пострижения волос в Новом завете

Под влиянием назорейской традиции ко времени пришествия в мир Господа Иисуса Христа длинные волосы воспринимались большинством верующих как средство выразить верность Творцу. Церковное предание приписывает ношение длинных волос Самому Христу Спасителю и Его ученикам. Егесипп описывает брата Господня Иакова посвящённым Богу от утробы матери — человеком, который никогда не пил вина, не ел мяса, не стриг волос [*Минаева, 349*].

В примере апостола Павла можно усмотреть некоторое нарушение назорейской традиции, когда он, отплывая из Коринфа, обрил себе голову «по обету» (Деян 18:18). По какому поводу апостолом был дан обет, остаётся неизвестным. Может быть, обет относился к путешествию апостола, к опасностям, которым апостол подвергался и за избавление от которых обещал особенный акт благодарности Богу [Таушев, 222]. Хотя согласно Закону Моисееву, завершение назорейского обета должно было исполнять в Иерусалиме, но лица, давшие обет вне Иудеи и не имеющие возможности прибыть в Храм, могли завершить его дома или в той местности, в которой проживали [Алфеев, 326].

Наверное, парадоксальное для иудео-христиан мнение о волосах мы встречаем у апостола Павла: «Не сама ли природа учит вас, что если муж растит волосы, то это бесчестье для него» (1 Кор 14:14). Но из дальнейшей истории Церкви мы должны признать, что эта греко-римская традиция не прижилась, по крайней мере, на Православном Востоке. В стрижении мужчиной волос нет никакой нравственной мысли: и потому бесчестье или осуждение мужа, не стриженного волосы, есть только обычное людское мнение без существенной истины и без глубокого основания [Филарет Московский].

Чинопоследование пострижения в чине крещения

С развитием литургической традиции христианской церкви обычаи классической символики, связанные с острижением волос, получили новый смысл и обширное применение. В настоящее время Церковь знает три вида пострига: крещальный, клирикальный и монашеский.

Крещальный постриг в раннехристианскую эпоху, вероятно, не совершался. Тем не менее, некоторые исследователи предполагают, что такой постриг мог иметь место по аналогии с античной практикой перехода раба от одного господина к другому:

...Острижение волос означало посвящение божеству или — для раба — переход к новому хозяину; в крещении же человек становится «рабом» Бога, дарующего ему подлинную свободу и грядущую вечную жизнь [Рубан].

В ранневизантийский период с принятием практики крещения младенцев данное священнодействие совершалось в присутствии крёстных спустя несколько лет после крещения, когда ребёнок возрастал. Обрядом пострижения волос отмечался переход от детского к подростковому возрасту [Желтов 1, 615].

Существует предположение, что данный постриг мог означать вступление ребёнка в клир конкретного прихода и соответствовал поставлению во чтеца. Чтобы подчеркнуть свой высокий статус, представители константинопольской знати стремились совершать пострижение волос своих детей именно в соборе святой Софии.

В поздневизантийскую эпоху обряд пострижения волос у детей был присоединён к чину омовения святого мира и переосмыслен как тот малый дар (или первый плод), который такое дитя может принести Христу, а также как признание над ним власти Христа [Желтов, 654].

До настоящего времени пострижение волос совершается в конце крещения и миропомазания в рамках омовения знаков мира «во осмый день» и предполагает особое благословение, даваемое новокрещёному, «совершать всё в славу [Бога]...», а также «размышлять о Законе... и совершать дела... благоугодные [Ему]» вместе с восприемником [Православное богослужение, 60].

Вторая молитва пострижения волос после крещения также говорит о благословении младенца, подобно благословию Самуилом царя Давида, и о пребывании в новокрещённом Святого Духа, «дабы, возрастая годами, он до седины старости славу [Творцу] воссылал и во все дни жизни своей блага Небесного Иерусалима видел» [Православное богослужение, 60].

Протопресвитер Александр Шмеман в книге «Водой и Духом» размышлял о последнем обряде в таинстве крещения так:

Пострижение всегда было одним из основных религиозных обрядов: символом послушания и жертвы. С незапамятных времён люди чувствовали в волосах наличие «маны», сосредоточение в них силы и энергии человека.

Также отец Александр называет это символическое действие «тайной волос», которое

подводит итоги значению таинства: восстановление человека как самого совершенного, самого прекрасного Божьего творения. Как будто Церковь, совершив работу по восстановлению, смотрит на человека и восклицает радостно и ликующе: как ты прекрасен! [*Шмеман, 158–159*].

Поставление в клир

Вторым постригом является акт вступления верного в клир. Клерикальный постриг остался в современной практике в чине поставления во чтеца. После крестообразного пострига с призыванием Имени Пресвятой Троицы на кандидата надевают облачение священосца — малую фелонь.

Второй молитвой епископ молится Богу об освящении кандидата и даровании ему «со всякой мудростью и разумом» Слова Божия «поучение и прочитание творити», а также о сохранении ставленника «в непорочном жителстве» [*Чиновник, 193–194*].

Далее прочитывается указанный архиереем отрывок из Апостола, после которого следует облачение в стихарь и читается увещание: на всякий день Божественное Писание прочитывать, чтобы слушающие имели пользу от этого, целомудренно и свято жили, оправдывая своё избрание. Затем архиерей прославляет Господа и свидетельствует собранию, что этот брат отныне чтец Святейшей Церкви.

По свидетельству Германа I, патриарха Константинопольского (715–730 гг.), диакону, священнику и епископу брили головы при каждой хиротонии [*Герман, 49*]. В настоящее время это не происходит, но кандидатам в «первую степень священства» подстригают четыре пряди волос в форме Креста в знак их послушания Церкви.

Поставление во чтецы — особый вид служения в Церкви. Чтецы исполняют ответственную роль в богослужебной жизни, они предстают в Литургии Слова перед братьями и сёстрами с Божьим Словом и призваны распространять благу юсть через чтение Святого писания.

Монашеский постриг

Постепенно обычай пострижения волос стал распространяться не только среди священства, но и среди монашествующих.

В древней сохранившейся рукописи Евхология *Barberini gr. 336* встречается «молитва над желающим принять схиму [облик, одежду] монаха» [*Евхологий*, 176], а также чины малого и великого образов. Следует отметить, что эти чины находятся в разделе с чинами различных рукоположений и поставлений [*Евхологий*, 210–215]. Такое их положение свидетельствует о восприятии монашествующих как членов клира, подчинённых местному епископу, в соответствии с 4-м правилом IV Вселенского Собора. Таким образом, монашеский постриг можно соотнести с хиротесией. В этом же Евхологии имеется другая рубрика, где о постриге говорится как о чине мирянском [*Евхологий*, 219–222], в котором местный епископ не упоминается даже на ектениях и которое содержит заимствования из чина предкрещального оглашения и вообще крещальную символику [*Желтов*, 613].

Наименование пострига «вторым крещением» не подразумевает его в прямом смысле, а указывает на символ рождения человека заново и на связанную с иночеством перемену ума, необходимость личности достичь созерцания Божественного мрака, повторяя непреложные для этого обеты [*Польсков*, 368].

Отметим, что облачение в монашеские одежды не предполагало обязательного пострижения волос, однако вопрос о том, какая причёска лучше соответствует облику монаха в целом имел место. В среде мужского монашества сосуществовали две традиции — подстригать волосы достаточно коротко, либо наоборот отращивать их, что было практикой анахоретов и вызывало критику со стороны приверженцев общежительного образа жизни [*Желтов*, 614]. Древнерусские чины пострига основывались на литургических традициях Константинополя XI в., однако в них, помимо чина «великого образа», имеется собственный чин «малого образа», который представлял собой объединение сокращённого чина великой схимы и рясофорного поставления [*Желтов*, 614]. Трёхчастную форму пострижение окончательно приобрело лишь в эпоху печатных изданий, т. е. не ранее XV–XVI вв.

На протяжении разных этапов церковной истории пострижение волос воспринималось не только как посвящение себя Богу, но и как знак отречения от себя и своего, определённых скорбей, и потому имело покаянный характер. «Желая жития постнического», человек

стремится в корне изменить образ жизни и служить Господу со всем внутренним покаянием. В ходе пострига желающий принять ангельский образ высказывается перед святым жертвенником и дружиной (т. е. братией обители) о своём стремлении стать частью этого собрания кающихся грешников и также обязуется хранить конкретные обеты — послушание, целомудрие и нестяжание [*Требник монашеский*, 16]. В чинопоследовании монашеского пострига постригаемый сам трижды подаёт ножницы совершающему постриг епископу или игумену, тем самым показывая личное стремление к иноческому образу жизни.

Заключение

Подводя итог этому небольшому обзору, можно сделать следующие выводы. В Ветхом завете отношение к пострижению волос имеет различные аспекты: в Пятикнижии запрещается стричь волосы в знак посвящения себя Творцу, но пророки предписывают обрить голову в знак скорби и покаяния за тяжкие нарушения заповедей. В Новом завете сохраняется обычай ношения длинных волос, например, среди апостолов. С распространением проповеди за пределами Палестины апостол Павел подчёркивает важность следования сложившейся римской традиции обривания головы мужчинами (бывшими язычниками), дабы не нарушать местные нормы благочестия. Данная традиция не была свойственна Востоку и там не прижилась.

При совершении крещения в раннехристианскую эпоху постриг преимущественно совершался в знак перехода человека в «собственность» Богу. В ранневизантийский период данное священнодействие могло свидетельствовать о достижении подросткового (зрелого) возраста ранее крещёным ребёнком. В поздневизантийскую эпоху, когда обряд был присоединён к крещению, он вновь стал восприниматься как посвящение себя Творцу или малый дар (первый плод), который младенец может принести Христу. Поставление в клир издревле сопровождалось пострижением волос в знак начала служения на ниве Христовой — как и пострижение волос в крещении, которое знаменует всецелую преданность Богу и служение верного Богу христианина.

Монашеские чины не всегда предполагали пострижение волос. Современная практика трехчастного деления монашеских чинов на Руси окончательно сложилась к XVI в., тогда как на Востоке чаще всего встречается пострижение в рясофор и схиму. Также постепенно сложился обычай повторного пострижения волос при поэтапном посвящении в разные степени монашества.

Источники

1. *Ефрем Сирин* = Ефрем Сирин, преподобный. Творения. Толкование на Пятикнижие. М. : Сибирская Благовонница, 2017. 397 с.
2. *Кирилл Александрийский* = Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Творения святого Кирилла Александрийского. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-proroka-isaiyu/2 (дата обращения: 21.12.2023).
3. *Иероним Стридонский* = Творения блаженного Иеронима Стридонского. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/shest-knig-tolkovanij-na-proroka-ieremiyu/ (дата обращения: 21.12.2023).
4. *Православное богослужение* = Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 4 : Последования таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления : С прил. церковнослав. текстов. 2-е изд., испр. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2016. 192 с.
5. *Чиновник* = Чиновник архиерейского священнослужения / Ред. игум. Михаил (Борей), Людоговский Ф. Б., Стародубцев О. В. М. : Софрино, 2005. 280 с.
6. *Герман* = Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Вступит. статья П. И. Мейендорфа. Пер. и предисл. Е. М. Ломизе. М. : Мартис, 1995. 90 с.
7. *Евхологий* = Евхологий Барберини гр. 336 / Издание, предисловие и примечания Е. Велковской, С. Паренти; Пер. с итал. С. Голованова; Редакция русского перевода Е. Велковской, М. Живовой. Омск : Голованов, 2011. 512 с.
8. *Требник монашеский* = Требник монашеский. СПб. : Библиополис, 2014. 208 с.

Литература

9. *Алфеев* = Апостол Павел. Биография / Митрополит Иларион (Алфеев). М. : Познание, 2017. 591 с.: цв. ил.
10. *Желтов* = Желтов Михаил, свящ. Крещение // Православная Энциклопедия. Т. 38. М. : Православная энциклопедия, 2015. С. 654.
11. *Желтов 1* = Желтов Михаил, свящ. Пострижение // Православная Энциклопедия. Т. 57. М. : Православная энциклопедия, 2020. С. 615.
12. *Минаева* = Минаева В. В., Неклюдов К. В. Назореи // Православная Энциклопедия. Т. 48. М. : Православная энциклопедия, 2017. С. 348–350.
13. *Польсков* = Польсков Константин, свящ. Монашеский постриг как Таинство Церкви. URL: https://azbyka.ru/monasheskij-postrig-kak-tainstvo-cerkvi#ch_0_2_3_1 (дата обращения: 22.12.2023).
14. *Рубан* = Рубан Ю. И. Крещение // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/kreshchenie-1a607a> (дата обращения: 25.01.2024).
15. *Таушев* = Аверкий (Таушев), архиеп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета / Аверкий (Таушев), архиепископ. М. : Сибирская Благовонница, 2019. Часть 2. Апостол: Деяния. Послания. Апокалипсис. 1008 с.
16. *Ткаченко* = Ткаченко А. А. Иоанн Предтеча // Православная Энциклопедия. Т. 24. М. : Православная энциклопедия, 2010. С. 528–577.
17. *Филарет Московский* = Нечто о ращении власов / Филарет, митр. Московский и Коломенский, свт. Прибавления к Творениям св. Отцов, 2 № 19 (1860) 5. Раздел: II. Учение христианской нравственности. 241–245 с.
18. *Шмеман* = Водю и Духом / протопресв. Александр Шмеман. Вступление в Церковь / протопресв. Николай Афанасьев. [М.] : Правосл. Свято-Тихон. Гуманитар. ун-т, 2004. 454 с.

Надежда Леонидовна Михайловская
Москва, Свято-Филаретовский институт

ОСОБЕННОСТИ РУБРИКИ О ПОЛОЖЕНИИ В МОГИЛУ В СЕРБСКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ ПОСЛЕДОВАНИЯХ ПОГРЕБЕНИЯ XIII–XVII ВЕКОВ

аннотация: Богослужение Сербской церкви, после обретения ею независимости на рубеже XII–XIII вв., своим источником имело византийскую традицию. При попадании в южнославянский регион византийские обряды определённым образом видоизменились, в них появились элементы, характерные для данного региона, при этом сохранялись и архаичные элементы. В период XIII–XVII вв. сербская традиция имела пересечения как с болгарской, так и русской традициями, и в силу исторических причин к XVII в. сербская богослужебная практика практически полностью перенимает современную ей литургическую практику Русской церкви. Научный интерес представляет содержание рубрики о положении в могилу сербских погребальных чинов в период с XIII по XVII вв., так как она сохраняет национальные особенности и имеет ряд значимых отличий как от более ранних византийских чинов, так и от русских чинов этого времени.

ключевые слова: Сербская православная церковь, сербская богослужебная традиция, погребение, возлияние елея

В древней церкви основным смыслом и содержанием таинства погребения была твёрдая вера в рождение усопшего в жизнь вечную. Молитвы об усопших являлись дополнением, или, скорее, продолжением чинов крещения. Об этом пишет, в частности, Мигель Арранц, его поддерживают и другие исследователи. «В дружеской переписке... с покойным парижским литургистом К. Я. Андрониковым, — пишет иером. М. Арранц, — мы сошлись в утверждении, что заупокойные чины имеют свои корни в таинстве крещения» [Арранц, 602]. Поэтому возлияние елея или мира, или помазание елеем, вместе с молитвой освящения елея, которая содержит эпиклестис, было главным действием таинства погребения [Кочетков, 37].

Во втором тысячелетии христианской истории происходила трансформация восприятия таинства; соответственно менялось и восприятие его обрядовой стороны. Благодаря работам Ф. Христулоса, П. Галадзы, Е. Велковской, З. Дашевской и Ю. Штонды можно составить представление о византийских погребальных чинах XI–XIV вв. Из предложенных исследователями реконструкций следует, что помазание елеем или миром перед погребением в этот период совершалось в различных районах византийской империи. В рукописи X в. *Crypt. Г. β. X* из монастыря Гроттаферрата есть указание на то, что елей освящался молитвой подобно тому, как это совершалось при крещении; также троекратно крестообразно возливали елей на тело усопшего с пением «Аллилуйя» [Χριστοδοῦλου, 57], подобно возлиянию елея в купель при крещении¹. Для возлияния использовалось также св. миро, а елей употреблялся при его отсутствии — такое указание есть в рукописи XI в. *Crypt. Г. β. XLIII* [Galadza, 233]. Представляет научный и практический интерес вопрос о том, как в дальнейшем эти элементы отразились в чинах Сербской православной церкви, находившейся на периферии Византийской империи и получившей автокефалию в начале XIII в.

Монашеское погребение

Наиболее ранний источник, так называемый Синайский палимпсест (*РНБ Греч 70*), не является собственно сербским: это сборник, которым в течение продолжительного времени пользовались монахи — представители разных славянских народов. Кодекс был записан в XII–XIII вв. поверх греческого текста среднеболгарской и древнерусской скорописью и содержит сербские поновления XIV в.² В нём указано, что перед погребением иерей берёт в сосуд масло древено и творит трижды крест на лице, груди и коленях усопшего (Л. 23 об.), далее тело погребают, а при погребении положено петь тропарь «Исчезох от рождения моего».

¹ Евхологий Барберини гр. 336 / Издание, предисловие, примечания Е. Велковской, С. Паренти. Омск : Голованов, 2011. С. 136.

² Сводный каталог славяно-русский рукописных книг, хранящихся в СССР XI–XIII. М. : Наука, 1984. 406 с. (№ 482).

Хронологически за Синайским палимпсестом следует сербская рукопись рубежа XIII–XIV вв. *РНБ Гильф 21*. Т. И. Афанасьева предполагает, что данный сборник содержит перевод служб и молитв, сделанных в начале XIII в. на Афоне в кругу книжников св. Саввы Сербского [Афанасьева, 144]. Рукопись содержит только молитвы погребения, но о совершаемых литургических действиях свидетельствует название молитвы — «Внегда в гроб вливают миро или масло крестообразно на умершего» (Л. 83 об.–84). Слова этой молитвы соотносятся с прошением великой крещальной ектеньи о том, чтобы крещаемый был «привит и приобщён к Смерти и Воскресению Христа»³

Помени, Господи Боже наш, в вере и уповании жизни вечные усыпшаго брата нашего, имярек, яко благ и человеколюбец. Презре грехи и очищая неправды. Ослабы, отпусти, прости, вольное прегрешение и невольное, восставляй его в Святое второе пришествие Твое на причащение вечных благ, их же ради на Те упова, истинного Бога и человеколюбца. Яко Ты еси покой своему рабу, Христе Боже наш, и Тебе славу...

Этой молитвы нет в греческих ранних источниках — кодексе *Barberini gr. 336*⁴, Синайском Евхологии *Sin. glag. 37*⁵, евхологии Порфирия *РНБ Греч. 226*⁶, но она присутствует во многих сербских и русских сборниках, в частности, в Чиновнике архиепископов Новгородских *РНБ Соф 1056* [Чиновник, 148].

Сербские чины монашеского погребения XIV–XVII вв. имеют разные структуры и наполнение. Чины афонского происхождения на протяжении всего периода отражают одинаковый чин «егда придем в гробницу». В текстах XIV в. *РНБ Q.n.I.61*, XV в., ГИМ *СИН 307*,

³ См.: [Православное богослужение, 42].

⁴ Евхологий Барберини гр. 336 / Издание, предисловие, примечания Е. Велковской, С. Паренти. Омск : Голованов, 2011. С. 222–225.

⁵ Geitler L., Dr. Euchologium : Glagolski spomenik manastira Sinai BRDA. Zagrebi : U knjizarnici Lavoslava Hartmana, 1882. С. 104–107.

⁶ Отчёт Императорской публичной библиотеки за 1883 г. СПб. : Типография В. С. Балашова, 1885. С. 88.

XVI в. хиландарской рукописи *HM N^o SMS 171*⁷ он указан практически идентично:

- Тропарь «Земле зинувши, прими от тебя созданного».
- *Возлияние елея*.
- Тропарь «Образом креста Твоего»⁸.
- Стихиры «Духовная моя братие и спостницы...», на *Слава и ныне* — «И якоже рекл еси Господи Марфе...»⁹.
- Тропарь «Со духи праведных...».
- Ектенья, Молитва «Боже духов».
- Отпуст, 12 (15) метаний, «Вечная память» трижды.
- Молитва разрешения «Во имя Отца и Сына и Святого Духа...» (опущена в *ГИМ СИН 307*).
- Молитва духовного отца над гробом «Господь Милосердый...».

При этом о возлиянии елея указывается: «*И взем масло, церей, от кандила святых, преливай вреху мощи, творя образ креста, глаголе: „Аллилуйя“ трижды, „Господня земля и концы ея“ единожды, и тако утверждает гроб*».

В монастыре Высоких Дечан при погребении монахов использовался другой чин, возлияние елея сопровождалось не троекратным «Аллилуйя», а молитвой, идентичной *РНБ Гильф 21* «Помяни, Господи, в вере и уповании жизни вечные усыпшаго брата нашего»:

- «Исчезох от рождения моего...» — трижды, со стихами и богородичным.
- Трисвятое.
- Тропарь «Глубинами мудрости...».

⁷ Автор благодарит Государственный университет штата Огайо и монахов Хиландарского монастыря за предоставление рукописи.

⁸ «Образом креста Твоего, человеколюбче, смерть умертвися и ад пленится, и древли умерший вставшее песнь ти принесоше, тем вопием: Христе Боже, преставленного от нас покои, идее же е всем веселящимся жилище у Тебе, славити Твое Божество».

⁹ «И якоже рекл еси Господи Марфе...»; «Аз есмь воскресение, делом слово исполнил еси, оттуда призвав Лазаря. Тако и раба своего оттуда воздвигнет, Человеколюбче».

- Ектенья «Господи помилуй» 50 раз.
- *Святитель*¹⁰ *сотворит 3 креста: на челе и на персех и на сердцах, взливает масло древно и глаголет сию молитву: «Помени, Господи Боже наш...».*
- Ектенья, отпустные возгласы, отпуст, 15 метаний.
- Молитва на исход души «Владыко Господи, Боже, Вседержителю».
- Молитва прощения «Во имя Отца и Сына и Святого Духа...».
(Дечан 67).

Сербских последований иноческого погребения без упоминания о возлиянии елея обнаружить не удалось. В то же время некоторые византийские чины в XI–XII вв. уже не содержат данной рубрики [Galadza, 233–236]. Русские чины иноческого погребения также содержат упоминание о возлиянии елея. Часть из них идентична указанным выше афонским (Требники XV в. РГАДА. Ф. 196. № 312 XV в., Олонецкой духовной семинарии РГБ. Ф. 212. № 34). Такие богослужебные книги как «Чиновник архиепископов новгородских» (РНБ. Соф. 1056, XIII в.) и Шереметьевский требник (РГАДА. Ф. 188 № 819, XIV в.) восходят к иной традиции: они содержат больше гимнографии «у гроба», имеют упоминания о возлиянии елея, но при этом слова, которые положено было произносить священнику при возлиянии, в них отсутствуют:

- *Посем поп възольет масло на тело мертвого и творит 3 кресты: на челе, на персех, на колену. Взяв тело, положат во гробе.*
- «Исчезох от рождения моего» — трижды, со стихами и богородичным, Тропарь «Покой, Боже...».
- Разрешительная молитва «Во имя Отца и Сына...».
- *Посем поп, взем ласкаръ, став на гроб, почерпъ персти на четиры части сыпет, глаголя «От земли взята и в землю послана: Всегда и ныне»* (РНБ. Соф. 1056).

¹⁰ Слово из рукописи восстановлено Д. Богдановичем. См.: Опис ѿриличкихъ рукописнихъ књига манастира Високи Дечани / Богдановић Д. и др. Београд : Народна Библиотека Србије, 2011. С. 236.

- *Посем, влияну бывшу попом крестным образом на лица же и на перси и на колену и погребут, поем всим пением без скудности* (РГАДА. Ф. 188. № 819).

Бельческое погребение

В сербских чинах бельческого (в том числе священнического) погребения на протяжении всего периода сохраняется формула возлияния елея. Чаще всего она отличается от монашеской и представлена так: <священник> возливает елей в гроб умершего накрест, при этом произносит: *«Крещается раб Божий, имярек, елеем креста, в покои вечный во имя Отца и Сына и Святого духа. Аминь»*. И знаменует гроб (РНБ О.п. I.14 XIII в., Дечан 67, XIV в., ГИМ СИН № 307 XV в., НМ. SMS.170 XVII в.). В рукописях РНБ О.п. I.14 и Дечан 67 имеется добавление: *«Персть копая, глаголет „Господь те покои на лоне Авраамли и Исакове и Иаковле идеже вси святи праведние почивают в свете лица Божия. Аминь“»*. В редких случаях используется формула с троекратным «Аллилуйя», как при погребении иноков (БАН Сырку 60^{II}, XVI в.). Структура рубрики бельческого чина «полагая во гроб» отличается разнообразием:

РНБ. О.п. I.14, кон. XIII в.

- *«Исчезох от рождения моего...»* — трижды, со стихами и богородичным.
- Молитва прощения: *«Во имя отца и сына и Святого Духа...»*.
- *Возлияние елея.*
- Пс 50.
- Ектенья, молитва «Боже духов», отпуст.
- Молитва «Боже духов», Молитва в исхождение души.

Дечан 67, XIV в.

- *«Исчезох от рождения моего...»* — 9 раз, со стихами и богородичным.
- *Возлияние елея.*

^{II} Старый шифр 13.6.3. Сырку 50.

- Ектенья, молитва «Боже духов», отпуст.

ГИМ СИН 307, XV в.

(После стихир целования)

- *Возлияние елея.*
- «Исчезох от рождения моего...». Слава и ныне. Богородичен.
- Символ веры.
- С Трисвятого по «Отче наш».
- Тропари «Помени, Господи...», «Глубиною мудрости».
- Слава и ныне, «Господи, помилуй» 40 раз, Отпуст.
- Молитва прощения над гробом.

БАН, Сырку 60, XVI в.

(После стихир целования)

- Тропарь «Земле зинувши, прими...».
- *Возлияние елея.*
- Тропарь «Образом креста Твоего».
- Самогласны стихиры.
<окончания нет>

Хиландар SMS.170, XVII в.

(После стихир целования)

- Трисвятое.
- «Со духи праведны».
- Ектенья, молитва «Боже духов», отпуст.
- *Возлияние елея.*
- Молитва разрешительная от духовного отца.
- Молитва прощения.
- 15 метаний.

Несмотря на разнообразие структур, не удалось обнаружить сербских погребальных чинов для бельцов без возлияния елея. Для сравнения: в русских чинах это литургическое действие постепенно выпало или утратило смысл. В Чиновнике архиепископов Новгородских РНБ. Соф 1056 XIII в. ещё сохраняется упоминание о возлиянии мира или масла крестообразно на гроб и на умершего с чтением мо-

литвы «Помяни, Господи Боже наш...» [*Чиновник*, 148]. В Шереметевском требнике РГАДА. Ф. 188. № 819 XIV в. молитва осталась, но упоминания о елее уже нет. В рукописях ещё более позднего времени — требниках РГАДА. Ф. 196. № 312 XV в., Олонецкой духовной семинарии РГБ. Ф. 212. № 34 XV в. — нет упоминания ни о елее, ни указания на чтение молитвы, только сказано, что поп берёт лопату и сыплет землю на гроб крестообразно.

В силу исторических причин¹² Сербская православная церковь в XVII в. начинает использовать русские печатные богослужебные книги, что приостанавливает развитие собственной традиции. В современном чине погребения мирян сохраняется указание, что перед тем, как останки будут опущены в могилу, архиерей или священник, взяв лопатой горсть земли, сверху крестообразно посыпает ею их, говоря: «Господня земля и исполнения ея, вселенная, и вси живущии на ней», затем выливает сверху елей из лампы или высыпает пепел из кадила и закрывает гроб [*Православное богослужение*, 277]. Описание того же действия в монашеском требнике¹³ отличается только тем, что в нём отсутствует упоминание о пепле из кадила. На практике происходит только посыпание землёй и высыпание пепла из кадила.

За прошедшие столетия погребение утратило черты церковного таинства и стало требой, в богослужебных текстах практически не прослеживается вера в Воскресение в жизнь вечную, утрачена связь погребения христианина с крещением — погружением в тайну Отца и Сына и Святого Духа. И в Сербии, и на Руси произошла и до настоящего времени не преодолена редукция в восприятии таинства, которая, в свою очередь, имеет тесную связь с пониманием полноты воцерковления и церковности как таковой.

В настоящее время важно поставить вопрос о восстановлении духа и смысла погребения и вернуть ему христианское достоинство. Это возможно в общинно-братском собрании христиан. Возвращение утраченных литургических действий и их смысла уже

¹² Подробнее см.: [*Глибетиц*, 144–146].

¹³ Требник монашеский. По синодальному изданию 1906 г. СПб. : Библиополис, 2014. 206 с.

сейчас осуществляется в Преображенском братстве при отпевании верных. В завершение приведём слова свящ. Георгия Кочеткова при отпевании верного мирянина: «Если Господь нас собрал сегодня здесь, это не случайно, мы не просто высказываем какие-то пожелания пред Богом, мы удостоверяемся снова и снова в нашей вере в то, что такие люди, как наш брат, уже наследуют жизнь вечную. И пусть эта жизнь расцветает, несмотря ни на какой мрак, пусть она действует в нас и через нас. Нас вместе! Надо найти этот путь единения со Христом и через Христа друг со другом»¹⁴.

Сокращения

- БАН Библиотека Академии наук (г. Санкт-Петербург)
ГИМ Государственный исторический музей (г. Москва)
РГАДА Российский государственный архив древних актов (г. Москва)
РГБ Российская Государственная библиотека (г. Москва)
РНБ Российская национальная библиотека (г. Санкт-Петербург)

Литература

1. *Арранц* = Арранц М., иером. Избранные сочинения по литургике : В 5 т. Т. 2 : Таинства Византийской традиции. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 680 с.
2. *Афанасьева* = Афанасьева Т. И. Евхологий Саввы Сербского и его рецепция в Древней Руси XIII–XIV вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2019. № 4(78). С. 144–156.
3. *Велковска* = Велковска Е. Чины погребения в византийской традиции // Православное учение о церковных таинствах : V Международная Богословская конференция русской православной церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.) : В 3 т. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т. 3 : Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. С. 455–473.
4. *Глибетич* = Глибетич Н. Движение литургического обновления в современной Сербии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 129–156.

¹⁴ Архив Преображенского братства, 21.07.2021.

5. *Дашевская* = Дашевская З. М., Штонда Ю. А. Возникновение и развитие чинопоследования христианского погребения в Византии в X–XII веках // Вестник Свято-Филаретовского института. 2017. № 24. С. 46–60.
6. *Кочетков* = Кочетков Г., свящ. Тайны и таинства человека и церкви : Опыт современной мистагогии второй ступени : В 3 ч. Ч. 3 : Христианская (православная) эсхатология и апокалиптика. Заключение. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. 232 с.
7. *Православное богослужение* = Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 4 : Последования таинства крещения и миропомазания и другие чины воцерковления : С прил. церковнослав. текстов. 2-е изд., испр. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2016. 192 с.
8. *Чиновник* = Чиновник архиепископов Новгородских : Древнерусский Требник РНБ, Соф. 1056 / Вступ. ст. и подгот. текста к изд. свящ. М. Желтов. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2017. 224 с.
9. *Galadza* = Galadza P. The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm : From the Tenth to the Sixteenth Century // *Orientalia Christiana Periodica*. 2004. № 70. P. 225–257.
10. *Velkovska* = Velkovska E. Funeral Rites According to the Byzantine Liturgical Sources // *Dumbarton Oaks Papers*. 2001. V. 55. P. 21–51.
11. Χριστοδοῦλου = Χριστοδοῦλου Θεμιστοκλῆς Στ., Прот. Ἑνεκρώσιμη ἀκολουθία κατὰ τοὺς χειρόγραφους κώδικες 10ου —12ου αἰῶνος. Τ. II : Εἰσαγωγικά, Κωδικολογικά, καὶ Παλαιογραφικά Κείμενα. Θήρα : Θεοβίτης, 2005. 507 σ.

Олег Олегович Глаголев

Екатеринбург, Свято-Филаретовский институт

ПОНИМАНИЕ ВЕЩЕСТВА ТАИНСТВА ЕВХАРИСТИИ В МОЛИТВАХ ЕПИСКОПА МАКАРИЯ (ОПОЦКОГО)

аннотация: Доклад посвящён осмыслению евхаристической традиции исповедником веры XX в. епископом-катехизатором Макарием (Опоцким). В нём анализируются тексты молитв епископа Макария и членов основанных им братств в Череповце, Великом Новгороде и других городах. Показано осмысление в православном церковном братстве вещества таинства — Вина-Крови и Хлеба-Тела Христовых как союза и завета братской любви конкретных людей к своему братству и всей Церкви. Литургическое творчество и практика епископа Макария и его братств позволяют говорить об изменении понимания церкви и церковных таинств от характерного для Константиновской эпохи более символического к более жизненному, экзистенциальному, воплощённому, связанному с опытом личностной соборной жизни христиан в условиях гонений.

ключевые слова: Епископ Макарий (Опоцкий), евхаристия, литургическое возрождение, братство, новомученики, исповедники, молитва, таинство, вещество таинства, церковь

Молитвы епископа Макария (Опоцкого) — уникальный литургический памятник XX века, отражающий жизнь церкви в переломный исторический период, связанный с тотальными гонениями на христиан в Советском Союзе и одновременно с возрождением опыта общинной и братской жизни. Молитвы были написаны епископом Макарием, который сам был организатором братств, и, возможно, кем-то из его духовных чад, и вошли в практику жизни братчиков.

Особый интерес вызывают молитвы, связанные с евхаристией (молитвы перед причастием, толковательное переложение молитвы «Отче наш» и др.), которую, как мы увидим, епископ-катехизатор Макарий не мог не опознавать как завершение таинства просвещения, включающего кроме евхаристии, согласно современному

пониманию мистагогии, таинство предкрещального покаяния, таинство крещения и таинство (миро-)помазания¹.

Церковному опыту еп. Макария и его братств посвящены историческая монография А. Г. Дмитренко², а также исследование А. В. Будановой³. Вопросы о литургическом наследии и творчестве епископа Макария в богословском и экклезиологическом контексте касается З. М. Дашевская в статье «Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста»⁴, также отдельные молитвы епископа Макария в богословско-антропологическом ключе З. М. Дашевская рассматривает в статье «Образы страны, церкви, народа и человека в молитвах о России революционного времени»⁵.

В богатом дарами богословии XX в. молитвы епископа Макария — купленный дорогой ценой духовный опыт мучеников и исповедников веры, членов православных братств Русского Севера. В этих молитвах такая же свежесть и укоренённость в евангельской традиции понимания вещества таинства евхаристии, Тела и Крови, как в раннехристианских текстах Деяний апостолов или «Дидахе». Сохранившиеся тексты молитв епископа Макария, собранные в еди-

¹ Тайны и таинства Человека и Церкви. Ступень 1 / I. Опыт современной мистагогии первой ступени. Часть I : Введение в таинствоведство (мистагогию); Таинство просвещения; Тринитология; Таинство покаяния; Патерология. С. 127.

² Дмитренко А. Г. За святую правду любви и братства : Епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий), 1872–1941 : Биография. Проповеди. Письма. Литургическое наследие. Воспоминания / Предисл. С. Л. Фирсов. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. 440 с.

³ Буданова А. В. История православного братства, созданного епископом Макарием (Опоцким) : выпускная квалификационная работа / А. В. Буданова. М. : [б. и.], 2019. 109 с. Также см. её статью: Буданова А. В. «Связанные союзом любви» : Из истории братства епископа Макария (Опоцкого) // Избранные молитвы : Из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / Авт. предисл. проф.-свят. Георгий Кочетков; Публикатор Д. С. Гасак. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2015. С. 81–90.

⁴ Дашевская З. М. Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 26–57.

⁵ Дашевская З. М. Образы страны, церкви, народа и человека в молитвах о России революционного времени // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 328–346.

ное издание, позволяют увидеть, каким образом в евхаристии открывается сакраментальная и мистическая природа Церкви.

В Хлебе — Тайна Церкви

В толковательном переложении молитвы «Отче наш» о хлебе говорится именно в евхаристическом ключе как о веществе таинства, связанном с памятью о хлебе Тайной вечери. «Взирая очами веры на сей приготовленный и молитвою освящённый хлеб и вкушая его, я вспоминаю Тебя, взявшего на Тайной вечери подобный сему Хлеб». А вино это память о Крови Христа, «излиянной на Голгофе», святая чаша, «через которую Ты открыл мне и запечатлел в памяти моей Новый Завет Твой».

Мы можем сказать, что это довольно традиционный подход, но сами слова «Новый Завет Твой» для епископа Макария имеют особую внутреннюю силу, он почти всегда добавляет притяжательное местоимение «Твой», когда говорит о Новом Завете. Новый Завет — это не просто новый эон, а то, что неразрывно соединено со Христом. Когда еп. Макарий говорит о хлебе и вине, Теле и Крови, то у него это никогда не оторвано от личности Спасителя, определённых отношений с Ним. Данный в веществе Таинства образ обычно адресует нас к первообразу: вино евхаристии — к Чаше Тайной вечери и Крови Спасителя; вода крещения — к водам Иорданским, в которые сходил Христос, и водам первого дня творения. Такова особенность онтологического понимания таинств. А епископ Макарий от образа идёт не к первообразу, а к первореальности, его понимание вещества таинства устремляет нас не к сущности-эссенции, а к экзистенции — существованию или к жизни Троицы и к жизни и Личности Христа.

Например, когда он говорит о хлебе, то этот хлеб означает (как бы содержит в себе) одновременно и Тело, и Кровь Христовы как начало действия веры. То есть владыка Макарий обычно говорит о них отдельно, но, например, в толковательном переложении молитвы Господней он просит: «хлеб, необходимый для нашего существа, т. е. для души нашей, каким является живоносное тело Христа Твоего и Новый Завет в крови Его, подавай нам на каждый день, дабы пи-

таясь сими тайнами, мы могли умудриться и усовершенствоваться во святом *Домостроительстве*». Смысл евхаристии связывается таким образом со способностью наилучшим образом участвовать в созидании Церкви.

Через евхаристический хлеб, что важно для епископа Макария, мы приобщаемся к Тайне Церкви как истинного Тела Христа. Это наследует павловой экклезиологии (ср. 1 Кор 12:12–27), где Сам Христос действует через Церковь Тело Христово — как союз любви Своих учеников. «Сие Тело (союз [Любви]) создавайте в Моё воспоминание», — пишет епископ Макарий. Не просто «устраивайте такое богослужение в память обо Мне», как часто понимают слова «сие творите в Моё воспоминание», а создавайте из себя это Тело в Моё воспоминание! И молящийся сам просит допустить его к участию в этом созидании Тела Христового. Вкушение евхаристического хлеба, приобщение Тела — это возможность участвовать в созидании Церкви и Её служении. Церковь представляется через служение Литургии как то, что всегда творится.

В Крови — Завет братской любви и Свободы

В святом хлебе открывается «тайна истинного Тела»⁶, которое после воскресения Христа осталось на земле — Церкви, «таинственного единства», «братского единства» христиан со Христом и с Отцом. В «зёрнах спечённого хлеба» — и символ соединения «послушных Новому... Завету братской любви». Интересно, что редакторы сборника молитв поправили аутентичное слово «спечённого» на привычное <и>«спечённого», хотя в нём существенный нюанс: хлеб не просто подвергается термической обработке — выпекается, но именно спекается — перемолотая мука в огне соединяется неразрывно на молекулярном уровне.

Совместное вкушение Хлеба-Тела на каждой евхаристии — знак и одновременно воплощение «постоянства общения друг с другом»

⁶ Избранные молитвы : Из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / Авт. предисл. проф.-свят. Георгий Кочетков; Публикатор Д. С. Гасак. Изд. 2-е, испр., доп. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2016. 128 с.: ил. С. 42.

любящих Христа учеников⁷, говорится в «Молитве о созидании Тела Церкви Христовой, об исполнении Нового Завета в Крови Его».

Важно, что «Новый Завет» — это именно Завет «братской любви», заключённый Отцом во Христе со Своими народом как со Своими детьми после Моисеева завета праведных дел и Давидова завета надежды⁸. В этом и принципиальная новизна Завета — одоление братской любовью посеянной при грехопадении и всё время растущей вражды детей Одного со Христом Отца.

Ещё из «Молитвы перед вкушением святого Хлеба и Чаши благословения» мы узнаём о Новом Завете, к которому мы приобщаемся через Кровь Христову, что это Завет Свободы, освобождения, данного Христом не вообще всем, но Своим братьям. «Сия любовь Твоя до смерти крестныя проявилась в Твоей ревностной заботе — *освободить* Свою братию и спасти Церковь от влияния и зависимости начальства и властей, удерживающих народы в неведении Тебя и Твоего светозарного Царства». Заключивший этот Завет с Богом во Христе сам становится его носителем, приобщаясь Крови Христа под видом вина, отныне хочет «жить и трудиться, исполняя сей завет... любить и охранять братию и сёстры»⁹, как Сам Христос.

«В Святой Чаше — благословенном вине» Новый Завет раскрывается как «самоотверженная любовь к... братии», учащейся у Христа. Переданная Христом Чаша — это и знак Его учения (не в смысле некоего богословского дискурса, а опыта и откровения), и знак отношений: Христос не только Учитель, но и Брат Своим ученикам.

Собирать послушных Тебе людей

В молитвах епископа Макария есть и понимание евхаристии как части таинства просвещения, или крещения в широком смысле слова,

⁷ Избранные молитвы. С. 42.

⁸ См.: Кочетков Георгий, свящ. «В начале было Слово» : Катехизис для просвещаемых. Изд. 3-е, испр. и доп. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. 464 с. : ил. С. 139–160.

⁹ Избранные молитвы. С. 49.

несущего полноценное воцерковление человека, через которое он входит в определённое церковное собрание как в семью учеников Христа. То, как описываются ожидаемые дары причащения — «вкушения святого Хлеба и Чаши благословения» — отсылает нас ко крещению и миропомазанию.

Причащение владыка Макарий понимает не только как личное возрождение человека, но и как открывающуюся ему возможность созидать Церковь. «Господи, крести меня и братию мою Духом Святым и огнём ревности о Славе Твоей, которую Ты обещал любящим Тебя. По опыту жизни своей знаю, Господи, и исповедую, что без Тебя, без исполнения Духом Святым мы бессильны в созидании Тела — Церкви Твоей, в подвиге братотворения»¹⁰.

Тот, кто приобщается Телу Христову, обретает в себе желание созидать Тело Христа, «строить святую семью»¹¹ из покорных Христу людей и, становясь одним из них, он просит для этого освобождения от немощей дарования премудрости, «огня любви Отчей», способности «избрать из суетной среды»¹² послушных Христу людей.

Приобщение к Телу и Крови Христовым рождает в человеке чувство обязанности «собирать братию во едино Тело Твоё, или в братское общежитие, где бы было единомыслие, единокровие и всё (приобретённое) общее, где бы все члены заботились друг о друге». Принципиально, что евхаристическое соединение во Христе приводит к уподоблению Христу, охристовлению жизни, готовности отдавать жизнь прежде всего «за своих по вере»¹³.

Молитвы епископа Макария (Опоцкого) несут в себе очень личный взгляд, обращённый ко Христу. Этот взгляд определяется не одним лишь превышающим рациональное познание бессеменным зачатием Христа и Его непричастностью греху, а также уникальным соединением Божеского и человеческого начал в единой Личности Христа, но тем, что Христос — Один единственный в истории Сын Божий и Сын Человеческий, именно Он и никто иной. Для владыки

¹⁰ Избранные молитвы. С. 49.

¹¹ Там же. С. 43.

¹² Там же. С. 46.

¹³ Там же. С. 48.

Макария само размышление о Теле и Крови и приобщение к ним означают возможность через таинство дотянуться до Самой Личности Христа, войти с Ним не только в мистериальное образно-символическое общение, но и в общение мистическое.

Епископ Макарий (Опоцкий) — один из русских богословов-практиков, увидевших в евхаристии гигантский запас энергии веры, любви и свободы. Таковыми были священномученики архиеп. Павлин (Крошечкин), свящ. Анатолий Жураковский, исповедники веры архимандриты Таврион (Батозский), Сергей (Савельев), Серафим (Суторихин) и ещё множество свидетелей веры в Русской церкви. Та же богословская интуиция была развита в середине — второй половине XX в. русскими богословами Парижской школы — протопресвитерами Николаем Афанасьевым и Александром Шмеманом. Как и во времена первых христианских мучеников, Тайна Благодарения Отца за жизнь, за Крёстный путь Сына и за дар Духа была как будто заново открыта в церкви. Исполненное благодарностью Богу сердце человека оказалось не только устойчивым против самого коварного и жестокого зла и неверия, но стало способным делиться верой и радостью жизни по вере, готовым и к жизни, и к смерти со Христом, сопребывая с Ним ежедневно.

Так ежедневно совершавший евхаристию многие годы в сталинских лагерях архимандрит Таврион (Батозский) говорил в проповеди ставшие знаменитыми слова о пасхальной благодарности, которая не уменьшается даже на каторжных работах: «Были такие минуты: везёшь тачку, нет никаких сил, а вместе с тем падаешь на колени и говоришь: „Слава Тебе, Господи! В дни Твоей Пасхи я тащу эту тачку! Какой я счастливый! Как счастливы родители, которые дали мне жизнь! Я за правду Христову, за Церковь, за слово Божие, за жизнь христианскую умираю здесь!“»¹⁴. И в заключении отец Таврион имел откровение, что в его ежедневном служении евхаристии нуждаются многие не связанные с ним напрямую люди¹⁵.

¹⁴ Бычков С. С. Страдный путь архимандрита Тавриона. М., 2007. С. 127.

¹⁵ А когда в первый раз попал в тюрьму, то пошёл по стопам отца Иоанна Кронштадтского. Я горел желанием совершать ежедневно Божественную литургию.

Протопресвитер Николай Афанасьев хотел видеть в евхаристии манифестацию Церкви, и этим желанием проникнута его евхаристическая экклезиология. Но принципиальные вопросы отделяют эту богословскую интуицию от явления Церкви, на которую она указывает: необходимо ещё ответить на вопрос, как связаны между собой люди, собравшиеся для участия в евхаристии, во что они верят, на что надеются, чем живут, куда и для чего отправятся после богослужения.

Для епископа Макария евхаристия, совершающаяся в братском собрании, — способ общения во Христе, актуализирующий дары крещения. В евхаристии совершается наитие Духа, Который не просто сходит на Дары и на людей. Действие Святого Духа или действие Отца Небесного направлено на церковное собрание не просто как на свой объект; собрание становится в некотором смысле источником, обеспечивающим это благодатное действие. Как при крещении вода может остаться водой, по свидетельству свт. Григория Нисского в «Большом огласительном слове», так хлеб и вино могут остаться только хлебом и вином, и тогда «мы без наития Святого Духа, от Отца чрез Тебя посылаемого, бываем плохими, бесполезными служителями Церкви, бываем сухими ветвями Лозы, лишёнными доверия у Тебя и любви Отца Твоего»¹⁶.

Епископ Макарий, как настоящий ученик, пошёл дальше своего учителя — основателя Крестовоздвиженского трудового братства Николая Неплюева, развив откровение о братстве как престоле, на котором совершается подлинное служение Новому Завету Христа. «Веществом» таинства евхаристии становится для епископа Макария сама Новозаветная Церковь. В этом он выходит за пределы мистериального опыта к опыту мистическому. Его литургическое богословие, выраженное в молитвах, представляет собой не просто частные пастырские интуиции, а эсхатологическое знамение, имеющее значение для всей церкви в XX–XXI веке.

И там, в тюрьме, я раскрыл для себя жажду и потребность людскую, как они ждут наших молитв и жертвоприношений». (Бычков С. С. Страдный путь архимандрита Тавриона. М. : Тэтис Паблишн, 2007. С. 49).

¹⁶ Избранные молитвы. С. 49–50.

Источники и литература

1. Избранные молитвы : Из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / Авт. предисл. проф.-свят. Георгий Кочетков; Публикатор Д. С. Гасак. Изд. 2-е, испр., доп. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2016. 128 с. : ил.
2. Буданова А. В. История православного братства, созданного епископом Макарием (Опоцким) : выпускная квалификационная работа / А. В. Буданова. М. : [б. и.], 2019. 109 с.
3. Буданова А. В. «Связанные союзом любви» : Из истории братства епископа Макария (Опоцкого) // Избранные молитвы : Из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / Авт. предисл. проф.-свят. Георгий Кочетков; Публикатор Д. С. Гасак. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2015. С. 81–90.
4. Бычков С. С. Страдный путь архимандрита Тавриона. М., 2007.
5. Дашевская З. М. Образы страны, церкви, народа и человека в молитвах о России революционного времени // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 328–346.
6. Дашевская З. М. Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 26–57.
7. Дмитренко А. Г. За святую правду любви и братства : Епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий), 1872–1941 : Биография. Проповеди. Письма. Литургическое наследие. Воспоминания / Предисл. С. Л. Фирсов. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. 440 с. : 81 цв. ил.
8. Кочетков Георгий, свят. «В начале было Слово» : Катехизис для просвещаемых. Изд. 3-е, испр. и доп. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. 464 с. : ил.
9. Кочетков Георгий, свят. Тайны и таинства Человека и Церкви. Ступень 1 / I. Опыт современной мистагогии первой ступени. Часть I : Введение в таинствоведство (мистагогию); Таинство просвещения; Тринитология; Таинство покаяния; Патерология. Изд. 2-е, испр. 288 с. : ил.

Церковно-историческая секция

Дмитрий Владимирович Лобанов

Москва, Храм свв. Космы и Дамиана в Старых Панех

АРХИМАНДРИТ СЕРГИЙ (САВЕЛЬЕВ): АСПЕКТЫ РАННЕГО ЭТАПА БИОГРАФИИ

аннотация: Статья посвящена раннему этапу биографии архимандрита Сергия (Савельева) (1899–1977) вплоть до его ареста 29 октября 1929 г. Особое место в статье уделено происхождению и семье архимандрита Сергия (в миру Василия Петровича Савельева). Подробно рассматривается период пребывания группы молодых людей, объединившихся вокруг Василия Петровича Савельева в православную общину-семью, в храме свв. Космы и Дамиана в Старых Панех.

ключевые слова: Архимандрит Сергий (Савельев), православная община-семья, церковь Космы и Дамиана, монахиня Серафима (Савельева), иеромонах Варнава (Гоголев), протоиерей Пётр Иванович Архангельский

Архимандрит Сергий (в миру Василий Петрович Савельев) родился 11 апреля (24 апреля по н. ст.) 1899 г. в Москве в семье отставного фельдфебеля Петра Никитича Савельева и его жены Екатерины Павловны. Он был крещён 12 апреля в церкви Рождества Богородицы в Старом Симонове [ЦГА Москвы, 231 об.–232]. Родители архимандрита Сергия были глубоко верующими людьми и смогли передать сыну эту веру своей жизнью. Екатерине Павловне, своей матери, будущий архим. Сергий был обязан своей горячей верой и любовью ко Христу, которые сохранил навсегда [Богословский, 3].

П. Н. Савельев, отец архимандрита Сергия, происходил из крестьян деревни Татарниковой Сотницинской волости Шацкого уезда Тамбовской губернии [ЦГА Москвы, 231 об]. После службы в армии он служил управляющим в имении графа Андрея Евграфовича Воронцова-Вельяминова, предводителя дворянства Шацкого уезда Тамбовской губернии. В городе Шацке и селе Сасове, где находился дом, подаренный П. Н. Савельеву графом А. Е. Воронцовым-Вельяминовым, прошли детство и юность Василия Петровича Савельева [Богословский, 3;

Серафима, 40]. Осенью 1927 г. П. Н. Савельев переехал в Москву и жил у дочери — Евдокии Николаевны («Душеньки»). Он скончался в июне 1928 г. и был погребён на Ваганьковском кладбище [*Сергий*, 13, 47, 61–62; *Серафима*, 53]. Мать архимандрита Сергия Екатерина Павловна умерла в 1921 г. и была погребена в Сасово [*Серафима*, 32, 44].

После окончания Шацкого реального училища в 1917 г. по настоянию отца Василий Петрович Савельев поступает в Технологический институт в Петрограде. Однако октябрьский переворот 1917 г. и начавшаяся Гражданская война помешали дальнейшей учёбе. События октября 1917 г. В. П. Савельев встретил без радости. В дальнейшем он вспоминал, что «совершенно не был подготовлен к восприятию и оправданию насильственного пути, которым совершался перелом семнадцатого года. ...Сердце искало чего-то другого, каких-то иных путей» [*Сергий*, 20].

В 1918 г. Василий Петрович устраивается на санитарный поезд, прикреплённый к Восточному фронту, команда санитаров которого состояла из студентов Технологического института и института Инженеров путей сообщения. В последующем он пробует свои силы в качестве инструктора, а потом и заведующего инструкторским отделом в Северо-Тамбовском союзе кредитных товариществ [*Сергий*, 21, 23]. В этой должности Василий Петрович был направлен на Высшие кооперативные курсы в Москву, а затем, окончив их в 1922 г., остался в Москве на работе в Центральных кооперативных организациях. В 1922 г. он поступил на экономическое отделение Коммерческого института (в будущем — Института народного хозяйства им. Плеханова) [*Гусарова*, 8; *Сергий*, 23].

Тогда же, в 1922 г., Василий Петрович в Плехановском институте встречает новую студентку Лидию Николаевну Галкину. Эта встреча стала решающей в их жизни. В 1924 г. Лидия Николаевна, впоследствии монахиня Серафима, становится его женой [*Гусарова*, 7, 9]. Л. Н. Галкина родилась 8 февраля 1900 г. в семье иваново-вознесенского купца Николая Вонифатьевича Галкина, происходившего из мещан города Шуи, и Екатерины Ивановны Шагуриной, дочери мануфактур-советника Ивана Алексеевича Шагурина, доверенного лица иваново-вознесенских фабрикантов и меценатов Гарелиных [*ЦГА Москвы*, 222 об.–223; *Алфавит*, 730].

В 1918–1922 гг. Л. Н. Галкина училась на социально-экономическом факультете Иваново-Вознесенского политехнического института, образовавшегося на основе эвакуированного Рижского политехнического института. В 1922 г. социально-экономический факультет был закрыт, и научный руководитель Лидии Николаевны философ и правовед Э. Э. Понтович начал преподавать в Плехановском институте в Москве. Туда же поступила и Л. Н. Галкина [*Гусарова*, 6–7].

Плехановский институт пришлось вскоре оставить из-за начавшихся там идеологических чисток среди преподавательского состава [*Сергий*, 23]. Василий Петрович вместе с Лидией Николаевной поступают в институт Слова, основанный философом И. А. Ильиным. 1922 год для института Слова был критическим: из него были уволены ведущие преподаватели, а на «философском» пароходе высланы из страны Н. А. Бердяев и И. А. Ильин. Проучившись в институте Слова около двух лет, Савельевы покидают и его [*Серафима*, 9].

В 1924 г. группой молодых людей, куда входили и Савельевы, был организован закрытый семинар по изучению русской дореволюционной культуры во главе с преподавателями вуза философами Валерианом Николаевичем Муравьёвым и Александром Константиновичем Горским-Горностаевым, последователями идей родоначальника русского космизма Н. Ф. Фёдорова. Именно здесь будущему архимандриту Сергию становится ясно, что «всё самобытное, подлинно русское в нашей духовной культуре в той или иной степени связано с религией и имеет истоком Православие» [*Сергий*, 25–26].

В это время вокруг В. П. Савельева постепенно образовалась и сплотилась группа молодых людей, близких по духу, поиски истины и идеалы которых привели их к решению изменить свою жизнь. Не оставляя своих занятий историей и философией, молодые люди ступили на путь воцерковления [*Сергий*, 10]. В дальнейшем они объединились в православную общину-семью, выбравшую особый духовный путь — общей жизни единой семьёй во Христе, где родство определяется не по крови, а по духу.

В 1925 г. юноши из образовавшейся общины решили готовиться к активному участию в жизни Церкви и, по согласованию с еп. Варфоломеем (Ремовым), настоятелем Высоко-Петровского монастыря, начали проходить предварительную подготовку, знакомясь

с порядком службы и принимая первое участие в её совершении. Службы тогда проводились в храме Боголюбской иконы Божией Матери Высоко-Петровского монастыря [Сергий, 30]. В октябре 1923 г. епископ Варфоломей собирает в Высоко-Петровском монастыре оказавшихся в Москве насельников Свято-Смоленской Зосимовой пустыни. Здесь воссоздаётся зосимовское богослужение, опытные духовники начинают окормлять прихожан [Беглов 2023 (2), 25, 71].

В январе 1925 г. группа молодых людей с В. П. Савельевым становится прихожанами Троицкой церкви в Никитниках, где в приделе Грузинской иконы Божией Матери, расположенном в подклете храма, настоятель протоиерей Сергей Иванович Голощапов стремился восстановить традиции уставного богослужения. Приход этот был особенный: свечного ящика в нём не было, свечи раздавали бесплатно в строго установленный момент богослужения, богослужения совершались истово и строго по уставу, поэтому были довольно длинными. По большим праздникам в небольшом помещении, примыкавшем к храму, совершалась общая трапеза. Полуподвальное помещение, напоминавшее древние катакомбы, свет свечей, продолжительные богослужения вызывали у прихожан ассоциации с первыми веками христианства [Богоявленская, 264; Беглов 2023 (1), 9–10].

16 (29) июля 1927 г. митрополит Нижегородский Сергей (Старгородский), находившийся в должности Патриаршего местоблюстителя митр. Петра (Полянского), обратился с посланием к верующим, в котором признал ошибки, произошедшие от вмешательства церковной иерархии и верующих в общественно-политическую жизнь, и призвал церковь возносить молитвы о советской власти. Часть церковного общества не поддержала митрополита Сергея и откололась от него. В числе его непримиримых противников оказался и прот. Сергей Голощапов, и приход храма Грузинской иконы Божией Матери разделился. Группа молодёжи во главе с регентом В. П. Савельевым осталась верной митр. Сергию (Старгородскому). В своих воспоминаниях архим. Сергей (Савельев) писал:

Мы чтили крест, который он принял на себя по долгу своего первосвященства, и благодарили Бога, что в лице митрополита Сергея церковь обрела мудрого архипастыря, который вывел нас, верующих, на един-

ственно правильный путь в наших отношениях с гражданской властью [Сергий, 54–55; Богоявленская, 264–265].

В августе 1927 г. члены общины В. П. Савельева ходили в храм Ржевской иконы Божией Матери на Арбате, но потом, взяв благословение у архиепископа Звенигородского Филиппа (Гумилевского), управлявшего тогда Московской епархией, стали искать храм, в котором могли бы обосноваться, не нарушая жизни его прихода [Серафима, 47]. В это время, 5 августа 1927 г., у Василия Петровича и Лидии Николаевны родилась дочь Екатерина (Катюня). С младенческих лет до последнего дня своей жизни она была неизменным участником духовной жизни семьи наравне со старшими [Сергий, 12].

После тщательных поисков был избран храм Космы и Дамиана в Старых Панех. К этому времени храм Космы и Дамиана претерпел реконструкцию, количество прихожан в последние годы заметно уменьшилось. В ходе строительства здания «Промбанка» были снесены колокольня и трапезная. После реставрации, проведённой под руководством архитектора Д. П. Сухова, храм был увенчан двумя шатровыми белыми главами, восстановлена древняя форма порталов и наличников. В храме продолжали служить его настоятель прот. Пётр Иванович Архангельский и диакон Владимир Сергеевич Казанский. Молилась в храме и маленькая, согнутая вдвое, старушка-просфорница Надежда Васильевна Шумова, вдова псаломщика церкви Феодоровской Божией Матери села Ворсино Подольского уезда [ЦГА Москвы, 48 об.; Сергий, 57]. Архимандрит Сергей вспоминал:

Протоиерей Архангельский принял нас приветливо, но с некоторым удивлением. Он уже привык к угасшей жизни храма, и ему не верилось, что такие юные, какими мы были, пришли в храм с серьёзным намерением трудиться [Сергий, 57].

В том же 1927 г., 1 (14) мая, у протоиерея Петра Архангельского умерла жена Анна Дмитриевна. Отпевали её в храме Боголюбской иконы Божией Матери Высоко-Петровского монастыря, прихожанкой которого она была в последние годы своей жизни и где служил её духовник архимандрит Агафон (Лебедев), старец Свято-Смоленской

Зосимовой пустыни и один из основателей тайных монашеских общин, возникших при Высоко-Петровской обители в 1920-е гг. О связях общины В. П. Савельева с Высоко-Петровским монастырём было сказано выше [ОР РГБ, 2 об.].

Духовным руководителем молодых людей, объединившихся в общину, стал монах Варнава (Гоголев) (1862–1933), происходивший из пустыни Святого Духа-Параклита Троице-Сергиевой лавры, закрытой осенью 1927 г. Монах Варнава, по рождению из крестьян села Бор Нижегородской губернии, поступил в пустынь 1 августа 1915 г. [РГАДА. Л. 77 об.–78]. Архимандрит Сергей вспоминал:

Отец Варнава был старец небольшого роста, худой, с умными светлыми добрыми глазами и большой седой бородой. Он был до крайности прост и любвеобилен... Не раз братия скита просила его принять священство и быть их духовником, но отец Варнава всегда смиренно отказывался [Сергий, 56].

Перед самым закрытием пустыни В. П. Савельев перевёз монаха Варнаву в Москву. Весной 1929 г. архиеп. Филипп (Гумилевский) благословил о. Варнаву на принятие сана. В иеродиакона о. Варнаву посвящал архиеп. Филипп в храме Космы и Дамиана; в иеромонахи иеродиакон Варнава был рукоположен в Богоявленском соборе в Дорогомилово, который до разрушения в 1938 г. был кафедральным собором Русской православной церкви [Сергий, 58–59; Серафима, 50].

Члены общины приняли на себя попечение о храме Космы и Дамиана, по окончании службы производилась общая уборка. В первое время в уборке принимал участие Олег Богоявленский (1904–1943), в дальнейшем архим. Феодор, причисленный к сонму новомучеников и исповедников Российских. Осенью 1927 г. его призвали в армию и направили на учёбу в военное училище [Серафима, 47–48; Беглов 2023 (1), 11]. Особенно членами общины почитался день памяти прп. Серафима Саровского. В этот день они убирали храм Космы и Дамиана цветами и зеленью [Серафима, 48].

Монахиня Серафима (Савельева) вспоминала: «В какой-то момент выяснилось, что при храме имеется много духовной литературы, в основном журналы за ряд лет прошлого столетия, где было

множество публикаций творений святых отцов» [*Серафима*, 48]. Члены общины сохранили в семи старых сундуках эту литературу, переплетённую в дальнейшем в целые книги [*Серафима*, 48–49]. 18 сентября 1928 г. умер от сердечного приступа член общины Всеволод Николаевич Галкин (1906–1928), иподиакон епископа Могилевского Никона (Дегтяренко), младший брат Лидии Николаевны Савельевой. Его отпевали в храме Космы и Дамиана и похоронили на Ваганьковском кладбище [*Серафима*, 53]. 22 января 1929 г. в день своего тезоименитства архиепископ Филипп (Гумилевский) служил в храме Космы и Дамиана. В этот день В. П. Савельев, регент хора храма Космы и Дамиана, был посвящён владыкой Филиппом в стихарь [*Серафима*, 49].

В ночь на 29 октября 1929 г. в день памяти святого мученика Лонгина сотника В. П. Савельев был арестован в квартире своей сестры Евдокии Петровны (Душеньки) на Никитском бульваре, после чего был отвезён в свою квартиру в Гороховском переулке, где были арестованы вместе с ним иеромонах Варнава, сестра Евдокия Петровна и члены общины — инженер Юрий Александров и Наталья Ивановна Сорокина [*Сергий*, 68; *Серафима*, 56]. Обвинение В. П. Савельева и других членов общины состояло в проведении «конспиративных собраний» и антисоветской деятельности [*Сергий*, 77, 88]. Этот арест вывел жизнь общины на новый духовный уровень, объединив её членов так крепко, как не объединяют самые близкие родственные узы.

В. П. Савельев был осуждён на 5 лет исправительно-трудовых лагерей. 2 июня 1931 г. в лагере он принял постриг у епископа Марийского Леонида (Антощенко) с именем Сергей в честь преп. Сергия Радонежского [*Сергий*, 11]. Одновременно с членами общины были арестованы все служащие клирики в храме Космы и Дамиана [*Серафима*, 58; *Богоявленская*, 265]. Так, настоятель храма протоиерей Пётр Архангельский был сослан в Усть-Цильму (село в республике Коми на реке Печоре) [*Серафима*, 129]. Через несколько месяцев ссылки о. Петра нашли мёртвым на полу дома, в котором он жил, «головой у подножья кровати» [*Введенская*, 20].

Осенью 1929 г. Лидия Николаевна Савельева и Ирина Ивановна Сорокина по благословению архиепископа Филиппа (Гумилевского)

взяли из храма Космы и Дамиана святыню — крест с частицами мощей святых бессребреников Космы и Дамиана, пожертвованный в храм во второй четверти XIX в. [ЦГА Москвы, 75]. Монахиня Серафима (Савельева) вспоминала:

После ареста наших родных и отца Петра, настоятеля храма Космы и Дамиана, мы понимали, что очень скоро храм закроют. Было ясно, что кое-что надо было срочно оттуда взять. Однажды, поздно вечером, мы проникли в него. Пришлось войти в алтарь и взять с Престола крест с частицами мощей святых бессребреников Космы и Дамиана [Серафима, 62].

После этого ключи от храма были сданы по указанию архиеп. Филиппа [Сергий, 83]. В начале 1930 г. храм был закрыт. В 2002 г. прихожане храма Космы и Дамиана, узнав из книги «Далёкий путь» о судьбе креста, разыскали общину отца Сергия в Фирсановке. Крест с мощами, сохранённый членами общины, был возвращён в храм Космы и Дамиана в Старых Панех [Серафима, 62].

Список сокращений

- РГАДА Российский государственный архив древних актов. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 25255. Л. 77 об.–78.
- ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 178. К. 11200. Д. 3. Л. 2 об.
- ЦГА Москвы Центральный государственный архив города Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 776. Д. 83. Л. 231 об.–232; Ф. 203. Оп. 776. Д. 267. Л. 222 об.–223; Ф. 1786. Оп. 1. Д. 107. Л. 48 об.; ОХД после 1917 г. Ф. Р-1215. Оп. 3. Д. 44. Л. 75.

Литература

1. *Алфавит* = Алфавитный указатель адресов жителей г. Москвы и её пригородов на 1914 г. // Вся Москва. М., 1914. 774 с.
2. *Беглов 2023 (1)* = Беглов А. Л. Преподобномученик Феодор (Богоявленский). М. : Индрик, 2023. 78 с.

3. *Беглов 2023 (2)* = Беглов А. Л. Тайные монашеские общины Высоко-Петровского монастыря. Очерки истории. М. : Индрик, 2023. 40 с.
4. *Богословский* = Богословский А. Н. И тогда мы были неделимы // Архимандрит Сергей (Савельев В. П.). Далёкий путь. М. : Изд-во Школы акварели Сергея Андрияки, 2010. С. 3–7.
5. *Богоявленская* = Богоявленская О. П. Воспоминания о брате (Олег Павлович Богоявленский — Иеромонах Фёдор) // Альфа и Омега. № 1 (27). 2001. С. 259–282.
6. *Введенская* = Введенская М. В. Другая Маргарита. Ярославль : Индиго, 2010. 192 с.
7. *Гусарова* = Гусарова Ю. А. «Хороша наша родная жизнь» (История одной духовной семьи) // Монахиня Серафима (Л. Н. Савельева). Воспоминания / Сост. А. Т. Быковская, Ю. А. Гусарова, Р. В. Корнеева, Л. И. Шахова, К. Д. Ширяева. Архангельск : Община храма Сретения Господня, 2010. С. 5–22.
8. *Серафима* = Монахиня Серафима (Л. Н. Савельева). Воспоминания / Сост. А. Т. Быковская, Ю. А. Гусарова, Р. В. Корнеева, Л. И. Шахова, К. Д. Ширяева. Архангельск : Община храма Сретения Господня, 2010. 216 с.
9. *Сергий* = Архимандрит Сергей (Савельев В. П.). Далёкий путь. М. : Изд-во Школы акварели Сергея Андрияки, 2010. 444 с.

Екатерина Владимировна Пашенко

*Москва, Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*

**В ПОИСКАХ СВОЕЙ ЦЕРКВИ:
СТАНОВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В ЧЕХОСЛОВАЦКОЙ РЕСПУБЛИКЕ
В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД**

аннотация: В статье рассматривается процесс становления Православной церкви в Чехословакии через историю Чехословацкой церкви и чешской православной религиозной общины в Праге в период между двумя мировыми войнами. Особое внимание уделяется юрисдикционному конфликту между Константинопольским и Сербским патриархатами. Анализируются религиозные, политические и социальные факторы, которые влияли на развитие православия. Исследуется роль государственной политики и законодательства в обострении религиозных конфликтов, приведших к увеличению числа атеистов и столкновениям между православными группами.

ключевые слова: Чехословацкая республика, Чехословацкая церковь, чешская православная община в Праге, Сербская православная церковь, Константинопольский патриархат, православие, религиозная политика, еп. Горазд (Павлик), еп. Савватий (Врабец), д-р Милош Червинка

Чехословацкая республика образовалась 28 октября 1918 г. из нескольких частей Австро-Венгерской империи, в которых была разная законодательная и конфессиональная ситуация.

Во время правления Австро-Венгрии практически всё население было католическим [Petráček, 9]. В конце XIX — начале XX в. в чешских землях (Чехия, Моравия, Силезия) православных было не так много¹ и они жили разрозненно в нескольких местах.

¹ Данные, относящиеся к 1910 г., говорят о существовании 824 православных в Чехии, 209 в Моравии и 21 в Силезии [Sčítání, 88].

Возрождение православия в чешских землях началось в 1860–1870-х гг. после проведения двух Славянских съездов: в Праге в 1848 г. и в Москве в 1867 г. Во время первого съезда в 1848 г. в Праге сербский священник Павел Стоматович совершил Божественную литургию на славянском языке [Филипович, 63]. В 1870 г. муниципалитет Праги сдал в аренду церковь свт. Николая на Староместской площади петербургскому меценату графу Петру Аркадьевичу Голенищеву-Кутузову (1845–1911). Храм был освящён в 1874 г. в присутствии 3 000 чехов и 500 русских [Marek, Burega, 30]. Так была образована русская православная община в Праге, а через 15–20 лет такие же общины родились и на курортах (Карловы Вары, Мариинские и Франтишковы Лазни) [Шкаровский, 508–509, 514, 518]. Однако деятельность русских священников была в большой степени ограничена австрийским правительством, которое опасалось панславизма [Шкаровский, 34].

Главной проблемой русских приходов в Чехии было то, что их не регистрировали как религиозные организации. В 1903 г. группа пражских верующих при участии о. Николая Рыжкова инициировала создание общества «Православная беседа», которое должно было стать официально признанной православной религиозной общиной, открытой для всех христиан и распространяющей идеи православия в чешских землях [Marek, Burega, 32].

В 1904 г. группа старокаатоликов, перешедших в православие, организовала Чешскую православную общину [Grigorič, 42] с целью создать национальную автокефальную православную церковь на основе кирилло-мефодиевских и гуситских традиций [Marek, Burega, 32–33]. Примерно через год община распалась, большая часть её членов присоединилась к «Православной беседе», а идея создания национальной церкви была отложена на более позднее время [Marek, Burega, 35]. Можно заключить, что в период Австро-Венгерской империи на чешских землях не существовало официально признанной православной религиозной общины.

Первая мировая война практически прекратила жизнь чешских православных приходов. Русские священнослужители² были аресто-

² Священник Николай Рыжков, диакон Соловьёв и псалмопевец Брянсков.

ваны в 1914 г. и затем вынуждены были покинуть страну [Grigorič, 169–172]. Православных стали тайно окормлять румынские военные священники [Шкаровский, 35]. Деятельность «Православной беседы» была прекращена, поэтому национальная революция 1918 г. принесла новые импульсы православному движению.

В Чехии сразу после получения независимости в 1918 г. начало развиваться сильное националистическое движение. Во время Первой мировой войны католический епископат занял проавстрийскую позицию, поэтому Римско-католическая церковь воспринималась обществом как антинациональная сила, влияние которой в новом государстве должно было сводиться к минимуму [Бурега, 232]. Новая Чехословацкая церковь была создана в 1920 г. из группы католических священников-реформаторов³. Её национально-ориентированная политика совмещала в себе реформаторское клерикальное движение, гуситскую традицию и антикатолическую агитацию [Jemelka 2017, 98]. Чехословацкая церковь была наиболее популярна в крупных городах и промышленных регионах Центральной и Восточной Чехии [Jemelka 2017, 101]⁴.

Необходимо рассмотреть отношения новой национальной церкви и государства. Чешский исследователь Емелка сравнивает её с советской (т. е. обновленческой) церковью [Jemelka 2017, 110], так как Чехословацкая церковь тесно сотрудничала с правительством и участвовала в гонениях на католических священников [Jemelka 2014, 882–883, 885]. Кроме того, Чехословацкая церковь предложила своим последователям программу, отвечающую революционным настроениям народа: богослужения на чешском языке, которые можно было посещать по своему усмотрению, и недогматический подход к христианскому учению, воспринятый как свобода совести⁵.

³ Группа чешских католических священников, которая во время национальной революции обратилась к Ватикану с программой реформ. Ватикан отверг все предложения, и наиболее радикально настроенная часть группы создала «Клуб реформационных священников» под руководством К. Фарского (300 чел.). Клуб позже стал ядром Чехословацкой церкви [Бурега, 233].

⁴ См. также о влиянии индустриализации в этом регионе на религиозность населения [Jemelka 2014, 877–878].

⁵ Опрос, например, показал, что большинство респондентов выступают против традиционного учения о Святой Троице [Jemelka 2017, 106].

Благодаря поддержке государства и общественной деятельности Чехословацкая церковь привлекла к себе около миллиона чешских католиков, но около половины из них быстро стали агностиками или атеистами, а Чехословакия превратилась в самую атеистическую страну в Европе [Petráček, 10]⁶. Для многих верующих переход из католицизма в Чехословацкую церковь был не результатом внутреннего обращения, а административным актом [Jemelka 2017, 107].

Чехословацкая церковь сразу после своего основания направила меморандум о присоединении к Сербской православной церкви [Grigorič, 88–90; Marek, Burega, 55–56]. В 1921 г. Чехословацкая церковь на Соборе официально заявила, что принимает православное вероучение согласно Никео-Цареградскому Символу веры и постановлениям семи Вселенских соборов [Бурега, 234], после чего состоялась хиротония Горазда (Павлика), первого православного епископа Сербской церкви в чешских землях. К. Фарский, другой кандидат на место епископа в Чехословацкой церкви, не был хиротонисан из-за своих неправославных взглядов [Marek, Burega, 65–67]. Всё это привело к поляризации «модернистского» (К. Фарского) и «кафолического» (еп. Горазда (Павлика)) направлений внутри Чехословацкой церкви.

Кроме Чехословацкой церкви в республике была ещё религиозная организация, стремившаяся к православию — Чешская православная община в Праге (основана в 1919 г. юристом М. Червинкой)⁷, которая продолжила дело довоенной «Православной беседы». Архимандрит Савватий (Врабец) стал духовным руководителем общины и претендентом на должность епископа. Целью этого довольно малочисленного объединения [Marek, Burega, 42–43] также было создание независимой (автокефальной) национальной Чехословацкой православной церкви. Для достижения этого была необходима поддержка какой-либо из автокефальных православных церквей, которая могла бы оказать помощь в создании нескольких епархий и церковного управления.

⁶ В 1921 г. в Чехословакии насчитывалось 724 503 атеиста.

⁷ С 1921 г. — Чешская православная религиозная община.

В 1920 г. пражская община обратилась к патриарху Сербской православной церкви Димитрию за поддержкой и покровительством. Несколько запросов остались без ответа [Grigorič, 79; Marek, Burega, 45]. Сербская православная церковь в первую очередь вела переговоры с Чехословацкой Церковью, в которой в то время было почти полмиллиона человек [Marek, Burega, 2008, 82] и, видимо, недооценила пражскую православную общину из-за её малочисленности. Не видя перспектив в сотрудничестве с Сербской православной церковью и рассчитывая на поддержку со стороны чешского государства [NA PMR, karton 498, č. 5170/S/25; NA PMR, karton 498, č. 5811/1133Y]⁸, пражская община в декабре 1922 г. обратилась к Константинопольскому патриарху Мелетию IV и просила его о покровительстве будущей автокефальной церкви в Чехословакии и о епископской хиротонии архим. Савватия. Это был переломный момент в чешском православном движении [Marek, Burega, 115–116].

Патриарх Константинопольский удовлетворил просьбу пражской общины, создал автономное Православное архиепископство Чехословакии и в 1923 г. рукоположил архим. Савватия в архиепископа Пражского и всей Чехословакии [Бурега, 244]. Сербская православная церковь считала Чехословакию своей канонической территорией и поэтому оценивала действия Константинопольского патриарха как нарушение канонического права.

Сербская православная церковь сосредоточилась на варианте объединения пражской общины и Чехословацкой церкви и использовала для этого дипломатические и правительственные рычаги [Marek, Burega, 96–97]. В 1924 г. в Белграде проходило совещание на уровне министерств иностранных дел Чехословацкой республики и Королевства сербов, хорватов и словенцев. Стороны пришли к соглашению: в Чехословацкой республике будет одна православная церковь — сербская [NA, PMR, karton 498, č. 66685/25-VI. С. 9–12]. Опасаясь протестов и сепарации на религиозной почве, особенно

⁸ Группа Червинки добилась официальной регистрации устава Чешской православной религиозной общины в 1922 г. Регистрация была проведена с рядом канонических и юридических несоответствий и ошибок (в том числе государственными органами). Столкновение канонического права и права штата стало источником постоянных проблем [Marek, Burega, 48].

в Подкарпатской Руси [NA, PMR, *karton 498*, *č. 66685/25-VI*. С. 3–8, 10, 11; NA, PMR, *karton 498*, *č. 12137/22-VI*], чехословацкое правительство было крайне заинтересовано в исполнении белградского соглашения и в 1924 г. стремительно провело объединение двух церковных групп: Чехословацкой церкви и пражской общины⁹. Хотя в результате и была создана Чехословацкая православная церковь под руководством Горазда (Павлика) (в юрисдикции Сербской православной церкви), но она не смогла объединить всех православных: часть пражской общины осталась с архиеп. Савватием (в юрисдикции Константинополя), «модернистское» крыло ЧСЦ отвергло православие и основало Чешскую Гуситскую Церковь под руководством К. Фарского.

В условиях сложной внешнеполитической обстановки¹⁰ и внутренней нестабильности, вызванной историческими различиями в законодательстве и конфессиональной ситуацией в разных частях страны, чехословацкое правительство и церковные деятели стремились создать автокефальную национальную православную церковь, но эти попытки не достигли цели. Личные амбиции в получении епископского сана и отсутствие опыта церковного управления у некоторых религиозных деятелей не способствовали единству среди верующих.

Непоследовательная и несогласованная государственная политика в сфере религии осложняла и без того непростую конфессиональную ситуацию. Прямое вмешательство государства в дела церкви было одним из факторов, вызвавших резкий рост атеизма среди населения. Административные методы решения юрисдикционного конфликта обострили и ускорили религиозную сепарацию

⁹ Участие органов государственной власти в деле Православной церкви в целом Министерство образования и культуры обосновало следующим образом: хотя конституция «гарантирует свободу вероисповедания, и поэтому споры в церковной сфере должны решать сами приверженцы православного вероисповедания», но, если «обстоятельства сильнее православных и они не в состоянии справиться своими силами», то «государство должно вмешаться, чтобы помочь создать организацию, которую они стремятся создать» [NA, PMR, *karton 498*, *č. 66685/25-VI* «Православие в ЧСР, вопрос церковной юрисдикции», 1925, 8].

¹⁰ Процесс организационного становления Чехословацкой православной церкви завершился в 1931 г. после образования трёх епархий [Бурега, 246].

между православными группами. Всё это отсрочило получение автокефалии до 1950-х гг.

Литература и источники

1. *Grigorič* = Grigorič V. Pravoslavná církev v Republice československé. Historicko-kanonické pojednání o pravoslavné církvi v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, jakož i na Slovensku a Podkarpatské Rusi v přítomné době, s připojením některých dat o pravoslaví v dějinách národa československého a karpatoruského. nákl. V. Čerycha 1926. 127 s. Praha : nákl. V. Čerycha, 1926. 127 c.
2. *Jemelka 2017* = Jemelka M. Being a Modern Christian and Worker in the Czechoslovak National State (1918–1938) // *Prispevki za novejšo zgodovino* (before 1960: *Prispevki za zgodovino delavskega gibanja*). 2017. T. 57. № 3. C. 97–113.
3. *Jemelka 2014* = Jemelka M. Religious Life in an Industrial Town. The Example of Ostrava, 1850–1950 // *The Hungarian Historical Review : Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae. New Series*. 2014. T. 3. № 4. P. 875–904.
4. *Marek, Burega* = Marek P., Burega V. Pravoslavni v Československu v letech 1918–1953, Prspěvek k dějinám Pravoslavně cirkve v českých zimich, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi. Brno : CDK, 2008. 531 c.
5. *NA, PMR, karton 498, č. 12137/22-VI* = NA, PMR, karton 498, složka «Zpravy o činnosti pravoslavne náboženske obce v Praze (1920–1941)», č. 12137/22-VI. 1922.
6. *NA PMR, karton 498, č. 5170/S/25* = NA PMR, karton 498, složka «Zpravy o činnosti pravoslavne náboženske obce v Praze (1920–1941)», č. 5170/S/25. 1925.
7. *NA PMR, karton 498, č. 5811/1133Y* = NA PMR, karton 498, složka «Zpravy o činnosti pravoslavne náboženske obce v Praze (1920–1941)», č. 5811/1133Y. 1922.
8. *NA, PMR, karton 498, č. 66685/25-VI* = NA, PMR, karton 498, č. 66685/25-VI. «Pravosláví v RCS, otázka církevní jurisdikce», z. 2/10/1925.
9. *Petráček* = Petráček T. Bohemian Secularity. How Czech Society and State went from Catholic to World 's most Atheist. Lecture given at the Dominican School of Philosophy and Theology, Berkeley/California May 5th, 2015.

10. Sčítání = Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921. Praha: Státní úřad statistický, 1924. 310 с.
11. Бурега = Бурега В. В. Власть и православная церковь в Чехословацкой республике // Государство и церковь в XX веке. эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы. М. : Либроком, 2011. С. 464.
12. Филипович = Филипович Э. Г. Свет Православия в Чехии и Словакии. Прага : Русская традиция, 2009. 183 с.
13. Шкаровский = Шкаровский М. В. Православная Церковь Чешских земель и Словакии и Русская Церковь в XX веке (история взаимоотношений). М. : Познание, 2021. 703 с.

Зита Маргулева

Москва, Свято-Филаретовский институт

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕП. ИОАННА (ПОММЕРА) В ЛАТВИЙСКОМ СЕЙМЕ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ДЕКЛАРАЦИИ МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО) 1927 ГОДА

аннотация: Доклад посвящен деятельности архиеп. Иоанна в Латвийском Парламенте и сохранению им единства церкви, несмотря на отказ засвидетельствовать лояльность Советской власти. В работе раскрывается кризисное состояние, в котором оказалась в начале XX в. Православная церковь, не имея юридического статуса не только в СССР, но и во вновь сформированной Латвийской Республике. Цель настоящего доклада — во-первых, показать, какие решения принимали архиеп. Иоанн (Поммер) и митр. Сергей (Страгородский) для сохранения церкви; во-вторых, выделить бескомпромиссное отношение архиеп. Иоанна к Декларации митр. Сергея 1927 г. Опыт владыки Иоанна (Поммера) состоит в его уникальном служении церкви на государственном уровне, без подчинения политическому давлению, реализуемому через высшие церковные структуры.

ключевые слова: Латвийская православная церковь, архиепископ Иоанн (Поммер), митрополит Сергей (Страгородский), Декларация 1927 г., единство церкви, лояльность Советской власти

28 июня 1921 г. патриарх Тихон (Беллавин) поставил во главе Латвийской православной церкви (далее в тексте — ЛПЦ) архиепископа Пензенского и Саранского Иоанна (Поммера, 1876–1934). Владыка Иоанн оказался превосходным кандидатом для этого назначения: он получил образование в Рижской семинарии и Киевской духовной академии; занимал должность ректора Литовской духовной семинарии, а опыт архиепископского служения он обрёл в Минской, Таганрогской и Пензенской епархиях [*Иоанн (Поммер)*, 10]. Владыка Иоанн прошёл через жёсткую борьбу против обновленческой смуты и Владимира Путяты; в Пензе он подвергался арестам со стороны

большевиков и чудесным образом был спасён от расстрела [*Иоанн (Поммер)*, 38]. Владыка также был замечательным оратором и рассудительным, талантливым, самоотверженным и в большой мере бесстрашным и бескомпромиссным человеком. Силы и вдохновение на служение он черпал в искреннем желании послужить в дорогой ему Латвии [*История в письмах 1*, 113], которая в 1918 г. обрела государственную независимость. Как латыш по национальности, но при этом в совершенстве владея русским языком, он мог легко стать во главе новой ЛПЦ.

Перед отъездом архиеп. Иоанна в Латвию святейший патриарх Тихон лично вручил ему Томос № 1026 об автономии ЛПЦ, определивший её каноническую самостоятельность [*ЛГИА*, 58 об.]. Как Владыка неоднократно напоминал, ЛПЦ получила автономию с широкими и особенными полномочиями, о которых лично знал только сам архиеп. Иоанн. На этот документ он неоднократно ссылался и опирался.

Архиеп. Иоанн приехал в Латвию 24 июля 1921 г. Конечно, он не мог знать, что его служение на родной земле закончится мученической смертью через 13 лет. Однако он начал свой труд с такой духовной силой и усердием, как бы чувствуя, что времени мало, а дел много. Прибыв на родину, архиеп. Иоанн обнаружил Православную церковь (далее в тексте ПЦ) в кризисном состоянии. Внутри церкви не хватало единства, и поистине Иоанн (Поммер) стал тем великим архипастырем, который смог объединить и руководить своей двунациональной паствой, восстановив в ней внутренний мир и порядок. Одной из больших внешних проблем было отсутствие у ПЦ юридического статуса. Члены правительства при первой же встрече с архиеп. Иоанном заявили, «что законы Латвии не знают Православной Церкви, ни организаций и учреждений её, ни архипастыря, ни пастырей, и никого не обязывают защищать их» [*Иоанн (Поммер)*, 38]. Причина такого негативного отношения к ПЦ крылась в недавнем прошлом, когда политика Российской империи была направлена на интенсивное русифицирование нерусских народов. На латышском языке нельзя было говорить, учиться и публиковать печатные тексты. Православной церкви также отводилась особая роль в проведении этой политики: предполагалось, что «Россия и православие — одно

и то же... главная задача — это чтобы местные народности слились по вере с Россией» [Гаврилин, 282]. Когда Латвия стала независимым государством, власти не спешили узаконить ПЦ, видя в ней угрозу безопасности для молодой страны. Власти по своей инициативе отбирали церковную недвижимость, работа церковного управления и её органов тормозилась, жалобы по разным поводам оставались без всякого внимания. Все эти обстоятельства привели ЛПЦ к крайней нищете и раздробленности. Следует иметь в виду, что духовная семинария была закрыта, вследствие чего остановилась подготовка надлежащим образом новых священнослужителей. Как «символ царской России» была взорвана часовня св. Александра Невского [Иоанн (Поммер), 368]. Сам Владыка написал об этом времени в своих воспоминаниях так: «Создавалось впечатление, что Православная Церковь здесь обречена на беспощадное искоренение» [Иоанн (Поммер), 38]. Перед архиеп. Иоанном стояла огромная задача: остановить эти разрушительные для церкви процессы. К тому же власти Латвийской Республики предполагали, что архиеп. Иоанна можно будет склонить на сторону продвижения вопроса об автокефалии ЛПЦ или получить его поддержку в отношении смены юрисдикции. Надо было действовать. В качестве первоочередной задачи владыка видел признание и закрепление ЛПЦ и её прав на уровне государственных законов, и потому он принял решение: для защиты ПЦ архиеп. Иоанн «сам стал властью», то есть избрался депутатом в Латвийский парламент.

Вступление владыки в Латвийский сейм поддерживала его паства. Будучи единомысленными с архипастырем и испытывая большое доверие к нему, в 1925 г. «не взирая на скудость материальных средств и на новизну дела, православные избиратели провели в Сейм своего представителя Архиепископа Иоанна» [Поммер А.]. Бесспорно, это стало историческим событием. В то время, когда за границей Латвии царила церковная неразбериха и раздробленность, глава ЛПЦ, пользуясь единодушной поддержкой своей паствы, стал действующим лицом в сфере политики — для отстаивания интересов церкви. Отныне нападки со стороны правительства на ПЦ встречали авторитетный отпор в речах владыки [Сахаров, 51].

В 1926 г. вскоре после этих событий, в соответствии с Конституцией Латвийской Республики были приняты «Правила о положении

Православной церкви». Этот законопроект ЛПЦ, который был составлен Синодом и подан в Министерство внутренних дел, пролежал «четыре года без всякого движения и вынут он был из-под спуда только тогда, когда православные избиратели провели в Сейм своего нарочитого церковного председателя» [*Вера и жизнь*, 146]. ЛПЦ наконец была полностью узаконена. В то время, в той ситуации и с тем представлением общества о православии, с уверенностью можно сказать, что это могло быть достигнуто только тем путём, который выбрал архиеп. Иоанн. Не случись этого, законопроект, вероятно, оставался бы без внимания ещё в течение долгого времени. После принятия этого закона факты отторжения имущества прекратились, и церковь постепенно стала восстанавливать свои организационные формы; в том числе возобновилась работа духовной семинарии. Владыка добился финансирования: «Ассигнования на Православную Церковь, ранее носившие случайный характер, ныне поставлены так, что Православная Церковь и бюджетные, и внебюджетные ассигнования получает в точном соответствии проценту православного населения в Латвии» [*Вера и жизнь*, 140].

Со своими речами с трибуны Сейма глава ЛПЦ не только стоял как стена на защите церковных интересов, давая своевременный и надлежащий отпор противникам, но и поднимал престиж Православной церкви. «Призрак Русской монархии» [*II Saeima* 3. 22, 780] (так называл архиеп. Иоанн уже почти 10 лет прекратившую своё существование Российскую монархию) пугал многих и потому от владыки требовались особые усилия просвещения об истории православной веры в Латвии. Владыка говорил, что у православной веры в Латвии своя уникальная история: он напоминал о том времени, когда множество латышей переходили в православие [*II Saeima* 3. 18, 690–694], свидетельствовал о патриоте-латыше Давиде Балодисе, который стал православным священником и образовал первые полностью латышские православные приходы, рассказывал о том, как православные епископы Иринарх (Попов) во время своего служения на Рижской кафедре с 1836 по 1842 г., Филарет (Гумилевский) в период служения на Рижской кафедре с 1842 по 1848 г., и Платон (Городецкий) с 1848 по 1867 г. заботились о латышских крестьянах, как еп. Агафангел (Преображенский) в период с 1897 по 1919 г. на

Рижской кафедре после событий 1905 г. спасал от расстрела и ссылки латышских юношей. Конечно, мнения депутатов об этих исторических событиях отличались, однако архиеп. Иоанн не отступал и продолжал проповедовать Сейму основы православия, которое со своими законами существовало ещё до того, как русские были крещены. Владыка напоминал, что православная вера имеет вселенский характер, ежедневную литургию (он имел в виду литургию св. Иоанна Златоуста) составил человек вовсе не русского происхождения, а кафедральный собор построен не в русском, а в византийском стиле, и т. д. [*II Saeima* 3. 21, 773–776].

Как бы то ни было, голос православия звучал в стенах Латвийского парламента и продолжал звучать целых три созыва Сейма подряд. Владыка вступил в Сейм для «защиты пасомых» [*Иоанн (Поммер)*, 265], но с годами ему приходилось защищать себя от многочисленных обвинений и клеветы. Архиепископу противостояли националисты и социалисты. Советская власть тоже не дремала и следила за высказываниями владыки. Жестокая борьба продолжалась до 1934 г., когда в результате переворота К. Улманиса Сейм был распущен, и главные лидеры социал-демократов и коммунистов были арестованы [*Kalniņš*, 134].

Таким образом, опыт владыки Иоанна как церковного деятеля, сочетавшего церковное служение и труды на государственном поприще, представляет собой уникальное явление в истории церкви. Для судьбы ЛПЦ труды владыки в Латвийском сейме имели огромное положительное значение, но он сам оказался втянут в «острую политическую борьбу, сделавшую его мишенью злобных нападок и оскорблений со стороны политических противников самых различных группировок» [*Климов*, 53].

В 1918 г. ПЦ в СССР тоже оказалась в неопределённом юридическом статусе. Декретом СНК РСФСР от 23 января 1918 г. в России церковь была отделена от государства и, согласно статье 12-й этого документа, «никакие церковные и религиозные общества не имели права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют» [*Декрет*]. Советская власть воспользовалась сложившейся ситуацией: масштаб и сила, с которыми началась кампания по истреблению церкви, были огромными. Перед тогдашним заместителем

Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Нижегородским Сергием (Страгородским) стояла сложнейшая задача спасения ПЦ, и первой задачей на этом пути очевидной казалась её легитимизация. Чтобы достичь данной цели, митр. Сергей принимает предложение властей о сотрудничестве. Дипломатическое слово «лояльность» на деле означало полное подчинение Советской власти. ОГПУ требовало лояльности не только от митр. Сергия, но и от всей ПЦ, в том числе за границей. Лояльность надо было доказывать и словами, и на деле, плодом чего стали Постановление № 95 митр. Сергия и Временного Священного Патриаршего Синода 14 июля 1927 года и Декларация 29 июля 1927 г. В Декларации было указано, что «не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из состава клира, подведомственного Московской Патриархии» [Декларация].

14 сентября 1927 г. письмо от митр. Сергия (Страгородского) получил и глава ЛПЦ архиеп. Иоанн. Послание митр. Сергия было довольно кратким. В нём он указывал, какие положительные плоды уже принесло сотрудничество с Советской властью. Письмо заканчивалось вопросом архиеп. Иоанну: «Долг имею просить Ваше Высокопреосвященство осведомить меня как о положении ПЦ в Вашей стране, об организации у Вас церковного управления, так, в частности, и о том, в каких канонических отношениях с Московской Патриархией признаёте Вы состоящей возглавляемую Вами часть Церковного Тела» [История в письмах 2, 461]. Как видно по тексту, письмо не содержит открытого требования лояльности, однако архиеп. Иоанну было понятно, что цель письма — выяснить его отношение к тексту Декларации. Владыка без длинного вступления даёт категорический отказ дать подписку о лояльности в отношении к Советской власти. Его слова звучат твёрдо: «Одновременная верность — верноподданность двум республикам абсолютно немыслима. Государственная граница, отделившая нас от вас в смысле гражданского подданства и по смыслу Вашего Обращения, и по смыслу древних канонов, стала для нас границей церковною» [История в письмах 2, 463]. На счёт отношений иерархии к чадам РПЦ архиеп. Иоанн подчёркивает, что духовное единение ЛПЦ хранит и будет хранить [История в письмах 2, 464].

Основу и силу своего ответа архиеп. Иоанн черпал в той широкой автономии, которая «(19) июля 1921 г. с благословения Святейшего Патриарха Тихона в Москве на Троицком Подворье на соединённом заседании Священного Синода и Высшего Церковного Совета» [*История в письмах 2, 463*] была дарована ЛПЦ. Следует отметить, как мудро был составлен этот документ — в нём нет ни одного слова о подчинении МП, однако нет и канонического разрыва. Владыка пишет митр. Сергию, что этот документ и папской, и Латвийским государством был признан удовлетворительным и пока не требующим обращения по примеру соседних стран ко вселенскому патриарху [*История в письмах 2, 463*]. Словом «пока» архиеп. Иоанн намекает митр. Сергию, что политическое давление со стороны Москвы толкнет ЛПЦ в сторону Константинопольской патриархии. Это может произойти по требованию правительства Латвии, которое не допустит, чтобы её граждане давали какие-то подписки о лояльности СССР [*Мазырин, 25–26*]. Владыка как бы оставляет выбор за митр. Сергием, который уже сделал полшага на пути к разделению всей Российской церкви, попытавшись превратить политические требования в требования от имени церкви. Архиеп. Иоанн в этом видел очевидную логику: «обращение» временного Патриаршего синода о лояльности Советской власти является официальным актом, то есть оно обязательно для исполнения всеми членами МП. Соответственно, те иерархи со своей папской, которые не лояльны к властям СССР (хотя бы с учётом невозможности верноподданства двум республикам), должны автоматически считаться выбывшими из состава Московского патриархата. Архиеп. Иоанн касается этого вопроса в ответном письме митр. Сергию: «Поскольку обращение требует от иерархов и пасомых Церкви Российской гражданской верности СССР и предержащей в СССР власти, мы, выбывшие из подданства СССР и связавшие себя скреплённым присягой обязательством верности Латвийской Республике, фактически должны почитаться выбывшими и из состава Церкви Российской, требующей верности СССР» [*История в письмах 2, 462–463*].

После этого ответного письма никаких дальнейших посланий, требований или указаний из Москвы не последовало. Отказ от лояльности советской власти со стороны владыки Иоанна (Поммера)

был однозначным, однако и МП, и структуры Советской власти были осведомлены об «антисоветских выступлениях владыки как с амвона, так и с трибуны латвийского Сейма» [*История в письмах* 2, 459]. Ответ владыки был настолько ясным и сильным, что удержал митр. Сергия от дальнейших шагов, которые явно привели бы к полному разделению, по его словам, «Церковного Тела» [*История в письмах* 2, 461]. Для архиеп. Иоанна большевистская власть была злой и безбожной, напоминающей «чумную заразу» [*Иоанн (Поммер)*, 293], и потому Владыка не мог выразить лояльность Советской власти в первую очередь по причине личных убеждений и по совести. Он сохранил верность Христу, Церкви, самому себе, не предал Латвийское государство. В то же время архиеп. Иоанн не пошёл на разрыв с РПЦ, не пытался искать автокефалии, но полностью полагался на ту самостоятельность, которую он получил в ЛПЦ и от патриарха Тихона.

Историк прот. Александр Мазырин, анализируя ответное письмо архиеп. Иоанна митр. Сергию, делает выводы, которые по-новому подчёркивают значимость трудов архиеп. Иоанна в истории церкви:

Непреходящее же значение ответа архиеп. Иоанна заключается в том, что он своей твёрдой позицией смог разграничить политические вопросы от церковных и показал, как оберегать Церковь от вмешательства враждебных ей сил в её внутреннюю жизнь. Священномученик Иоанн явил, что подлинное церковное единство имеет более глубинное основание, чем формальная юрисдикционная подчинённость общему административному центру, находящемуся, к тому же, в сильной внешней зависимости от откровенно антирелигиозной власти. Тем самым Владыка существенно обогатил практическую еkkлeзиологию Православной Церкви, получившую особое развитие в условиях гонений на неё в XX веке [*Мазырин*, 29].

Вопрос взаимоотношений церкви и государства всегда был актуальным и неоднозначным. Как следует поступать, имея в виду благо Церкви? В своё время и на своём месте церковные деятели стояли перед этим выбором. В этом смысле опыт архиеп. Иоанна уникален: с одной стороны, он своей светской деятельностью не только

писал новую главу в истории ЛПЦ, но и участвовал в государственном строительстве Латвии. С другой стороны, бескомпромиссное отношение владыки Иоанна (Поммера) к несправедливости и злу, отторжение им марксизма и безбожной Советской власти приближало его к мученической кончине. Мы почитаем архиеп. Иоанна как новомученика, но своей жизнью он был также ярким исповедником православия и единства церкви.

Литература

1. *Вера и жизнь* = Вера и жизнь: Духовный журнал. 1931. № 9. URL: <http://periodika.lv> (дата обращения: 29.01.2024).
2. *Гаврилин* = Гаврилин А. Очерки истории Рижской епархии. XIX век. Рига : Филокалия, 1999. 368 с.
3. *Декларация* = Декларация Митрополита Сергия 29 июля 1927 года Православным Архипастырям, Пастырям и пасомым Московского Патриархата. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1339> (дата обращения: 29.01.2024).
4. *Декрет* = Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви от 23 января (5 февраля) 1918 года. URL: <https://drevo-info.ru/articles/15402.html> (дата обращения: 29.01.2024).
5. *Иоанн (Поммер)* = Иоанн (Поммер), священномученик. На страстном пути Иова. Избранные труды и документальные свидетельства. М. : Наука, 2020. 399 с.
6. *История в письмах 1* = История в письмах: Из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера) / Сост. Сидяков Ю. Л. Тверь : Булат, 2015. Т. 1. 608 с.
7. *История в письмах 2* = История в письмах: Из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера) / Сост. Сидяков Ю. Л. Тверь : Булат, 2015. Т. 2. 528 с.
8. *Климов* = Климов К. Памяти убиенного Высокопреосвященного Иоанна, Архиепископа Рижского и всея Латвии // Латвийский православный хронограф. Синод ЛПЦ; Вып. 2. Рига : Zelta Rudens Printing, 2016. С. 46–61.
9. *ЛГИА* = ЛГИА. Ф. 7469. Оп. 1. Д. 31. Л. 389 с.
10. *Мазырин* = Мазырин А. свящ. Требование лояльности Советской власти и проблема сохранения единства Русской Православной Церкви

- в 1920-е годы: решение архиепископа Иоанна (Поммера) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 1(25). С. 11–32.
11. *Поммер* = Поммер А. Православие в Латвии. Исторические очерки. J.Lukstiņš un biedri grāmatu spiestuve, Rīga, 1931. URL: <http://ru.troicezadvinskaja.lv/?lapa=zina&id=999994581&rb=125&srb=161> (дата обращения: 29.01.2024).
 12. *Сахаров* = Сахаров С. П. Рижские православные архипастыри за 100 лет (1836–1936). Краслава, 1937. 68 с.
 13. *Kalniņš* = Kalniņš J., priesteris. Svētais Rīgas Jānis. Rīga : Jumava, 2001. 232 с.
 14. *II Saeima 3. 18* = II Saeima 3. sesijas 18. sēde 1926. gada 19. maijā.
 15. *II Saeima 3. 21* = II Saeima 3. Sesijas 21. Sēde 1926. gada 1. jūnijā.
 16. *II Saeima 3. 22* = II Saeima 3. Sesijas 22. Sēde 1926. gada 1. jūnijā.
URL: <https://tzpi.lu.lv/pirmais-neatkaribas-laiks/saeimas-stenogrammas/>
(дата обращения: 29.01.2024).

Лига Зариня

Рига, Свято-Филаретовский институт

ПОЛОЖЕНИЕ ХРАМА ПЕТРОПАВЛОВСКОГО БРАТСТВА В ЧЕСТЬ КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖЬЕЙ МАТЕРИ В ЭДИНБУРГЕ (ЛИФЛЯНДСКАЯ ГУБЕРНИЯ) В 1896–1914 ГОДАХ

аннотация: Доклад посвящён положению храма в честь Казанской иконы Божией матери в Эдинбурге (Лифляндская губерния) с 1896 по 1914 г. Храм в Эдинбурге был построен по инициативе и на пожертвования Рижского православного Петропавловского братства. С момента строительства храм являлся собственностью братства. По некоторым обстоятельствам, храм в 1913 г. был передан в Епархиальное правление, и при храме открыт приход. Интересный факт, что между братством и представителями местных православных жителей Эдинбурга разрабатывался проект о «братском приходе», которому не суждено было осуществиться.

ключевые слова: Русская православная церковь в Прибалтике, Рижское православное Петропавловское братство, храм в честь Казанской иконы Божией Матери в Дзинтари, православие в Латвии

Рижское Петропавловское православное братство, основанное в 1866 г., существенно повлияло на развитие жизни Православной церкви в Прибалтике. Братство было основано под руководством архиепископа Рижского и Митовского Платона (Городецкого) (1803–1891) и состояло вначале при Рижском Петропавловском соборе, позже — при Христорождественском соборе [*Хронограф*, 195]. Устав братства был утверждён 25 января 1867 г. Оно было первым братством, основанным в Прибалтике [*Берташ*, 213], открытым после вышедшего закона о православных братствах 1864 г.

До этого времени нет информации о существовании братств на территории Курляндской и Лифляндской губерний [*Лебедева*, 27]. В прибалтийской окраине Российской империи положение православия было неоднозначным. С одной стороны, оно поддерживалось

законодательно и с помощью государственных властных институтов, но с другой стороны, испытывало притеснения со стороны местной остзейской власти. Влияние на вероисповедание местных крестьян оказалось пространством трений между лютеранством, католичеством и православием [К 25-летию].

В момент образования братства — после 40-х годов XIX в. к Российской православной церкви присоединялись тысячи латышей и эстов [Гаврилин, 90], но в 60-е годы православная церковь в Прибалтике столкнулась с первыми трудностями. Местные жители, в основном крестьяне, пожелали возвратиться в лютеранство. Архиепископ Платон (Городецкий) отмечал причины ухода из православия: 1) притеснения православных латышей и эстов со стороны землевладельцев, административных, полицейских местных властей и пропаганда лютеранских пасторов; 2) «печальное положение храмов, их утвари» и бедственное материальное положение православного духовенства [К 25-летию, 93]. Для устранения второй группы причин епархия обращалась за помощью к православной общечернобыльской ответственности посредством братств, из которых первым было Петропавловское, а затем и через другие братства Рижской епархии.

Целью деятельности братства являлось служение «нуждам и пользам православных церквей и приходов в прибалтийском крае» [Устав 1887, 3]. Братство брало на себя обязанности заботиться о сооружении, благоустройстве и поддержке благолепия храмов Рижской епархии, о снабжении их богослужебными принадлежностями, о просвещении, поддержке православных учебных заведений, православной школы, библиотеки, о помощи учителям и неимущим учащимся прежде всего в духовных семинариях и духовных училищах, об издании и распространении книг, брошюр и журналов духовного содержания [Ведомости, 222; Хронограф, 195]. Управление делами братства принадлежало общему собранию и Совету братства под руководством правящего архиерея [Ведомости, 224].

Членами братства являлись как миряне, так и священнослужители. Члены делились на почётных и действительных членов и жертвователей. Средства братства образовывались из неприкосновенного капитала и процентов от него, «денежных взносов членства

братчиков», пожертвований братству, доходов от недвижимости, сборов по церквям, от продажи периодических изданий, брошюр и церковной литературы; также на нужды братства поступали субсидии от губернских попечительств для борьбы с пьянством и привлечения народа к здоровому образу жизни [*Хронограф*, 201–203; *Лебедева*, 30–32]. Интересный факт: большую часть неприкосновенного капитала братства составляли пожертвования Ю. Ф. Самарина. Проценты от него, по завещанию Самарина, должны были расходоваться на поддержание образования православных латышей в сельской местности [*Хронограф*, 204].

По Уставу братства в его обязанности входило сооружение православных храмов, поддержание их в должном порядке и обеспечение их необходимой богослужебной утварью. Рижские храмы были обеспечены и находились в хорошем состоянии. Этого нельзя было сказать о храмах в сельской местности, положение которых иногда было очень бедственным: богослужение совершалось в очень тесных помещениях, или требовался срочный ремонт храмов, или приход не имел необходимой церковной утвари. В 1871 г. Петропавловское братство собрало данные о «147-ми православных приходах Рижской епархии». Обеспечить особо нуждающиеся церкви и приходы согласилось Прибалтийское братство Христа Спасителя. Данные о «бедствующих православных приходах» были опубликованы в «Рижском вестнике», что способствовало поступлению пожертвований в адрес братства. С помощью братства пожертвования были распределены по нуждающимся приходам. После 1872 г. основную заботу об обеспечении храмов богослужебными принадлежностями и о постройке новых православных церквей в Прибалтике взяло на себя Министерство внутренних дел [*Лебедева*, 34, 35].

В 1866–1871 гг. Петропавловским братством уже была построена Свято-Владимирская церковь в Дуббельне на рижском взморье, которая принадлежала братству и находилась на его полном попечении (до 1917 г.) [*Лебедева*, 37]. Церковь в честь св. князя Владимира была не единственным храмом, собственником которого являлось Петропавловское братство. В конце 80-х гг. осознавалась необходимость строительства храма в Эдинбурге, который также находился на рижском взморье (ныне это г. Дзинтари на территории Латвии).

Причиной необходимости строительства нового храма стал численный рост людей, постоянно проживающих на Рижском взморье. В то же время возрос приток отдыхающих в летний период, многие из которых были православными. Петропавловское братство взяло на себя инициативу по сбору средств для сооружения храма в Эдинбурге. Председателем совета братства в 1895 г. был ректор Духовной семинарии архимандрит Иоаким (Левицкий), братство состояло из 22 почётных членов братства и 120 братчиков, сделавших членские взносы. На собрании обсуждался вопрос о том, в честь какого имени будет строиться храм. Сбор пожертвований и строительство храма в честь Казанской иконы Божией Матери подробно описал в Летописи, написанной к 30-летию храма, священник Роман Пассит. На заседании братства 5 марта 1895 г. в отчёте за 1894 г. первым пунктом отмечалось «взыскание средств на сооружение храма» в Эдинбурге и «хлопоты по отводу под церковь земли министерством государственных имуществ» и «по отпуску... строевого леса на церковь» [*Вестник 1895 № 54, 2*]. На этом же собрании обсуждался вопрос о том, в честь какого имени будет строиться храм.

18 июня 1895 г. архиепископ Рижский и Митавский Арсений (Брянцев) совершил молебен и закладку храма, а 25 июня 1896 г. церковь в Эдинбурге была освящена. Проект храма в 1893 г. разработал архитектор Рижского учебного округа Алексей Прокофьевич Кизельбаш. А. П. Кизельбаш являлся членом Петропавловского братства; одна из его известных работ — часовня во имя св. Александра Невского перед Рижской железнодорожной станцией, разрушенная в 1925 г. После освящения храма также усилиями братства и на его средства постепенно обустривалась прилегающая к храму территория. При храме были построены «домик для сторожа и два церковных здания для причта и певчих». Летопись Казанской церкви содержит описание её внешнего вида:

Деревянная, крестообразная, с двумя вызолоченными главами церковь явилась не только духовным утешением, но и поистине украшением Майоренгофа. Её купола были видны со стороны моря и вдоль всей главной улицы курорта.

Церковь Казанской иконы Божьей матери на рубеже веков, как отмечалось выше, являлась собственностью Рижского православно-го Петропавловского братства. Таким образом, братство брало на себя все расходы, связанные с благоустройством храма и приобретением икон и утвари, заботилось о поддержании его в хорошем состоянии. В 1900 г. было принято решение о перестройке и расширении храма, поскольку количество молящихся в храме росло. Проект перестройки был разработан архитектором Кизельбашем заранее, но на расширение храма не хватало средств. После сбора пожертвований расширение состоялось «у её входа при боковых стенах притвора»; таким образом церковь получила «вид корабля» [*Вестник 1900. № 233*]. Помимо устройства внешнего и внутреннего вида храма, братство заботилось о том, чтобы в нём регулярно совершалось богослужение. Братство уже выделяло средства для оплаты труда священника — Николая Шалфеева из Куймецкой церкви (Эстония), который с 1910 г. был настоятелем Казанского храма в Эдинбурге — и псаломщика для служения в братском храме в Дуббельне; братству также предстояло позаботиться о новом храме в Эдинбурге. В Свято-Владимирском храме богослужения стали совершаться постоянно, но в Казанской церкви ежедневно они совершались с мая по август, а в остальное время года — только по большим праздникам и в случае особой нужды. В Эдинбургском храме первым настоятелем стал ректор Рижской духовной семинарии протоиерей Алексей Петрович Аристов (1 октября 1853 г. — 24 июня 1931 г.); он был избран председателем братства в 1899 г. и оставался им в течение семи лет, прослужил настоятелем Эдинбургской церкви вплоть до 1909 г. [*Хронограф, 441*].

Во время богослужений в летний период храм посещали не только гости города, но и местные жители. Таким образом жители Эдинбурга изъявили желание, чтобы богослужения в Казанской церкви проходили постоянно, в течение всего года.

В Летописи храма упоминается о том, что уже в конце XIX в. начались переговоры о передаче храма в Епархиальное ведомство и об образовании в нём прихода [*Летопись, 12*]. Были названы следующие обоснования для просьбы предоставить храм в Эдинбурге в пользование прихода: 1) прирост постоянно проживающих

православных в Эдинбурге, Майоренгофе (Майоры), Бильдерлингсгофе (Булдуры) (на 1909 г. ок. 500 человек), 2) неприиспособленность Дуббельнской церкви для богослужений в зимний период, 3) отсутствие транспорта в Дуббельн по воскресениям. Прошения о ходатайстве по открытию самостоятельного прихода подавались архиепископу Агафангелу (Преображенскому) [*Вестник 1909 № 79*], в Рижском вестнике публиковались письма, обращённые к архиерею [*Вестник 1909 № 294*]. В одном из таких опубликованных писем от группы уполномоченных жителей рижского взморья в защиту образования самостоятельного прихода были приведены дополнительные аргументы, а именно необходимость образовать местную приходскую общину, которая «знает нужды своей церкви, прихожан и духовного пастыря, составляя одну семью» [*Вестник 1909 № 294*]. По мнению местных верующих, открытое братством училище между Эдинбургом и Майоренгофом предполагало иметь храм в Эдинбурге в качестве своего духовного центра. Местные прихожане также видели в постоянном приходе возможность миссии для приезжих. По их мнению, они, будучи «неактивными участниками церкви», не могли начать деятельность при храме и тем самым взять на себя ответственность за тех людей, которые посещают храм. Отмечалось, что Петропавловское братство уже заботилось о многих православных храмах в прибалтийских губерниях (одна из причин, вследствие которой открывалась перспектива передать эдинбургский храм приходу), однако из-за многих попечений братство не имело возможности проявить единение с местными жителями и вникать детально в их нужды. Петропавловское братство в свою очередь соглашалось с необходимостью передачи храма приходу, но выдвинутые братством условия не удовлетворили Духовную консисторию [*Летопись*]. Прошения братства в 1900 и 1902 гг. не получили поддержки в Духовной консистории и были отклонены.

На чрезвычайном собрании братства обсуждалось прошение местных жителей об уступке церкви в Эдинбурге будущему приходу. Братством было принято предложение от представителей населения выработать проект сосуществования Петропавловского братства и прихода Эдинбургской церкви. Рижский вестник нам сообщает, что

«проект „братского прихода“»¹, удовлетворивший братство, был выработан членами братства совместно с населением взморья. Однако Рижское Епархиальное ведомство отклонило этот проект, усмотрев «...в нём законом недозволенную организацию, при которой получалась церковь в церкви» [*Вестник 1909* № 295].

Передача храма в честь Казанской иконы Божией матери в Эдинбурге в Рижское Епархиальное ведомство состоялась 17 февраля 1913 г. при архиепископе Иоанне (Смирнове) после согласования условий обеими сторонами. «Петропавловское братство безвозмездно передало приходу весь церковный инвентарь, убранство храма, участок земли и причтовый дом» [*Летопись*, 13]. Тем не менее братство не прерывало связь с церковью в Эдинбурге. Для причта и прихода оставались некоторые предписания — сбор пожертвований в пользу Петропавловского братства, снабжение Эдинбургского прихода братскими изданиями, собирание пожертвований во все праздничные дни; «в день св. апостолов Петра и Павла священником произношение поучения о Петропавловском братстве»; при Эдинбургской церкви было необходимо вести синодик всех усопших членов братства «для упоминования их на проскомидии на всех литургиях» и на панихидах (вселенских и в день св. ап. Петра и Павла); «священник должен располагать посетителей храма (особенно в летнее время) к поступлению в члены Братства». Пожертвования в пользу Эдинбургской церкви и причта и неприкосновенные капиталы были переданы приходу с требованием исполнения обязательств,

¹ Возможный проект «братского прихода»: 1) «Учредить штатный причт при братских церквях, или что то же — учреждение братского прихода и открытие братского отделения на взморье; 2) Отделение действует согласно Уставу братства, доставляет полную отчётность Братству; 3) Члены отделения с правом голоса участвуют в собраниях Братства; 4) В состав совета Братства от отделения входит священник, церковный староста, или лицо по выбору; 5) От совета Братства входят в состав комитета отделения несколько лиц, не более 1/5 от состава комитета; 6) Ежегодно отчисляется от 3 до 5 процентов с общих церковных доходов в пользу Братства; 7) Постройка новых и ремонт старых церковных и школьных зданий происходит за счёт отделения; 8) Расходы свыше 500 руб. производятся с разрешения совета Братства; 9) Отделению представляется право предлагать совету Братства кандидатов для совершения богослужений в братских церквях» [*Вестник*, 1909 № 130].

связанных с этими пожертвованиями. Последним пунктом обязательств епархиального прихода значилось поддержание духовной связи с братством и оказание ему в случае необходимости материальной помощи [*Отчёт*, 8–9].

После перехода храма под попечительство Епархиального ведомства богослужения стали совершаться ежедневно [*Летопись*, 13]. Службы совершались на церковнославянском, латышском и немецком языках. Анализируя положение храма в Эдинбурге в данный период, можно сказать, что его строительство объяснялось нуждой в нём местного православного населения. Тем самым братство выполнило задачи, предписанные уставом, и так осуществило своё служение церкви и ближнему. По переговорам с местными жителями об открытии прихода в Эдинбургском храме можно сделать вывод о том, что братство желало оставить храм под своим попечительством, взаимодействуя с приходом, чему помешало непонимание со стороны церковного управления.

Рижское Петропавловское братство в большей мере объединялось по принципу благотворительности и социальной помощи, не было привязано к одному месту, поэтому братчики не могли в полной мере участвовать в церковной жизни в Эдинбурге. Тем не менее можно утверждать, что в какой-то мере они ощущали духовное единство между собой. Можно предположить, что с годами совместной деятельности их единство становилось более глубоким. Об этом может свидетельствовать просьба братства о поминовении усопших её членов в Эдинбургском храме и почитании их памяти, поскольку на собраниях совета братства молитвенно вспоминали усопших братчиков. В 1910 г. обсуждался вопрос о нагрудном знаке братства (сохранилось его описание), на котором должна была быть надпись «Р. П. П. Б.» (Рижское Петро-Павловское братство) и слова — «Братолюбие между вами да пребывает» (Евр 13:1) [*Хронограф*, 200]. Председатель братства прот. Николай Тихомиров в завершении отчёта братства за 1914 г. писал: «Братства составляют братские отношения для дел духовной милости, просвещения и благотворительности» [*Отчёт*, 37]. Возможно, на духовное единение братчиков повлиял открытый характер служения на Рижской кафедре архиепископа Агафангела (Преображенского). Владыка способствовал привлечению

мирян к служению в православной церкви: так, в 1905 г. проходил Рижский епархиальный собор с участием представителей шести местных православных братств.

В статусе приходского храм Казанской иконы Божьей матери в Эдинбурге (позднее в Дзинтари) просуществовал вплоть до разрушения в 1962 г. Положение православной церкви в Лифляндской и Курляндской губерниях во время Первой мировой войны и после 1918 г. в новообразованной Латвийской Республике претерпело значительные изменения, поэтому судьбу Эдинбургского прихода в последующие периоды следует рассматривать в контексте истории Православия на Латвийской земле, что требует отдельного самостоятельного исследования.

Источники

1. *Ведомости* = Рижские епархиальные ведомости. 1899. № 5, 222, 224.
2. *Вестник* = Рижский вестник. 1895.03.07 № 54; 1900.10.19 № 233; 1909.04.09 № 79; 1909.11.06 № 130; 1909.12.29 № 294; 1909.12.30 № 295.
3. *Летопись* = Летопись Эдинбургской Казанской церкви, составленная прот. Р. Пасситом к 30-летию юбилею существования церкви // Летопись Дзинтарского прихода в честь казанской иконы Божией Матери. 131 с.
4. *Отчёт* = Отчёт Рижского Петропавловского православного братства за 1914 г. XLVIII. Рига, 1915. 38 с.
5. *Устав* = Устав Рижского Петро-Павловского православного братства. Рига, 1887. 14 с.

Литература

1. *Берташ* = Берташ А. прот. Прибалтийское православное братство и его роль в устройстве Пюхтицкой женской общины // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 210–237.
2. *Гаврилин* = Гаврилин А. В. Очерки истории Рижской епархии: XIX век. Рига : Филокалия, 1999. 368 с.
3. *К 25-летию* = Г. А. Пассит. К 25-летию Рижского Петропавловского православного братства, Рига, 1892. 94 с.

4. *Лебедева* = Лебедева Е. Деятельность Рижского Петропавловского православного братства в XIX веке // Православие в Латвии. исторические очерки, Рига, 1993. С. 27–42.
5. *Хронограф* = Цоя С. А. Латвийский православный хронограф V, Рига : Синод ЛПЦ, 2021. 552 с.

Светлана Владимировна Силова

Канд. ист. наук, доцент

Гродно, Республика Беларусь

ПРИХОДСКАЯ РЕФОРМА 1961 ГОДА И ЕЁ ВЛИЯНИЕ НА ЦЕРКОВНУЮ ЖИЗНЬ БЕЛАРУСИ

аннотация: Доклад посвящен анализу последствий для Православной церкви начавшейся в 1961 г. приходской реформы, которая полностью отстранила священнослужителей от руководства приходской жизнью. Переход власти в приходах к новым членам церковных советов часто сопровождался как конфликтами, так и прямым сведением счётов с неугодными священниками. Уполномоченные по делам Русской православной церкви активно вмешивались в конфликтные ситуации, занимая сторону гонителей священников. Всё это не только дискредитировало церковь, но и разрушало основные принципы существования приходской жизни. Сложившаяся в результате проведения реформы ситуация полностью удовлетворяла советскую власть, которая не отказалась от планов ликвидации церковных организаций.

ключевые слова: Русская православная церковь, приходская реформа, священник, прихожане, уполномоченный по делам Русской православной церкви, храм

Под сильным давлением 18 апреля 1961 г. Священный синод принял также постановление «О мерах по улучшению существующего уклада приходской жизни», которое сразу вошло в церковную жизнь в качестве обязательного документа. Это стало точкой бифуркации, которая положила начало спланированной операции по отстранению духовенства от власти в приходах и коренной ломке системы церковного управления. Был упразднён статус приходского священника как руководителя церковной общины, что имело катастрофические последствия для деятельности православных приходов как основы живой христианской жизни. Священник становился наёмным

работником и стал зависеть не только от местных властей (что было и ранее), но и от жителей приходов.

16 марта 1961 г. Совет министров СССР принял закрытое постановление «Об усилении контроля за исполнением законодательства о культах»¹. 16 апреля оно было продублировано Советом министров БССР. С этого момента к обеспечению «контроля» обязательно привлекались местные власти. При этих органах (исполкомах, поселковых и сельских советах) были созданы комиссии содействия для контроля за исполнением законодательства о культах. Важным пунктом принятого Постановления стало разрешение закрывать молельные здания на основании решений облисполкомов, а не Совета Министров, что облегчило процедуру ликвидации храмов². Местные власти усилили контроль за соблюдением этого законодательства духовенством, в результате чего многие священники были сняты с учёта.

Перевыборы приходских органов зачастую приводили к конфликтам между священником и мирянами. Церковные советы, избранные под контролем уполномоченных, иногда вступали в открытое противостояние со священником. Так, 18 и 26 марта 1962 г. председатель церковного совета Слонимской церкви Владимиров обратился к уполномоченному по Гродненской области Гашникову с просьбой дать согласие на регистрацию в Слонимской церкви другого священника, потому что двадцатка-основательница «категорически отказалась сохранить в будущем священника Михаила Григоровича Славинского, который ведёт себя по отношению к верующим вызывающе»³. Дело закончилось тем, что 20 марта 1962 г. уполномоченный вызвал Славинского, в разговоре со священником выяснилось, что «имеются многочисленные нарушения законодательства о богослужениях». После встречи со священником уполномоченный просил вышестоящие инстанции отстранить Славинского и рекомендовал заменить его настоятелем Альбертинского храма Михаилом Фёдоровичем Кашеней с последующим

¹ Национальный архив республики Беларусь. Ф. 951. Оп. 3. Д. 63. Л. 26–27.

² Там же.

³ Государственный архив Гродненской области. Ф. 478. Оп. 1. Д. 83. Л. 6.

закрытием Альбертинского храма и объединением Слонимского благочиния с Волковысским⁴.

Имели место и внутренние конфликты между членами двадцаток и церковных советов. Как правило, они имели под собой финансовую подоплёку — контроль за суммами от продажи свечей и исполнения треб. Уполномоченные содействовали тому, что конфликты внутри общины не погашались, а наоборот, разрастались, обрастая новыми подробностями, и выносили их на поверхность, используя это как один из факторов дискредитации духовенства. Так весь 1961 г. в приходе Полесской церкви г. Гомеля прошёл в разбирательстве жалоб прихожан в отношении назначенных священников протоиерея Василия Копычко, иерея Стефана Гладыщука, диакона Фёдора Харика и псаломщика Михаила Воробья. Приходская реформа шла на фоне снятия с регистрации и закрытия храма. Полесская церковь осталась единственной действующей в городе, в ней стали служить новые священнослужители. Прихожане жаловались на то, что пришлый соборный причт «состоит из пьяниц, грубиянов и безобразников», которые притесняют коренных священников — Былевца и Войтовича. Несмотря на то, что никаких конкретных случаев этого недостойного поведения приведено не было, делегации прихожан два раза ездили на прием к архиерею в г. Минск с целью «убрать неугодных священников». Некоторые несогласные пошли ещё дальше — в знак протеста стали посещать богослужения в старообрядческой Ильинской церкви. Дело дошло до того, что о. Василий (а он был благочинным) подал прошение о переводе его на должность настоятеля Минского кафедрального собора, но оно не было рассмотрено. Это было связано с тем, что в течение года на Минско-Белорусской кафедре сменилось два архиерея, в суть конфликта они просто не успевали вникнуть. Это всё было на руку светской власти. Митрополит Антоний (Кротевич) после приёма делегации жалобщиков издал указ о переводе о. Василия Копычко в Могилёв, но указ не был исполнен, так как на кафедру был назначен новый архиерей — Варлаам (Борисевич). В конце июня переезжать передумал и сам о. Василий, мотивируя это тем, что его дочери необходим

⁴ Государственный архив Гродненской области. Ф. 478. Оп. 1. Д. 83. Л. 6.

трудовой стаж для поступления в ВУЗ. В своём прошении он пишет, что за время его настоятельства в кафедральном соборе им был приобретён дом, и что

после закрытия собора и объединения приходов на мою долю выпало немало хлопот, и встречаются некоторые лица, которые хотят возложить на меня часть вины во всём случившемся. Но таких лиц немного, и они не авторитетны. Основная масса верующих положительна и ко мне расположена благосклонно. Солидарны со мной все члены притча и церковный совет. Поэтому нет внешних причин, побуждающих меня менять место жительства [Гомель, 374–374].

Конфликт между тем вышел на новый виток. Во время богослужения о. Василий Копычко пролил Святые Дары. Он был срочно вызван в Минск к духовнику. Имел он встречу и с владыкой Варлаамом, где лично объяснил ему некоторые особенности конфликта в приходе. Владыко решил принять участие в судьбе о. Василия, но это не пошло ему на пользу. 12 августа был ликвидирован Речицкий округ и присоединён к Гомельскому. В Борисо-Глебскую церковь был отправлен настоятелем протоиерей Антоний Былевец. В результате получилось, что тот, в защиту которого и было это противостояние, был удалён из Гомеля, а тот, против которого всё это и было направлено, оказался на вершине власти в г. Гомеле и части Гомельской области. Это вызвало новый шквал жалоб со стороны прихожан. Отец Антоний стал служить на новом месте, но долгое время не освобождал церковную квартиру в г. Гомеле, полесские прихожане в декабре 1961 г. обращаются в Минск к архиерею с просьбой принудить протоиерея отдать ключи от квартиры, забрать вещи и дать возможность заселиться другому священнику [Гомель, 375].

Реализация постановления от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за исполнением законодательства о культах» принимала всё более разнообразные формы. Местные власти усилили контроль за соблюдением духовенством данного законодательства, в результате чего многие священники были сняты с учёта. Священники, снятые с регистрации, тайно обслуживали нужды верующих, организовывали нелегальные молитвенные дома. Так, два года нелегально

существовал молитвенный дом в г. Краснополье, аналогичные дома располагались в Кричевском районе и ряде других регионов Могилевской области БССР⁵.

Газеты вновь стали заполняться материалами под названиями «Святоши-убийцы», «Кровавые кресты», «Откровения семинариста после похмелья», «Вот они, истинно православные» и т. д. В то же время в двух специальных докладах о задачах печати того периода ЦК ВЛКСМ потребовал от газет ещё больше «усилить борьбу с религиозными обычаями, обрядами и традициями. Совершенно нетерпимо, что в условиях, когда разум человечества всё глубже проникает в великие тайны природы, когда советские люди успешно штурмуют Космос, отдельные юноши и девушки попадают под влияние религии, идеологии тьмы, суеверия и невежества» [Алексеев, 228].

В атеистических брошюрах содержались сведения о том, что многие приходские священники занимались подпольной благотворительностью среди бедняков, организовывали бесплатные обеды для верующих, особенно приехавших издалека, и трактовали это как «нападки на атеистические организации» [Поспеловский, 309].

Приведённые примеры из разных регионов Беларуси (Гродненская область — западная часть, Гомельская — часть Восточной Беларуси) свидетельствуют о том, что «хрущёвская» политика по отношению к Церкви и приходская реформа 1961 г. имели единый, не учитывающий особенности регионов курс — деградация низовых структур церкви и её маргинализация.

Литература

1. Алексеев = Алексеев В. А. «Штурм небес» отменяется? М. : Россия молодая, 1992. 304 с.
2. Гомель = Гомель церковный, XVI–XX вв. : исторические очерки / авт. текста, сост.: С. В. Цыркунов, И. В. Ольшанов. Гомель : Редакция газеты «Гомельская праўда», 2022. 402 с.
3. Поспеловский = Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М. : Республика, 1995. 511 с.

⁵ Национальный архив Республики Беларусь. Ф. 951. Оп. 4. Д. 32. Л. 8.

Мария Александровна Гмызина

Пермь, Музей Архиерейского квартала

Рогнеда Владимировна Калашникова

Москва, Общецерковная аспирантура и докторантура

им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

**СЛУХИ ОБ УЧАСТИ АРХИЕПИСКОПА ПЕРМСКОГО
И КУНГУРСКОГО АНДРОНИКА (НИКОЛЬСКОГО)
ПОСЛЕ ЕГО АРЕСТА, СОГЛАСНО
ПРЕДВАРИТЕЛЬНОМУ СЛЕДСТВИЮ ПЕРМСКОГО
ОКРУЖНОГО СУДА ПО ВАЖНЕЙШИМ ДЕЛАМ
«ОБ УБИЙСТВЕ ПО ПОСТАНОВЛЕНИЯМ
Б. ЧРЕЗВЫЧАЙНОЙ КОМИССИИ РЯДА ЛИЦ
ДУХОВНОГО ЗВАНИЯ» (ГАРФ Ф. Р-9440. ОП. 1. Д. 2)**

аннотация: Доклад посвящён исследованию результатов предварительного следствия Пермского Окружного Суда, связанных с убийствами лиц духовного звания в 1918 г., материалы которого хранятся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2). Авторами доклада были проанализированы слухи об участии архиепископа Пермского Андроника (Никольского) после ареста, собранные судебными следователями во время следственных мероприятий в 1-й половине 1919 г. В докладе слухи рассматриваются как один из ценных источников информации, дающих возможность верифицировать сведения об убийстве архиепископа Андроника, которые сохранились в показаниях сотрудников Чрезвычайного комитета. Также учитывается и высокий потенциал изучения слухов как источника общественного сознания в периоды информационно-политических кризисов.

ключевые слова: история Церкви, история Перми, общественное сознание, слухи, Гражданская война, новомученики Российские

В ночь на 24 декабря 1918 г. в Пермь вошли части Сибирской армии под командованием генерал-майора А. Н. Пепеляева. Части Рабоче-крестьянской Красной армии вместе с представителями местной администрации РКП (б) покинули Пермь.

С января 1919 г. в Перми были начаты следственные действия по делам об убийствах, совершённых во время нахождения у власти в городе партии большевиков. В Государственном архиве РФ хранятся три дела Пермского Окружного суда данного периода; все они являются материалами следствия по убийствам ряда лиц по постановлениям ВЧК. Их них в докладе будет рассмотрено только одно, посвящённое расследованию преступлений против лиц духовного звания, а в нём — только те свидетельства и слухи, в которых говорится об архиепископе Андронике (Никольском).

Следственные действия по данному делу были начаты в обычном порядке. Согласно судебному законодательству Российской империи, а именно его применяли следователи, производство предварительных следствий возлагается на особый технический аппарат судебных следователей. В России было три категории судебных следователей: 1) «участковый», 2) «по важнейшим делам», 3) «по особо важным делам», делившиеся по степени важности самых дел. Эта «важность» определялась прокурорским надзором, и следствия по важнейшим делам возникали по предложениям прокурора суда¹.

Пётр Яковлевич Шамарин, исполняющий должность прокурора Пермского Окружного суда, предлагал² приступить к производству предварительного следствия по признакам преступления, предусмотренного 2 ч. 1453 ст. Уложения о наказании.

Таким образом, 16 января 1919 г. было начато предварительное следствие, подразумевавшее под собой досудебное расследование, направленное на установление обстоятельств преступления. На должность следователя по важнейшим делам был назначен Александр Иосифович Короновский. В течение следственного процесса эту должность также занимали Павел Алексеевич Пьянков (с 25 апреля 1919 г.) и Владимир Александрович Кролюницкий (со 2 июня 1919 г.). Следственные действия продлились около полугода. Последняя дата на документах из дела — 23 июня 1919 г. 1 июля

¹ Соколов Н. Убийство Царской семьи // Хронос. Всемирная история в интернете. URL: http://hrono.ru/libris/lib_s/ubi00.php (дата обращения: 29.01.2024).

² ГАРФ Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 7. Предложение Прокурора Пермского окружного суда. № 50 от 15 января 1919 г.

1919 г. Сибирская армия покинула Пермь, вместе с тем были окончены и следственные действия.

Особенность этого дела, как и Екатеринбургских дел по убийству членов императорской фамилии, состояла в том, что оно, как пишет следователь Омского окружного суда Н. А. Соколов, расследовавший дело об убийстве царской семьи, «не имеет того, что обыкновенно почти всегда имеется в делах об убийстве и чем доказывается чаще всего самый факт убийства — трупов. Вследствие того в этом деле самый факт убийства приходилось проверять иными путями»³.

В деле архиеп. Андроника также отсутствовал физический объект преступления, номинально был известен его субъект, но не известны личности, его совершившие. В таких условиях основными задачами следствия стали обнаружение останков и определение личностей убитых.

Следственные действия Александр Иосифович Короновский начал с допросов свидетелей ареста архиеп. Андроника, произведённого в ночь с 16 на 17 июня 1918 г. В целом арест подразумевает под собой юридическое основание, устанавливающее данный вид наказания и предполагает наличие документа (ордера), санкционирующего арест. Согласно свидетельским показаниям, сотрудниками Всероссийской чрезвычайной комиссии (ВЧК), которые производили т. н. арест, не было предъявлено никаких документов. Ряд свидетелей, в том числе и косвенных, показали, что архиеп. Андроник после ареста был увезён на пролётке в сторону заводского «пригорода» — Мотовилихи.

Для воссоздания дальнейшей картины следователям пришлось проверять все слухи об участии архипастыря. Слухи в данном случае выступали как особый источник сведений в ограниченных условиях следствия, заведомо искажённый, однако потенциально содержащий зацепки к раскрытию преступления. В отсутствии прямых доказательств следователям приходилось работать с косвенными и устанавливать их причинно-следственную связь с преступлением.

³ Убийство царской семьи: детали расследования, которое длится почти 100 лет // Право.ру. Правовые новости. URL: <https://pravo.ru/process/view/125287/> (дата обращения: 16.02.2024).

Основными источниками слухов как возможных косвенных доказательств выступали люди из окружения красноармейцев, либо газетные заметки и статьи, опубликованные в местной прессе. В последнем случае следователи выявляли их авторов.

Слухи об участии архиепископа Андроника можно разделить на те, в которых он был жив, и те, в которых он был мёртв. Сюжеты слухов, в которых архипастырь был жив, таковы:

1. Архиепископ Андроник выслан большевиками в Архангельскую губернию. Таков был официальный ответ ЧК на запросы об участии архипастыря.

2. В марте 1919 г. в «Правительственном Вестнике», издававшемся в Омске, а затем и в «Вестнике Омской Церкви» появились две статьи за подписью некоего лица под псевдонимом «Пермский». В них содержались сведения о том, что 30 ноября/13 декабря 1918 г. архиеп. Андроника видел в Перми один из его учеников. Якобы после ареста его послали на работы по добыче угля в Кизеловские копи, а в декабре 1918 г. этапом он был перемещён в Пермь, но из-за переполненности тюрем был отправлен в Вятку.

Автором обеих статей оказался прот. Василий Виноградов — ученик владыки ещё по Уфимской ДС, который служил вместе с ним в Омске и в Перми. Проверка этой версии установила, что 13 декабря никакой группы арестованных в тюрьму не поступало. «Архиепископ Андроник в тюрьме ни под каким видом не содержался»⁴. В процессе дознания выяснилось, что среди насельников Белогорского монастыря был один человек, внешне похожий на владыку Андроника, — послушник Феодор Корнилович Тюлькин. Этот послушник вместе с другими насельниками был арестован в октябре 1918 г. и увезён в Осу, затем в Пермь, потом в Вятку. Следствие пришло к выводу, что именно с ним и перепутал владыку Андроника прот. Василий Виноградов.

Сюжеты слухов, в соответствии с которыми Пермский архипастырь был убит:

⁴ ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 97. Дознание вр. и. д. Начальника Пермской тюрьмы П. Г. Павлова.

1. Говорили, что его труп летом 1918 г. находился в анатомическом покое при Александровской больнице. Этот слух был опровергнут его келейником Георгием Вертопраховым, который осмотрел останки неизвестного.

2. Ещё один слух поступил от 12-летнего мальчика по имени Тимофей Углицких, который был задержан в поезде как безбилетный пассажир. Он рассказал о том, что, работая рассыльным в Губернском совдепе, который располагался в доме губернатора, был свидетелем того, что там вплоть до середины ноября 1918 г. в одной из комнат содержался в заключении архиеп. Андроник. По словам мальчика, 15 или 16 ноября 1918 г. владыка был увезён на Новое кладбище (Егошихинское) и там подвергся различным изощрённым пыткам. Палачи заставляли Архиерея подписать какую-то бумагу. Затем его якобы увезли на Каму и расстреляли, причём, по словам мальчика, «семь раз в него стреляли, но неудачно — он всё молился. Когда он кончил молиться и сказал „готово“, выстрелили в него восьмой раз и этим выстрелом убили, после чего труп спустили в прорубь»⁵.

Однако на предварительном следствии выяснилось, что Тимофей Углицких никогда не служил рассыльным в совдепе и не был туда вхож. Когда его повторно допрашивали, мальчик расплакался и признался, что «соврал, сам не знаю почему»⁶.

Рассказ Тимофея Углицких представляет собой компиляцию слухов и информации о казнях нескольких пермских священнослужителей. Причём эти сведения он мог получить из первых рук, так как его мать, по словам мальчика, жила с каким-то красноармейцем; также он, по его собственному признанию, читал местные газеты.

3. 2 января 1919 г. в газете «Освобождение России» появляется заметка, в которой было сказано: «По имеющимся сведениям, местный пастырь, Архиепископ Андроник, был закопан живым в землю. Как подробность передают, что, когда Владыка был завален землёю по грудь и начал мучиться, один из присутствующих красноармей-

⁵ ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 99. Протокол допроса Углицких Т. П. от 14.04.1919 г.

⁶ ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 120. Протокол допроса Углицких Т. П. от 17.04.1919 г.

цев убил его двумя выстрелами в голову»⁷. Удалось установить, что автором этой заметки был подпоручик Всеволод Никанорович Иванов — впоследствии известный журналист, эмигрировавший в Китай, вернувшийся после Великой Отечественной войны в СССР и ставший советским писателем. Эти сведения о гибели архиеп. Андроника подпоручик Иванов получил от корреспондента Российского телеграфного агентства по фамилии Борисов.

3.1. В марте 1919 г. в качестве свидетеля по делу был допрошен настоятель Градо-Пермского Петропавловского собора свящ. Феодор Делекторский — будущий сщмч. Никита, епископ Орехово-Зуевский. Он рассказал о том, что в июне 1918 г. одну из комнат церковного дома, где проживал о. Феодор, самочинно занял матрос с крейсера «Аврора» Павел Иванович Чернявский. «Кто такой был Чернявский и на него ли были у него документы, неизвестно, потому что впоследствии Чернявский говорил о себе так много и таких несообразных сведений, что приходилось думать, что это личность весьма загадочная. Чернявский служил агентом в Пермском Губернском чрезвычайном комитете»⁸. Именно он похвастался о. Феодору «со слов своих товарищей по службе, что Андроник перед казнью заявил, что по церковным правилам ему предоставляется самому избрать смерть и пожелал быть заживо погребённым, после чего его положили в вырытую яму и стали зарывать, но присутствовавший при этом член Чрезвычайной Комиссии, помнится, Воробцов застрелил Высокопреосвященного из револьвера»⁹.

3.2. 26 апреля 1919 г. комендант Мотовилихинского завода прислал для приобщения к делу протокол допроса Александра Петровича Полушкина, который с марта 1918 г., учась в псаломщическом училище, проживал в Архиерейском доме вплоть до июня. Он также был арестован в ночь на 17 июня, а после выхода из тюрьмы проживал у матери в деревне Малая Язовая (ныне — Мотовилихинский район). Там же жил его брат Иван, который в июне 1918 г. служил

⁷ ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 8. Выписка из газеты «Освобождение России» № 2 от 2 января 1919 г.

⁸ ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 60об. Протокол допроса свидетеля Делекторского Федора Петровича.

⁹ Там же. Л. 61.

красноармейцем в Мотовилихинской гарнизонной роте. Александр Полушкин «спрашивал после брата Ивана, какое он имел отношение к делу Андроника. Он мне ответил, что совершенно не причастен к этому делу, но слышал, как красноармейцы хвалились, что замучили Андроника по дороге по Сибирскому тракту»¹⁰.

3.3. 7 июня 1919 г. в качестве свидетеля был допрошен иеродиакон Белогорского монастыря Пётр (Турпанов): «Как-то вскоре после ареста и исчезновения Андроника ко мне на подворье пришёл наш бывший послушник, а в то время подпоручик Георгий Матвеевич Соколов... и в разговоре сообщил мне, что Архиепископ Андроник убит большевиками и что труп его зарыт ими на 6-й версте от г. Перми по Сибирскому тракту»¹¹.

К лету 1919 г. следствием Пермского Окружного суда по косвенным доказательствам были установлены обстоятельства убийства архиепископа Пермского и Кунгурского Андроника. Как впоследствии оказалось, они во многом совпадали с воспоминаниями непосредственных участников убийства, в частности, помощника начальника милиции Мотовилихи Н. Жужгова¹². Основные точки совпадения связаны с местом и ходом убийства. В районе 6-й версты Сибирского тракта архиеп. Андроник перед смертью помолился, сообщил о своей готовности умереть, после чего сотрудники Пермгуб ЧК стали закапывать его живым, затем сделали в него несколько выстрелов.

Библиография

1. ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Материалы по убийству ряда лиц духовного звания.
2. ГАПК. Ф. р-732. Оп. 1. Д. 140. Л. 1–3. Рассказ тов. Жужгова об аресте Андроника [1920-е гг.].
3. Аксёнов В. Слухи, образы, эмоции: массовые настроения россиян в годы войны и революции 1914–1918 гг. М., 2020. 984 с.

¹⁰ ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 116. Протокол допроса Полушкина А. П.

¹¹ ГАРФ. Ф. Р-9440. Оп. 1. Д. 2. Л. 161. Протокол допроса иеродиакона Петра (в миру Григорий Турпанов).

¹² ГАПК. Ф. р-732. Оп. 1. Д. 140. Л. 3. Воспоминания Н. Жужгова.

4. Соколов Н. Убийство Царской семьи // Хронос. Всемирная история в интернете. URL: http://hrono.ru/libris/lib_s/ubi00.php.
5. Убийство царской семьи: детали расследования, которое длится почти 100 лет // Право.ру. Правовые новости. URL: <https://pravo.ru/process/view/125287/>.

Анна Евгеньевна Самсонова

Канд. юрид. наук

Воронеж, Свято-Филаретовский институт

ОБЩИНЫ И БРАТСТВА ИЕРОМОНАХА ЭРАЗМА (ПРОКОПЕНКО) «СВЕТИЛЬНИКИ»: ОТ ПРАВДЫ К ВЫМЫСЛУ ОГПУ (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВНО-СЛЕДСТВЕННЫХ ДЕЛ)

аннотация: В настоящей статье рассматриваются братства, сестричества и общины закрытой советской властью Киево-Печерской Лавры, создававшиеся в 20-х и 30-х годах XX в. под духовным руководством иеромонаха Эразма (Прокопенко). В основу положены материалы архивно-следственных дел Воронежской области и г. Киева. Братства и сестричества «Светильники» представляют собой малоисследованную историю иосифлянского движения в Русской православной церкви в период гонений со стороны советской власти. В статье даётся общая характеристика общины иером. Эразма (Прокопенко), а также братств и сестричеств «Светильники» на территории Центрального Чернозёмного края, освещаются проблемные вопросы, связанные с вымыслами ОГПУ в части движения «Светильников».

ключевые слова: братства и сестричества «Светильники», общины, иосифлянское движение непоминающих, иером. Эразм (Прокопенко)

История возникновения на территории Центрально-Чернозёмного края братств и сестричеств «Светильники» тесным образом связана с иеромонахом Киево-Печерского монастыря Эразмом (Прокопенко) (в миру — Елисеём Прокопенко¹) и его общиной, образовавшейся

¹ Елисей Прокопенко родился в 1870 г. в селе Боромля Черниговской губернии в крестьянской семье. До шестнадцати лет был пастухом в родном селе, а с 1886 г. работал в имении князя Меншикова. В двадцать один год был призван на военную службу и здесь окончил фельдшерскую школу. Сохранилось свидетельство его удивительного и мистического обращения ко Христу. «Когда ему было двадцать четыре года, он заболел злокачественной дизентерией в тяжёлой форме и находился при смерти. Находясь при смерти, ясно услышал необыкновенный голос:

под Киевом в местечке Ирпень после закрытия Киево-Печерской Лавры. В 1926 г. он и члены его общины переселились в село Ирпень под Киевом, где тайно продолжали свою монашескую жизнь. Иеромонах Эразм отверг Декларацию митр. Сергия (Страгородского) 1927 г., в которой провозглашалась абсолютная лояльность советской власти со стороны Русской церкви, считая её прямым предательством Церкви и православной религии. Впоследствии о. Эразм и его община примкнули к архиепископу Гдовскому Димитрию (Любимову), лидеру духовенства, выступавшему против митрополита Сергия. На допросах арестованные монашествующие заявляли: «Наша ирпенская община признаёт всех архиереев, но главное — митрополита Петра Крутицкого, Патриаршего местоблюстителя, пока последний находится в заключении, а также архиепископа Гдовского Димитрия и епископа Харьковского Павла, пока они были на свободе»².

В Ирпене иеромонах Эразм поселился в частном доме своих послушников Игнатия и Ульяны Перепелицы, где собирались мона-

„Если желаешь быть живым и здоровым, обещай после военной службы посвятить себя служению Богу и уйти в монастырь“. Дав мысленно обещание, тотчас почувствовал облегчение и, к удивлению врачей, очень быстро поправился. После госпиталя резко изменил свою жизнь — стал вегетарианцем, вёл подвижническую жизнь. В конце 1896 года поступил в Киево-Печерскую Лавру, работал в хлебопекарне, в больнице, в просфорне и в аптеке. Стал лечить монашествующих, вылечил больные ноги схиигумена Феодосия, после духовно-нравственных собеседований старец взял Елисея к себе в келейники. После смерти старца Феодосия Елисей стал келейником иеросхимонаха Эразма, затем был переведён в Преображенскую пустынь, где стал келейником старца Елисея. В 1905 г., во время смертельной болезни, старец Елисей назначил его духовным пастырем многих своих чад. В 1912 г., прослушав цикл лекций пятого и шестого курса духовной семинарии, принял монашеский постриг с именем Эразм, затем посвящён в сан иеромонаха. Позднее митрополит Флавиан поручил ему проповедовать во всех церквях Киево-Печерской лавры и в корпусах гостиниц. В 1915 г. о. Эразм вновь тяжело заболел, был направлен на лечение в Китаевскую богадельню и только в 1921 г. вернулся в Феодосиевское подворье Киево-Печерской лавры. Вскоре вокруг него образовалась небольшая группа единомышленников из монашествующих и мирян, собеседования иером. Эразма с верующими, посещающими Лавру, расширяли круг его единомышленников. Многие из них позднее вошли в общину его духовных чад, а среди верующих Киева о. Эразм стал известен как подвижник, прозорливец и старец.

² Из истории гонений Истинно-православной (Катакомбной) церкви // <https://histor-ipt-kt.memo.ru/> (дата обращения: 27.01.2024).

шествующие и миряне из Ирпени, Киева и окрестностей; приезжали сюда и паломники. В этот период он основал тайные церковные общины, братства и сестричества, предоставляя дом монахам и монахиням, оставшимся без крова из-за закрытия монастырей или неприятия обновленческого раскола. Иеромонах Эразм благословлял в каждой общине старших духовников, называемых «Светильниками». За несколько лет число тайных общин значительно расширилось, и потому члены общин приобретали новые дома в этом районе. К 1932 г. в селе Ирпень насчитывалось восемь домов и один дом в Киеве, в которых проживало около 146 членов общин, многие из которых приехали из разных регионов страны. Все они придерживались монашеских правил, соблюдая безбрачие и другие монашеские обеты. Община иеромонаха Эразма вела активную миссионерскую работу, монахини и послушницы путешествовали из села в село, распространяя православное учение, собирая еду и пожертвования для своих общин.

Иеромонах Эразм был арестован 23 ноября 1932 г., а к началу 1933 г. вся его община также столкнулась с преследованиями³. В Обвинительном заключении утверждалось, что в начале коллективизации он разослал своих последователей в сёла Киевской и других областей, убеждая крестьян не вступать в колхозы. Согласно выводам следствия, как сам иеромонах Эразм, так и члены его общины утверждали, что «коллективизация была делом рук антихриста», поэтому православным верующим следует избегать колхозов, где «никто не соблюдал поста и праздников», предупреждая, что тот, кто вступит в колхоз, «не войдёт в Царство Небесное». В разгар активного раскулачивания на Украине и в Центральном Чернозёмье монахини-проповедницы предпринимали поездки по окрестным сёлам, убеждая отдельных крестьян в том, что «сила антихриста отнимает у людей всё, и для спасения всё лишнее имущество необходимо внести общине на строительство монастыря, не давая им попасть в руки антихристовых властей»⁴.

³ ЦДИЗЮК. Оп-128. Ед. хр. 1-360; ХДА СБУ. 6-67566-ФП; ЦДАГО. ОП-263. Ед. хр. 1-62198.

⁴ ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 17298. Т. 1. С. 102.

Одним из регионов собирания общин и братств иеромонахом Эразмом и его общинниками стал Центрально-Чернозёмный округ, куда входили современные территории Воронежской, Тамбовской и Белгородской областей. Из материалов архивно-следственных дел мы узнаём, что верующие тайно посещали о. Эразма и его тайную обитель, испрашивая его благословения по самым разным вопросам жизни, ища утешения и поддержки в трудные времена. В начале 1930-х гг. многие члены этих общин были арестованы и приговорены к различным срокам заключения. Все подсудимые и свидетели неизменно сообщали о массовом паломничестве к о. Эразму, когда он путешествовал по городам и сёлам Центрального Чернозёмья. Толпы людей собирались посмотреть на «духовного старца», который проводил встречи с верующими, а также местными священниками, обличал обновленчество и активно миссионерствовал. Заметное паломничество с многочисленными визитами незнакомцев не ускользнуло от внимания местных властей. В ноябре 1932 г. ОГПУ провело рейд в тайный монастырь в Ирпене, в результате которого были арестованы 24 монаха и монахини, в том числе о. Эразм. Арест был связан с всплеском массовых антиколхозных выступлений и жестокой коллективизацией на селе. Основные обвинения против иеромонаха Эразма и его общин основывались на их предполагаемых организационных связях с иосифлянским движением и их роли в подстрекательстве к оппозиции советским реформам в деревне. Органы ГПУ преобразовали разрозненные показания свидетелей и обвиняемых по делу «Светильников» в стандартизированный формат, превратив повествование о тайных религиозных общинах в крайне политизированную историю. Предвзятая компиляция разнородных источников, включая показания подсудимых и свидетелей, а также конфискованная корреспонденция, дневники и религиозные фантазии сотрудников ОГПУ сконструировали новую социалистическую реальность, имевшую огромную власть над жизнями людей. Тем не менее через «отшлифованные» копии протоколов допросов время от времени просачиваются подлинные голоса, раскрывающие историю иосифлянского движения в ранний советский период.

Уголовные дела против тайных общин «Светильников» содержат пронизанные эсхатологической символикой народные проро-

чества о приходе армии во главе с архангелом Михаилом и падении советской власти. Из свидетельств очевидцев мы узнаём, что пророчество было популярно к началу 1933 г. и проповедовало о неминуемой войне Бога, который уничтожит к лету того же года царство антихриста. Эта популярная эсхатология представляла Архангела Михаила с его небесным Белым воинством (белое войско), знаменующим второе пришествие Христа и конец времён. В ожидании прихода Мессии верующие шили трёхцветные знамёна красного, белого и синего цветов с надписью: «Христос воскрес. Мы поднимаем своё знамя и поднимаемся для победы действия антихриста». Некоторые вышивали также апокалиптические и эсхатологические отрывки из Нового завета и Книги пророка Иезекииля. Верующие ожидали встретить грядущего Спасителя в ближайшем будущем с этими вышитыми флагами.

Основным свидетелем обвинения по делу выступила молодая послушница из общины иеромонаха Эразма родом из Воронежской области, которую местные жители прозвали «святой, блаженной Санией». В своих показаниях Александра Толстых интерпретировала это так: «Эти песни были вышиты для того, чтобы, когда руководители организации выйдут навстречу небесному воинству для победы над силой антихриста... смотрели на знамёна и пели эти песни». Опустив религиозную символику, ОГПУ в дальнейшем интерпретировало это пророчество как ожидание политической Белой армии из-за рубежа, а потому все, кто её ждал, считались террористами и мятежниками⁵.

В показаниях следствию Александра Толстых так рассказывает о своём знакомстве с иеромонахом Эразмом и его тайной обителью в первые месяцы 1927 г.:

Это было в начале 1927 г. Эразм подробно расспросил меня о религиозном движении на моей родине. Я рассказала ему о жизни братств, созданных Михаилом и Филиппом. Тогда Эразм предложил мне остаться послушницей в его общине, сказав, что у него есть «братство» и «сестричество», живущее по монашескому уставу. В то же время он подчёркивал, что мы живём в то время, когда воцарился антихрист, и нам необходимо

⁵ ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П-17298. Т. 4. С. 109.

дистанцироваться от «блудной жизни мира» для спасения. Что касается «братств», основанных Михаилом и Филиппом в Центральном Чернозёмье, то он предложил объединить их с его киевской общиной. Чтобы облегчить это объединение, он предложил мне сопровождать членов братства, которых он назначил для Центрального Чернозёмья, знакомя их со всеми братствами, которые его народ наставит на путь истины и установит связи⁶.

Так молодая девушка стала послушницей тайного монастыря в Ирпени, а через некоторое время приступила к миссионерской деятельности в Центральном Чернозёмье вместе с монахиней по имени Ульяна Перепелица. Согласно материалам следствия, совет общины тайного монастыря о. Эразма (Прокопенко) принял решение распространить свою миссионерскую деятельность на весь СССР. Каждый член общины получал конкретное задание отправиться в определённый регион страны с миссией создания новых братств и сестричеств⁷. Учитывая знакомство с Центрально-Чернозёмным регионом, «блаженная Саня» вместе с Ульяной Перепелицей были направлены в этот регион страны.

К середине 1920-х гг. в малых городах и сёлах Центрально-Чернозёмного региона произошли глубокие преобразования, в результате которых тысячи верующих остались без храмов, священников, богослужений и церковных школ. Возникла необходимость создания новых форм религиозных сообществ, приспособленных к изменяющимся условиям. Согласно материалам следствия, подпольные группы верующих собирались в частных домах, часто в ночные часы, чтобы участвовать в коллективной молитве, читать Евангелие и другую христианскую литературу, разделять ритуальные трапезы, обучать детей, предлагать взаимную помощь и поддержку. Эти группы не представляли собой единое в богословском или организационном отношении явление и не образовывали общественного движения в общепринятом смысле. Это были разрозненные группы, а иногда и общины, сосредоточенные вокруг странствующих

⁶ ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П-17298. Т. 1. С. 102.

⁷ ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П-21934. Т. 1. С. 51.

пророков и пророчиц, священников и монахов⁸. Благодаря обширным знаниям Воронежской области, широкому доверию среди народа и высокому авторитету среди верующих, Александра Толстых смогла вести активную миссионерскую работу и получить доступ к уже сложившимся группам верующих в различных городах и сёлах Центрального Чернозёмья. Её миссия заключалась в том, чтобы соединить рассеянных верующих с тайными монастырями в Ирпене и Киеве. Выполняя эту миссию, она неоднократно посещала Центральное Чернозёмье, иногда одна, а иногда в сопровождении иеромонаха Эразма или других членов киевской общины. Со временем отдельные верующие наладили прочные связи с киевской общиной. Материалы архивно-следственных дел свидетельствуют о том, что иеромонах Эразм благословлял верующих на тайное монашество, принятие обетов безбрачия, создание новых общин, а также строительство братских домов.

В 1933 г. взгляд Александры на общинную братскую жизнь претерпел глубокие изменения. Будучи активной православной миссионеркой, она неожиданно превратилась в обвинителя тех, кому ранее проповедовала о Христе и церковной жизни. Её доносы легли в основу многочисленных групповых уголовных дел в Воронежской, Тамбовской, Белгородской областях, направленных против так называемой «контрреволюционной церковно-монархической организации братств и сестричеств „Свителиники“», что в конечном итоге привело к преследованию сотен людей.

Из следственного дела в отношении общины иеромонаха Эразма мы узнаём, что Александра лично посещала Воронежское ОГПУ в январе 1933 г. Она предоставила обширный список приверженцев

⁸ В уголовных делах ОГПУ эти группы были известны под разными названиями: иоанниты, фёдоровцы, самосвяты, бுவцы, подгорновцы, суздальцы, михайловцы, игнатъевцы, имяславцы и др. Самым распространённым именем в Центральном Чернозёмье были фёдоровцы, названные в честь Фёдора Рыбалкина, почитаемого как юродивого, чьи катакомбные общины были одними из первых духовных объединений верующих крестьян в начале 1920-х гг. Поэтому термин «фёдоровцы» часто без разбора использовался государственными органами по отношению ко всем группам верующих на территории Воронежской области, да и сейчас остаётся такое употребление ко всем группам верующих.

о. Эразма в различных регионах Украины и Центрального Чернозёмья, а также в Ленинграде и его окрестностях. Это привело к массовым арестам и дальнейшим уголовным преследованиям как священников, монашествующих, так и простых верующих.

Остаётся открытым вопрос о том, является ли название братств и сестричеств «Светильники» самоназванием или это название, рождённое в недрах ОГПУ. Изучение материалов архивно-следственных дел не позволяет сделать однозначных выводов. Есть аргументы в пользу как первой, так и второй позиции. В материалах архивно-следственного дела № П-17298 мы находим подтверждения тому, что верующие активно использовали термин «Светильники» по отношению к духовным лидерам, старшим общин, групп и братств. Приведём слова иеромонаха Тихона, в миру Тимофея Вакуловича Гудимова, входившего в общины Будённовского района, о том, кто такие «Светильники».

...Группы «Светильников» не соприкасаются с мирской жизнью, они проповедывают слово божие, соблюдают посты и не идут ни на какие мирские соблазны. «Светильники» не принадлежат гражданской власти, они принадлежат только Богу, а настоящей власти не подчиняются, потому что она им не нужна. А проще сказать — мы «Светильники» люди не советские, но дань государству платим, хотя говорим против этой дани, т. е. против всяких налогов и заготовок. Относительно колхозов «Светильники» говорят так же против, но допускается — кто как сумеет. «Светильники» читают книги: Библию, книги пророчества, жития святых, книги Миней месячных — этим и руководствуются. Достойным быть «Светильником» признаётся лишь только тогда, когда тот или другой мирянин уверует и станет стойким православным. Кроме того, группы «Светильники» собираются на квартирах и поют церковные стихи и читают Библию и жития святых⁹.

В православной практике «светильниками» нередко именовали любимых пастырей, верующих святой жизни. Так, св. прав. Иоанна Кронштадтского в народе ещё до революции именовали «светильни-

⁹ ГАПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П-21934. Т. 2. С. 766.

ком». В «Добролюбии» «светильник» веры — это монах, достигший духовных высот, просветлённый. Образ светильника широко использует и Писание как символ неоскудевающей веры и Божественного света в человеке.

Однако последовательное использование термина «Светильники» в материалах архивно-следственных дел отсутствует. Например, в протоколах допросов термин «Светильники» периодически применяется в отношении старших в общинах и группах верующих, а также когда речь идёт о духовном старшинстве. В некоторых протоколах допросов встречается понятие «Светильники» в отношении самих групп верующих, при этом термин «Светильники» не упоминается в более ранних исследованиях о практике общинной жизни иеромонаха Эразма. Отсутствие таких упоминаний может свидетельствовать о том, что в Центральном Чернозёмье при проведении оперативной работы и следствии решили использовать для названия подпольных общин звучное и яркое слово, которое хорошо подходило для характеристики жизни верующих 20-х годов.

Уголовные дела в Центрально-Чернозёмном крае стали продолжением и развитием уголовных дел в Киеве в отношении членов общины иеромонаха Эразма (Прокопенко), поэтому контекст использования термина «Светильники» ОГПУ мог определяться поставленной перед органами ГПУ задачей выявить и обезвредить всех, кто был связан с Киевской общиной.

В целом общины и братства «Светильников», действовавших в Центральном Чернозёмье, ждут своего дальнейшего исследования, которое должно восполнить ещё один пробел в истории русской православной церкви в XX в.

Источники и литература

1. ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П-17298. Т. 1–6.
2. ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П-21934. Т. 1–2.
3. Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве. Ф. 128. Оп. 1 мон. Ед. хр. 360.
4. Отраслевой государственный архив Службы Безопасности Украины. Дело № 67566-ФП.

5. Центральный государственный архив общественных объединений Украины. Ф. 263. Оп. 1. Ед. хр. 62198.
6. Биографические сведения о братии Киево-Печерской Лавры, пострадавшей за Православную веру в 20 столетии / Сост.: Л. П. Рылкова, Киев : Типография Киево-Печерской Успенской Лавры: Феникс, 2008. 291 с.: ил. С. 194–199.
7. Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 92: URL: http://krotov.info/libr_min/25_sh/ka/shkarov_004.htm (дата обращения: 27.01.2024).

Ольга Борисовна Солодовникова

Канд. фил. наук

Москва, РАНХиГС, Свято-Филаретовский институт

**ДИСКУССИЯ ВОКРУГ ТЕРМИНА
«ПРАВОСЛАВНАЯ ОБЩЕСТВЕННОСТЬ»
В ЦЕРКОВНОЙ ПЕРИОДИКЕ 1906–1907 ГОДОВ**

аннотация: Одним из центральных терминов, порождённых дискуссией о церковном обновлении в начале XX в., стала «христианская», или «православная общественность». С надеждами на её создание были связаны многие проекты как церковных, так и социальных реформ, поддерживаемые группами «прогрессивного», как писали журналы того времени, духовенства и мирян. Однако с самого начала богословская разработанность и вероучительная обоснованность термина были подвергнуты сомнению. Что есть православие? И подразумевает ли оно создание какой-то особенной, одному ему присущей общественности? В докладе рассматриваются примеры публичного обсуждения этих вопросов в 1906–1907 гг.

ключевые слова: христианская общественность, православная общественность, церковное обновление, Церковный вестник, журнал «Век», дискурс церковного обновления

События Первой русской революции, ожидание скорого созыва Поместного собора Российской православной церкви всколыхнули в начале XX в. публичную дискуссию об обновлении церковного строя и жизни. Наряду с отрицательной повесткой, включавшей обретение независимости церкви от государства, упразднение института обер-прокурорства, требование освобождения от бюрократического гнёта, в церковной периодике после 1906 г. активно обсуждалась и возможная положительная программа церковного обновления: созыв Поместного собора, возрождение начал соборности, уважение к правам личности в церкви, а также создание так называемой христианской, или православной, «общественности». Предполагалось, что, с одной стороны, духовенство «совместно и дружно выступит

на общественную работу»¹, с другой стороны — голос интеллигенции не будет «враждебным Церкви»², результатом чего станет новое качество единения культуры духовной с культурой светской. Само понятие «общественность» является характерной приметой русского интеллектуального дискурса со времён Н. М. Карамзина и А. Н. Радищева³, имеющего при этом специфические коннотации, связанные с его противопоставлением официальному «обществу» (двору), а также государству, что позволило, например, уже видному политическому деятелю нового XX в. В. А. Маклакову озаглавить свои мемуары «Власть и общественность на закате старой России» [Маклаков]. При этом, начиная с XIX в., разговор об «общественности» так или иначе затрагивал церковную проблематику. В. Г. Белинский в своей рецензии 1839 г. на комедию А. С. Грибоедова «Горе от ума», между прочим, рассуждал так:

Некоторые поверхностные мыслители говорили и писали, что будто христианство отрицает государство, общественность, науку и искусство, потому что в Евангелии ни о чём этом не говорится. <...> Так как основная идея Евангелия — идея божественной любви, осуществившаяся страданием и кровию за чад своих... <...> ...то благодатно оплодотворённая ею почва человеческого развития и произращала, и произращает, и никогда не перестанет произращать все цветы и все плоды небесные [Белинский, 426].

Родство этого утверждения, как и самого хода аргументации, с дискуссиями 1906–1907 гг., как будет показано ниже, вполне очевидно. Наконец, сказанное великим критиком «между делом»,

¹ Церковный вестник. 1907. № 27. 5 июля. С. 860.

² Церковный вестник. 1906. № 26. 29 июня. С. 839.

³ См. у А. Н. Радищева: «Сей довод не есть воображение умозрительства, но токмо обществование произшествий на опытах людей мудрых и людей мало просвещённых основанное, что и доказывает онаго общественность» [Радищев, 172], у Н. М. Карамзина: «Таким образом и Жиды, гонимые роком и угнетённые своими сочеловеками, находятся друг с другом в теснейшей связи, нежели мы, торжествующие Христиане. Я хочу сказать, что в них видно более духа общности, нежели в другом народе» [Карамзин, 88].

оказалось уже в центре внимания В. С. Соловьёва — философа и богослова, непосредственно повлиявшего на церковную полемику нового XX в. и неизменно искавшего, по замечанию Г. Флоровского, «социальной правды» [Флоровский, 309]. «Византийцы полагали, что для того чтобы быть воистину христианином, достаточно соблюдать догму и священные обряды православия, нимало не заботясь о том, чтобы придать политической и общественной жизни христианский характер, — писал В. С. Соловьёв во „Введении“ к „России и вселенской церкви“, — они считали дозволенным и похвальным замыкать христианство в храме, предоставляя всю общественность языческим началам» [Соловьёв], и именно такая практика привела к закату величайшую цивилизацию, из чего следует: Россия не должна повторять тех ошибок. Так, задача христианского влияния на общественность, сформулированная уже в конце XIX в. и актуализированная социально-политическими процессами 1905–1906 гг., оказалась прочно вписана в дискурс церковного обновления. Однако её восприятие участниками дискуссии — как самими деятелями церковного обновления, так и представителями интеллигенции — отличалось рефлексивностью и полемичностью. Эта рефлексия коснулась двух составляющих термина: были подняты вопросы, во-первых, о том, что есть православие в его «метафизике»⁴, а во-вторых, возможно ли в нём какое бы то ни было учение об общественности? Среди дискуссантов оказались видные мыслители той эпохи, в частности, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Вал. Свенцицкий, Д. В. Философов и другие. В докладе мы рассмотрим примеры полемики на данную тему в 1906–1907 гг.: на страницах журналов «Церковный вестник», «Церковный голос» и «Век».

В записке Союза ревнителей церковного обновления (группы 32-х петербургских священников) «Об отношении Церкви и священства к современной общественно-политической жизни», опубликованной в 1906 г., вопрос: содержит ли христианство в себе этические нормы, которые могут быть ориентиром для устройства общественных порядков — постулировался как решённый. Вслед за В. Г. Белинским, авторы подчёркивали, что

⁴ Век. 1907. № 18. 13 мая. С. 252.

по отношению к общественной и политической жизни христианство возвестило такие безусловные вечные начала или нормы, как любовь до самопожертвования, в меньшей форме выражающаяся практической заповедью Евангелия — «не делать другим того, чего себе не желаешь», священное достоинство человеческой личности, как носящей образ Божий, а отсюда и полная недопустимость насилия или своекорыстного использования человеком человека⁵.

Итак, стартовой точкой дискуссии в данном случае может являться утверждение, что «любовь до самопожертвования» стоит рассматривать как норму общественной и политической жизни. Эта норма пока не явлена, но потенциально может быть раскрыта: «Мы должны надеяться, что начавшийся две тысячи лет назад процесс закваски человеческого общества евангельским духом любви совершится до конца, когда в нём прекратятся борьба и взаимоистребление»⁶, — писал «Церковный вестник» в канун Рождества 1906 г. Даже вопрос о неизбежном трагическом конце «мира сего» оказывается не столь однозначным, например, свящ. М. Левитов в статье с говорящим названием «Мысли оптимиста» поясняет: «И наивысшее развитие зла пред кончиною века, предсказанное Божественным Откровением, не есть факт безусловно необходимый в физическом смысле»⁷. Исповедуя ту же точку зрения, Д. Боголюбов настаивает, что христиане должны «всю землю» покорить Христову благовестию, что для автора значит: «обязаны Его дыханием оживить все виды своих отношений — личные, семейные, общественные и государственные», призваны «руководить жизнью не отдельных только личностей, но и целых масс»⁸. Сторонники идеала мироотрешённой Церкви в пылу такой полемики прямо называются «лицемерами», против которых публицист «Церковного вестника» А. Д. выдвигает пара-догматический тезис: «Человек с внешними условиями жизни, с обстановкой жиз-

⁵ Церковный вестник. 1906. № 11. 16 марта. С. 327.

⁶ Церковный вестник. 1906. № 51–52. 25 декабря. С. 1672.

⁷ Церковный голос. 1907. № 15. 13 апреля. С. 403.

⁸ Церковный голос. 1907. № 9. 6 февраля. С. 165–166.

ни, догматами жизни, связан не внешне, а неслитно, нераздельно, как божество и человечество во Христе»⁹, соответственно, обязан на них влиять.

Оппозицию данной точке зрения в исследуемом промежутке времени составляли две дискурсивные линии: сторонники одной апеллировали к историческому опыту существования христианства, не связанному с каким-то одним общественным идеалом, сторонники другой указывали, что воздействие Церкви на мир более сложно и не сводится к проблематике непосредственного «влияния» или «руководства». Первая линия начинается за рамками описываемого круга изданий: Д. В. Философов в конце 1906 г. публикует в журнале «Товарищ» статью, направленную против «Петербургского братства церковного обновления», однако, получив ответ от свящ. Константина Аггеева в журнале «Век», продолжает полемику уже на церковной площадке. Основной тезис Д. В. Философова, основанный на его наблюдении за историческим христианством, таков:

Христианство есть религия исключительно личная, а не общественная. В нём проявилось величайшее утверждение личности, но религиозная общественность в нём ещё не открыта¹⁰.

Отвечая автору, свящ. Константин Аггеев предпочитает просто снять указанное противоречие встречным замечанием, что «величайшее утверждение личности, как оно понимается Евангелием, есть тем самым величайшая общественность»¹¹. Заметим, что это качество аргументации не удовлетворяет даже лояльных по отношению к движению церковного обновления христианских мыслителей, и вот уже А. Карташёв добавляет своё слово «К полемике с Д. В. Философовым»:

Церковное, религиозно-мистическое утверждение личности с этой (понятой политически — О. С.) общественностью несоединимо. Оно ведёт

⁹ Церковный вестник. 1907. № 18. 3 мая. С. 575.

¹⁰ Век. 1906. № 6. 17 декабря. С. 67.

¹¹ Там же.

к особому подобию общественности: к союзу в любви, но вне культуры, вне законов экономики и социологии. Показатели этого идеала в опытах: монастыри, духоборы, толстовцы¹².

По мысли А. Карташёва, разделение «религиозно-мистического» и общественно-политического уровня церковной жизни насколько серьёзно, что не может быть преодолено «церковным идеалом», а только идеалом «осуществлённого Богочеловеческого Тела в мире»¹³, что отсылает уже к воззрениям В. С. Соловьёва и, по меньшей мере, теряется в эсхатологической перспективе.

Вторая дискурсивная линия, не отрицающая напрямую задачи созидания «христианской общественности», но усложняющая взгляд на действие Церкви в мире, связана и с более благосклонным отношением к «мироотрешённой Церкви». В частности, И. Мирской на страницах «Церковного голоса» подчёркивает, что «Царствие Божие оказывается там, где царствует Бог. А для царствования Его не имеют абсолютного значения какие-либо социальные и политические условия, ни вообще что-либо внешнее — временное, пространственное»¹⁴, соответственно, оценить силу власти Христовой в каком-либо обществе невозможно, исходя из сугубо «внешних» показателей. Более того, напоминает автор, «в последние времена избранных ради сократятся страшные „дни оны“. Таково было, есть и будет, как говорят, косвенное, а по нашему прямое воздействие на жизнь мира сего со стороны сынов Церкви мироотрешённой»¹⁵. С. Н. Булгаков, разделяя многие взгляды деятелей церковного обновления, напоминает, что идеалы Церкви, хранимые вдали от социально-политической реальности, «предчувствие спасения мира» таинственным образом вдохновляют и тех, «которые отвергли веру в Спасителя»¹⁶. Соответственно, иная по отношению к миру Церковь именно благодаря своей инаковости провоцирует неудовлетворённость «миром сим» и творческие поиски иной жизни на всех её уровнях.

¹² Век. 1906. № 7. 24 декабря. С. 86.

¹³ Там же.

¹⁴ Церковный голос. 1906. № 8. 23 февраля. С. 235.

¹⁵ Церковный голос. 1906. № 9. 2 марта. С. 267.

¹⁶ Век. 1907. № 16. 22 апреля. С. 218.

Анализ представленных аргументов о возможности и невозможности созидания «церковной общественности» демонстрирует всю сложность выработки адекватного богословского тезауруса для разрешения экклезиологических вопросов (особенно в публицистических текстах): что есть Церковь, как она действует в мире сем и т. д. Пафос ревнителей непосредственного церковного влияния на массы был продиктован в первую очередь видением, что «в жизни, в самой Церкви, в общем мало находит места христианская этика»¹⁷, и постоянное расхождение слов с делами больно ранит совесть верующего человека. Однако утверждение христианской этики парадоксальным образом могло вести к отрицанию христианской же традиции аскетики («мироотрешённой Церкви»), а также смешению догматических (как в цитате А. Д.) или даже мистических основ христианского учения с прагматикой устройства текущего государственного строя.

Несомненно, участники дискуссии сами осознали этот вызов: разговор о «православной общественности» повисает в воздухе, если не определено, что такое «православие», что является церковным, а что нецерковным в своей основе. Так в порядок дискурса о «христианской общественности» входит отдельная тема — поиски фундамента в «здании православия»¹⁸. Как замечает автор «Века» А. Попов, «если бы определилась Церковь, то это самое было бы верным залогом и путём решения всех других вопросов»¹⁹, позволяя себе сомневаться в том, что эмпирически наблюдаемые церковные границы являются в какой-либо мере реальными границами Тела Христова, но не находя при этом возможности назвать другие. Чрезвычайно любопытно (и не это ли является причиной уязвимости их аргументации?), что ревнители церковного обновления, первыми выходя на поиски основ «церковности», обнаруживают их прежде всего в таинствах, т. е. той мистериальной стороне жизни Церкви, которая по определению требует соблюдения границ («двери, двери») и которая на исследуемом отрезке

¹⁷ Церковный вестник. 1907. № 19. 10 мая. С. 604.

¹⁸ Век. 1907. № 25. 1 июля. С. 393.

¹⁹ Век. 1907. № 14. 8 апреля. С. 174.

времени представлялась чуждой массе интеллигенции, потенциальной «общественности» (причины этой чуждости часто искали в отсутствии «литургического творчества» — термине, ставшем ещё одной узловой точкой дискурса церковного обновления начала XX века). В. Эрн в «Церковном обновлении» (приложение к журналу «Век») пишет: «Жизнь церковная суживается, полнота её убывает, всё новые и новые стороны жизни уходят из церкви, и наконец наступает время (точно его определить нельзя), — когда из всей первоначальной полноты — остаётся только одно — это таинство», при этом таинство оказывается той альфой и омегой православия, «потерять которую — для нас значило бы — потерять всё и лишиться всего»²⁰.

Опытный полемист Д. В. Философов, обвиняя православие в «метафизической», а не только исторической связи с самодержавием, и, соответственно, предвидя «ультра-реакционный» характер любой «православной общественности»²¹, требует от своих оппонентов указать, что в основе православного вероучения открывает перспективу другого общественного идеала. Вместо ответа он получает встречный вопрос от Вал. Свенцицкого: «Пусть г. Философов покажет: где, в каком пункте православной метафизики заключается нечто такое, что с логической неизбежностью обязывало бы признать самодержавие», а также исповедание, что в Церкви «есть подлинно вселенское начало — таинства»²². Нельзя сказать, чтобы недостаточность такого подхода к определению границ православия не была осознана участниками дискуссии. Скажем, И. Осипов осторожно спрашивает на страницах «Века»: «Не нащупывается ли кроме таинств ещё какой-то мистический остаток, который один только и даст возможность разрешить все недоумения, вызываемые вопросом о таинствах? Одно же признание таинств, как единственной точки соборной церковности, кажется, не в состоянии вывести нас из круга официальной церковности»²³, а В. Розанов прямо заявляет: «„Таин-

²⁰ Церковное обновление. 1907. № 9. 4 марта. С. 66.

²¹ Век. 1907. № 18. 13 мая. С. 251–253.

²² Там же. С. 254.

²³ Век. 1907. № 13. 1 апреля. С. 155.

ства“, „я верю в них...“ Прекрасна всякая вера. Но вот вопрос: (...) почему же они не действуют?»²⁴.

По существу, весь корпус рассматриваемых текстов оказывается посвящён выстраиванию соотношений между разными сторонами жизни церкви, выяснению её актуальных границ и их перспектив расширения на сферы общественной жизни и культуры. Эта дискуссия продолжится уже после 1917 г.: достаточно вспомнить работы 1930-х гг. прот. Георгия Флоровского «О границах Церкви» [Флоровский, 71–73] или прот. Сергея Булгакова «Una Sancta» [Булгаков, 52–56]. Таким образом, в дискурсе церковного обновления получают проблематизацию ключевые темы богословских дискуссий XX, а впоследствии и XXI века. Характерно в этой связи высказывание Н. А. Бердяева, вмешавшегося в полемику Д. В. Filosofova и Вал. Свенцицкого и признавшего «не религиозным» настроение статей обоих авторов²⁵, поскольку первый не видит того ценного, что в православии «метафизически есть», а второй не замечает того, чего ему действительно не хватает. По мысли философа, «одни таинства, взятые отвлечённо от всей полноты религиозной истины и религиозного бытия, не могут ещё дать этого критерия (церковности — О. С.)», а тем более способствовать рождению «христианской общественности».

Метафизика православия не включает в себе никакого учения об общественности, — настаивает Н. А. Бердяев, — из неё нельзя вывести никакой, абсолютно никакой государственности (именно мистически нельзя, а исторически всё можно), в ней не открывается ещё правда о человечестве и его земной судьбе, нет в ней ещё положительной религиозной антропологии²⁶.

Однако и эта правда, и эта антропология могут быть найдены, если в качестве путеводной нити использовать не заимствованные у прогресса идеи, а принцип: «Да будет воля Твоя». «В этом и только

²⁴ Век. 1907. № 17. 6 мая. С. 233.

²⁵ Век. 1907. № 24. 24 июня. С. 373.

²⁶ Там же. С. 372.

в этом существо теократической общественности. С молитвы начинается всякая религиозная жизнь, молитвенность, внутренняя соединённость с Богом, должна быть перенесена и в общественную жизнь, на путь истории», — резюмирует автор. Заметим, что статья Н. А. Бердяева носит скорее «методологический» характер, указывая на предпочтительные способы богословского разрешения вопроса о «христианской общественности», нежели предлагает свой ответ, что, однако, может говорить о трезвой оценке философом насущной дискуссионной задачи — выработки церковного языка нового времени. Вал. Свенцицкий ответит Н. А. Бердяеву тем, что чуть точнее очертит «здание православия»: «со стороны сознания оно определяется „христианской метафизикой“, заключённой в догматах, со стороны „вещественных признаков“ — таинствами»²⁷, не предложив, однако, церковно убедительного способа соединить «догматы» и «таинства» с постулируемой задачей созидания «христианской общественности». Попытку обнаружить, по И. Осипову, «ещё какой-то мистический остаток», освящающий присутствие Церкви в мире, можно увидеть в поисках «соборного начала» православия и соответствующей им дискуссии о «соборности», которая является ещё одной важнейшей частью дискурса церковного обновления и требует отдельного рассмотрения.

Подытоживая анализ дискуссии о церковной общественности в 1906–1907 гг. на страницах представленных журналов, можно отметить её ключевые особенности: во-первых, отсутствие согласия о наличии (а также необходимости создания) в рамках православия какого бы то ни было общественного идеала; во-вторых, непосредственную связь этой дискуссии с проблемой определения границ Церкви; в-третьих, сложное смешение общественно-политического и богословского тезаурусов, характерное для начального этапа публичного предъявления церковной позиции. Отдельно отметим, что дискурс церковного обновления становится узловой точкой для развития отдельных экклезиологических сюжетов уже в XX веке.

²⁷ Век. 1907. № 25. 1 июля. С. 393.

Литература

1. *Белинский* = Белинский В. Г. «Горе от ума». Комедия в 4-х действиях, в стихах. Сочинение А. С. Грибоедова // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. М. : Изд-во Академии Наук СССР, 1953. Т. 3. С. 420–486.
2. *Булгаков* = Булгаков С., прот. Una Sancta (Основание экуменизма) // Православная община. 1996. № 4 (34). С. 52–56.
3. *Карамзин* = Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л. : Наука. 1984. С. 87–89.
4. *Маклаков* = Маклаков В. А. Власть и общественность на закате старой России. М. : НЛО, 2023. 744 с.
5. *Радищев* = Радищев А. Н. Житие Фёдора Васильевича Ушакова // Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. М.; Л. : Изд-во Академии Наук СССР. Т. 1. 1938. С. 153–212.
6. *Соловьёв* = Соловьёв В. С. Собр. соч. Брюссель. Изд-во «Жизнь с Богом». 1969. Т. 11. [Электронный ресурс] URL: http://www.vehi.net/soloviev/vselcerk/index.html#_ftn1 (дата обращения: 29.01.2024).
7. *Флоровский 1989* = Флоровский Г., свящ. О границах церкви. ЖМП. 1989. № 5. С. 71–73.
8. *Флоровский 1937* = Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж : YMCA-PRESS, 1937 (репринтное изд.: Вильнюс, 1991). 599 с.
9. Век. 1906. № 6. 17 декабря. С. 67.
10. Век. 1906. № 7. 24 декабря. С. 86.
11. Век. 1907. № 13. 1 апреля. С. 155.
12. Век. 1907. № 14. 8 апреля. С. 174.
13. Век. 1907. № 16. 22 апреля. С. 218.
14. Век. 1907. № 17. 6 мая. С. 233.
15. Век. 1907. № 18. 13 мая. С. 251–253.
16. Век. 1907. № 24. 24 июня. С. 373.
17. Век. 1907. № 25. 1 июля. С. 393.
18. Церковное обновление. 1907. № 9. 4 марта. С. 66.
19. Церковный вестник. 1906. № 11. 16 марта. С. 327.
20. Церковный вестник. 1906. № 26. 29 июня. С. 839.
21. Церковный вестник. 1906. № 51–52. 25 декабря. С. 1672.
22. Церковный вестник. 1907. № 18. 3 мая. С. 575.
23. Церковный вестник. 1907. № 19. 10 мая. С. 604.

24. Церковный вестник. 1907. № 27. 5 июля. С. 860.
25. Церковный голос. 1906. № 8. 23 февраля. С. 235.
26. Церковный голос. 1906. № 9. 2 марта. С. 267.
27. Церковный голос. 1907. № 9. 6 февраля. С. 165–166.
28. Церковный голос. 1907. № 15. 13 апреля. С. 403.

Анита Юрьевна Еремеева

Москва, Свято-Филаретовский институт

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРОТОИЕРЕЯ НИКОЛАЯ РУДИНСКОГО (1871–1937 ГОДЫ)

аннотация: Работа посвящена церковному служению прот. Н. С. Рудинского, участника ряда церковно-общественных объединений (в том числе Братства ревнителей церковного обновления — группы «32-х»), пастыря, законоучителя, столичного священника конца XIX — начала XX в. После революции наиболее яркой и заметной была его деятельность на посту председателя Братства приходских советов Петрограда и епархии, собирающего под крылом Братства все живые силы церкви. Многие направления его мысли и деятельности требуют сейчас особого внимания и это задача, всё ещё стоящая перед церковно-исторической наукой.

ключевые слова: Братство ревнителей церковного обновления, группа «32-х», Братство приходских советов Петрограда и епархии, законоучитель, изъятие церковных ценностей, дело православных братств, репрессии

Имя протоиерея Николая Семёновича Рудинского известно только немногочисленным исследователям, изучающим церковную историю XX в. В первую очередь о нём вспоминают как об одном из участников дореволюционного движения Ревнителей церковного обновления, наряду с прот. Константином Аггеевым, прот. Михаилом Чельцовым, о. Иоанном Егоровым и другими. Но между тем прот. Рудинский был заметной фигурой в церковной жизни Петрограда и после 1917 г.

Николай Семёнович Рудинский был потомственным священником: внуком, сыном, братом священнослужителей. Он родился в 1896 г. в селе Заозерье Угличского уезда Ярославской губернии в семье священника-катехизатора, законоучителя начального

Заозерского училища Семёна Васильевича Рудинского¹. Николай закончил Калужскую семинарию одним из лучших учеников и был рекомендован к поступлению в Санкт-Петербургскую духовную академию. Ректором семинарии в то время служил прот. Дмитрий Георгиевич Лужецкий. Он интересовался церковной историей, редактировал местный церковный вестник, где публиковались его статьи, посвящённые истории местного старообрядчества, духовному просвещению и др. Возможно, именно ректор семинарии был первым, кто отметил способного семинариста, его жажду служения Богу и вдохновил его на дальнейшую учёбу. На дочери прот. Дмитрия Лужецкого Ольге молодой Николай Рудинский женится после окончания Академии перед самым рукоположением. Брат Ольги, Юрий (Георгий) Дмитриевич Лужецкий, коллежский асессор, стал впоследствии одним из близких друзей о. Николая, долгое время две семьи даже проживали в одном доме на Крестовском острове в Санкт-Петербурге.

В Академии Николаю Рудинскому повезло попасть в среду людей незаурядных: в числе преподавателей в то время были профессора В. В. Болотов, А. А. Бронзов, Н. Н. Глубоковский, прот. Сергей Соллертинский и многие другие выдающиеся учёные. Кроме того, на одном курсе с Рудинским также учились люди довольно известные в будущем: доктор церковной истории Николай Иванович Сагарда, епископ Калужский и Боровский Александр (Головин), священномученик, епископ Белгородский Никодим (Кононов), начальник духовной миссии в Японии митрополит Японский Сергей (Тихомиров).

Служение в Петербурге предполагало не только требоисправление, но и отклик на духовные запросы паствы, среди которой оказывались как представители ищущей интеллигенции, так и рабочие, оторвавшиеся от привычного крестьяно-христианского уклада и переживавшие религиозный кризис. Большое количество учебных заведений, сосредоточенных в столице, требовало священников,

¹ Летопись села Заозерье, Ярославской губернии, Угличского уезда, с его двумя храмами и приходом. Историко-археологический очерк со второй четверти XVIII столетия до 1912-го года / Составлена Благочинным священником Михаилом Миролюбовым по церковным документам и устным сказаниям. Углич : Типография И. А. Дикарёва, 1913. С. 31.

способных отвечать на духовные запросы молодёжи и отстаивать христианство перед лицом современных безрелигиозных учений. Рудинский и практически все остальные члены движения будущей группы «32-х» были преподавателями Закона Божьего в различных учебных заведениях. До революции о. Николай служил законоучителем в Александровском кадетском корпусе, в Мариинской женской гимназии, позднее — в гимназии Святителя Алексия².

Реальный пастырский опыт Николай Рудинский приобрёл довольно рано — ещё во время учёбы в Духовной академии он был привлечён к проповеднической деятельности в числе других студентов Обществом распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной церкви. Общество организовывало проповеднические беседы в храмах, в залах различных учреждений, на фабриках и заводах, богадельнях и приютах, тюрьмах, ночлежках и других местах, как после всенощной, так и отдельно от богослужений, каждый вечер на неделе и в выходные. Внебогослужебной проповеди Общество придавало крайне важное значение. Столичное духовенство уже к концу XIX в. понимало, что невозможно церковному народу довольствоваться только проповедью после литургии, которая часто бывает «сухой и безжизненной», а слушатели — невнимательными, утомлёнными духотой и теснотой храма. И в группе «32-х», и в Обществе ревнителей веры и благочестия, в которых позднее осуществлял свою деятельность Рудинский, всегда делался акцент на том, что православные люди должны и хотят знать свою веру, предъявляют священству различные запросы и требования, с которыми необходимо серьёзно считаться. Особенно это было актуально для столицы. На этом поприще Рудинский достойно проявил себя, потому что после окончания Академии именно он, не став профессорским стипендиатом и не получив магистерской степени, был выбран на замещение вакансии второго священника в Троицкой церкви самым председателем Общества, прот. Философом Орнатским³. Именно там, скорее всего, о. Николай познакомился и с не вполне традиционным способом устройства прихода — при-

² ЦГИА СПб. Ф. 15. Оп. 2. Д. 1023. Послужной список. Л. 1–6.

³ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 2185. Л. 1–2 об.

хожане были объединены не территорией, а принадлежностью к одному церковному союзу, особо подчёркивалось, что Троицкий храм был организован при Обществе, а не Общество при храме. Этот же принцип добровольного формирования прихода проводился в жизнь при работе комиссии по разработке нового приходского Устава под председательством преосвященного Уфимского Андрея в 1917 г., в которой принимал участие и Рудинский [Беглов, 904].

Долгое сотрудничество о. Николая с просветительским Обществом говорит о том, что он разделял и другие направления его деятельности. Одна из важнейших задач Общества была в том, чтобы привлечь мирян к активному участию в богослужении путём осмысленного чтения, общего пения и служения, чтобы церковный обряд не заменял «горение их духа в молитве», а был поводом к служению Богу «в духе и истине». Отдельная работа велась среди детей. Научением прихожан, сугубо — работой с детьми занимался впоследствии о. Николай в Борисоглебском братстве и Братстве приходских советов.

С 1901 г. Рудинский трудился ещё в одном Обществе — ревнителей веры и милосердия. Общество имело тесные связи с духовными образовательными заведениями Санкт-Петербурга в лице их профессоров и преподавателей. Оно предлагало «интеллигентным слоям населения духовный хлеб в виде богословских чтений разнообразного содержания принаровленных для аудитории образованных слушателей». Чтения пользовались большим успехом, например, в 1901 г. на 12 чтениях Общества побывало более двух тысяч слушателей. Темы бесед были разнообразными, но в целом ориентированы на довольно образованную публику. 3 ноября 1904 г. на общем собрании Общества Рудинский был избран председателем правления⁴. Почётным председателем собрания избран прот. Д. Г. Лужецкий (тесть Рудинского)⁵. С марта 1905 по октябрь 1906 г. о. Николай состоял в должности председателя правления Общества. К началу 1907 г. он ушёл с поста председателя правления, а его соратник по

⁴ Отчёт Правления Православного благотворительного Общества ревнителей веры и милосердия. 1904. С. 5.

⁵ Отчёт Правления Общества ревнителей веры и милосердия. 1904. С. 7.

«группе 32-х» о. Михаил Чельцов — с поста делопроизводителя⁶. Скорее всего, уход с ключевых постов в Обществе в 1907 г. двух активных членов группы говорит о том, что в 1905–1906 гг. они чаяли сделать это Общество одной из точек практического воплощения идей Движения, но в 1907 г. в результате изменения политической атмосферы в стране, вероятно, утратили эту надежду.

Сталкиваясь с малорелигиозной, увлечённой современными философскими течениями молодёжью, Рудинский и вся группа «32-х» понимали, что расхождение между христианством и жизнью стало крайне широким и трагичным. Они предлагали апологию христианства с одной стороны, «в контексте современных философских течений, а с другой — обращение к Священному писанию как к первооснове православного вероучения» [Балакишина, 51]. 14 февраля 1905 г. инициативная группа из 21 священника, среди которых не было ни одного протоиерея, пришла к митр. Антонию (Вадковскому). Главными чаяниями членов группы были вопросы печально-го и несвободного положения церкви в дни великого потрясения и просьба о скорейшем созыве Поместного собора. Записки, поданные митр. Антонию — «О необходимости перемен в русском церковном управлении» и «О составе церковного собора» (в которой акцентировалась необходимость хотя бы не полноправного участия в Соборе пресвитеров и мирян), опубликовал «Церковный вестник», а потом перепечатала вся петербургская пресса с сообщением, что записки подписали 32 столичных священника. Под именем «32-х» группа и фигурировала в печати.

С этого времени группа привлекала к себе всё больше внимания, в прессе велась активная полемика по вопросам, затронутым в записках. Произошло сближение группы с богоискательской интеллигенцией. Бердяев, Мережковский, Лосский, Булгаков, Розанов, Филосовы и др. приглашали их на еженедельные философско-религиозные собрания, шёл даже разговор об издании совместного журнала. В потоке нарастающих революционных страстей стали выходить на первый план общественные и социальные задачи, но к нехристианскому освободительному движению члены группы всё-таки

⁶ Отчёт Правления Общества ревнителей веры и милосердия. 1907. С. 3.

присоединяться не стали. Отвергая путь революционного насилия, члены группы искали истинно христианские способы реализации своей ответственности за жизнь общества, а группа стала именовать себя «Союзом церковного обновления». Священники Рудинский, Аггеев, Егоров, Чельцов, в частности, принимали активное участие в беседах с народом в домах трудолюбия, на фабриках и заводах Петербурга [Балакишина, 114].

Круг ответственности, которую брали на себя участники движения, постоянно расширялся — от церковного собрания к проблемам общецерковным и государственным. Но решение их лежало в кропотливой работе в различных сферах церковной жизни: создание общин, оживление богослужения, реформа духовной школы, восстановление выборности для всех церковных служений, религиозное воспитание, организация прихода и т. д. Постепенно они оставили в стороне вопросы церковного управления, на которые невозможно влиять небольшой группе священников, и сосредоточились на действиях, возможных «снизу», доступных сколь угодно малому числу активных деятелей, от двух или трёх «действительно объединённых между собой членов церкви» [Балакишина, 100]. Такие же конкретные и обозримые цели и задачи будет ставить Рудинский впоследствии перед Братством приходских советов. Важнейшей практической задачей Союз считал устройство в каждом городе кружков и союзов из духовных и мирян, чтобы было возможно распространять «благотворное церковное движение» на всю русскую церковь, подготавливая почву для Всероссийского собора и новой жизни церкви. Такие низовые организации, в частности, на базе приходов, становились очагами живой церковной жизни в тяжёлые послереволюционные годы.

После постановления Синода от 20 декабря 1905 г. о мерах по отношению к священникам, участвующим в общественной борьбе, начались гонения и на Союз церковного обновления, священники обвинялись в гордыне и непослушании иерархии. В июне 1906 г. была закрыта газета «Правда Божия», редактором которой был свящ. Георгий Петров, один из «32-х», архим. Михаил (Семёнов) был отстранён от преподавательской деятельности и сослан на покаяние в Задонский монастырь за принадлежность к народно-социалистической партии.

Видимо, с этими изменениями было связано и очередное переименование движения летом 1906 г. Разительное отличие Устава нового Братства ревнителей церковного обновления от программы Союза заключалось в вопросе об отношении к церковной иерархии: вместо «бунта белых клириков» там говорилось о послушании священноначалию, оно выразилось в готовности подчиняться столичному митрополиту, с которым движение имело давние и близкие связи [Балакшина, 120]. Ресурс братства в практической сфере был весьма ограничен, а как площадка для дискуссий он утратил своё значение — «поле битвы» перенеслось в Предсоборное присутствие.

До самой революции прот. Николай Рудинский был членом нескольких церковно-общественных организаций разного качества и состава. Некоторые были сформированы по внешним формальным признакам, другие же были собраниями единомышленников, сходными по характеру и направлениям своей деятельности: миссия, просвещение, поиск общения с представителями различных сословий, научение вере, созидание братских отношений и поиск живых сил в церкви. Группа «32-х» в этом отношении пошла ещё дальше: впервые в современной истории был довольно резко поставлен вопрос об отношениях Церкви и царства, поднято много других важных тем: возрождение соборности, церковь и культура, христианство и общественность и другие. Деятельность движения стала площадкой для взаимодействия и диалога с разными слоями светского и церковного общества: интеллигенцией, рабочими, с простыми священниками и со священноначалием.

Участие в этих объединениях максимально расширило круг общения о. Николая, обогатило его видение церкви и общества, значительно повлияло на его представления о задачах священства в переломные для страны и церкви времена. После октябрьского переворота о. Николай Рудинский оказался на острие церковной жизни. Понадобились весь его опыт, связи, наработки для противодействия властным структурам, борьбы с проявлениями «приходской революции» и «бунтом прихожан». Ход церковной революции внушал опасения за судьбу церкви и вынуждал к поиску путей преодоления её последствий. 18 августа 1917 г. в Петрограде на пастырско-мирянском собрании в зале Общества религиозно-нравственного про-

свещения по инициативе прот. Философа Орнатского было создано Братство приходских советов Петрограда и епархии, председателем правления которого стал Рудинский⁷. К 1918 г. Братство объединяло уже около 60 тысяч человек.

Пастыри понимали, что только путём объединения верующих и создания многочисленных неформальных организаций, в которых верные миряне будут действовать совместно с клиром, можно сохранить церковь во время смены государственного строя и преобразований во всех областях общественной, церковной, экономической жизни страны. Рудинский говорил: «Выбирайте тех, у кого есть искра Божия, кто знает, что такое „гореть духом“, кто любит Церковь и свой народ... Враг у дверей! Спешите! Господь вам в помощь!»⁸

Государство постепенно отстраняло официальные епархиальные структуры от управления. Через приходские советы предполагалось вести дела благотворительности, взаимопомощи, при Братстве приходских советов был учреждён «Союз детей и молодёжи», объединивший в себе приходские детские и молодёжные организации. Миряне активно привлекались к работе Епархиального собрания, в котором трудился прот. Рудинский и некоторые другие члены Братства приходских советов. Упорное сопротивление духовенства и мирян тормозило реализацию декретов властей об отделении церкви от государства.

Всё это вызывало большую тревогу властей. Братства, кружки, общества, в которых собирались наиболее активные верующие, молодёжь, представляли для государства идеологическую угрозу. В конце лета 1918 г. начались аресты священнослужителей и прот. Николай Рудинский с Братством приходских советов старались их спасти: проводились совещания Совета, на которых составлялись резолюции и заявлялись протесты в Совет комиссаров. После старта кампании по изъятию церковных ценностей 23 февраля 1922 г. начался новый этап наступления на церковь. 1 июня был арестован митр. Вениамин⁹, в течение нескольких дней после этого схвачены руководите-

⁷ Петроградский Церковно-епархиальный вестник. 1918. 12 мая. С. 2.

⁸ Известия по Петроградской епархии. 1917. 5 сент. № 36–37. С. 6.

⁹ «Дело» митрополита Вениамина (Петроград, 1922 г.). М., 1991. С. 7.

ли Александро-Невского братства, епископ Ладожский Иннокентий, иеромонах Мануил, секретарь Правления православных приходов Н. А. Елачич, другие причастные к братствам люди, священники, братчики, простые миряне, всего по делу о «принадлежности к нелегально организованному братству» проходил 31 человек.

12 июля 1922 г. по делу православных братств Петроградским Губотделом ГПУ по обвинению в антисоветской деятельности был арестован и о. Николай Рудинский. 12 октября 1922 г. он был приговорён к 2 годам высылки в г. Шенкурск Архангельской губернии. Вернулся из ссылки только весной 1925 г.¹⁰

На данный момент в нашем распоряжении довольно скудная информация о последующей церковной жизни прот. Николая Рудинского. Известно, что вернувшись из ссылки, он возобновил своё пастырское служение и до 1931 г. служил в церкви Рождества Христова на Песках, а в 1931 г. был вновь арестован по групповому делу, приговорён к 5 годам ИТЛ и с мая 1931 г. по 1933 г. находился в Соловецком лагере особого назначения (Кемь)¹¹. В Петроград он больше не вернулся, в последние годы проживал в г. Кольчугино на средства своей племянницы учительницы немецкого языка Т. Н. Киселёвой. 14 октября 1937 г. был снова арестован по доносу хозяйки квартиры. Вину свою в антисоветской агитации и контрреволюционной деятельности о. Николай не признал. Согласился только с тем, что рассказал анекдот и «высказывал иногда недовольство на почве своего материального положения» и «невоздержанности»¹². 16 декабря 1937 г. о. Николай был расстрелян¹³.

Прот. Николай Рудинский прожил жизнь одной судьбой со своей страной и своим народом, став типичным примером и одновременно — уникальной судьбой описываемого исторического отрезка. Деятельность прот. Николая Семёновича Рудинского, на наш взгляд, интересна и перспективна для дальнейших исследований, как и деятельность церковных и общественных объединений, с которыми

¹⁰ Чуков Н. прот. Один год моей жизни. С. 594.

¹¹ Архив УФСБ РФ по Санкт-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-883.

¹² Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8298. Показания обвиняемого 26.11.1937 г.

¹³ Там же.

он был связан на протяжении своей жизни. В частной истории личности, истории человека масштаба о. Николая может быть рассмотрена и сугубо лично усвоена история России и Русской православной церкви с её страшными, трагическими, но и вдохновляющими страницами.

Источники

Печатные

1. Воззвание Совета «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви» и пять речей о задачах «Общества». СПб. : Тип. А. Катанского и Ко, 1890. 48 с.
2. «Дело» митрополита Вениамина: (Петроград, 1922 г.) / Предисл. И. Авдиева. М. : Студия «ТРИТЭ», Российский архив, 1991. 95 с.
3. Известия по Петроградской епархии. 1917.
4. Отчёт Правления Православного благотворительного Общества ревнителей веры и милосердия. 1904.
5. Петроградский церковно-епархиальный вестник : издание [Петроградского] епархиального совета. 1918, 1919.
6. Чуков Н. прот. Один год моей жизни. Страницы из дневника / Публ. В. Антонов // Минувшее : Исторический альманах. 15. М.; СПб. : Atheneum: Феникс, 1993. 656 с.

Архивные

1. Архив УФСБ РФ по Санкт-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-883.
2. Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8298.
3. ЦГИА СПб. Ф. 15. Оп. 2. Д. 1023. Рудинского Николая Семёновича. Личные дела.
4. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 2185. Рудинский Николай — преподаватель духовной академии.

Литература

1. Антонов = Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: Исторический альманах. 15. М.; СПб. : Atheneum: Феникс, 1993. 656 с.

2. *Балакишина* = Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907. Документальная история и культурный контекст. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. 416 с.
3. *Беглов* = Беглов А. Л. Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв. : состояние, дискуссии, реформы. Дис... докт. истор. наук. 1057 с.
4. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Церковная жизнь Петрограда в период революционных потрясений 1917–1918 гг. URL: <https://spbda.ru/publications/professor-mihail-shkarovskiy-cerkovnaya-jizn-petrograda-v-period-revolucionnyh-potryaseniy-1917-1918-gg/> (дата обращения: 14.05.2023).

Анна Сергеевна Калинина
Минск, Институт теологии БГУ

ПИСЬМА ВЕРУЮЩИХ КАК ИСТОЧНИК ИССЛЕДОВАНИЯ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ БССР ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 1930-Х ГОДОВ

аннотация: В статье анализируются письма православных верующих БССР 1930-х гг., хранящиеся в государственных архивах Республики Беларусь и адресованные в различные государственные и церковные инстанции. Рассматриваются функциональное назначение и география распространения писем, выделяются ключевые проблемы и нужды, побуждавшие прихожан обращаться в поисках справедливости в официальные органы, и т. д. Письма служат не только отражением взаимоотношений властей и верующих, но и ценным источником по реконструкции повседневной церковной жизни БССР 1930-х гг. — самого сложного периода существования православной церкви, когда конфронтация в церковно-государственных отношениях достигает точки своей наивысшей напряжённости.

ключевые слова: история повседневности, церковно-государственные отношения в БССР, Белорусская православная церковь, церковная жизнь, трансформация богослужений и обрядов, экономическое и административное притеснение верующих, обновленческое движение

На современном этапе развития исторической науки можно наблюдать, как происходит переориентация мышления исследователя, переоценка исторических событий и явлений, как разрабатываются новые методы их изучения. Если ранее историки максимум внимания уделяли экономическим, политическим и социальным процессам макроистории, то в последнее время «в поле исследовательского интереса стали попадать социальные проблемы развития общества в рамках обыденной жизни людей, так называемой истории повседневности» [Лебедева, 8], исследование которой «даёт возможность рассматривать человека не только в качестве объекта

воздействия, но и в роли субъекта, формирующего внутреннее содержание исторического процесса» [Лебедева, 8]. А саму историю повседневности, в том числе и повседневную церковную жизнь, можно расценивать как новую «отрасль исторического знания, в центре внимания которой находится комплексное исследование образа жизни и его изменений у представителей разных социальных слоёв, их поведения и эмоциональных реакций на жизненные события» [Воробьева, 5].

Рассматриваемый исторический период — 1930-е гг. — является одним из самых противоречивых и сложных в истории Белорусской православной церкви: конфронтация в церковно-государственных отношениях, столкновение религиозного и атеистического мировоззрений достигают точки наивысшей напряжённости как раз в 1929–1939 гг., вследствие чего тяжёлое социальное и материальное положение духовенства и рядовых верующих в значительной мере усугубляется, и само существование церкви как общественного института находится под вопросом. В свете вышеуказанных исследовательских задач истории повседневности письма, составленные и подписанные рядовыми верующими, могут представляться неким *vox populi*, доносящимся из прошлого, «квинтэссенцией» выражения религиозных нужд и желаний «маленького человека», хоть и скорректированной официальной переписки.

В связи с этим цель доклада — охарактеризовать письма верующих как исторический источник и определить, насколько полно и какие именно повседневные события церковной жизни отражены в этих документах.

В докладе представлены материалы государственных архивов Республики Беларусь, в которых были выявлены письма верующих: Национального исторического архива Беларуси (далее — НИАБ), Национального архива Республики Беларусь (далее — НАРБ) и Государственного архива Гомельской области (далее — ГАГО). В ходе исследования были рассмотрены дела за период с 1930 по 1935 г. и выявлено не менее 70 дел, в которых содержатся копии либо оригиналы писем верующих БССР. Наибольшее количество актуальных для настоящего исследования дел — не менее 62 единиц — было представлено в НИАБ, а именно, в архивах ф. 2786 «Белорусский

Православный Священный Синод», в котором хранятся документы обновленческой церкви БССР с 1922 по 1935 г. При этом следует отметить, что список дел не полон, так как некоторые дела были расшиты на момент работы в архиве и недоступны к заказу. Остальные 8 дел были представлены в НАРБ (5 единиц) и ГАГО (3 единицы).

Большинство выявленных писем верующих относятся к документальным источникам, а точнее, к материалам делопроизводства (по типу функционального назначения — текущая переписка) [Ходин, 24–25]. В архивах представлены официальные заявления, прошения, жалобы и ходатайства верующих в церковные и государственные инстанции БССР и в нескольких случаях — СССР. При этом некоторые письма верующих подпадают под категорию повествовательных, а именно эпистолярных источников: речь идёт о частной переписке обновленческого митрополита Даниила Громоуленко с духовенством и церковнослужителями, хранящейся в ф. 2786 НИАБ, небольшую часть этих документов как раз и составляет переписка митрополита с рядовыми прихожанами обновленческих храмов БССР.

Всего в 70 делах с 1930 по 1935 г. было выявлено не менее 140 писем верующих, из них 114 находится в НИАБ, ф. 2786. Разумеется, данная цифра не может являться окончательной: некоторые из писем не сохранились, однако о них упоминается в других документах, например, в ответах на письма из Синода или епархиального управления. Наибольшее количество писем — 36 — выявлено в делах за 1930 г., что представляется закономерным: на 1930 г. в принципе приходится пик гражданской активности верующих, повсеместно выступавших против закрытия местными властями церквей и арестов священнослужителей в ходе массовой коллективизации 1929–1930 гг. Меньше всего обращений зафиксировано в 1934 — начале 1935 г. — 13, что, предположительно, может быть связано как с уменьшением количества архивных дел, в которых присутствовала религиозная тематика (так, например, делопроизводство обновленческого Синода БССР прекращается в начале 1935 г. в связи с его упразднением), а также с определённой стабилизацией религиозной ситуации в стране к середине 1930-х гг., падением со стороны властей интереса к «религиозному

вопросу» на фоне усиления антитроцкистской пропаганды и внутрипартийных чисток в этот период.

Как уже было отмечено, практически все письма носили официальный характер и адресовались либо церковным властям (всего 108 писем): главе обновленческой церкви в БССР митрополиту Даниилу Громоуенко, в целом в Синод или местное обновленческое епархиальное управление, — либо в государственные органы власти (32 письма): в ЦИК БССР, местный исполнительный комитет или отдел ГПУ, прокурору, лично «председателю ЦИК(б)Б А. Червякову» [*НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 5036. Л. 98*] и даже «тов. Калинину» [*НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 561. Л. 15*]. Исключение составляют письма от некоего Михаила Ровкача, прихожанина Мозырского кафедрального собора, которые следует относить к частной переписке митрополита Даниила Громоуенко [*НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 467. Л. 110–110 об., 114–114 об.*].

По количеству обращающихся лиц следует выделить: 1) коллективные письма: от церковно-приходских советов, «пятёрки» верующих, уполномоченных лиц, просто от общины или верующих из деревень, а также при обращении в госорганы — граждан деревень и даже граждан СССР, при этом под одним письмом могло быть поставлено более 60 подписей [*НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 458. Л. 15 об.–16*] — всего 103 документа; 2) индивидуальные — 30 единиц: от старосты, уполномоченного, псаломщика, председателя или секретаря церковно-приходского совета, просителя от имени верующих, от церковного сторожа. Были выявлены также анонимные коллективные жалобы или ходатайства, например, от «богомольцев» [*НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 467. Л. 90*], и индивидуальные — всего 7 документов. В основном в анонимных письмах высказывалось острое недовольство настоятелем прихода с перечислением различных примеров его недостойного поведения и выражением горячего желания избавить от него общину.

Что касается географии распространения, то она по указанным 140 письмам распределилась следующим образом: территория современной Витебской области — 47 писем, Могилевской — 44, Гомельской — 33, Минской — 14. Кроме того, 1 письмо на имя митрополита Даниила было отправлено из РСФСР, ещё по 1 письму митрополиту данные о месте отправления отсутствовали.

Исследование писем на предмет соотношения верующих мужчин и женщин, ставивших свои подписи под обращениями, дало следующие результаты: всего в 114 письмах удалось идентифицировать 423 имени и фамилии как мужские (297) либо женские (126), то есть 70 % из подписавшихся были мужчинами, 30 % — женщинами, причём встречаются случаи, когда расписывались за неграмотных как женщин, так и мужчин по их просьбе. Указанные данные не носят исчерпывающего характера, так как ряд подписей невозможно было разобрать, кроме того, встречались фамилии, которые не распознаются по роду, например, «Богдан» или «Кострома» [НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 551. Л. 7об.]. Однако даже на основании таких неполных данных можно утверждать, что в первой половине 1930-х гг. организацией церковной жизни, к которой, безусловно, относилось составление различных прошений и жалоб о нуждах местной православной общины, активно занимались в большинстве случаев именно мужчины, представая в качестве старост, председателей или членов церковно-приходских советов, уполномоченных от общины и т. д.

Наконец, по содержанию письма верующих делятся на:

1) прошения о назначении священника на приход/оставлении на приходе действующего настоятеля, просьба зарегистрировать конкретного священника на приход либо привезти его для проведения праздничной службы, таких писем выявлено больше всего — 60;

2) жалобы на настоятеля с требованиями «удалить из прихода» «такого растократа... и прислать священника благочестивого» [НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 491. Л. 10 об.], либо жалобы на деятельность местного архиерея с просьбами разобраться в текущей церковной обстановке — 16;

3) жалобы на закрытие церкви и отказ в регистрации священника в местных органах власти, на налоговое переобложение духовенства и религиозных обществ, преследование со стороны «группы местных безбожников» [НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 561. Л. 58], ходатайства об открытии церкви — 33;

4) ходатайства о помиловании/освобождении священника из-под ареста — 10;

5) различные текущие внутрицерковные дела — перевод денег «на молеbstво» [НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 567. Л. 40], либо поздравление с праздником митрополита от общины, либо уточнение прейскуранта цен на церковные товары (свечи, венчики и т. д.), просьба от общины наградить священника, приглашение архиерею служить праздничную службу на приходе, изъявление желания общины присоединиться к обновленческой юрисдикции и т. д. — 19;

6) заявления верующих об отказе от церковного здания ввиду невозможности его содержания и уплаты налогов — 2.

Таким образом, исследуемые письма прихожан, безусловно, отражают динамику взаимодействия приходов как с церковными, так и со светскими властями, демонстрируют внешние неблагоприятные обстоятельства преследования религиозных организаций со стороны антирелигиозно настроенных местных властей, условия, в которых вынуждены были существовать и выживать православные религиозные общества и отдельные верующие («Нам приходится отрываться от работы и ехать за 20 вёрст за исполнением своих христианских обычаев и треб» [ГАГО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 258. 26 об.], — пишут прихожане с. Уборки Лоевского района председателю ЦИК А. Червякову в 1931 г.), различные варианты реализации на практике государственного административного и экономического притеснения верующих и приходов.

При этом не менее ценными для исследователя повседневности представляются события внутрицерковной жизни, которая составляла значительную часть жизни православного населения БССР и на которую советская действительность оказывала косвенное влияние. Помимо текущих внутрицерковных дел, указанных выше, анализ писем верующих позволяет пролить свет на следующие аспекты внутренней жизни приходских общин БССР 1930-х гг.:

1) Отношения прихожан и духовенства, включая степень участия прихожан в избрании и назначении настоятеля на приход: например, верующие могли изначально не принимать или впоследствии отказывались от назначенного священника в пользу более достойного, с их точки зрения, кандидата. Так, церковная община д. Скрыгалов Петриковского района (ныне — Мозырский район Гомельской области) в 1933 г. желала у себя на приходе вместо

неудобного ей настоятеля Владимира Жога видеть «истинного пастыря церкви» священника Павла Хвойницкого, о чём и сообщала в соответствующем письме [НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 545. Л. 19–20].

2) Изменения в богослужебной жизни: прежде всего следует отметить количественное сокращение и нерегулярность богослужений на действующих приходах, особенно в сельской местности, в связи с повсеместным недостатком православных священников и политической административной изъятией церквей в БССР. Например, верующие Георгиевской церкви д. Черноручье (Шкловский район) в 1934 г. в связи с отсутствием у них собственного священника, регистрации которого препятствовали местные власти, обратились в Шкловский РИК разрешить причту Соборно-Кладбищенской церкви г. Шклова совершать у них до 15 богослужений в год. Прощение в РИК содержало в том числе перечень самых насущных церковных служб на 1934–1935 гг. Данный документ знаменателен тем, что отражает условия, в которые были поставлены верующие (коллективизация и противодействие властей), попытки верующих определённым образом к этим условиям приспособиться, сочетая церковную жизнь с колхозными полевыми работами и демонстрируя полную лояльность существующему государственному строю, приоритеты в выборе богослужений, а именно, первенство в сознании верующих праздников великопостно-пасхального цикла и некоторых двенадцатых, а также престольного торжества и дней поминовения усопших.

3) Желания и потребности прихожан в реализации своих духовно-религиозных устремлений. Например, верующие мотивировали свою просьбу пригласить священника именно в великопостно-пасхальный период, примиряясь зачастую с отсутствием богослужений в другое время года, следующим образом: «Уже наступает Святой пост и верующим приходится быть без говения» (заявление от 18 марта 1931 г. церковного сторожа Кресто-Воздвиженской церкви м. Костюковичи И. М. Мищенко) [НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 497. Л. 20]. Для верующих важно было не только встретить Пасху торжественным богослужением, но и соответствующим образом подготовиться к нему через говение, т. е. пост, молитвенное участие в богослужениях, исповедь и Причастие, что для православного христианина продолжало являться обязательным элементом традиционной церковной жизни.

4) Под воздействием антирелигиозной обстановки 1930-х гг. актуализация редко используемых церковных практик: так называемых «мирянских» богослужений, когда верующие проводили службы в отсутствие духовенства по специальному сокращённому, «мирянскому», чину; общей исповеди, когда священник зачитывал вслух общий перечень грехов в присутствии кающихся «с отдельным для каждого исповедника разрешением грехов» [НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 487. Л. 14].

5) Отношение прихожан к сложившейся ситуации в связи с антирелигиозными преследованиями со стороны властей: по мнению верующих, она лишала приход постоянного пастырского руководства, что серьёзно сказывалось на нравственности и вере народа: «...в нас справа абстайть очень кепска, — писал председатель церковно-приходского совета Троицкой церкви г. Кличева Г. Сук 11 ноября 1930 г. митрополиту Даниилу, — народ пашов у блуд и сталі забывать Госпада Бога и стали гаварить што кали священники атказалісь то нам тёмным людям нима чаго...» [НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 460. Л. 45].

Таким образом, письма верующих достаточно подробно воспроизводят события повседневной внутрицерковной жизни православных общин и их взаимодействия с властями по вопросам её организации. Следует отметить, что особенно информативными являются письма верующих, связанные с закрытием церкви, арестом или регистрацией священника на приходе, так как из них становится известно не только о принятии административных мер со стороны местных властей по вопросам религии, но и о существенных моментах внутренней жизни приходов, например, об условиях, в которых исполняются требы, характере отношений с духовенством, изменениях в ходе богослужебной жизни. В письмах также достаточно полно отражаются народные настроения по поводу религиозной политики власти, нужда прихожан в пастырском руководстве и регулярном богослужении, требования к кандидатуре священника и т. д. Несмотря на субъективный характер, данные письма наглядно демонстрируют обстановку тех лет, особенно в вопросах административного давления на религиозные общества, преследований применительно к духовенству и церковным активистам, отношения верующих к переменам, происходящим в церкви.

Список сокращений

ГАГО Государственный архив Гомельской области
НАРБ Национальный архив Республики Беларусь
НИАБ Национальный исторический архив Беларуси

Источники

1. ГАГО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 258.
2. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 5036.
3. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 458.
4. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 460.
5. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 467.
6. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 475.
7. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 487.
8. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 491.
9. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 497.
10. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 545.
11. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 551.
12. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 561.
13. НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 567.

Литература

1. *Воробьева* = Воробьева А.Л. Мировоззрение и образ жизни крестьян в 1920-х гг. (на материалах Урала). Екатеринбург, Уральский гос. пед. ун-т, 2007. 228 с.
2. *Лебедева* = Лебедева Л.В. Повседневная жизнь пензенской деревни в 20-е годы: традиции и перемены. М. : РОССПЭН, 2009. 183 с.
3. *Ходин* = Ходин С.Н. История и теория источниковедения : учеб. пособие. Минск : Изд. центр БГУ, 2008. 254 с.

Татьяна Андреевна Пархомович

Москва, Свято-Филаретовский институт

СЛУЖЕНИЕ ЕПИСКОПА НИКОНА (ФОМИЧЁВА) НА ПАСХУ 1967 ГОДА В АРХАНГЕЛЬСКОЙ И ХОЛМОГОРСКОЙ ЕПАРХИИ КАК ПРИМЕР СОПРОТИВЛЕНИЯ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЕ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА

аннотация: В докладе анализируется документ из архивного фонда Уполномоченного по Архангельской области Совета по делам религий при Совете министров СССР о проведении Пасхи в 1967 г. в Архангельской области (Ф. 5620. Д. 129. Л. 7–9). В этом документе уполномоченный по Архангельской области по делам религий Михаил Александрович Питьев описывает организацию епископом Архангельским и Холмогорским Никоном (Фомичёвым) пасхального богослужения и служение архиерея в пасхальные дни 1967 г. Чиновник пишет о «неутомимости» епископа, который направил всем священнослужителям епархии указание о проведении ежедневных богослужений в Страстную и Светлую седмицы, а на Светлой — ежедневного крестного хода вокруг церквей как неотъемлемой части богослужений. Кроме этого, епископ Никон сам совершал ежедневные богослужения в Пасхальную неделю, говорил горячие проповеди, призывал верующих радоваться о Воскресении Христа и горячо молиться на богослужении. Отрицательная оценка советского чиновника деятельности архиерея говорит об искренней вере епископа, о его сопротивлении антирелигиозной пропаганде и стремлении возродить церковь после гонений.

ключевые слова: епископ Никон (Фомичёв), пасхальное богослужение, уполномоченный по делам религий по Архангельской области, проповедь, крестный ход, антирелигиозная пропаганда

Период конца 1950-х — первой половины 1960-х гг. в истории Русской православной церкви был ознаменован новым витком гонений со стороны советского государства. Это время закрытия храмов и монастырей, волны публичного отказа ряда священников от своего сана,

отстранения священников от финансово-хозяйственной деятельности прихода и других результатов антирелигиозной политики КПСС.

Во второй половине 1960-х гг. после ухода с поста первого секретаря Н. С. Хрущёва открытые гонения на церковь прекратились. Но глубоких перемен в отношении государства к Русской православной церкви не произошло, и, как об этом времени пишет историк М. В. Шкаровский, руководство КПСС предпочитало «осуществлять подрыв влияния Церкви „полуконспиративно“» [Шкаровский, 383]. Несмотря на это, у духовенства появилась возможность для дерзновенного проявления своей веры через богослужение, проповедь, крестные ходы.

Одним из таких служителей церкви стал епископ Архангельский и Холмогорский Никон (Фомичёв). В юности будущий епископ был членом Александро-Невского братства в Петербурге. На Архангельскую и Холмогорскую кафедру он был назначен в 1966 г. после служения на Рижской кафедре, управляя которой, архиерей подписал открытое письмо архиеп. Ермогена (Голубева), предлагавшего пересмотреть решение Архиерейского собора 1961 г., отстранявшее священников от финансово-хозяйственного управления приходом.

Примером проявления веры и попечения о церкви является служение еп. Никона (Фомичёва) на Пасху 1967 г. в Архангельской и Холмогорской епархии. Об этом свидетельствует документ из архивного фонда уполномоченного Совета по делам религий при Совете министров СССР по Архангельской области о проведении Пасхи в 1967 г. в Архангельской области (ГААО. Ф. 5620. Д. 129. Л. 7–9).

В этом документе уполномоченный по делам религий Михаил Александрович Питъев описывает для Совета по делам религий организацию еп. Никоном пасхального богослужения и служение архиерея в пасхальные дни. Чиновник пишет о «неутомимости» епископа, который насторожил его многочисленными пасхальными богослужениями, проповедями, личным воодушевлением. Без всякого сомнения, ясно, что еп. Никон не советовался в этих вопросах с уполномоченным. Проявилась эта активность в следующем.

В качестве правящего архиерея еп. Никон направил всем священнослужителям епархии указание о совершении ежедневных богослужений в Страстную и Светлую недели, а на Светлой — ежедневного крестного хода вокруг церквей как неотъемлемой части богослуже-

ний. Сам еп. Никон лично совершал в Пасхальную неделю ежедневные богослужения, «по две службы утром и вечером по 3–4 часа» [*Информация, Л. 7*]. Уполномоченный называет это творчеством, хотя архиерей ничего нового в порядок богослужений не вносил.

Из текста документа следует, что еп. Никон говорил горячие проповеди. Уполномоченный приводит пример, когда после зачитывания в кафедральном соборе пасхального послания патриарха Алексия архиерей сам произнёс проповедь на 50 минут, в которой «призывал верующих радоваться о Воскресении Христа» [*Информация, Л. 7*], и отметил, что архиерей говорил эти слова со слезами на глазах. Несколько подобных проповедей епископ произнёс ещё в двух храмах города в день праздника Воскресения Христова. Темы проповедей, к сожалению, в документе уполномоченным не приводятся, однако чиновник удивляется такому поведению епископа, поскольку, как он пишет, «в практике пасхальных богослужений обычно епископы зачитывали послания патриарха» [*Информация, Л. 7*] и всё. Уполномоченный также упоминает, что епископ Никон в указанных храмах служил сам, а священники ему сослужили. Почти все службы, по свидетельству уполномоченного, архиерей находился в центре храма. Епископ Никон во время этих богослужений призывал верующих горячо молиться. Так, возглавляя пение пасхального тропаря «Христос воскрес из мертвых...», который епископ пел, как пишет уполномоченный, 4 раза, при снижении интенсивности общего пения, он произносил: «Пойте все, радуйтесь, веселитесь, Христос воскрес!» [*Информация, Л. 8*].

Уполномоченный пишет о том, что поведение епископа приводило в недоумение священников и верующих: «Многие верующие и даже служители культа недоумевали и остались недовольны поведением епископа» [*Информация, Л. 8*]. Дословных свидетельств в документе не приводится, и никаких источников, подтверждающих сказанное, найти не удалось, поэтому сложно сказать, существовало это недовольство на самом деле или было добавлено советским чиновником от себя. Уполномоченный также сообщает, что в 1967 г. верующих на пасхальном богослужении было «значительно меньше, чем в прошлые годы» [*Информация, Л. 8*], и объясняет это тем, что партийные и комсомольские организации перед Пасхой провели разъяснительную

работу среди молодёжи. И так же, как и в отношении предыдущих фактов, сложно с уверенностью утверждать объективность данных о количестве верующих, пришедших на Пасху в храм, по причине предвзятости автора в силу его профессиональной деятельности.

Уполномоченный также обвиняет еп. Никона (Фомичёва) как пастыря в нескромности и приложении всех своих сил для «активизации религиозных объединений» [*Информация*, Л. 8]. По-видимому, этот факт вновь свидетельствует о стремлении еп. Никона возродить церковь после хрущёвских гонений. Можно предположить, что уполномоченный, сообщая в Совет по делам религий о действиях епископа как о недопустимых, пытается при этом показать, что верующие их не поддерживают, и архиерей одинок в своих настроениях. Подобная характеристика реакции верующих на действия епископа может быть необходима Питьеву для смягчения оценки его работы Советом по делам религий. Тем не менее, служение еп. Никона на Пасху 1967 г. не вызвало ответных действий со стороны уполномоченного, и через несколько лет М. А. Питьев был снят со своего поста.

Приведённые примеры свидетельствуют о том, что епископ Никон (Фомичёв) смог дерзновенно совершать своё служение и поступать так, как считал необходимым, отстаивая интересы церкви, когда советская власть, несмотря на отсутствие прямых гонений, старалась диктовать представителям церкви, как им служить и как себя вести. Отрицательная оценка деятельности архиерея со стороны советского чиновника говорит об искренней вере епископа, его сопротивлении антирелигиозной пропаганде и стремлении возродить церковь после гонений.

Источники

1. *Информация* = Информация о проведении религиозного праздника Пасхи в 1967 году (Архангельская область) // ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 129.

Литература

1. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. История Русской православной церкви в XX веке. М. : Вече, 2010. С. 383.

Илья Игоревич Поляков

Новокузнецк, Кузбасская православная духовная семинария

ГРУППА СОПРОТИВЛЕНИЯ «БЕЛАЯ РОЗА» КАК ПРИМЕР ХРИСТИАНСКОГО МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО БРАТСТВА

аннотация: Доклад посвящён обзору деятельности группы Соппротивления «Белая роза» и христианскому подвигу её членов в Германии в период нацизма. В нацистской Германии все церкви, чья деятельность была легализована, полностью подчинялись государству не только в административном плане, но и в отношении содержания своего вероучения, что выражалось в подмене церковного учения религиозно-нацистской пропагандой. Христиане разных конфессий претерпевали притеснения и гонения, вплоть до казней в газовых камерах. В докладе предпринимается попытка церковного осмысления подвига мученика Александра Шмореля и рассматривается деятельность антинацистской группы «Белая роза» с точки зрения христианского межконфессионального братства. Деятельность и мировоззрение членов группы могут послужить примером единого христианского свидетельства.

ключевые слова: «Белая роза», нацистский режим, Третий Рейх, Соппротивление, священномученик Александр Шморель

Нацистский режим в Германии 1930–1940-х гг. провозглашал свободу христианским церквям, однако фактически их положение было иным и представляло собой полное подчинение Третьему Рейху. Против несогласных с режимом христиан фабриковали судебные дела, была распущена Лига католической молодёжи, запрещены десятки католических издательств. Власти оказывали давление на внутрицерковные отношения: под давлением агентуры гестапо нарушалась тайна исповеди. Кроме того, пасторы, епископы и служители основных трёх конфессий — лютеранства, католицизма и православия — должны были принести клятву А. Гитлеру и тем самым связать своё служение с нацистской

властью не только морально, но и юридически. В частности, для православной епархии Германии был составлен особый устав, который устанавливал, что вопросы управления в каждом отдельном приходе должны согласовываться с государственной властью [Шкаровский]. В таких стеснённых условиях начала свою деятельность просуществовавшая в Мюнхене с июня 1942 по февраль 1943 г. небольшая студенческая группа Сопротивления «Белая роза», которая ставила своей задачей раскрывать правду о гражданских и военных преступлениях господствующей партии. Её организовали Александр Шморель, Ганс Шолль и профессор философии Курт Хубер.

Один из членов «Белой розы» Александр Шморель был канонизирован Русской православной церковью и почитается в лике новомучеников [Перекрестова]. Однако в церковно-исторических изданиях практически нет публикаций, посвящённых подвигу данной немецкой группы Сопротивления. Этот факт говорит о том, что, несмотря на повышенный интерес к наследию новомучеников и исповедников Русской церкви, мученик Александр Шморель и «Белая роза» остаются неизвестными для большинства христиан в России, либо не произошло именно церковного осмысления подвига «Белой розы». Между тем группу «Белая Роза» можно по праву считать межконфессиональным христианским братством, объединённым любовью к Богу и ближнему, к христианской культуре. В процессе денацификации участники группы стали для немцев своего рода моральными заступниками перед суровым лицом истории.

Движение «Белая Роза» отличалось от других подобных движений тем, что её участники обосновывали необходимость сопротивления не для поддержки какой-либо идеологии, боровшейся с национал-социализмом, но ради следования евангельским принципам жизни. Ими двигала искренняя любовь к Богу, на место Которого в фашистской Германии ставили Адольфа Гитлера. «Белая Роза» отличалась от «Исповедующей Церкви», другого христианского антинацистского движения Сопротивления, своим межконфессиональным характером, в то время как «Исповедующая Церковь» оставалась в конфессиональных рамках протестантизма.

Межконфессиональный характер «Белой Розы»

Христианская студенческая группа «Белая Роза» была примечательна своим межконфессиональным составом. В неё входили православный христианин Александр Шморель, лютеране Ганс и Софи Шолль, католик профессор Курт Хубер. Все они объединились против фашистской диктатуры не по вероучительным соображениям, а из-за приверженности христианским добродетелям, среди которых исследователи выделяют человеколюбие, веру и любовь [Калягин, 22]. Друзья регулярно собирались в доме Шморелей, читали и обсуждали теологические и философские произведения, знакомились с русской литературой [Щаюк]. Так они поддерживали древнюю христианскую традицию собираться дома у кого-то из членов общины.

Вера во Христа лежала в основе непримиримого отношения участников группы к нацистской идеологии и к Адольфу Гитлеру и вдохновляла на борьбу с ними. Искренняя любовь ко Христу, к Его Евангелию давала силы Александру Шморелю и его друзьям по «Белой Розе» бороться с античеловеческими идеями фашистской идеологии. В листовках они призывали немецкий народ «опомниться от нацистского дурмана», посмотреть, что с ним сделал фашистский режим. В одной из листовок они декларировали, что свобода человека, его свободная воля и подчинение своей воли разуму возвышают человека над всеми остальными творениями, и эту свободу отняла фашистская власть. Члены «Белой Розы» знали христианское учение о свободе воли и пытались донести своё послание до одурманенных фашистской идеологией масс, пытаясь вернуть своим адресатам человеческое достоинство и призывая их вернуться к полноте образа Божьего, данного каждому человеку.

Историческое свидетельство богословского различия Церкви как общественной организации и Церкви как Тела Христова

Следует иметь в виду, что все легальные христианские конфессии, находившиеся на территории Третьего Рейха, к которым принадлежали

и участники «Белой Розы», были вынуждены официально поддерживать фашистский режим Германии и лично Адольфа Гитлера. Период нацистского режима Германии можно назвать символом нехристианского поведения «христиан» [Бровко, 22]. Однако, христиане-антигитлеровцы, принадлежа к одной из христианских церквей, официально поддерживавшей фашистский режим, были далеки от той политики, которую проводила церковная иерархия. Они понимали свою христианскую миссию и призвание действовать, памятуя об ответственности за Церковь и чувствуя моральный долг — раскрыть немецкому народу глаза на военные и гражданские преступления господствующей партии. Подвиг членов «Белой Розы» может свидетельствовать о необходимости богословского различения между церковью как организацией в мире сем и Церковью как Тела Христова, где каждый христианин является прежде всего членом Этого Тела (1 Кор 12:27). Деятельность «Белой Розы» указывает на различие границ церкви как общественной организации и Церкви как Тела Христова.

Любовь к культуре

Антинацизм — основная идея, объединявшая студентов Мюнхенского медицинского университета и профессора философии в одной группе Сопротивления. Участников «Белой Розы», помимо христианского противления нацизму, объединяли дружба, любовь к культуре, литературе, поэзии и музыке [Ежова]. Её участники читали и обсуждали теологические и философские произведения, слушали лекции профессора Курта Хубера [Щаюк]. Они беседовали о России, рассуждали о Достоевском и Толстом, читали и обсуждали античных и немецких философов [Ежова]. Интеллектуальная деятельность членов кружка характеризует «Белую розу» не просто как политическое оппозиционное объединение, основанием которого служило Евангелие, но как настоящее христианское межконфессиональное братство. Интерес к плодам античной философии и христианской культуры позволил участникам использовать литературные и художественные образы в текстах распространяемых ими листовок.

Любовь к России и русской культуре

Особое внимание стоит обратить на любовь к России и русской культуре. Проводником безграничной любви к России и к русским людям выступал Александр Шморель, русский немец, который родился 16 сентября 1917 г. в городе Оренбурге [*Перекрестова*]. Когда Александру было два года, от тифа умерла его мать, впоследствии её ему заменила няня Феодосия Лапшина, воспитавшая его на русском народном творчестве: няня рассказывала Александру сказки, пела народные песни и колыбельные и смогла вырастить его верующим православным человеком [*Ежова*]. Однако решающим моментом в формировании мировоззрения и мировосприятия у Александра Шмореля стало чтение произведений Ф. М. Достоевского [*Тепловодская 2021*]. Роман «Братья Карамазовы» стал его любимым произведением, в чём он признавался в одном из писем, находясь на трудовой повинности после окончания гимназии [*Храмов, 57*].

Единомышленники Александра по «Белой Розе» также испытывали интерес к русской культуре, хотя и были уроженцами немецкой земли. Участники «Белой Розы» постепенно проникались любовью к русскому народу и русскому человеку. В июле 1942 г. члены «Белой Розы», будучи студентами медицинского факультета Мюнхенского университета, были призваны на фронт для несения службы в Гжатском военном госпитале. Проходя полевую практику в качестве полевых медиков в г. Гжатске, друзья вступали в беседы с русскими крестьянами, проводили время в их домах. Проводником между друзьями-медиками и русскими крестьянами был Александр Шморель, хорошо знавший и русский, и немецкий языки. Его друзья отмечали высокий уровень образования у русских людей, контрастировавший с уровнем образования немецкого народа [*Гро*].

Однако следует отметить, что сопротивление нацистской идеологии и проявление любви к русской культуре не означало поддержку коммунистической идеологии. Участники группы проводили чёткую грань между русским человеком и большевизмом, даже если сам этот человек оказывался носителем большевистской идеологии. Александр Шморель признавался, что ни один человек не будет ему милее русского человека [*Храмов*]. Противление большевизму со

стороны участников группы «Белая Роза» может объясняться эмиграцией семьи Шморелей из России во время Гражданской войны в 1921 г. И даже несмотря на это, Александр не мог поднять руку на большевика, так как видел в нём прежде всего русского человека [Храмов].

Деятельность группы Сопротивления «Белая Роза» в г. Мюнхене с июня 1942 по февраль 1943 г.

Основная деятельность «Белой розы» до июня 1942 г. заключалась в пассивном неприятии нацистской идеологии. Практически все участники не переходили к активной борьбе, ограничиваясь критикой нацистской идеологии между собой. Исключением является Софи Шолль, сестра Ганса Шолля, которая вела переписку с военнотружущим верхмата Фрицем Хартнагелем (1917–2001) [Тепловодская 2022]. Философские по содержанию письма Софи Шолль Фрицу Хартнагелю изменили его взгляды, превратив из нациста в убеждённого противника нацистской идеологии. Так Софи совершила поистине христианский подвиг по преображению человека.

Поражение немецких войск под Сталинградом в 1942 г. побудило участников «Белой Розы» перейти к активной фазе сопротивления гитлеровскому режиму. Они печатали листовки, ночью писали на зданиях слово «Свобода», напоминая немецкому народу о высокой ценности человека. В одной из листовок обращает на себя внимание неприметная на первый взгляд фраза, которая показывает отношение участников «Белой Розы» к ситуации в Германии: «Не военная победа над большевизмом должна быть первоочередной заботой каждого немца, а поражение национал-социалистов. Это обязательно должно быть на первом месте» [Листовки]. Участники «Белой Розы» понимали, что немецкую нацию и немецкую культуру уничтожает не большевизм, а лежащая в основании Третьего Рейха идеология национал-социализма.

Сопротивление «Белой Розы» заметило Гестапо. Участников арестовали и казнили: Ганса и Софи Шолль 22 февраля 1943 г., Александра Шмореля и Курта Хубера 13 июля 1943 г. В предсмертном письме, которое датируется 13 июля 1943 г., Александр писал, что

он исполнил всё, что хотел, он чувствовал, что идёт к Богу и к давно почившей маме. Он также наставлял родных всегда помнить о Боге.

В феврале 2012 г. в г. Мюнхене была завершена процедура канонизации Александра Шмореля; он прославлен в лике святых как новомученик Александр Мюнхенский. В процедуре принимали участие архиереи как Русской православной церкви за рубежом, так и Русской православной церкви Московского патриархата. Новомученик Александр Шморель стал первым русским святым, канонизированным после воссоединения Русской православной церкви за рубежом и Русской православной церкви Московского патриархата.

Подводя итог, можно сделать вывод об уникальности группы «Белая Роза» в фашистской Германии. Это совершенно особое явление. В деятельности группы соединились и христианская направленность жизни, и интерес к явлениям христианской и общечеловеческой культуры, и подвиг исповедничества и мученичества. Членов этой организации можно считать совестью немецкого народа, моральными заступниками за немцев в процессе денацификации перед суровым лицом истории.

Литература

1. Бровко = Бровко Л. Н. Христианские церкви в Германии и нацистское государство (1933–1945 гг.) // Автореферат дисс. на соискание учёной степени доктора исторических наук. М., 2012.
2. Гро = Гро Р. Русская душа «Белой розы» // Методические рекомендации по преподаванию истории российско-германских отношений : учебно-методическое пособие. Екатеринбург : Уральский государственный педагогический университет, 2021.
3. Ежова = Ежова Т. В., Малахова А. В. «Белая роза» Александра Шмореля // Город в контексте микро- и макроисторических процессов : сборник научных трудов Международной научно-практической конференции. Стерлитамак, 14 ноября 2019 года. Стерлитамак : Башкирский государственный университет, Стерлитамакский филиал, 2019. С. 88–92.
4. Калягин = Калягин А. Н., Жукова Е. В. Александр Шморель: Христианский гуманизм в действии // Альманах сестринского дела. 2017. № 1. С. 22–24.

5. *Листовки* = Фонд «Белой розы». Университет Людвиг-Максимилиана Гешвистер-Шоль-Плац, 1. 80539 Мюнхен, Германия.
6. *Перекрестова* = Перекрестова Е. Святой против рейха // URL: <https://azbyka.ru/fiction/svyatoj-protiv-rejxa-elena-perekrestova/> (дата обращения: 1.07.2023).
7. *Тепловодская 2021* = Тепловодская П. В. Участие мюнхенских студентов в движении сопротивления // Памяти предков будем достойны. Материалы Региональной научно-практической конференции, посвящённой 80-летней годовщине начала Второй мировой войны, Межрегиональной научно-практической конференции, посвящённой 75-й годовщине Победы в Великой Отечественной войне. Липецк : ЛГПУ им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2021. С. 115–119.
8. *Тепловодская 2022* = Тепловодская П. В. Фриц Хартнагель: от солдата-энтузиаста до противника нацистской диктатуры // Interbellum XX столетия: от Рапалло до Мюнхена: Материалы Третьей всероссийской научной конференции. Липецк : Липецкий государственный педагогический университет им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2022. С. 155–160.
9. *Храмов* = Храмов И. В. Русская душа «Белой розы». Оренбург : Оренбургская книга, 2001. 224 с.
10. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов. Сборник документов. М. : Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 2003. 366 с.
11. *Щаюк* = Щаюк И. А. «Белая роза» — символ свободомыслия и отваги // Альманах современной науки и образования. 2010. № 9. С. 30–32.

Наталья Александровна Попкова

Воронеж, Свято-Филаретовский институт

**ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ ПИСЕМ ДУХОВЕНСТВА
ИЗ СОЛОВЕЦКОГО ЛАГЕРЯ ОСОБОГО
НАЗНАЧЕНИЯ И СЕВЕРНОЙ ССЫЛКИ
(НА МАТЕРИАЛЕ ПЕРЕПИСКИ С СЕМЬЁЙ
ПОВАРОВЫХ В 1923–1926 ГОДАХ)**

аннотация: Доклад посвящён изучению писем духовенства из Соловецкого лагеря особого назначения и северной ссылки в 1923–1926 гг. Гонения советской власти на православную церковь в 1920-х гг. XX в. привели к аресту многих священнослужителей, в том числе и епископов. Местами отбывания наказания духовенства стали Соловецкие острова и Автономная область Коми. Несмотря на изолированное существование, священнослужителям удавалось переписываться не только со своими родными и духовными чадами, но и с другими верующими. Сохранилась часть писем осуждённого духовенства с архангелогородской семьёй Поваровых. Письма были найдены в архиве РУ ФСБ по Архангельской области в деле П-3021 членом комиссии по канонизации Светланой Викторовной Суворовой. Сотрудники Соловецкого монастыря и Соловецкого музея-заповедника опубликовали их в книге «Союзом любви во Христе соединённые. Письма духовенства из Соловецкого лагеря и северной ссылки». В статье представлены основные темы переписки: быт духовенства в заключении и ссылке, преодоление физических трудностей и размышления о Божьем промысле, переживание о разделениях в православной церкви, молитвенная жизнь, моральная и материальная поддержка духовенства и мирян. По текстам писем можно воссоздать не только условия быта и физических тягот, но и картину духовного подвига православного священства в 1920-х гг.

ключевые слова: история церкви, письма священнослужителей, Соловецкий лагерь особого назначения, ссылка, обновленчество

Гонения советской власти на православную церковь в 1920-х гг. XX в. привели к аресту многих священнослужителей, в том числе и

епископов. Борьба с обновленцами, сопротивление закрытию церквей, а также изъятию церковного имущества — вот далеко не полный список обвинений со стороны Советской власти, по которым духовенство и миряне отбывали наказание в ссылках, в том числе в Соловецком лагере особого назначения (СЛОН), открытом в 1923 г. [Документ № 7, 29–30].

Светлана Викторовна Суворова, член комиссии по канонизации Архангельской епархии, в архиве РУ ФСБ по Архангельской области обнаружила в деле Поваровых (П-3021) письма представителей духовенства, ссыльных и заключённых в СЛОН. Причиной возбуждения дела в августе 1926 г. послужила найденная во время обыска дома Поваровых сотрудниками Архангельского отдела Объединённого государственного политического управления (ОГПУ) переписка с заключёнными и ссыльными священнослужителями. После подготовки текста писем С. В. Суворовой сотрудники Соловецкого монастыря и Соловецкого музея-заповедника опубликовали их в книге «Союзом любви во Христе соединённые. Письма духовенства из Соловецкого лагеря и северной ссылки». В книге представлены письма священнослужителей, находившихся в заключении в Соловецком лагере: архиеп. Иллариона (Троицкого) из Москвы и еп. Софрония (Старкова) из Забайкалья; отбывавших ссылку в Северном крае архиеп. Василия (Богдасhevского) и еп. Дмитрия (Вербицкого) из Киева, еп. Василия (Дохтурова) из Каргополя, архимандритов Ефрема (Ефремова) из Казани и Владимира (Юденича) из Барнаула, протоиереев Александра Ростовцева из Новгорода и Фёдора Яворского из Киева; служивших в Зырянском крае и помогавших ссыльным священников Иоанна Серебренникова и Ардалиона Колчина. Некоторые священнослужители были знакомы и до ссылки, так как служили в одной епархии.

Предметом исследования послужили письма священнослужителей, находившихся в заключении в Соловецком лагере и отбывавших ссылку в Северном крае (Архангельской области и автономной области Коми) в 1920-х гг., адресованные Ольге Павловне Поваровой и её дочери Екатерине Ивановне. Поваровы «во время управления еп. Антония (Быстрова) из-за отсутствия епархиальной канцелярии помогали ему писать письма и распространять церковные

документы» [*Союзом любви*, 11]. После высылки архиерея в 1922 г. они продолжали нести это служение. Большая часть авторов писем была лично знакома не только с семьёй Поваровых, но и с духовенством и мирянами Архангельска, оказывавшими помощь и давшими приют осуждённому духовенству.

Хронологические рамки исследования — с 1923 по 1926 г. — соответствуют времени написания писем священнослужителями семье Поваровых.

Письма содержат приветствия, благодарности за полученные газеты, посылки и деньги, сообщения о жизни в ссылке и заключении, поздравления с церковными праздниками и обмен новостями, конкретные просьбы, приветы знакомым, благословения и личные подписи. Письма отправлялись не только почтой, но и с оказией. Известно, что письма, содержащие важную информацию о церковной жизни, передавали через надёжных лиц. В деле Поваровых была обнаружена отметка, что «корреспонденцию на Соловки отвозил пономарь кладбищенской церкви и другие монахи» [*Союзом любви*, 383]. Данные сведения позволяют сделать вывод, что в 20-е годы монахи ещё могли свободно выезжать с острова.

Основные темы опубликованных писем могут быть сгруппированы по следующим темам.

1. Вопросы церковного раскола и епархиальной жизни

Получение достоверных новостей о церковной жизни было самым главным для духовенства. О. П. Поварова в своих письмах переписывала информацию о жизни церкви, которую она получала от своего знакомого, бывшего московского миссионера Сергея Васильевича Касаткина, и описывала события, происходившие в Архангельской епархии.

В письмах отражены основные церковные события 1923–1926 гг.: захват храмов обновленцами, попытки объединения «живой» церкви с церковью патриаршей (1924 г.), кончина патриарха Тихона и выбор нового местоблюстителя (1925 г.), создание Временного высшего церковного совета во главе с архиеп. Григорием (Яцковским) (1925 г.), захват обновленческим архиеп. Михаилом

(Трубиным) архангельского кафедрального собора и махинации с церковным имуществом, рекомендации прихожанам храмов не посещать диспуты обновленцев (1926 г.), а также вопросы возвращения в православную церковь обновленческого духовенства через покаяние (1925–1926 гг.). Заключённые и ссыльные священнослужители также просили узнать о судьбе известных епископов.

В деле Поваровых также было обнаружено обращение архиеп. Илариона (Троицкого) «Пастырям и чадам Православной церкви!», написанное 17 июня 1924 г. в Кемском пересыльном пункте (Попов остров). В этом обращении владыка Иларион опровергал «бесстыдную ложь» «вождя обновленческой церкви, бывшего архиеп. Евдокима (Мещерского)» о принятии в общение архиеп. Иларионом «самозванного синода» [*Союзом любви*, 90], опубликованную в газетах. Данное обращение, в котором указывались и дата, и место написания, позволяет исследователям узнать о местонахождении владыки в период написания этого письма и даёт представление о его отношении к клевете, авторы которой стремились «посеять соблазн и смущение среди православных людей» [*Союзом любви*, 90].

После ссылки священнослужители продолжали переписку с Поваровыми и сообщали о жизни в своих епархиях. Так, еп. Василий (Богдашевский) подробно рассказывал о захвате обновленцами главных храмов в Киеве и об отсутствии в них верующих, о бедственном положении духовенства и о невозможности совершать в храмах богослужение, о новых арестах среди епископов и монахов. Еп. Василий (Дохтуров), находившийся в с. Верх-Карагуж (республика Алтай), писал: «...мы живём совершенно отрезанные от мира, ничего не знаем и ничего не слышим, что делается там у Вас и в России. Мы живём в деревне попросту, как жили Святые Апостолы. Наша епархия (иностранческая миссионерская), а потому мы страннический ведём образ жизни... живём в великой нужде и скудости» [*Союзом любви*, 232]. Письма духовенства свидетельствуют, что священнослужители осознавали свою причастность к крестным страданиям Русской церкви и всей страны и стремились сохранить верность патриаршей церкви, получая скорбные известия о церковной жизни 1920-х гг.

2. Жизнь в Соловецком лагере и в ссылке

О жизни в Соловецком лагере можно узнать из писем еп. Софрония (Старкова). «Зимой был в числе сетковязов. Теперь сторожем при тоне... Владыка Иларион специализируется в рыболовном деле и рыбачит усердно» [*Союзом любви*, 130]. Работая среди монахов, еп. Софроний отмечал, что «посильный труд в тёплом углу среди близкой по духу братии сам по себе уже является утешением» [*Союзом любви*, 135]. Он также писал, что «помощь, полученная из Архангельска, подкрепила наш общий фонд. Питаемся мы хорошо, имеем возможность готовить себе, что полагается» [*Союзом любви*, 126]. Можно предположить, что заключённые заботились друг о друге и, в то же время, стремились скрыть от своих адресатов переживаемые ими страдания, показывая, что у них ни в чём нет недостатка. В Соловецком лагере официально было разрешено отправлять только четыре письма в месяц, поэтому священнослужителям приходилось выбирать, кому в первую очередь ответить на полученные письма: родным или духовным чадам. Архиеп. Иларион (Троицкий), передавая в письме приветы всем знающим его, отмечал, что отдельных писем не пишет: «Да и вообще я стараюсь писать как можно меньше» [*Союзом любви*, 95]. Ответы архиеп. Илариона о жизни в Соловецком лагере «в полном благополучии и благодущии» [*Союзом любви*, 95] свидетельствуют о его духовном состоянии, при этом он, разумеется, знал, что вся его корреспонденция проверяется сотрудниками ОГПУ.

В письме О. П. Поваровой от 14 января 1926 г. сказано: «...из Соловков теперь сложно получить правдивые известия, а письма мне передают не все, хотя в переписке осторожничают» [*Союзом любви*, 414]. Можно предположить, что некоторые письма были перехвачены и не дошли до адресата. Зная это, заключённые Соловецкого лагеря не имели возможности открыто сообщать о подробностях своей жизни. Священнослужители порой использовали иносказательные слова и выражения, зашифровывая их смысл, чтобы он был понятен только адресатам. Например, исследователями писем было установлено, что еп. Софроний под «эпидемическими заболеваниями» [*Союзом любви*, 136] подразумевал аресты, а «московским печенем» [*Союзом любви*, 142] называл полученные из Москвы новости

о церковной жизни. Архиепископ Василий (Богдашевский) об аресте писал: «Попасть в больницу» [*Союзом любви*, 186], количество проведённых дней в тюрьме называл «шестимесячным лечением» [*Союзом любви*, 186]. Прот. Фёдор Яворский о тюрьме сообщал как о «доме Отдыха» [*Союзом любви*, 324]. Находиться на «курорте» означало пребывание в ссылке. В письмах также не всегда назывались имена. Так, патриарха Тихона называли «отец» [*Союзом любви*, 176], митрополита Кирилла (Смирнова) — «великий старец» [*Союзом любви*, 203], а обновленческого епископа Михаила (Трубина) — Мишка [*Союзом любви*, 411].

Из писем архим. Владимира (Юденича) известно, что в с. Ижма находились двенадцать ссыльных священнослужителей. Некоторые из них объединялись и жили в одной комнате, что давало возможность общими усилиями оплачивать жильё. Работы не было, средства к существованию обеспечивали родственники ссыльных и их духовные чада. Полученные посылки арестованные клирики и ссыльные делили согласно нужде каждого. Ссыльные священнослужители писали о помощи местных жителей-зырян и о добром отношении к ним. Тем не менее, не в каждом населённом пункте местные жители проявляли такую заботу. В п. Усть-Цильма, где всё население «старобрядческое и раскольниковое», прот. Фёдор Яворский в письмах подчёркивал, что «сочувствия мы к себе не видим. Наоборот, всякий норовит как бы побольше содрать с тебя» [*Союзом любви*, 321].

Все письма священнослужителей проникнуты верой и надеждой на Божью помощь. Заключение и ссылку заключённые клирики воспринимали как школу жизни. Лишь из некоторых писем мы узнаём о тяжёлых переживаниях и глубокой печали, связанных с потерей родных, и о семьях, оставшихся без их поддержки.

3. Молитвенная жизнь духовенства в заключении и ссылке

О молитвенной жизни в Соловецком лагере писал еп. Софроний (Старков): «Изредка бываем в храме, чем очень утешаемся, и келейно молиться совершенно свободны». Он сообщал, что на праздник Сретения Господня в 1925 г. совершали богослужение «с большим

духовным подъёмом» «12 архиереев и 60 человек прочих священнических степеней» [*Союзом любви*, 127]. Поскольку на Соловецком острове в 20-е годы XX в. была открыта только одна кладбищенская церковь — прп. Онуфрия Великого, то можно предположить, что именно об этом храме писал еп. Софроний.

Ссылные священнослужители, проживавшие в с. Ижма, ходили на богослужение в местный православный храм. Исполнение молитвенного правила, совместная молитва помогали переносить невзгоды и не унывать. Архимандрит Ефрем (Ефремов) писал, что «мы за своей домашней молитвой читаем на ектеньях... молитвы (прошения)»¹ [*Союзом любви*, 301]. Эти молитвы были составлены митр. Ташкентским Никандром (Феноменовым), находившемся в ссылке на Аральском море. Архимандрит Ефрем просит верующих молиться «об избавлении Церкви Российской от настоящего зла и об обращении врагов и заблудших на путь покаяния к воссоединению с Православием» [*Союзом любви*, 301].

4. Помощь архангелогородцев

Все изученные письма проникнуты благодарностью и искренней любовью к людям, которые оказывали гонимым священнослужителям материальную и молитвенную помощь. О. П. Поварова, несмотря

¹ На мирной ектенье: «О братиях наших на судищи, в темницах, узах, заточении, изгнании и горьких работах сущих, Господу помолимся. О братях наших жизнь свою положивших за Православную Церковь, помолимся! О еже неверных к правоверию обратити, верных же во благочестии утвердити и вражду иных ко святей Церкви в совершенную любовь претворити, Господу помолимся». На сугубой ектенье: «Ещё мы молимся о еже вражды, ненависти же и вся злая дела о Церкви Святой во всех искоренити, любовь нелицемерную и мирное, добродетельное житие в преуспевание веры вскоренити и Церковь Святую во стране Российской непозыблемы сохранить и нас помиловать. Ещё мы молимся о еже силою, действием и благодатию Пресвятаго Духа сохранить нас в правоверии непозыблемы, малодушным братиям нашим дух крепости, исповедания веры православныя даровати, отступившие же от Святыя Церкви и противоюущия ей, ещё и неправославно мудрствующия о ней во братство наше возвратити, очи их мысленныя светом истины просветити, ожесточения сердец их любовью Христовою растворити и от волков в стадо Христово вошедших в одежде овчей и губящих е оградити» [*Союзом любви*, 301–302].

на все свои болезни и немощи, продолжала жертвенно нести своё служение по распространению информации и выполняла просьбы заключённых и ссыльных священнослужителей. В церковные праздники представители духовенства могли получить не только письмо с поздравлением, но и небольшой подарок в виде конфет и фруктов. Поваровым приходилось искать для посылок тёплую одежду и обувь и обращаться за помощью к верующим прихожанам. В свою очередь, священнослужители не забывали поздравлять с церковными праздниками и именинами Поваровых, передавали благословение и благодарности архангелогородцам, просили их не оставлять молитв о нуждающемся духовенстве.

Таким образом, опубликованные письма являются важнейшим источником по истории церковной жизни 20-х годов XX в. в подсоветской России, раскрывают особенности положения Русской церкви в условиях гонений и детали церковной жизни клириков и мирян. Авторы писем, будучи личными свидетелями церковных разделений и раскола на церковь «тихоновскую» и обновленческую, пережившие арест, заключение или ссылку за преданность патриаршей православной церкви, явили пример мужества, смирения, взаимопомощи, верности Богу и Церкви. В свою очередь, примером милосердного служения и исполнения заповеди Христа о любви является жертвенная помощь архангелогородского духовенства и мирян заключённым и ссыльным священнослужителям.

Литература

1. *Документ № 7* = Документ № 7. Постановление СНК СССР об организации Соловецкого лагеря принудительных работ особого назначения // ГУЛАГ (Главное управление лагерей), 1917–1960. С. 29–30.
2. *Союзом любви* = Союзом любви во Христе соединённые. Письма духовенства из Соловецкого лагеря и северной ссылки / ред. кол. : архимандрит Ианнуарий (Недачин), монахиня Никона (Осипенко) и др. Архангельск : Издание Соловецкого монастыря, 2020. 512 с. : ил.

Ольга Константиновна Савенко

Москва, Свято-Филаретовский институт

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ СТАРОВЕРОВ СРЕДНЕГО УРАЛА В 1917 ГОДУ

аннотация: В период между русскими революциями 1917 г. русские староверы развили активную деятельность, направленную на выработку единых политических позиций, с которых выборные представители согласий могли бы выступать в Учредительном собрании. Итогом этого процесса стала выработка единой политической программы, которая во многом совпадала с программой Партии народной свободы (бывшей конституционно-демократической, кадетов). На Среднем Урале эта программа была поддержана в 1917 г. на двух съездах старообрядцев Пермской губернии, однако в результате влияния других политических сил и недостаточной зрелости политической культуры кандидаты от кадетской партии на выборах в Учредительное собрание потерпели поражение в уральских округах. Статья посвящена специфике политического процесса, который шёл в период с февраля по октябрь 1917 г. в староверческой среде на Урале.

ключевые слова: староверы часовенного согласия на Среднем Урале, городские и сельские общества староверов-часовенных, конституционно-демократическая партия (кадеты), социал-демократическая партия (эсеры), политическая культура старообрядцев в 1917 г.

На участие старообрядчества в общественно-политической жизни в предреволюционный и межреволюционный периоды в литературе сложились две противоположные точки зрения. Практически все исследователи согласны с тем, что дискуссии по обрядовым и вероучительным вопросам, развернувшись во всех согласиях России после принятия указа о веротерпимости, для староверов были напрямую связаны с решением вопроса о характере отношений, которые теперь должны сложиться у древлеправославной церкви со всеми силами, действующими в общественном поле. Но по поводу полноценного участия согласий в этот период в политической жизни

страны многие авторы (в частности, академик Н. Н. Покровский) высказывают сомнения. Изучение вопроса затруднено тем, что делопроизводственная документация староверческих съездов не сохранилась в значительном объёме. Однако даже имеющиеся материалы позволяют судить как о политическом процессе в староверческой среде в целом, так и о его уральской специфике.

Последние исследования показывают, что политические воззрения крупных согласий после 1905 г. нельзя охарактеризовать как левые. В основном старообрядчество оставалось лояльным императорской власти как после первой русской революции, так и в течение мировой войны ([Керов] и др.) Наиболее активными в политическом отношении были два таких разных согласия, как белокриницкое и поморское. В августе 1905 г. активные белокриницкие деятели приняли в частном порядке меморандум с требованием социально-экономических реформ и выборов в Учредительное собрание¹. Но уже осенью, после прокатившихся по стране волнений, радикализм требований смягчился, и в феврале 1906 г. представители белокриницкого и поморского согласия получили аудиенцию у императора, которого верноподданически призвали к созыву Государственной Думы². В III Государственную Думу прошли шесть депутатов-староверов, все правой направленности (один из них — Д. П. Гулькин из

¹ Протоколы частного собрания старообрядцев после VI Всероссийского съезда старообрядцев 2–5 августа 1905 г. в Н. Новгороде // Старообрядец. 1906. № 6. С. 694–717; № 7. С. 814–834.

² Известный издатель из поморского согласия П. М. Безводин писал, комментируя этот визит: «Непонятная свобода привела Россию к внутреннему разделению и образовала из русских людей две противоположных партии, окрещённых печатью красной и чёрной. Крайняя красная с оружием и бомбами стремится достигнуть установления в русской стране республики, крича под красным флагом „Да здравствует республика!“ А крайне чёрная с дреколием в руках! Они жестоко боролись и борются главным образом не за благо отечества и не за мир и тишину русского населения, но каждая из них достигает верха, выставляя свой девиз: „Посмотрим, чья возьмёт!“. См.: [Безводин П. М.] Депутация старообрядцев-поморцев, представленная его величеству государю императору 7 февраля 1906 года в числе 76 человек. Адреса и речи государю и речь государя к старообрядцам с предисловием и послесловием, и съезды старообрядцев в Москве, в Вильне, в Петербурге, и от кого страдала и страдает Россия. Сызрань, начало XX в. Л. 11 об. (НБ УрГУ. Горнозаводское собр. (II) № 39р/1686).

Бессарабской губернии, который представлял «Союз русского народа», несмотря на, казалось бы, крайние фундаменталистские позиции этого движения) [Клюкина, 331]. В IV Государственной Думе старообрядцев оказалось двое, оба октябристы³. Лидеры согласий осознавали, что для влияния на решения законодательных органов необходимо объединить старообрядчество в политический союз.

Весной 1917 г. в настроениях староверов произошёл резкий перелом. Как и основная масса общества и народа, они оказались захвачены революционной эйфорией. Теперь критиковалась не только «дряблая, бессильная и ничтожная», «антинациональная и антигосударственная»⁴ власть, но и сам монархический принцип государственного устройства, чего раньше староверы себе никогда не позволяли. Общероссийской тенденцией стала поддержка Временного правительства [Керов].

В конце весны настроения стали меняться. «Мы всюду видим теперь убийства, грабежи, незаконные захваты крестьянами чужой собственности и должны твёрдо помнить, что это противозаконно и противно Богу»⁵, — писал в мае видный деятель белокриницкого согласия С. Г. Фомичёв. Старообрядцы критиковали возникающее двоевластие, однако вместе с тем была заметна их склонность к радикализации, и именно в этом проявилась специфика уральского региона: здесь значительная часть староверов, не принадлежащих к городским общинам, поддерживала партию эсеров [Клюкина, 339].

Староверческие общины Урала, оформившиеся к концу XIX в., условно принято подразделять на две основные группы: городских (заводских) и сельских. Первые по социальному составу преимущественно состояли из членов ремесленных артелей, заводских рабочих и служащих различной квалификации. Но наибольшим влиянием в них обладало, безусловно, купечество, а также заводо-владельцы. Это были люди, участвующие в городском управлении

³ Члены Государственной Думы (IV) — старообрядцы // Церковь. 1912. № 49. С. 1178–1179.

⁴ Освобождённая Россия // Слово Церкви. 1917. № 10–11. 12 марта. С. 179, 189.

⁵ Фомичёв С. Г. К народу // Слово Церкви. 1917. № 22. 22 мая. С. 410.

и заинтересованные в активном экономическом и промышленном развитии региона, формализации прав на землю и её ресурсы, развитии современного образования. Староверы-горожане обладали гораздо большими административными и экономическими возможностями, чем члены сельских общин, основным занятием которых было земледелие и животноводство в семейных хозяйствах. Для сельских староверов принципиальным всегда был вопрос о земле, а в 1917 г. он встал с особенной остротой: аграрии увидели возможность закрепить за собой самоуправление в земельных вопросах. Семена агитации эсеров падали на эту благодатную почву.

Региональная особенность Урала после 1905 г. заключалась в преобладании радикальных течений — как левых (ПСР, РСДРП), так и правых (октябристы, «Союз русского народа») [Клюкина, 334], однако их радикализм ни в одной из партий не получил выражения в террористических формах. Наиболее известная своим радикализмом социал-революционная партия на Урале до весны 1917 г. использовала преимущественно легальные методы борьбы, заключающиеся в основном в широкомасштабной пропаганде в рабочих коллективах и печати. Сильным было их влияние в кооперативах. Тактика эсеров с крестьянством вообще и со старообрядцами-сельчанами в частности заключалась в ставке на общину и стремлении организовать в деревне самоуправление [Курасова, 13]. Известно, что и в целом «антиправительственный натиск» в предреволюционный период на Урале был слабее, чем в других регионах страны; это традиционно объясняют особым отношением уральских рабочих к «своим» заводам и обычаями артельной организации труда в них (заслуга их сохранения во многом приписывается староверам) [Мурзин, 44]. В феврале 1917 г. в различных Советах рабочих и солдатских депутатов на Урале большинство составляли эсеры и меньшевики [Габдулхаков, 79], но в марте-апреле на Урале фактически приостановилось забастовочное движение [Мурзин, 48].

Где же было место у староверческих общин среди этих противоборствующих течений?

В СРН никто из уральских староверов к весне 1917 г. уже не состоял: ряд представителей часовенного согласия вышли из состава местного отделения в 1909 г., потому что партия не поддержала

думский законопроект, расширяющий права общин⁶. «Союз 17 октября» уже не занимал к этому времени значительного места в политическом ландшафте России в целом. Более сложным представляется вопрос о влиянии на уральские общины конституционно-демократической партии. С одной стороны, умеренные партии играли на Урале меньшую роль, чем радикальные. С другой, кадетов поддерживала более интегрированная в общественную жизнь городская часть староверов. В Екатеринбурге издавалась кадетская газета «Уральский край» (с 1912 г. — «Зауральский край»), которая подробно освещала события в староверческих общинах, особенно часовенных. Один из сотрудников этого издания выполнял обязанности секретаря на I Всероссийском съезде часовенных в Екатеринбурге в 1911 г. [Клюкина, 336]. Всё это позволяет говорить об определённом уровне симпатии к идеям конституционно-демократической партии у староверов Урала.

Именно на позициях кадетов стояла разработанная (совместно белокрыницким, беглопоповским и поморским согласиями) в марте-апреле 1917 г. в Москве «Политическая программа всех согласий» [*Политическая программа*]. Программа содержала девять пунктов:

- 1) Форма государственного правления — народоправие. «Оно имеет большое сходство с внутренним церковным управлением старообрядчества».
- 2) Единство власти (в настоящее время власть принадлежит Временному правительству).
- 3) Единство многонациональной России.
- 4) Продолжение войны до победы над Германией, невозможность сепаратного мира.
- 5) Подготовка к участию в Учредительном собрании (в этот раздел входит положение о женском избирательном праве).
- 6) Уравнение в правах всех вероисповеданий (не уточнено, следует ли предоставить равные права христианским и нехристианским конфессиям).

⁶ Урал // Церковь. 1909. № 24. С. 772; Уральский край. 1909. 4 июня.

- 7) Просвещение для старообрядцев. «Так как просветительные учреждения старообрядцев будут готовить образованных граждан России, они должны существовать на государственные средства».
- 8) Земельный вопрос должен быть решён Учредительным собранием, «самовольное разрешение этого вопроса... недопустимо и может привести к братоубийственной войне».
- 9) Староверам должно быть возвращено отобранное церковное имущество.

Программа была принята на двух всероссийских съездах (белокриничского и поморского согласий) и разослана в регионы. Местные отделения кадетской партии (теперь она называлась Партией народной свободы) начали проводить в общинах собрания для разъяснения программы. Два съезда в июне и в октябре большинством представителей от городских и заводских обществ Пермской губернии поддержали указанную программу⁷.

Однако замечания, которые на обсуждении программы делались в общинах, говорили о том, что староверов не удовлетворяла формулировка пункта о земле. «Общее собрание желало бы, чтобы земля перешла к трудящемуся люду безо всякого выкупа»⁸, — таковы были повторяющиеся комментарии.

Данные требования, очевидно, можно было ассоциировать с экономической программой партии эсеров, поскольку они выступали за безвозмездную экспроприацию земли и расширение прав общинного самоуправления. Кроме газетной и устной пропаганды, в их популярности большую роль сыграла поддержка известного начётчика Афанасия Трофимовича Кузнецова⁹. Последний был искусным полемистом, знатоком староверческой литературы и пользовался исключительным авторитетом; он стал членом социал-революционной партии и всё своё время отдавал организации в сельской местности крестьянских союзов (известно, что эсеры поддерживали

⁷ Старообрядческий съезд // Зауральский край. 1917. 10 октября; 13 октября.

⁸ Оханск Пермской губернии // Слово церкви. 1917. № 32–33. С. 578–579.

⁹ Старообрядческий съезд // Зауральский край. 1917. 10 октября.

эти объединения, отчасти стихийные, отчасти коренящиеся в народных движениях).

Вопрос о выкупе частновладельческих земель стал камнем преткновения на 1-м Урало-Сибирском съезде старообрядцев всех согласий (20–21 июня 1917 г.). Представители деревенских обществ отказались голосовать за кадетскую программу. «Земля, што воздух, нечего за неё и платить... Всё одно, домой приедем опять же в своей социал-революционной партии будем, за ней и в Учредительное собрание пойдём»¹⁰, — такова была общая позиция сельчан.

На объединённом Урало-Сибирском старообрядческом съезде в Екатеринбурге в октябре 1917 г. А. Т. Кузнецов заявил, что староверам вовсе не надо объединяться в партии, потому что «организация старообрядчества ради политики греховна и недопустима... Старообрядчество должно бороться с безбожием, но бороться не с оружием в руках, не партийными способами»¹¹. Это расстроило всю работу заседания, и на следующий день организаторы вынудили А. Т. Кузнецова покинуть зал, мотивировав это отсутствием у него необходимых полномочий. Вместе с ним заседание покинули и его единомышленники-эсеры, и только после этого съездом была принята «Политическая программа» кадетского толка.

Последствия игнорирования позиции огромного пласта избирателей (в сельской местности в начале XX в. проживало до 90 % староверов России¹²) не заставили себя долго ждать. От округов Пермской губернии Партия народной свободы (кадеты) отправила в Учредительное собрание двух представителей, большевики — четырёх, а эсеры — 11 [Клюкина, 342]. В их числе был и А. Т. Кузнецов — один из двух староверов, избранных в Учредительное собрание по всей стране [Керов 2, 277].

Итак, в 1917 г. в староверческой среде на Урале имели место политические процессы, однако следует признать их недостаточную зрелость: методы демократической борьбы общинам во многом

¹⁰ Старообрядческий съезд // Зауральский край. 1917. 28 июня.

¹¹ Старообрядческий съезд // Зауральский край. 1917. 10 октября.

¹² Кириллов И. А. Статистика старообрядчества. М. : Старообрядческая мысль, 1913. С. 16.

были чужды прежде всего из-за того, что не был прояснён вопрос о каноничности подобных средств общественной деятельности. В то же время можно сделать вывод о том, что у уральских староверов оказалось достаточно политической воли для попытки выступить с заявлением о своих правах в рамках тех новых возможностей и процессов, которые происходили в обществе. Кадетская программа потерпела неудачу отчасти из-за действительно имевших место идеологических разногласий, отчасти — из-за того, что представители городских общин было неверно оценено влияние эсеров на подавляющее большинство сельских староверов, находящихся в гораздо менее выгодной экономической ситуации. Перечисленные явления представляются закономерным следствием размежевания городских и сельских общин, которое наблюдалось ещё в начале XIX в. В этот период купеческая городская верхушка перешла в единоверие под давлением экономических факторов, а из малоимущей части городских и сельских общин сформировалось новое согласие — часовенные. В момент общественных потрясений это экономическое разделение имело следствием невозможность для старообрядцев Урала выступать единым политическим фронтом.

Источники

1. *Политическая программа* = Политическая программа старообрядцев всех согласий // ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 4476. Л. 155–155 об.

Литература

1. *Габдулхаков* = Габдулхаков Р. Б. Особенности политической деятельности эсеров на Урале (1907 — февраль 1917 г) // Вестник ОГУ. 2004. № 10. С. 74–79.
2. *Керов 1* = Керов В. В. Старообрядчество в 2017 г. [Электронный ресурс] // Рабкрин : [Сайт]. URL: <https://rabkrin.org/kerov-valerij-starobryadchestvo-v-1917-g-2018-statya/> (дата обращения: 01.02.2024).
3. *Керов 2* = Керов В. В. Старообрядчество и Учредительное собрание 1918 г.: Урал в сопоставлении с центром и другими регионами России // Урал индустриальный. Бакунинские чтения : материалы XIV Всероссийской

научной конференции. Екатеринбург, 16–17 ноября 2020 г. : В 2 т. Т. 1. Екатеринбург : Изд-во УМЦ УПИ, 2020. С. 273–278.

4. Ключина = Ключина Ю. В. Старообрядцы и политические партии (1905–1917) // Проблемы истории России. Вып. 5: На перекрёстках эпох и традиций. Екатеринбург : Волот, 2003. С. 327–349.
5. Курасова = Курасова А. А. Уральские организации политических партии России накануне и в период революции 1905–1907 гг. Автореф. Дис... канд. ист. наук: 07.00.02 / Урал. гос. проф.-пед. ун-т. Екатеринбург : Изд-во Урал. гос. ун-та, 2000. 20 с.
6. Мурзин = Мурзин А. Э. Советский миф в судьбе Урала [Текст] : монография / Урал. гос. пед. ун-т. 2-е изд., испр. и доп. Екатеринбург, 2016. 290 с.

Священник Павел Лукин

Бобруйск, Москва, Свято-Филаретовский институт

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТОИЕРЕЯ ПЕТРА ПРЯЛКИНА КАК ПРИМЕР СЛУЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННИКОВ БОБРУЙСКОГО БЛАГОЧИНΙΑ В 1958–1964 ГОДАХ

аннотация: Статья посвящена деятельности протоиерея Петра Прялкина, настоятеля Свято-Никольского собора и Софийской церкви в г. Бобруйске в тяжелейшие годы хрущёвских гонений на церковь. Деятельность прот. Петра в эти годы — пример стойкости и верности своему священническому призванию. Несмотря на давление со стороны власти и клеветнические фельетоны в местных газетах о. Пётр продолжал служить и проповедовать, боролся за сохранение молитвенных помещений. После потери церковью двух храмов — Свято-Никольского собора в 1963 г. и Свято-Софийской церкви в 1964 г., был у истоков появления новой общины Николо-Софийского храма, зарегистрированной в приходском доме по ул. Шмидта в Бобруйске и ставшей на долгие годы единственным оплотом православия в городе. Прослужив в Бобруйске вплоть до конца существования СССР, был участником Поместного собора 1988 г. от Минско-Белорусской епархии, где выступал с докладом о гонениях на церковь.

ключевые слова: Пётр Прялкин, БССР, Бобруйское благочиние, хрущёвские гонения, православная церковь, XX век

Протоиерей Пётр Прялкин родился 15 июня 1930 г. в деревне Хальч Ветковского района Гомельской области. Его отец был печником, а мать секретарём в суде [*Светильник веры*]. Мать была глубоко верующим человеком, и это повлияло в дальнейшем на выбор её сына. Он станет первым в их роду священником. Его детство пришлось на суровые военные годы. В 1947 г. он закончил восемь классов Ветковской школы, параллельно готовился к экзаменам в Минскую духовную семинарию, куда поступил в этом же году [*Личный архив, 17*]. Закончив семинарию в 1952 г., будучи уже в браке, о. Пётр был

рукоположен Минским архиепископом Питиримом (Свиридовым) в диаконы, а затем в иереи. Отец Пётр решил продолжить обучение и в этом же году поступил в Московскую духовную академию, которую закончил в 1956 г. со степенью кандидата богословия [*Личный архив*, 17]. В 1956 г. в семье родилась первая дочь о. Петра Наталья, которая была вынуждена взять девичью фамилию матери Александры Новиковой. Это было связано с тем, что в это время Александра работала учителем в сельской школе и не могла публично говорить о том, что она жена священника. По возвращении в Беларусь о. Пётр был определён штатным священником в Свято-Казанский храм г. Витебска [*Личный архив*, 7]. Этот храм был единственным действующим в городе на протяжении всего послевоенного периода. Указом митрополита Питирима от 12 октября 1956 г. о. Пётр в возрасте 26 лет становится настоятелем Свято-Казанского храма и служит в нём на протяжении трёх лет [*Личный архив*, 8]. С 27 марта 1960 г. он был перемещён на должность настоятеля Николаевского собора г. Бобруйска Могилёвской области, с одновременным назначением Благочинным церквей Бобруйского округа [*Личный архив*, 11].

Это время было непростым, вновь изменилось отношение власти к церкви. Н. С. Хрущёв начал новый этап целенаправленной антирелигиозной политики. Секретным постановлением ЦК КПСС от 12.01.1960 «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» жизнь священников была поставлена под строгий контроль. В отличие от 20-х — 30-х гг. XX в., когда большинство священников привлекалось по политическим статьям, в новой религиозной политике советского государства отдавалось предпочтение экономическим рычагам давления. Священники были приравнены к частным предпринимателям, а это значит, что минимальный налог составлял 81 % (для сравнения советские служащие платили 13 %) [*Канфесії*, 267]. В это же время уполномоченные по делам Русской православной церкви со своей стороны всё чаще практиковали снятие с регистрации священников на несколько месяцев или бессрочно. Усиливалось атеистическое воспитание. Пленум ЦК КПБ 28 октября 1958 г., обсуждая вопрос «О положении и мерах улучшения культурно-просветительской работы в республике», обязал орга-

низации культуры усилить пропаганду научно-атеистических знаний [Канфесіі, 266]. Это касалось газет и журналов, которые должны были регулярно публиковать атеистические статьи, а также разоблачающие материалы о православном духовенстве и верующих.

В таких условиях начиналось служение о. Петра в г. Бобруйске. В 1961 г. была предпринята первая попытка закрыть Николаевский собор, в котором он был настоятелем. Прихожане смогли отстоять свой храм. Параллельно в местной газете «Камуніст» были опубликованы материалы, порочащие репутацию о. Петра и обвиняющие его в финансовых махинациях. В частности, в статье «Айцец Пралкін махлюе» некто Я. Хмель, сотрудник городского финансового отдела, пишет фельетон [Хмель]. В нём автор, чиновник государственного органа, вкладывает в уста жителей Витебска обвинения о якобы имеющих место финансовых махинациях со стороны о. Петра Прялкина:

— Вы думаете, случайно он сразу после приезда из нашего Витебска к вам в Бобруйск купил себе добротный домик?

— Так это же жена его дом купила, на её имя он оформлен.

— Маскировочка, — замечают витебчане. — Откуда жене Прялкина иметь такие большие деньги? Она же нигде не работает, сама на иждивении у мужа находится.

— А у него, у Прялкина, откуда они?

Из рассказа витеблян мы узнаём, что до приезда в г. Бобруйск Прялкин был священником в Витебске. Он утаил от обложения подоходным налогом свой фактический заработок и таким образом присвоил более 25 тыс. рублей государственных денег [Хмель].

Выдавая желаемое за действительное, Я. Хмель бездоказательно обвиняет священника в уголовном преступлении. Не имея возможности документально доказать виновность о. Петра, автор пишет фельетон, цель которого дискредитировать священника в глазах его новой паствы. Отец Пётр не был согласен с этими обвинениями и писал жалобы, пытаясь добиться справедливости. Дочь о. Петра, Наталья Смирнова, свидетельствует о том, что дом, о котором написано в статье, действительно был куплен о. Петром сразу

по приезду в г. Бобруйск, но куплен был за собственные средства, с привлечением приходских средств, которые позже он вернул в кассу [Воспоминания].

Чуть позже, в 1961 г., выходит другая статья «І дрэнна шыта і не крыта» подписанная тем же Я. Хмелем в соавторстве с М. Собалем, заведующим городским финансовым отделом. В ней они обвиняют настоятеля Никольского собора о. Петра Прялкина и его помощников в отсутствии точности учёта денежных средств:

...Церковной кассой Николаевского собора без всякого ограничения пользуются и священник, и староста, и казначей... С середины октября до середины мая было выделено около 300 рублей. Выплачено певцу-басу 4 руб. 25 коп. А фамилии нет. Выплачено электромонтёру 2 руб., кузнецу 15 р., за уборку 28 руб., за привозку материала 10 р. И снова нет ни фамилии, ни адресов [Собаль, Хмель, 4].

Далее авторы прямо обвиняют о. Петра как настоятеля в том, что он не делает отчётов о расходе денег. Самым показательным для них оказался случай растраты 120 р. на приём гостя из Минска (вероятно, архиерея).

Можно предположить, что источником для написания этого фельетона стала финансовая проверка Никольского собора. Были обнаружены неточности, которые не могли стать поводом для судебных разбирательств, однако могли быть использованы в качестве обвинения церковных людей в нечестности. Как и в случае с первой статьёй, главная цель написания этого текста — дискредитировать церковь в глазах людей. Об этом недвусмысленно говорит окончание фельетона:

...У одурманенного верующего священники выманивают последнюю копейку, а сами... транжирят эти деньги направо и налево [Собаль, Хмель, 4].

Здесь уместно привести свидетельства прихожан о. Петра, в которых он предстаёт совсем иным человеком — милостивым и заботливым:

Он не мог оставаться равнодушным к чужой беде и боли. Зная нужды прихожан, он подходил тихонечко и опускал в кармашек или давал в ладошку определённую сумму. Приход, окормляемый им, активно собирал денежные средства в Советский фонд мира, пополняя его добровольными пожертвованиями. Когда случилось землетрясение в Армении, сразу же провели службу в храме, во время которой собрали в фонд пострадавших более тысячи рублей. Не остались безразличными и к Чернобыльской трагедии [*Светильник веры*].

В 1963 г., несмотря на протесты православных, Свято-Николаевский собор был закрыт. Поводом стал тот факт, что в распоряжении исполкома имелось оборудование планетария, которое негде было разместить. Собор закрывают, но планетарий в нём так и не появился. Храм стоял закрытым до 1967 г., когда было принято решение перестроить здание в водно-спортивный комплекс [*Светильник веры*].

5 ноября 1963 г. управление Минской епархии объединило общины двух храмов г. Бобруйска — закрытого Никольского собора и оставшейся единственной в городе Свято-Софийской церкви на кладбище. Настоятелем вновь становится о. Пётр Прялкин [*Личный архив*, 14]. Остальных священников собора распределили следующим образом: о. Феодора Ненартовича в Софийскую церковь вместе с о. Петром, а священника Георгия Семенюка перевели в д. Городок в Космо-Демьяновский храм.

Служение прот. Петра в Свято-Софийской церкви было недолгим. Предположительно в начале ноября 1964 г. церковь, имеющая 135-летнюю историю, при загадочных обстоятельствах сгорела. К концу 1964 г. не осталось ни одной действующей церкви на много-тысячный г. Бобруйск [*Светильник веры*].

За шесть лет до пожара, в 1958 г. настоятель Софийского храма священник Валентин Морозов купил дом по улице Шмидта, 30/1, который числился за приходом. Церковный совет обратился к властям с просьбой разрешить общине совершать богослужения в этом доме. 20 ноября 1964 г. Бобруйский горисполком удовлетворил эту просьбу [*Светильник веры*]. Началась история нового прихода Николо-Софийского храма, объединившего две общины, потерявшие свои молитвенные помещения.

Становление Николо-Софийского храма неразрывно связано с именем о. Петра. Назначенный незадолго перед этим настоятелем Софийской церкви, он в том же звании перешёл в молитвенный дом по улице Шмидта и начались долгие, многотрудные годы устроения прихода. Из дома вынесли лишние вещи, по стенам развесили иконы, которые собирали всем миром [*Светильник веры*].

В 1988 г. о. Пётр принял участие в Поместном соборе Русской православной церкви в составе Минской епархии, где выступал с докладом. В частности, он рассказал членам собора о гонениях на церковь в БССР в 1960-е гг.:

...Это времена необратимых потерь: духовных семинарий, Гродненского и Полоцкого женских монастырей, 383 приходских и кладбищенских храмов и часовен. Церковные общины тогда лишились своих пастырей, пастыри потеряли приходы, многие перешли в другие епархии, некоторые вышли за штат¹.

В 1990 г. прот. Пётр Прялкин умер. 8 апреля в день Входа Господнего в Иерусалим он участвовал в Божественной Литургии в г. Могилёве, которую возглавлял архиеп. Максим (Кроха). На этой службе о. Пётр подводил к рукоположению своего зятя Вячеслава Смирнова. По свидетельству дочери, он очень волновался. Далее то, что происходило в алтаре, описывает очевидец:

...Вдруг на Малом Входе произошло замешательство — о. Пётр дал Евангелие в руки диакону, и тот вышел уже на Вход с духовенством, как вдруг о. Пётр упал перед жертвенником и не мог подняться. В алтаре была монахиня Евгения, ныне игуменья Свято-Никольского монастыря г. Могилёва. Она, как ни силилась, не могла поднять его, выбежала из алтаря и позвала медицинских работников-мужчин — помочь больному, а других попросила вызвать скорую помощь. Врачи приехали и вынесли протоиерея Петра из алтаря. Матушка Евгения сняла с него поручи и облачение, и скорая помощь увезла его в больницу, где он в тот день и скончался [*Тара спит*].

¹ Поместный Собор русской православной Церкви, Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. М. : Изд. Мос. Патриархии, 1990. С. 408.

Так завершил свой земной путь протоиерей Пётр Прялкин, посвятивший служению на Бобруйской земле 30 лет своей жизни. Начав свой пастырский путь в сложный исторический период для церкви, в годы хрущёвских гонений на церковь, о. Пётр стал свидетелем возрождения церковной жизни после 1988 г. Его жизнь — пример стойкости и верности своему священническому призванию.

Литература

1. *Личный архив* = Личный архив протоиерея Петра Прялкина.
2. *Воспоминания* = Воспоминания Натальи Петровны Смирновой (Прялкиной).
3. *Светильник веры* = Светильник веры. Памяти первого настоятеля Свято-Николо-Софийского храма митрофорного протоиерея Петра Прялкина [Электронный ресурс] // Официальный сайт Бобруйской епархии. URL: <http://www.bobreparhiya.by/public/27-12-svetilnik-veri/> (дата обращения: 10.01.2024).
4. *Тара спит* = Тара спит, но придёт время — проснётся [Электронный ресурс] Официальный сайт Тарской епархии. URL: <http://www.tara-eparhiya.ru/istoriya/3086-tara-spit-no-pridet-vremya-prosnjotsya-sv-pr-ioann-kronshtadtskij-2.html> (дата обращения: 14.12.2023).
5. *Канфесіі* = Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава; Навук. рэд. У. І. Навіцкі. Минск : ВП «Экаперспектыва», 1998. 340 с.
6. *Хмель* = Хмель Я. Айцец Пралкін махлюе // Камуніст. 1961. № 61 (9160). С. 4.
7. *Собаль, Хмель* = Собаль М., Хмель Я. І дрэнна шыта і не крыта // Камуніст. 1961. № 74 (9174). С. 4.

Секция религиоведения
и социологии религии

Алёна Викторовна Коваль

Санкт-Петербург, РГПУ им. А. И. Герцена

научный руководитель — д-р филол. наук, профессор

Михновец Надежда Геннадьевна

СЮЖЕТ СНА В ГЕФСИМАНСКОМ САДУ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

аннотация: В статье рассматриваются формы вхождения библейского сюжета сна в Гефсиманском саду в поле русской светской культуры второй половины XIX — начала XX в. Для анализа были выбраны произведения художественной литературы и живописи, эссе и публицистические статьи. Как показало исследование, сложилось несколько вариантов раскрытия этого сюжета. С одной стороны, в рассматриваемых произведениях прослеживается идея живой связи библейского события с современностью, с другой, данный сюжет оказывается связанным с категорией общечеловеческой вины, как вольной, так и невольной. Кроме того, в статье анализируются социокультурные и биографические причины популярности данного сюжета в светской культуре рассматриваемого периода.

ключевые слова: сон в Гефсиманском саду, моление о чаше, русская культура второй половины XIX века, евангельский сюжет, светская культура

Во второй половине XIX в. сюжет сна в Гефсиманском саду входит в поле русской светской культуры. Речь идёт о живописных произведениях А. А. Иванова «Христос в Гефсиманском саду» («Явление укрепляющего Ангела») и «Христос в Гефсиманском саду» («Моление о чаше») конец 1840-х — 1858, И. Е. Репина «Моление о чаше» начала 1860-х и «Христос в Гефсиманском саду» 1880-х, В. Г. Перова «Христос в Гефсиманском саду» 1878, Н. Н. Ге «В Гефсиманском саду» 1869–1880 и «Христос с учениками входит в Гефсиманский сад» 1889, А. И. Куинджи «Христос в Гефсиманском саду» 1901, И. К. Айвазовского «Моление о чаше» 1897. А также в литературных

произведениях: Н. С. Лесков «На ножах» (1870), М. Е. Салтыков-Щедрин «Христова ночь» (1886), А. П. Чехов «Палата № 6» (1892) и «Студент» (1894), Н. С. Гумилёв «Радости земной любви. Три новеллы» (1907), Л. Н. Андреев «Иуда Искарriot» (1907); эссеистике и публицистике: В. С. Соловьёв «Чтения о Богочеловечестве» (1878), В. В. Розанов «Трепетное дерево» (1901), Д. С. Мережковский «Чехов и Горький» (1906), свящ. Валентин Свенцицкий «Война и церковь» (1919).

Этот сюжет был хорошо известен современникам. Его постоянное присутствие в культурном поле поддерживалось, с одной стороны, популярностью и разработанностью иконографического типа «Христос, молящийся в Гефсимании», с другой — вхождением в текст службы «Последований святых и спасительных страстей Господа нашего Иисуса Христа», или — в народной традиции — двенадцати Евангелий. По справедливому замечанию О. А. Меерсон [Меерсон, 90–102], совершаемая в страстную седмицу служба Двенадцати Евангелий эксплицирует тему страдания как сострадания, солидарности и верности Страдающему. Именно это сострадание составляет суть живой веры, поскольку для человека, приобщённого к церкви, совершающиеся крестное страдание, смерть и воскресение не мыслятся как нечто, совершившееся когда-то, но совершающееся сейчас и имеющее непреходящее значение, как для современности, так и для вечности.

Именно это ощущение живого присутствия и заново совершающегося события в современности и — в вечности (как бы события Библейского и современного, человека и Бога) легло в основу произведений тех авторов, для которых библейский первоисточник был не «словарём тем и образов для артистических импровизаций, а одной темой, одним образом — самим вдохновением», по выражению О. А. Седаковой [Седакова, 453–454]. И потому рассматриваемые авторы не столько дописывали или переписывали, сколько прописывали сюжет.

Если говорить о библейских первоисточниках рассматриваемого сюжета, это прежде всего эпизоды трёх синоптических Евангелий: от Марка (Мк 14:32–42), Матфея (Мф 26:36–44) и Луки (Лк 22:40–46).

Переходя из разряда факта сугубо церковной культуры в факт светской культуры, этот сюжет входит прежде всего в живопись (я имею в виду акварели А. А. Иванова «Христос в Гефсиманском саду» («Явление укрепляющего Ангела») и «Христос в Гефсиманском саду» («Моление о чаше») конец 1840-х — 1858). Позднее этот сюжет осваивает литература. В 1850–1860-х годах создаётся несколько разрозненных стихотворений: это «Моление о чаше» И. С. Никитина (1854) и одноимённые стихотворения А. Н. Апухтина (1863 и 1868). Однако ни одно из них не было опубликовано. Первым опубликованным произведением, в котором был реализован сюжет сна в Гефсиманском саду, становится роман Н. С. Лескова «На ножах» (1870). Кажется, такой временной разрыв между изображённым и сказанным имеет социально-историческую и сугубо индивидуальную причину. Конец Николаевской эпохи, которому принадлежат работы А. А. Иванова, с настороженностью относился к слову, свободно обращённому к мысли Божественной. По справедливому замечанию прот. Владислава Цыпина, «устражалась духовная цензура, и эти цензурные строгости были направлены против всякого проявления живой богословской мысли» [Цыпин, 190]. А по словам митр. Филарета, «умная сердечная молитва» оказалась «уничтожена и осмеяна как зараза и пагуба» [Филарет, 480].

Однако, была и сугубо индивидуальная причина: после отказа в росписи храма Христа Спасителя А. А. Иванов увлёкся утопической идеей расписать фресками некое здание, которое должно было быть чем-то средним между «храмом искусства» и «храмом философии». Эскизами к этим ненаписанным фрескам и стали несколько сотен акварелей, в том числе — упомянутые выше наброски. Задуманный цикл был призван «увенчать все усилия учёных и антиквариев», представив «библейский мир в той интерпретации, которую предлагала новейшая литературная учёность» [Иванов, 219]. Как видно из приведённых выше фактов, в самих побудительных мотивах к созданию цикла ощущалась ориентация на сформулированную ранее идею живой связи библейского события с современностью.

Несомненно, в работе А. А. Иванов опирался прежде всего на эпизод Евангелия от Луки — единственного из Евангелий, повествующего о явлении Ангела. Присутствие ангела и коленопреклонённо-

го Христа было традиционным в иконографии. Подтверждение этому можно, в частности, найти в «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота (начало XVIII в.) [*Ерминия*, 62]. Однако Александр Иванов отходит от принципов построения привычной композиции: пространство более не делится на небесный сегмент и дольний мир, фигуры спящих апостолов едва намечены на акварели «Христос в Гефсиманском саду. Моление о чаше», в «Явлении укрепляющего Ангела» их вовсе нет, у происходящего события как бы нет свидетелей, их не с кем разделить. Кроме того, пейзаж приобретает конкретные исторические и географически-достоверные черты, что составляет существенную разницу не только с иконописью, но и с академической традицией изображения библейских сюжетов. В связи с этим многие из исследователей утверждают принцип историзма библейского цикла Александра Иванова, довлеющий над принципом изображения духовной действительности. В пользу этого говорит, в частности, факт увлечения А. А. Иванова книгой Д. Штрауса «Жизнь Иисуса», и кроме того — библейской археологией и источниковедением. Однако, желая изобразить событие в сугубо историческом аспекте, Александр Иванов имел возможность стать прозаичным, конкретизировав черты Христа-человека (как поступил, к примеру, В. Д. Поленов «Христос в Гефсиманском саду» (1890–1900) и «Прискорбна душа моя» (1909)) или по крайней мере — обратиться к другим Евангелиям, и вовсе отказаться от изображения укрепляющего Ангела, то есть — изображения чуда. Но, как отмечает Н. Дмитриева, избрал иной путь, ведь Чудо для Иванова представлялось не в Штраусовском, а в Шеллингианском духе. «Для Шеллинга первичный принцип — тождество идеального и реального, изначально заложенное в мироздании и представляющее в смыслеобразах мифологии как подлинная вселенная»¹. Чудо являлось для Иванова моментом высшей истины, когда как бы возникает сияющий образ сбывшихся надежд, необманутых ожиданий.

Кроме того, с образом Ангела оказывается связан и один из наиболее трудных богословских вопросов об «укреплении» Бога-Сына тварным созданием. Ангел Иванова, по крайней мере в «Молении

¹ См.: Библейские эскизы Александра Иванова [сайт]. URL: <https://art.1sept.ru/article.php?ID=200101201> (дата обращения: 10.09.2024).

о чаше», — никак не укрепляющий, он свидетельствующий, «сопри-
сутствующий»: без крыльев, стоящий на земле в несвойственной
иконографии позе, находящийся на расстоянии, задумчивый и ли-
шённый конкретных портретных черт.

Особое звучание сюжет сна в Гефсиманском саду получает в
творчестве В. Г. Перова. Жизненный период, которому принадле-
жит полотно «Христос в Гефсиманском саду» (1878), обычно клас-
сифицируют как период окончательного разрыва с Товариществом
передвижных художественных выставок. В. Г. Перов действительно
оставляет позади изображение житейских коллизий различного тол-
ка, обращаясь к библейским сюжетам: это прежде всего упомянутая
выше картина «Христос в Гефсиманском саду» и так и неокончен-
ное полотно «Снятие с креста» (1878). Однако, не в одном принци-
пе изображения действительности, как суммы житейских коллизий,
заклучались творческие принципы художников-передвижников.
В частности, О. С. Давыдова акцентирует внимание на следующих
чертах, характерных для творчества художников-передвижников:
пейзажное видение мира, связанное «с душевной областью немате-
риальных чувств», с романтической попыткой выстроить «иное худо-
жественное пространство», с особым трепетом в изображении ночи,
созвучной «сокровенной тайне страдания» [Давыдова, 150–207]. Все
эти черты можно увидеть в том числе в рассматриваемой картине.

Кроме того, в её основе лежит принцип сюжетной целостности,
складывающейся из разнородных компонентов — непосредственно
изобразительных, ассоциативных, метафорических и символических.
Задача сюжетной картины — изобразить событие в таком синхрони-
ческом срезе, который тем не менее преодолевал бы ограниченность
синхронии, включая в настоящее признаки будущей развязки, делая
само время проницаемым. В данном случае самые заметные из ком-
понентов: символический — призрачный терновый венец, и мета-
форический — крестообразный цветок. Таким образом предметное
изображение перестаёт совпадать с художественным образом.

Тезис, изложенный М. М. Дунаевым в книге «Своеобразие рус-
ской религиозной живописи» [Дунаев, 90–91] о том, что передвиж-
ники акцентировали внимание на человеческой природе Спасителя,
как бы умаляя Божественную сущность Христа, в случае с рассматри-

ваемой картиной так же требует более глубокого осмысления. Изображение распростёртого на земле Спасителя действительно противоречит сложившейся иконописной традиции, но не Евангельскому тексту: «И, отойдя немного, пал на лице Своё» (Мф 26:29). Кроме того, драматургия лунного света обнаруживает Божие присутствие, молчаливый разговор с Богом-Отцом. Как отмечает И. Н. Ружинская: «Луна в религиозной картине — это не просто часть пейзажа, это часть Божественного Творения» [*Ружинская, 127–142*]. Следовательно, лунный свет мог бы дать путь к богословскому осмыслению изображаемого: Христа как «Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу» (Символ веры).

Подобное решение соответствует традиции изображения данного сюжета. Наиболее известные примеры — «Христос в Гефсиманском саду» (1901) А. И. Куинджи, где тьма деревьев, в которой скрыты разбойники, противопоставлена пространству гипнотического лунного света, который был написан таким образом, что даже заставил некоторых исследователей творчества художника сомневаться: «а не для этого ли декоративного эффекта было создано полотно?»; на картине «В Гефсиманском саду» (1869) Н. Н. Ге лунный свет не только высвечивает выражение неизбывного страдания и мертвенную бледность, но и визуально делит лицо надвое: выхваченная лунным лучом половина лица одновременно ощущается изображением в профиль, как бы пристально вглядывающимся в самое себя. Это тот приём, который будет считаться новаторским в XX столетии. Он создаёт ощущение особой психологической действительности, глубокой внутренней жизни, происходящей при внешнем бездействии (мертвенная рука находит рифму в корнях деревьев: настолько укоренённое это бездействие). Это именно то, о чём сказал Л. Н. Толстой, комментируя другую картину Н. Н. Ге «Выход Христа с учениками в Гефсиманский сад» (1888): «У вас представлено (для меня и для одного из миллиона то, что в душе Христа происходит внутренняя работа), а для всех — то, что Христос с учениками, кроме того, что преображался, въезжал в Ерусалим, распинался, воскресал, ещё жил, жил, как мы живём, думал, чувствовал, страдал, и ночью, и утром, и днём» [*Толстой, 175–176*]. Чрезвычайно важна здесь и эта реплика: «жил, как мы живём», подобные отзывы частотны в отношении библейских картин Н. Н. Ге.

Но возвращаясь к картине В. Г. Перова, отметим и тот примечательный факт, что блестящий портретист на этот раз отказывается от портрета, кажется, сознавая объективную невозможность изобразить лик на реалистической картине, и невозможность изобразить собственно лицо, портрет, ведь по справедливому замечанию В. В. Розанова:

Лицо Христа возможно изобразить в иконе и невозможно в живописи, ибо образ Его, как он уже дан в (канонических) Евангелиях и запечатлелся у нас с детства, — именно иконен, а не живописен: ибо не несёт ничего из «упрёков» (слабостей, пороков, подробностей) народности, звания, состояния. Христос не имел недостатков: между тем живописец может изобразить «скупого», «расточительного», — все отдельные типы, являющие выпуклые штрихи для кисти! <...> Было лицо вообще идеальное, человеческое («Се Человек») [Розанов 1994б, 140].

«Снятие с креста», написанное В. Г. Перовым в этот же 1878 г., определяется изображением той же горизонтали, которая задаётся фигурой лежащего на земле Христа. Однако на этот раз голова Христа изображена в профиль. Это уже не лик, не лицо, а как бы посмертная маска. Поэтому такое изображение становится возможным. В случае же «Христа в Гефсиманском саду» отказ от изображения лика-лица соприкасается с поэтикой невыразимого.

Познавая тварный мир во всех его проявлениях, художник к концу жизни приходит к новым принципам изображения собственно духовной реальности, при этом окончательно не отказываясь от выработанных ранее приёмов.

Нечто похожее мы можем сказать о творчестве А. П. Чехова. В «Студенте» (1894), любимом рассказе самого автора, сюжет сна в Гефсиманском саду включён в рамочную конструкцию. Рассказ о библейских событиях отдан студенту Ивану Великопольскому:

После вечера Иисус смертельно тосковал в саду и молился, а бедный Пётр истомился душой, ослабел, веки у него отяжелели, и он никак не мог побороть сна. Спал [Чехов, 308].

Ритмический акцент здесь, несомненно, на слове «спал», зато смысловой — на словах «бедный», «истомился», «не мог побороть сна», что оказывается созвучно словам Самого Христа: «дух бо бодр, плоть же немощна» (Мф 26:41). Или в толковании этого сюжета свт. Иоанна Златоуста: «Хотя ты, говорит Он, и желаешь презреть смерть, однако не можешь, пока Бог не поможет тебе, потому что всё плотское унижает дух» [*Иоанн Злат.*, 42]. Категория вины (вины апостольской и шире — человеческой) здесь переходит в категорию вины невольной, как бы обусловленной самой несовершенной человеческой природой. Акцент при этом временно смещается с фигуры Христа, и взгляд фокусируется на том, что пережил и испытал апостол Пётр.

И после этого раза тотчас же запел петух, и Пётр, взглянув издали на Иисуса, вспомнил слова, которые Он сказал ему на вечери... Вспомнил, очнувшись, пошёл со двора и горько-горько заплакал. В Евангелии сказано: «И исшед вон, плакася горько». Воображаю: тихий-тихий, тёмный-тёмный сад, и в тишине едва слышатся глухие рыдания... [*Чехов*, 308].

Несомненно, здесь в одну линию встают два эпизода: молитвы, смертельной тоски Христа и плача Петра. Оба эпизода оказываются связаны с локусом сада (примечательно, что в Евангелиях ничего не говорится о том, куда пошёл Пётр, когда «исшед вон плакася горько» [*Чехов*, 308]). Кроме того, этот плач приобретает оттенок переживания чего-то сугубо личного, что можно вообразить, но нельзя живописать детально.

В Библейском сюжете произошло отпадение Петра от Бога, во многом — невольное. В современности оно тоже произошло. Произошло вне художественного повествования, как бы за пределами рассказа, и повлекло за собой отпадение от самого себя, семьи, правды и красоты жизни. Почему оно произошло — исходя из текста сказать невозможно.

Несмотря на то, что плач Петра, а позже слёзы Василисы получают оттенок переживания чего-то сугубо личного, чего-то, что взгляд извне не может истолковать, это личное переживание не имеет разъединяющей силы. Напротив, если заплакала Василиса,

значит «всё, происходившее в ту страшную ночь с Петром, имеет к ней какое-то отношение». [Чехов, 309]. Какое — это остаётся за рамками кругозора Ивана Великопольского, остаётся и за рамками кругозора автора и читателя (в данном случае, кругозор повествователя и кругозор героя тождественны), но непознанное состояние Василисы оказывается тем звеном, которое вновь связывает разорванную цепь. И если отпадение оставлено за рамками художественного повествования, то возвращение составляет кульминацию рассказа: за умозрительным возвращением к службе двенадцати Евангелий (на которой Иван Великопольский не мог присутствовать, но к которой он обратился теперь внутренне, всем существом своим) следует возвращение к правде и красоте, к ощущению непрерывной цепи жизни, наконец к себе, ведь студент Иван Великопольский наконец вспоминает о том, что ему «только 22 года» и «невыразимо сладкое ожидание счастья, неведомого, таинственного счастья» [Чехов, 309] овладевает им. Кроме того, возвращение живописуется и символически: в виде переправы через реку и взгляд студента, направленный, с одной стороны, на родную деревню, а с другой — на Запад, что, как видится, может быть отсылкой к молитве «Свете тихий». Неглавный, но один из самых заметных смыслов которой — благодарность не только от имени присутствующих, но и всей Церкви («гласы преподобные» — то есть голоса святых, не только живых, но и усопших).

Иное звучание получает тема общечеловеческой вины в «Трепетном дереве» (1901) В. В. Розанова. Сюжет сна в Гефсиманском саду вновь оказывается заключён в рамочную конструкцию. Локус сада в данном случае выступает тем связующим звеном, которое обеспечивает связь настоящего с библейским временем. Вина апостолов осмысливается в данном случае вновь в призме общечеловеческой вины. Однако, интересно другое: человек, заподозривший природу в «единении с предателем Иудой» [Розанов 1994а, 102] на деле после умозрительного путешествия в библейское время обнаруживает собственную связь с ним: «И мы — Иуды?.. Опять Каины!» [Розанов 1994а, 103].

Вина перед Творением, эксплицированная в «вымысле» против природы, таким образом оборачивается виной перед лицом Творца:

Но вместо того, чтобы любоваться им, человек заподозрил его в каком-то чудовищном родстве или единении с предателем Иудой, и что дерево вечно дрожит от страха. Какой вымысел! Какое уродство в смысле! [Розанов 1994а, 102].

Как это ужасно! Ещё каинство человека, ещё убитый в нашем доме, на нашем поле Авель! и какой Авель! [Розанов 1994а, 103].

Эти фрагменты, как бы относящиеся к разным уровням действительности: эмпирически наблюдаемой природой и умозрительным возвращением «за две тысячи лет» к библейскому событию, оказываются связаны между собой как синтаксически, так и ритмически.

Возникает вопрос: почему сюжет сна в Гефсиманском саду получает такое множество интерпретаций именно в этот период, если иконографический тип сложился ещё в Древней Руси, и о чтении Страстных Евангелий в страстной четверг упоминает уже свт. Иоанн Златоуст? На мой взгляд, ответ содержится в толковании Б. И. Гладкова:

Ко времени пришествия Его на землю языческий мир изверился в своих самодельных богов, в лице лучших своих представителей искал Неведомого Бога и не находил, — в безбожии своём потерял смысл жизни и, отдавшись исключительно чувственным удовольствиям, своё личное я сделал своим кумиром, ему единому поклонялся и ему единому служил; и в жертву этому кумиру, за минутное удовлетворение ненасытной жажды наслаждений, приносилось всё, имущество, свобода, честь, даже жизнь людей; зло господствовало всюду, подчиняя своей власти всё. <...> И вот, в этот мир, погрязший в пороках, в это царство тьмы проник луч божественной правды, принесённой на землю Христом. <...> Он, олицетворение божественной Любви, любил этот испорченный мир [Гладков, 606–611].

Мысль, высказанная Б. И. Гладковым о времени древней Иудеи, удивительно созвучна тому, что современники видели приметой своего века: к примеру, в патологическом рассказе «Мысль» Л. Андреева: «Я взорву на воздух вашу проклятую землю, у которой *так много*

богов и нет единого вечного Бога» [Андреев, 420]. А. В. В. Заманская отмечает, что с переходом из XIX в XX столетие главным становится именно экзистенциальное сознание, которое породило ощущение мира «без Бога и без дьявола, ужасающий безднами разрушения и саморазрушения человека; ситуация, когда „так много богов и нет единого вечного Бога“ (Л. Андреев), ведущая к взаимообусловленному и необратимому процессу разрушения интеллекта и совести» [Заманская, 8].

Говоря о времени древней Иудеи, Б. И. Гладков говорит как бы о современности: именно человек, который «в лице лучших своих представителей искал Неведомого Бога и не находил», который «свое личное я сделал своим кумиром, ему единому поклонялся и ему единому служил», обратился к Божественной Правде, т. е. к сюжету, в котором по толкованию свт. Амвросия Медиоланского «[о]бо мне скорбел Тот, у Кого не было причин скорбеть о Себе, и отложив вечное радование, Он был уязвлён скорбью моей немощи. Он воспринял мою скорбь» [Амвросий, 403–409]. Или, как заметил И. Е. Репин в одном из писем: в данном сюжете была «действительная жизнь за других» [Репин, 146].

В последующие эпохи эпизод сна в Гефсиманском саду по-прежнему останется в культурном поле. Однако, в художественных переложениях он во многом утратит свою сюжетную целостность. В соответствии с теорией К. Г. Юнга Христос будет осмысляться скорее как «зримое выражение архетипа самости» [Юнг, 50], а не как конкретная Личность, поэтому пространство Гефсиманского сада станет пространством личного выбора, в котором будет возможно «испытать Чашу» — или отвергнуть её.

Литература

1. *Амвросий* = Амвросий Медиоланский свт. Собрание творений. Т. 8. ч. 2. М. : ПСТГУ, 2020. 504 с.
2. *Андреев* = Андреев Л. Н. Собр. соч. : В 6 т. Т. 1. М. : Художественная литература, 1990. 640 с.
3. *Архиепископ Аверкий* = Архиепископ Аверкий (Таушев). Четвероевангелие. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета.

Часть первая. М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2005. 840 с.

4. *Афанасий Великий* = Афанасий Великий. Творения : В 4 т. 3-е изд. М. : Сибирская Благовонница, 1999. 1088 с.
5. *Библейские эскизы* = Библейские эскизы Александра Иванова // Издательский дом «Первое сентября». URL: <https://art.1sept.ru/article.php?ID=200101201> (дата обращения: 15.01.2024).
6. *Гладков* = Гладков Б. И. Толкование Евангелия. Воспроизведение с издания 1907 года изд. М. : Столица, 1991. 720 с.
7. *Горский* = Горский А. В., прот. История Евангельская и Церкви Апостольской. 2-е изд. М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. 260 с.
8. *Давыдова* = Давыдова О. С. Иконография модерна: образы садов и парков в творчестве художников русского символизма. М. : БуксМАрт, 2014. 512 с.
9. *Дунаев* = Дунаев М. М. Своеобразие русской религиозной живописи. М. : Филология, 1997. 223 с.
10. *Ерминия* = Ерминия или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом 1701–1733 годы / [Пер.] Порфирия, еп. Чигиринского. Киев : Тип. Киевопечерской лавры, 1868. 250 с.
11. *Заманская* = Заманская В. В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий: учеб. пособие. М. : Флинта, 2002. 304 с.
12. *Иванов* = Александр Андреевич Иванов. Его жизнь и переписка. 1806–1858 / Под ред. М. Боткина. СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1880. 428 с.
13. *Иоанн Злат.* = Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Святое Евангелие от Матфея. В двух книгах. Книга первая. М. : Сибирская Благовонница, 2021. 734 с.
14. *Меерсон* = Меерсон О. А. Литургический подтекст рассказа А. П. Чехова «Архиерей» // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2021. № 9–10. С. 90–102.
15. *Репин* = Репин И. Е. Избранные письма, 1867–1930: в 2 т. Т. 2. М. : Искусство, 1969. 463 с.
16. *Розанов 1994а* = Розанов В. В. Трепетное дерево // Он же. В тёмных религиозных лучах / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М. : Республика, 1994. С. 101–103.

17. *Розанов 1994б* = Розанов В. В. Христос и «богатый юноша» // Он же. В тёмных религиозных лучах / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М. : Республика, 1994. С. 139–141.
18. *Ружинская* = Ружинская И. Н. Луна Гефсиманского сада : И. Е. Репин и А. П. Чехов [Текст] / Ружинская И. Н. // Проблемы исторической поэтики. 2017. № 3. С. 127–142.
19. *Седакова* = Седакова О. А. Четыре тома. Том II. Переводы. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 576 с.
20. *Толстой* = Толстой Л. Н. Собр. соч. : В 22 т. Т. 15. М. : Худож. лит., 1983. 432 с.
21. *Филарет* = Филарет (Дроздов) митр. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб. : Синод. тип., 1885–1888. 510 с.
22. *Цыпин* = Цыпин В. А., прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005). 4-е изд. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 816 с.
23. *Чехов* = Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем : В 30 т. Т. 8 : Сочинения (1892–1894). М. : Наука, 1985. 528 с.
24. *Юнг* = Юнг К. Г. Эон. Исследования о символике самости. М. : Академический проект, 2009. 340 с.

Алексей Сергеевич Балашов

Москва, Московский педагогический государственный университет

ДЕМОГРАФИЯ И ПРОБЛЕМА СОКРАЩЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ СТРАНЫ В ДОКУМЕНТАХ И ПУБЛИЧНОЙ РИТОРИКЕ ОРГАНИЗАЦИЙ ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ РОССИИ

аннотация: Проблема сокращения численности населения России обострилась с пандемией коронавируса SARS-CoV-2 и последовавшими за ней СВО и эмиграцией части населения за границу. Власти страны видят корень проблем в отходе от «традиционных» ценностей и насаждении либерального потребительского образа жизни, индивидуализма. Исходя из этого, для решения задачи сохранения населения и увеличения рождаемости активно привлекаются традиционные религии: РПЦ, муфтияты и т. д.

В статье анализируются официальные документы и публичные заявления религиозных организаций и их представителей, отражающие государственную политику в сфере воспроизводства населения. Сделан акцент на разнице позиций религиозных организаций в отношении путей решения проблемы, исходя из их собственных интересов.

ключевые слова: брак и религия; демография в России; традиционные ценности; социология религии

Важнейший вызов, с которым столкнулась Россия в начале XXI в. — демографический кризис и убыль населения. Все годы постсоветской истории страны (кроме нескольких лет в 1-й половине 2010-х гг.) смертность значительно превышает рождаемость. Согласно статистическим данным, в период с 1991 по 2023 г. население России (с учётом Крыма с 2015 г.) сократилось почти на 2 млн человек, а возрастная пирамида серьёзно сдвинулась в старшие возраста. Но даже значительное увеличение продолжительности жизни не способно компенсировать обвальное снижение рождаемости.



Рис. 1. Население России 1991–2023 гг. Данные: Росстат. 2022 и 2023 гг. показаны без учёта Донецкой Народной Республики (ДНР), Луганской Народной Республики (ЛНР), Запорожской и Херсонской областей

От обвального снижения численности населения страну спасает миграционный приток. Однако когда с началом Специальной военной операции (СВО) значительное число людей уехало из страны по политическим или личным причинам, миграционный прирост впервые стал отрицательным. По словам демографа А. Ракши

мы никогда не узнаем реальное миграционное сальдо. Сколько людей уехало за 2022 г., в принципе, более-менее понятно — от 550 000 до 750 000 человек. А вот сколько людей приехало — неизвестно. Цифру, возможно, знают только в пограничной службе ФСБ, и это секрет. Беженцы по статистике почти нигде не проходят [Жулькина].

Как известно, «политика и демография неотделимы друг от друга. Политика включает борьбу за власть и её отправление, а, следовательно, она касается изменения возможностей, которые есть у людей» [Дорлинг, 37]. Любое государство заботится об умеренном

росте населения с целью набора рекрутов (военных или экономических), расширения налоговой базы и своего влияния в мире. Как утверждают Д. Дорлинг и С. Гител-Бастен, «демографическую политику можно обнаружить в древних империях и королевствах, правители которых были озабочены тем, платит ли народ налоги, рождается ли достаточно рекрутов для армии и хватает ли женщин для производства нужного числа мужчин (и женщин!) — или же они рожают слишком много; а также тем, не сокращается ли количество рабов» [Дорлинг, 39].

Российские власти давно беспокоит экономический аспект вымирания страны. «Эта проблема приобрела системообразующий экономический характер в связи с отсутствием нужного количества рабочих рук на рынке труда. <...> У нас потери составляют примерно 1,1–1,2 п.п. в год. В этой связи и по гуманитарным соображениям, и с точки зрения укрепления нашей государственности, и по экономическим соображениям решение демографической проблемы — одно из главных», — говорил В. Путин ещё в 2021 г. [Путин].

Эта проблема беспокоит и религиозные организации: сокращение паствы не только бьёт по доходам и идее всемирной проповеди и распространения вероучения, но и, в некоторых случаях, ставит ту или иную общину на грань выживания.

Для борьбы с депопуляцией существуют три известных способа:

1. сокращение смертности,
2. увеличение рождаемости,
3. положительное сальдо миграции.

Первый путь лежит почти целиком в экономической и образовательной сфере: для его реализации необходимы значительные вливания в систему здравоохранения (включая медицинское образование) и массовое просвещение, популяризация здорового образа жизни, гигиены, заботы о своём здоровье и т. д.

Второй вариант предпочтительнее в долгосрочной перспективе, но много сложнее в исполнении и требует нетривиальных подходов к проблеме. Социология семьи давно доказала, что стремление и способность к деторождению не зависят напрямую от материального положения домохозяйства. В условиях урбанизации и свершившегося второго демографического перехода, власти

большинства стран мира ищут новую мотивацию для молодых людей к рождению потомства.

В России, ищущей свой путь в образцах прошлого, власть пытается воссоздать те же стимулы, которые существовали в стране до демографического перехода и ускоренной урбанизации XX в. Так в фокусе законодателей в первую очередь оказались укрепление традиционной семьи и борьба с прерыванием беременностей.

Вместе с коллегами из межфракционной рабочей группы работаем над инициативами по защите жизни до рождения, включая вывод абортотерапии из числа услуг частных клиник. По данным Росстата, в прошлом году количество абортов в частных клиниках впервые за пять лет превысило 100 тысяч, за это же время число прерываний беременности в женских консультациях уменьшилось на 30 %, — анонсировала в сентябре новое ужесточение антиабортного законодательства зампредседателя Госдумы и мать семерых детей А. Кузнецова [Блинов].

Другая цель государственной политики — сдвинуть создание семьи и рождение первого ребёнка на более молодой возраст. Так, А. Кузнецова предлагала возродить практику создания студенческих семей: «Они — основа будущих многодетных семей. Но сейчас только 0,4 % студентов-очников создали семьи и воспитывают детей», — сокрушалась депутат [Блинов].

Ещё один способ увеличения браков (и детей в них) и сокращения разводов власти видят в насаждении и популяризации традиционных ценностей: «Будем стремиться к тому, чтобы разговоры о семейных ценностях звучали и в школе, и в колледжах, и в вузах, а образы больших, крепких семей занимали больше места в информационном пространстве» [Блинов]. Проблема, в том числе, видится и в слишком доступном образовании и карьере для девушек. Так, по словам Владимира Путина, демографические проблемы могут возникнуть, в частности, потому, что общество становится более образованным.

Чем более образованно общество, тем сложнее с демографией, потому что меняются приоритеты у молодой женщины. У нас 77 % населения хочет

получить высшее образование, десять лет назад было 50 %. Сначала хочется получить образование, потом высшее образование, потом сделать первые шаги в карьере. И всё важно, всё нужно, всё вроде бы правильно. Это называется отложенный первый ребёнок, — отметил он [Костерева].

Здесь уместно вспомнить, что «политика часто переплетается с сексом — кто, когда и с кем может им заниматься; кто может стать родителем или родительницей, а кто может или должен сделать аборт» [Дорлинг, 40].

В предложениях по исправлению ситуации постоянно вспоминается и президентский указ «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [Указ]. Именно опираясь на него, общественники и окол властные организации предлагают регулировать семейно-брачные и сексуальные отношения людей в стране [Стратегия]. Здесь естественными союзниками властей становятся традиционные религии. Борьба с абортами, гендерным разнообразием, разводами и свободными браками, массовой поп культурой и продвигаемыми ею западными ценностями — объединяющее начало для государства и религиозных организаций не по принуждению, но по духу.

Так, за последнее время против абортов и склонения к ним неоднократно высказывался патриарх Кирилл [Ешь]. В разное время по этому поводу высказывались и мусульманские лидеры: глава ЦДУМ муфтий Т. Таджуддин, причём сославшись не только на религиозные нормы, но и на политическую необходимость: «У нас такая страна — не самая огромная в мире. Всего 145 миллионов» [Верховный муфтий], муфтий Татарстана К. Самигуллин [Аборты], глава ДСМР А. Крганов [Муфтии]. Последний ранее публично проявлял заботу не только о российской, но и о демографии и экономике других мусульманских стран: «Таджикистан — это регион с мусульманским населением, и здесь стараются жить по канонам ислама, а в исламе использование контрацептивов не запрещено, а запрещается убивать ребёнка, то есть делать аборты. ...Один рождённый ребёнок даёт один миллион долларов плюс к ВВП», заявлял муфтий ещё в 2018 г. [Таджикистанцы].

Не сильно отстал от него в заботе о демографии и предстоятель РПЦ: выступая 20 декабря 2023 г. на Епархиальном собрании г. Москвы патриарх Кирилл заявил, что «благополучие семьи и умножение нашего народа является абсолютным императивом для выживания нашего Отечества» [*Святейший*]. А уже через неделю Священный Синод принял документ «О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия» [*О неприкосновенности*]. Церковная традиция и ранее однозначно осуждала аборты, и выпуск специального дополнительного разъяснения вызван, по-видимому, необходимостью публично поддержать государственную политику в означенной области.

Отдельные священнослужители, как например, Председатель патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства священник Фёдор Лукьянов, не стесняются применять к демографической ситуации и военную терминологию, как-то: «России нужна демографическая мобилизация» [*В РПЦ*].

Разрушение семьи является одной из основных угроз человеческой цивилизации. Семья требует комплексной защиты, в том числе на межгосударственном, государственном уровнях и в публичном пространстве. ...Выход из кризиса в силу указанных закономерностей также должен быть системным, изменения должны инициироваться сразу в нескольких сферах: правовой и нравственной, политической, социальной, экономической [*Председатель*], — продолжил священнослужитель уже в январе 2014 г.

Кроме того, муфтий ДСМР ярко высказывался и по гендерному вопросу. Ещё в 2021 г. после выхода вышеупомянутого указа, он публично поддержал В. Путина:

Активное продвижение западного «гендерного мракобесия» способно разрушить государства и общества, и в осуждении этого явления российские мусульмане полностью солидарны с главой государства. В отношении «гендерного равенства» Господь давно определил, что семья — союз мужчины и женщины, так говорится в священных книгах. А всё, что этому не соответствует, богопротивно, и так разрушались государства. Мы же помним истории, которые записаны в священном Коране,

и в Евангелии, и в Торе. И у верующих не короткая память — у них память очень долгая, и они для того, чтобы не происходили вот эти описанные в священных книгах катаклизмы, кары Божии, и говорят о том, что надо жить по заветам Божиим [Муфтий].

ДУМ РФ и его лидер Р. Гайнутдин не так активны в публичном пространстве, но в наступившем 2024 г. и он отметился поддержкой государственной политики в сфере брачно-семейных отношений: «Не только Ислам, но и другие традиционные религии России поддерживают сохранение и укрепление семьи как союза мужчины и женщины, сохранение детей и молодёжи от навязывания им извращённых представлений о семье и браке» [*Через призму*]. Глава другой мусульманской юрисдикции — ЦДУМ — Т. Таджуддин также вынес на первый в новом году пленум организации вопросы традиционных ценностей и исполнение всё того же Указа Президента России [В г. Уфа].

Лидеры российского иудаизма высказываются на тему традиционных ценностей и демографии намного реже. А если говорить об абортгах, то главный раввин России Б. Лазар даже вступил в полемику с государственным трендом на запрет прерывания беременности:

Одними запретами тут проблему не решить: если что-то людям не позволяется, а они не понимают почему — у них возникнет соблазн обойти запрет. Или даже, не дай Бог, сделать назло [Чеснокова].

Намного чаще Б. Лазар выступает в защиту необходимости укреплять межнациональную дружбу и толерантность. Обычно такие заявления появляются после вспышек межнациональной розни, антисемитских проявлений. Например, осенью 2023 г. после беспорядков в Махачкале и других городах Северного Кавказа.

Что касается миграции, это «самая политически спорная область демографии, потому что она включает идеи о том, что справедливо и несправедливо по отношению к людям, которые часто считаются недостойными чужаками» [Дорлинг, 45].

Вопрос о том, может ли повышенная иммиграция компенсировать низкие показатели рождаемости, начали обсуждать не так давно.

Богатые страны склонны замещать низкую рождаемость иммиграцией, но это не может продолжаться долго из-за замедления роста численности населения во всём мире. ...Мы знаем, что миграция, замещающая рождаемость, не может продолжаться в долгосрочной перспективе [Дорлинг, 48].

Тема миграции стала самой спорной для религиозных организаций в их поддержке государственной политики. Так, православные иерархи обычно стоят на правых позициях, акцентируя внимание на опасности размывания «национальной идентичности», разрушении религиозного баланса и межнационального мира, высоком уровне криминала среди приезжих [Соколов].

В то же время мусульманские лидеры больше озабочены соблюдением религиозно-культурных и иных прав мигрантов, исповедующих ислам, а также нарастающей, по их мнению, «мигрантофобии» в обществе [Габдуллина]. Слова А. Крганова вызвали резкую реакцию в патриотической среде и от мусульманского лидера потребовали публичных разъяснений.

Как мы видим, не все вопросы демографии, поднимаемые сегодня российским обществом и в Кремле, встречают единодушный отклик представителей традиционных религий России. С чем это связано? Если взглянуть на изменение национальной структуры страны, то численность и доля русского народа и других, не мусульманских, коренных народов страны действительно сокращается устрашающими темпами. В то же время численность народов Северного Кавказа, исповедующих в большинстве своём ислам, растёт быстрыми темпами, наращивая своё влияние в структуре российского общества.

Другим важным фактором выступает миграция в страну. Так,

с января по май 2022 года российское гражданство получили более 187 тыс. иностранных граждан. Годом ранее этот показатель составлял 223 тыс. человек. Виз было оформлено более 76 тыс., тогда как в 2021 году — 44 тыс. С трёх до пяти миллионов выросло число иностранных граждан, поставленных на миграционный учёт, с 74 тыс. до почти 97 тыс. — оформленных видов на жительство иностранцам, с 35 тыс. до почти 61 тыс. — разрешений на временное проживание. Чаще всего

российское гражданство в этом году получали граждане Украины (40%) и Таджикистана (24%) [Юршина].

И если раньше, с конца 1980-х гг. в миграционном потоке преобладали или составляли значительную долю этнические русские и другие православные народы, то, по словам ведущего научного сотрудника Института демографии НИУ ВШЭ Н. Мкртчяна «уже к 2000-м в потоке мигрантов в Россию русские перестали преобладать, увеличилась доля коренных этносов стран, откуда они приезжали» [Юршина].

Таким образом, разницу в публичной активности православных и мусульманских деятелей по вопросам демографии можно объяснить тревогой за свои собственные интересы и перспективы своей религиозной группы. Паства, окормляемая РПЦ, стремительно сокращается как вследствие вымирания, так и из-за эмиграции из страны. В то время как число мусульман — потенциальных духовных детей нынешних российских муфтиев и шейхов — серьёзно возросло за последние десятилетия и будет расти не меньшими темпами в будущем.

Игнорировать государственную политику и призывы Кремля в религиозных кругах не могут. Но активность и акценты каждый составляет, исходя из собственных, порой конкурирующих интересов.

Литература

1. *Аборты* = Аборты — запретить нельзя разрешить. URL: http://www.info-islam.ru/publ/stati/statji/aborty_zapretit_nelzja_razreshit/5-1-0-42089 (дата обращения: 04.02.2024).
2. *Блинов* = Блинов М. Вопросы демографии, традиционные ценности, поддержка участников СВО: вице-спикер о планах ГД. URL: https://rapsinews.ru/legislation_news/20230919/309228281.html (дата обращения: 04.02.2024).
3. *В г. Уфа* = В г. Уфа состоялся очередной Пленум ЦДУМ России. URL: <https://www.cdum.ru/news/44/11773/> (дата обращения: 04.02.2024).
4. *В РПЦ* = В РПЦ призвали россиян к демографической мобилизации. URL: <https://ria.ru/20220924/rpts-1819049055.html> (дата обращения: 04.02.2024).

5. *Верховный муфтий* = Верховный муфтий РФ поддержал позицию патриарха по полному запрету абортов. URL: <https://ria.ru/20160927/1477985147.html> (дата обращения: 04.02.2024).
6. *Габдуллина* = Габдуллина Э. Межнациональные отношения показались предвзятыми. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6322798> (дата обращения: 04.02.2024).
7. *Дорлинг* = Дорлинг Д., Гител-Бастен С. Почему важна демография // Экономическая социология. Т. 23. № 2, 2022. С. 36–64.
8. *Ешь* = Ешь, молись, рожай: патриарх Кирилл нашёл корень демографического зла. URL: <https://www.mk.ru/social/2023/11/13/esh-molis-rozhay-patriarkh-kirill-nashel-koren-demograficheskogo-zla.html> (дата обращения: 04.02.2024).
9. *Жулькина* = Жулькина Т. «К концу века в России может жить меньше 100 млн человек»: демограф — о снижении рождаемости. URL: <https://journal.tinkoff.ru/demography-raksha/> (дата обращения: 04.02.2024).
10. *Костерева* = Костерева М. Путин призвал рожать детей пораньше, чтобы обеспечить рост населения России. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6467425> (дата обращения: 04.02.2024).
11. *Муфтии* = Муфтии России разделили позицию Путина по абортam. URL: <https://dzen.ru/a/ZXtH-I1A5k63mtjR> (дата обращения: 04.02.2024).
12. *Муфтий* = Муфтий Альбир Крганов: продвижение «гендерного мракобесия» способно разрушить государства. URL: <https://tass.ru/obschestvo/13285971> (дата обращения: 04.02.2024).
13. *О неприкосновенности* = О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6088088.html> (дата обращения: 04.02.2024).
14. *Председатель* = Председатель Патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства принял участие в круглом столе в Совете Федерации, посвящённом роли России в мировом гуманитарном пространстве. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6096506.html> (дата обращения: 04.02.2024).
15. *Путин* = Путин назвал одну из основных проблем России. URL: <https://www.rbc.ru/society/30/11/2021/61a614429a7947fbdad96173> (дата обращения: 04.02.2024).
16. *Святейший* = Святейший Патриарх Кирилл: Благополучие семьи и умножение нашего народа является абсолютным императивом для выживания

нашего Отечества. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6085773.html> (дата обращения: 04.02.2024).

17. *Соколов* = Соколов К. Патриарх заявил о риске «потерять страну» из-за мигрантов с иной верой. URL: <https://www.rbc.ru/politics/25/10/2023/653912d79a7947f8a37d8363> (дата обращения: 04.02.2024).
18. *Стратегия* = Стратегия демографической безопасности: стимулировать рождаемость, поддержать семьи с детьми. URL: <https://www.oprf.ru/news/strategiya-demograficheskoy-bezopasnosti-stimulirovat-rozhdae-most-podderzhat-semi-s-detmi> (дата обращения: 04.02.2024).
19. *Таджикистанцы* = Таджикистанцы активно заселяют Красноярский край. URL: <https://tj.sputniknews.ru/20181130/Krganov-kazhdyy-rozhden-nyu-rebenok-daet-million-dollarov-VVP-Tajikistana-1027577200.html> (дата обращения: 04.02.2024).
20. *Указ* = Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 04.02.2024).
21. *Через призму* = Через призму искусства. Итоги деятельности ДУМ РФ за 2023 год и светлый взгляд в будущее. URL: <https://dumrf.ru/regions/77/event/23099> (дата обращения: 04.02.2024).
22. *Чеснокова* = Чеснокова Е. Берл Лазар: запрет абортс не решит проблему прерывания беременности. URL: <https://ria.ru/20160927/1478003120.html> (дата обращения 04.02.2024).
23. *Юршина* = Юршина М. Как менялся национальный состав России за последние десятилетия, и к чему это привело. URL: <https://profile.ru/society/kak-menyalsya-nacionalnyj-sostav-rossii-za-poslednie-desyatiletia-i-k-chemu-eto-privel-1101661/> (дата обращения: 04.02.2024).

Егор Вячеславович Макаров

Ростов-на-Дону, Институт философии и социально-политических наук Южного федерального университета

КРИТИКА ПРАВОСЛАВИЯ ХАРИЗМАТИЧЕСКИМИ ДВИЖЕНИЯМИ И ОТВЕТ НА НЕЁ (НА ПРИМЕРЕ УЧЕНИЯ ГРУППЫ «НОВОЕ ПОКОЛЕНИЕ»)

аннотация: В статье рассматривается критика Православия харизматическими движениями на примере учения группы «Новое Поколение» и вырабатывается ответ на неё. Проводится анализ истории харизматического движения и его основных вероучений, а также оснований, из которых они исходят в своей критике Православия. В статье предпринята попытка выявить существенные особенности харизматического движения и рассмотреть их с точки зрения христианской апологетики. Делается вывод о несоответствии учения и духовного опыта харизматических групп христианской истине.

ключевые слова: харизматическое движение, Новое Поколение, духовный опыт, прелесть, катафатика, апофатика, учение

Харизматическое движение появилось и активно распространилось во второй половине XX в. в западном мире, в основном внутри протестантских общин, в среде баптистов и методистов, но его истоки можно проследить уже в первые века существования христианской Церкви. Во Фригии, области Малой Азии, где процветал оргиастический культ богини Кибелы, зародилось еретическое течение, которое можно назвать предтечей движения харизматов. Основателем его был Монтан, который до крещения, возможно, и был оскропленным жрецом Кибелы (по сообщению Дидима и Иеронима). Хотя монтанизм хронологически был близок гностицизму, другой обширной ереси, они имели существенные отличия. Если гностицизм привлекал своих последователей интеллектуально, то монтанизм отличался яркой внешней, практической стороной [*История Христианской Церкви*, 108].

Главное отличие монтанизма от других еретических течений состояло в поклонении Духу Святому, Монтан обвинял Церковь

в бездуховности и утрате связи со Святым Духом, что выражалось в отсутствии богатых харизматических дарований Апостольского века. На замену апостолам Монтан и его последователи предлагали пророков, находящихся постоянно в общении со Святым Духом, через которых Утешитель даёт людям новое откровение. Церковный историк Евсевий Кессарийский писал, что во время молений приверженцы Монтана и он сам впадали в состояние исступления, доходившего до душевного бешенства [*Церковная история*, 240–241, 244]. Те самые пророки из живых соучастников богообщения, обладающих свободой воли, становились пассивными инструментами, медиумами. Это самое ядро учения Монтана — обретение Духа Святого и переживание различных, связанных с этим экстатических состояний является основополагающим как для истоков харизматизма в XVII–XIX вв., так и современного харизматического движения.

В XVII в. в Англии возникло учение квакеров, в прямом переводе «трепещущих», так как их тела сотрясались в момент нисхождения Духа. Их основатель Джордж Фокс учил о том, что истина постигается с помощью особого озарения Св. Духом, и постигается, что важно, индивидуально, потому не следует искать её в католицизме, православии или в англиканстве. Особое значение он придавал говорению на иных языках и нисхождению Духа-Утешителя [*Движение сектантства*, 9–10].

Возникшее в XVIII–XIX вв. ревайвелистическое движение, центральной идеей которого было возвращение к идеалам Апостольской церкви, породило в среде методистов «движение святых», которое ратовало за возрождение «мёртвых» христианских общин и ставило своей целью возродить благодатные дары Святого Духа, полученные апостолами в день Пятидесятницы, и, в частности, способность говорить на иных языках [*Движение сектантства*, 12–13].

Итак, центральное идейное ядро харизматических групп, а именно «крещение Св. Духом» и обладание дарами Св. Духа далеко не ново и имеет свой исток в одной из первых христианских ересей. Этот пункт является центральным в учении харизматов и именно из него вытекает критика других христианских течений, в том числе наиболее традиционных, в которых, как предполагали харизматы, утеряна связь со Святым Духом вследствие давления формализма,

ритуализма и «религиозности». Религия в учении группы «Новое Поколение» и для харизматического течения вообще — явление сугубо негативное и нежелательное. «Когда огонь Святого Духа гаснет, приходит религия» [Селивановский, 63]. Религия свидетельствует о потере членами Церкви духовности, близости и общения с Богом. Надо сказать, что такое отношение к религии было унаследовано харизматами от ревайвелистов, недовольных «холодностью» своих деноминаций. На открытом воздухе они устраивали свои собрания, которые сопровождались сильным эмоциональным возбуждением, припадками, конвульсиями. Всё это именовалось верой и противопоставлялось формальной религиозности. Этой дихотомии «вера — религия» и продолжают следовать харизматы, считая себя обладателями истинной веры, но веры не как какого-то учения, а как живой духовности, присутствия Св. Духа и наличной связи с Богом (которая проявляется через дар «иных языков»). «Однообразие — это религиозность», как написано в пособии для внутреннего пользования библейской школы Нового Поколения [Библейская школа, 7].

Группа «Новое Поколение» обвиняет религию не только в потере духовного огня, но и в идолопоклонстве различного рода, и среди форм идолопоклонства они видят почитание святых, Девы Марии и св. мощей, наличие церковной иерархии, монашество и т. п. Причина такой ошибочной позиции лежит в неразличении поклонения и почитания. Поклоняться следует, действительно, одному Богу, но почитать, согласно Писанию, следует и родителей («Почитай отца твоего и мать твою...» Исх 20:12), и наставников («Поминайте наставников ваших» Евр 13: 7), и угодников Божьих («Вот мы ублажаем тех, которые терпели» Иак 5:10–11), и Деву Марию («Отныне будут ублажать меня все роды» Лк 1:48), и ангелов («Иисус пал лицом своим на землю, и поклонился... ему» Нав 5:14). Это почитание может выражаться в различной форме, в том числе и в благоговейном поклоне. Формы почитания хорошо известны и как формы светского этикета. Однако глубинный мотив этой критики возвращает нас к первому пункту: группы харизматических движений обладают дарами Святого Духа, которые Церковь в какой-то момент утерjala и подменила застывшей «религиозностью», приводящей к обыкновенному идолопоклонству.

Поэтому, чтобы ответить на эту критику и понять, от чего она действительно исходит, стоит присмотреться к духовному ядру харизматического движения повнимательнее. Рассмотрим, в частности, момент глоссолалии, наиболее часто встречающийся среди так называемых даров Св. Духа. Члены группы «Новое Поколение», как и другие харизматы, утверждают, что в Новом завете говорится о двух видах этого дара: сверхъестественная способность говорить на иностранных языках, которые человек никогда не изучал, которую приобрели апостолы в день Пятидесятницы (члены группы «Новое Поколение» называют этот дар «разные языки»), и способность произносить нечленораздельные слоги и звуки, которая обычно проявляется на собраниях харизматов и которая, по их мнению, существовала в коринфской церкви (1 Кор 12; 13; 14). Эту способность группа «Новое Поколение» обозначает как «иные языки», считая её способом общения верующего с Богом (1 Кор 14: 2) и знамением «крещения Святым Духом» [Селивановский, 83].

Отцы ранней Церкви, такие как блаж. Августин, Ориген, Тертуллиан, св. Ириней, св. Григорий Богослов и другие, говорят лишь об одном даре языков Святого Духа — сверхъестественной способности говорить на иностранных языках. Этот дар достаточно распространён в Церкви в I в., включая коринфскую общину. Однако примерно со II в. этот дар постепенно исчезает как массовое явление в Церкви. Блаженный Августин объясняет это исчезновение тем, что дар языков имел конкретную историческую цель — проповедь Христа среди язычников. Когда же Церковь обрела твёрдое основание в языческой среде, необходимость в даре пропала, потому что в Церкви теперь и так звучали иные языки, но уже непосредственно от их носителей.

Что же касается так называемого говорения на «иных языках», то нечто подобное происходило и в языческих культах, т. е. не обязательно имело христианское происхождение. Такая «глоссолалия» в виде неясных бормотаний существовала в эллинистических мистериях и у эллинских оракулов, в шаманских культах у многих народов, также в среде русских сект, таких как «хлысты» и «духоборы». Даже демоническая глоссолалия как говорение на незнакомом языке также могла иметь место в коринфской общине. По-видимому, чле-

ны коринфской общины могли слышать тех, кто произносил «анафему на Иисуса», если апостол употребляет такое предостережение (1 Кор 12:3). Глоссолалия могла иметь чисто человеческое происхождение и быть следствием изменённого состояния сознания (транса) у любых людей, не только у христиан. Харизматы также полагают, что благодаря «иным языкам» устанавливается связь с Богом, однако любой язык, какую бы загадочную и сверхъестественную природу он ни имел, должен нести в себе смысл и обладать осмысленной структурой, но эти признаки явно отсутствуют в бессвязных бормотаниях в состоянии транса.

К описанному выше можно добавить следующее: харизматическое движение утверждает возвращение к полноте даров Святого Духа ранней церкви, к говорению языками, пророчествам, исцелениям и т. п. В представлении членов «Нового Поколения» Церковь должна активно распространяться по миру с помощью духовных даров. «Благодаря дарам Духа Святого мы возмём эту землю для Бога»; «...Дайте мне точку опоры, и я переверну весь мир», — написано в пособии для внутреннего пользования библейской школы «Нового Поколения» [*Библейская школа*, 7], однако они никаких особых даров, кроме бессмысленной глоссолалии, в своей среде не являют. Таким образом, дары, якобы данные Богом едва ли не для завоевания мира, оказываются весьма скудными. Почему же прокламируемое «Новым Поколением» завоевание не происходит, и чем на самом деле являются «крещение Св. Духом» и все связанные с этим чудеса?

Православная церковь имеет богатый практико-мистический опыт, позволяющий отличать подлинные духовные состояния от «прелести», т. е. от мнимо-духовных состояний и душевного самообмана. Учение о прелести было разработано св. Диадокхом Фотикийским, св. Симеоном Новым Богословом, св. Григорием Синаитом, свт. Игнатием Брянчаниновым и другими церковными богословами и подвижниками. И хотя православное представление о прелести сложилось прежде всего в рамках монашеской практики Иисусовой молитвы, полученные результаты духовных состояний вследствие подлинного Богообщения можно применить к любой духовной практике, поскольку в её основе лежит единообразие человеческой природы.

В православном учении можно выделить два основных вида «прелести»: прелесть воображения и прелесть мнения. Первая заключается в том, что человек способен создавать в своём уме визуальные картины из собственного воображения, принимая их при этом за божественные видения. Вторая исходит из способности человека чувственно сочинять ощущения мнимых благодатных состояний и наслаждаться ими, как то: чувство тесной связи с Богом, с Иисусом, внутренних бесед с ним, таинственные откровения, галоса и т. п. [Селивановский, 90–91].

Исходя из опыта подвижников, можно сказать, что духовная практика харизматических объединений во многом несёт в себе признаки прелести, особенно второго вида. Убедительным для подобной оценки является и тот факт, что для сошествия Духа Святого у харизматов не требуется какой-либо долгой и трудной духовной работы над собой, как этого требует аскетическая практика. Из этого вытекает и важнейший критерий, указывающий на прелесть, а именно отсутствие непрестанного покаяния, которое попросту необходимо, дабы не впасть в прелесть и духовную гордыню: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин 1:8). Св. Пётр Дамаскин характеризует здоровое состояние ума и души подвижника так: «Начало просвещения души и признак её здравия заключается в том, когда ум начинает зреть свои согрешения, бесчисленные, как песок морской» [Сокровищница, 152]. В данном контексте следует упомянуть распространённую в «Новом Поколении» «теологию процветания», представляющую собой не просто прелесть, а грубейшее непонимание христианского вероучения, которое состоит в убеждённости, что Бог непременно обильно одарит членов своей Церкви материальными благами совокупно с духовными. К этому представлению присоединяется и уверенность в том, что вера обладает некой силой, трансформирующей реальность согласно желаниям верующего, что делает её неотличимой от магии. Итак, наличие обильных и ярких духовных видений, восприятие себя как безгрешных после «крещения Духом» и, как следствие, отсутствие непрестанного покаяния, вместе с этим стремление к процветанию (одно из важнейших положений в учении «Нового Поколения») и духовному «могуществу» (что является

следствием отсутствия покаяния — обязательной ступени на пути любой христианской практики), полностью идёт вразрез с православным опытом духовного подвижничества. Выражаясь языком богословия, можно сказать, что в учении и практике харизматических групп чрезмерно акцентирована катафатика духовного делания и полностью отсутствует апофатика, в том числе представление о собственной немощи перед грехом и сознание собственной малости перед Богом. Иными словами, в учении группы «Новое Поколение» и иных харизматов полностью отсутствует понятие о страхе Божьем, что свидетельствует о неполноценности их учения, а по существу — о полном несоответствии его христианской истине. В заключение хотелось бы привести слова Самого Господа: «Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. Вот, Я наперёд сказал вам» (Мф 24: 23–25).

Литература

1. *Селивановский* = Селивановский В. В. Харизматическая ересь. Анализ учения религиозной организации «Новое Поколение» г. Благовещенска / Благовещенск : ПКИ «Зея», 2013. 108 с.
2. *Движение сектантства* = Современное харизматическое движение сектантства : (Ист. очерк, критич. разбор вероучения, положение в настоящее время) / Священник Игорь Ефимов. М. : ТОО «Природа и человек», 1995. 319 с.
3. *Библейская школа* = Библейская школа церкви «Новое Поколение». Дары и служение Духа Святого. Рига, 2001.
4. *История Христианской Церкви* = История Христианской Церкви в доникейский период / В. В. Акимов. Минск : Ковчег, 2012. 266 с.
5. *Церковная история* = Церковная история / Евсевий Кесарийский; Ввод. ст., коммент. И. В. Кривушина. Научное издание. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2013. 544 с.
6. *Сокровищница* = Сокровищница духовной мудрости : Антология святоотеческой мысли в 12 томах. Изд-во Московской Духовной Академии и Введенской Оптиной Пустыни, 2007–2011.

Аббакар Хафиз Абдельшафи Баси

*Москва, Общецерковная аспирантура и докторантура
им. Святых Равноапостольных Кирилла и Мефодия*

ДИНАМИЧЕСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ МЕЖДУ ХРИСТИАНСКОЙ НУБИЕЙ И ИСЛАМСКИМ МИРОМ: ИСТОРИЯ, КОНФЛИКТЫ И СОТРУДНИЧЕСТВО

аннотация: В настоящей работе исследуется характер взаимоотношений между нубийскими христианами и арабскими мусульманами. Анализируются сведения о первых военных столкновениях между христианами Нубии и исламскими войсками халифата, а также о заключении мирного договора, известного как бакт, после второй попытки арабов завоевать Нубию. Рассматриваются особенности соблюдения нубийцами условий, предусмотренных бактом, изменения этих условий и их причины. В работе также описывается состояние нубийской христианской культуры в период действия бакта.

ключевые слова: Нубия, Христианство, Бакт, Макурия, Нобатия, Египет

Нубийская цивилизация, известная как Куш в период расцвета Древнего Египта, обладает богатой и многогранной историей. Религиозные воззрения нубийцев носили синкретический характер, отражая как самобытную культуру региона, так и влияние соседних цивилизаций, простиравшихся от Египта до Индии. В IV веке н. э. христианство стало распространяться на территории Нубии, которая к тому времени разделилась на три независимых государства. К началу V в. эта религия уже была хорошо знакома нубийцам, а правитель Нобатии Силко принял её официально. Свидетельством этого служит храм, построенный и функционировавший в V в. в данном регионе. Одним из наиболее значимых ранних свидетельств проникновения христианства в Нубию является надпись, оставленная правителем Нобатии Силко, жившим в V в. н. э. Текст, посвященный его победе над блеммиями, сопровождается изображением победителя,

повергающего врага верхом на коне. Надпись, состоящая из 22 строк, выполнена на разговорном греческом языке и размещена на стене храма блеммиев, посвящённого богу Солнца Мандулису, в городе Талмис [*История*, 180]. В связи с сооружением Высотной Асуанской плотины на реке Нил древний город оказался затопленным. Однако благодаря совместным усилиям правительств Судана и Египта при поддержке ЮНЕСКО значительная часть исторических объектов, включая монументальный храм Мандулиса, была спасена и перенесена на остров Новая Калабша¹.

Окончательное утверждение христианства в Нубии связывают с деятельностью византийских миссионеров. М. Л. Рябцева, исследовавшая этот вопрос, отмечает, что «христианская миссия Ранней Византии велась в значительной мере при участии государства и была, в определённой степени, продолжением внешней политики» [*Рябцева*, 52]. К VII веку на территории всей Нубии установилось единое христианское вероисповедание, что совпало с периодом культурного подъёма. В этот период было создано множество выдающихся образцов храмовой архитектуры, изобразительного искусства, храмовой росписи и мозаики. Можно также предположить развитие самобытной литургической традиции. Однако, практически сразу после своего расцвета, нубийская христианская культура столкнулась с серьёзной угрозой.

Начало VII в. стало знаменательным периодом в истории Нубии. В это время христианство утвердилось в качестве доминирующей религии, а на Ближнем Востоке зародилась новая мировая религия — ислам. В контексте этих событий предметом исследования является становление исламского халифата и его отношения с Нубийским царством Макурия. Первые столкновения происходили в VII в. К середине VII в. арабские армии, ведомые могущественными исламскими лидерами, захватили Египет и предприняли два военных похода на нубийские территории [*Даньшин*, 33]. Для молодого,

¹ Плакунов Ф. М. Новая Калабша: храм Мандулиса, «павильон» Кертасси, Герф-Гуссейн, святилище Дедуна, Бет-эль-Вали... / Фёдор Михайлович Плакунов. Theodor-FM : сайт Фёдора Плакунова. СПб., 2019. URL: <https://theodor-fm.ru/?p=5872> (дата обращения: 23.01.2024).

но объединённого царства Макурия эти события стали серьёзным вызовом, положив начало многовековому противостоянию с халифатом. В арабских источниках IX в. отмечены поражения халифата от нубийских войск. Одно из таких знаменательных событий произошло в 641 г., во время правления второго праведного халифа Омара ибн ал-Хаттаба [*Древние и средневековые источники*, 22–29]. Согласно историческому источнику «Завоевание стран», исламское войско, вторгшееся в Нубию, столкнулось с яростным сопротивлением со стороны прекрасно обученной нубийской армии. Ахмад аль-Балазури, арабский историк, описывает это противостояние следующим образом: «Один из них [нубийцев] говорил мусульманину: „Куда ты хочешь, чтоб я поразил тебя стрелой?“ И часто насмехался какой-нибудь удалец из нас, говоря: „В такое-то место“. А тот не промахивался» [*Древние и средневековые источники*, 27]. За свою феноменальную меткость нубийские воины получили от арабов прозвище «стрелки по зрачкам». Таким образом, первые столкновения между Макурией и халифатом продемонстрировали силу и стойкость нубийского царства. Столкнувшись с серьёзным сопротивлением, арабы были вынуждены заключить устное перемирие. Согласно договорённости, халифат обязывался поставлять Нубии пшеницу и чечевицу в обмен на рабов [*Древние и средневековые источники*, 28].

В VII в., после относительно недавнего принятия христианства, Нубия столкнулась с серьёзным вызовом в лице армии халифата. Дважды арабские мусульмане, пытаясь завоевать Нубию, потерпели сокрушительное поражение. В результате этих событий был заключён письменный мирный договор, известный как бакт. Согласно условиям бакта, Нубия обязывалась поставлять арабам рабов в обмен на необходимые товары, такие как зерно, ткани и ездовые животные. Выполнение этих условий представляло собой значительные трудности для нубийцев. Во-первых, работорговля противоречила христианской нравственности. Во-вторых, организация военных походов для захвата рабов требовала значительных материальных и человеческих ресурсов.

Данный документ представляет собой ценный источник информации для изучения положения христиан Нубии после их встречи

с мусульманами. Несмотря на утрату оригинального текста договора (бакта), его содержание можно реконструировать на основе сведений, сохранившихся в трудах египетских историков. Наиболее полные описания бакта встречаются у Ибн Абд ал-Хакама (IX в.) и ал-Макризи (XIV–XV в.) [*Даньшин*, 33]. Среди других источников, содержащих ценные сведения о бакте, следует отметить работы Ал-Масуди (конец IX — начало X в.), ан-Нувайри (конец XIII — начало XIV в.) [*Даньшин*, 42] и уже упоминавшегося аль-Балазури. А. Ю. Даньшин, исследовавший проблему заключения бакта между нубийцами и арабами, приходит к выводу о победе нубийцев [*Даньшин*, 37]. Это позволило им заключить с завоевателями мирный договор на выгодных условиях. Косвенным подтверждением этой гипотезы служит сообщение о сыне нубийского правителя Закарии, Георгии, который в середине IX в. посетил халифа ал-Мутасима и добился смягчения условий бакта. Заключённый им с халифом новый договор предусматривал выплаты халифату раз в три года, а не ежегодно, как было установлено ранее [*Клейна*, 170]. Изменение условий договора свидетельствует о том, что арабы по ряду причин не желали вступать в войну с нубийцами и были вынуждены считаться с их требованиями.

Ал-Масуди приводит сведения о размерах бакта, выплаченно-го нубийцами в 956/957 году. Согласно его сообщению, он включал 65 рабов для казны мусульман; 40 рабов для эмира в Египте; 20 рабов для его заместителя в области Асуана; 5 рабов для судьи в Асуане; 12 рабов для 12 «праведных свидетелей» из числа жителей Асуана [*Кобищанов*, 219–243]. Данная информация соответствует установленным ранее принципам заключения перемирия между мусульманами и нубийцами.

Таким образом, период с середины VII до начала XIV в. в истории Нубии был отмечен взаимодействием нубийских христиан с мусульманскими завоевателями в рамках мирного соглашения. Нубия, осознавая могущество своих соседей, стремилась к безопасному взаимодействию с ними. Это вынуждало нубийцев идти на значительные уступки, в том числе противоречащие христианской морали, такие как выплата дани рабами. Взамен Нубия получила шесть веков относительной стабильности. Несмотря на периодически

возникавшие военные конфликты на границах, христианская Нубия пережила период процветания и даже «классический период», создав высокую культуру, пронизанную духом христианства. Даже с учётом перечисленных трудностей, бакт сыграл важную роль в сохранении христианства в Нубии на протяжении более шести веков. Благодаря этому мирному договору Нубия смогла стать процветающим христианским регионом с развитой религиозной культурой, который привлекал паломников из других стран. Вклад бакта в сохранение нубийской идентичности и христианской веры является неоспоримым. Это соглашение стало ключом к мирному сосуществованию Нубии и халифата на протяжении длительного исторического периода.

Литература

1. *Даньшин* = Даньшин А. Ю. Арабские источники о войне халифата с Нубией и роли мирного договора 651/652 гг. в политическом противостоянии Египта и Нубии / Даньшин Алексей Юрьевич // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 33–47.
2. *Древние и средневековые источники* = Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. В 4 т. Т. 1. Арабские источники VII–X вв. / подгот. текста и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М., Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1960. 398 с.
3. *Из истории средневековья* = Из истории африканского средневековья : Статьи британских учёных / пер. с англ. Л. С. Клейна, отв. ред. Л. Е. Куббель. М. : Наука, 1986. 182,[2] с. : ил.
4. *История* = История Африки в древних и средневековых источниках : хрестоматия / под ред. О. К. Дрейера ; сост. С. Я. Берзина и Л. Е. Куббель. 2-е изд., исправ. и доп. М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. 468 с.
5. *Кобищанов* = Кобищанов Ю. М. Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире. М., 1980. ал-Масуди. Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джава'хир // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. М.; Л., 1960. [Т. 1]: Арабские источники VII–X вв. / Подгот. текста и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. С. 219–243.

6. *Плакунов* = Плакунов Ф. М. Новая Калабша: храм Мандулиса, «павильон» Кертасси, Герф-Гуссейн, святилище Дедуна, Бет-эль-Вали... / Фёдор Михайлович Плакунов. Theodor-FM : сайт Фёдора Плакунова. СПб., 2019. URL: <https://theodor-fm.ru/?p=5872> (дата обращения: 23.01.2024).
7. *Рябцева* = Рябцева М. Л. К истории ранневизантийской миссии VI в. в Нубии / Марина Леонидовна Рябцева // *Via in tempore. История. Политология*. 2017. Т. 44. № 22 (271). С. 52–56.

Ольга Александровна Бирмилеева

Москва, Свято-Филаретовский институт

**ЕРЕТИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ: К КОНФЛИКТУ
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА И ТРАДИЦИИ
(ПО РАБОТАМ П. БЕРГЕРА)**

Не дай вам Бог жить в эпоху перемен!

Конфуций

Чтобы вы жили в интересное время!

Чемберлен

аннотация: Данная статья посвящена работам Питера Бергера «Священная завеса» и «Религиозный опыт и традиция», в которых он предлагает возможность выхода из конфликта между религиозной традицией и религиозным опытом с помощью еретического императива.

ключевые слова: Божественное Откровение, религиозная традиция, религиозный опыт, еретический императив, священное, Питер Бергер, религиозные виртуозы

Вынесенные в эпиграф выражения двух известных людей, живших в разные эпохи, показывают, что напряжение жизни усиливается в момент изменений в обществе. Как правило, эти изменения связаны с возникающим конфликтом между традиционными представлениями о жизни и новым опытом. Чаще всего подобные изменения следуют за изменением государственного строя и происходящими в это время революциями, восстаниями, гражданскими войнами. Примером подобных перемен являются события в России 1917–1918 гг. и последующие изменения во всех сферах жизни бывшей Российской империи, в том числе в религиозной. Но если в жизни общества эти перемены связаны с экономическими, политическими, социальными процессами, взаимоотношениями между государственным аппаратом и обществом, различными объединениями людей по разным признакам, то в религиозной жизни эти изменения определяются прежде всего встречей человека с Божественным

Откровением, и эта встреча со священным, выходящим за рамки повседневности, занимает особенное место в жизни человека, имеющего подобный опыт.

На примере трудов Питера Бергера (1929–2017), современного американского теолога и социолога, автора всемирно известного труда «Социальное конструирование реальности», мы попробуем рассмотреть возможные пути разрешения конфликта между религиозным опытом и традицией. Наиболее актуальными для данной темы являются его работы «Священная завеса» и «Религиозный опыт и традиция»¹, посвящённые анализу конфликта между утвердившейся религиозной традицией, имеющей общественную поддержку, и новым религиозным опытом, к которому адресуются харизматические религиозные лидеры, опираясь на новый опыт Богооткровения. Наши размышления, как и работы Питера Бергера, валидны только для монотеистических религий.

Автор предлагает следующий тезис: когда «внешний (т. е. социально признанный) авторитет традиции падает» [Бергер 1996, 123], у человека может возникнуть вопрос о том, каково его место в той или иной традиции. Вопрос этот верный, хотя и непростой, и потому ответ на него требует мужества и честности, а также обращения к личному опыту и рефлексии над взаимоотношением с конкретной традицией.

Бергер, ссылаясь на Макса Вебера и опираясь на классификацию последнего, подразделяет всех людей на «религиозных виртуозов [Вебер] и остальное человечество». Он пишет, что так называемых «религиозных виртуозов», т. е. людей, переживших личный мистический опыт, и на опыте которых, собственно, и создается традиция, очень мало. Эти люди получают необыкновенный дар выхода в иной мир из реальности повседневного мира, выхода не просто в мир сновидений, эстетического или сексуального экстаза, но опыт соприкосновения со сверхъестественным и священным². Имея

¹ Вторая глава из книги «Еретический императив».

² По определению Бергера, религией называется то, что включает в себя набор установок, верований и действий, связанных с двумя типами опыта — опытом сверхъестественного и опытом священного [Бергер 1996, 127].

дар в виде религиозного³ опыта, который никто не может у человека ни отнять, ни опровергнуть, он определяет себя по отношению к конкретной традиции и занимает в ней определённое место.

«Религиозные виртуозы» описывают свои отношения и со сверхъестественным, и с обыденным миром через этот опыт. Следует отметить, что описание опыта является общей чертой человеческого общества. Однако необходимо помнить, что человеческий опыт описывает обыденную реальность, а религиозный — выход из этой реальности. Описывая религиозный опыт, «религиозные виртуозы» с неизбежностью искажают его, так как используют в качестве языка описания свой обычный человеческий язык, пусть и окрашенный определённой религиозной традицией, и опирающийся на религиозные понятия, укоренённые в этой традиции. Эта традиция углубляется, расширяется, в ней также могут происходить противоречивые события, связанные с появлением новых «религиозных виртуозов» и возникновением новых искажений при передаче религиозного опыта. Опыт этих «религиозных виртуозов» в качестве опыта священного переносится на традицию, и она сама становится священной. «Так появляются священные ритуалы, книги, институты, святые функционеры этих институтов» [Бергер 1996, 129].

В этой традиции и пребывает или может пребывать всё «остальное человечество». К «остальному человечеству» П. Бергер относит тех, кто имеет лишь мимолётный опыт прикосновения к иной реальности, «большая часть религиозных верований которых коренится в опосредуемой обществом традиции» [Бергер 1996, 124]. У «остального человечества», не обладающего опытом, который являлся бы «источником никогда не подвергающегося сомнению восприятия реальности» [Бергер 1996, 124], понимание религии «сформировано традицией или традициями, преобладающими в его социальном окружении» [Бергер 1996, 124]. Этот «религиозный опыт воплощается в традициях, которые выступают как посредники» [Бергер 1996,

³ Религия — это человеческое отношение к космосу как к священному порядку. Бергер предлагает различать сверхъестественное и священное, которые хотя и являются близкородственными феноменами, однако их взаимоотношение можно представить как два пересекающихся, но не совпадающих круга человеческого опыта [Бергер 1996, 128].

129] и для тех, кто имел его, и для тех, кто не имел. Традиция не только сохраняет память о религиозном опыте, но «она его также приручает, так как религиозный опыт всегда является угрозой общественному порядку» [Бергер 1996, 130].

Бергер пишет, что «как только религиозный опыт делается институционализированным фактом в пределах нормальной социальной жизни, его правдоподобность поддерживается теми же процессами, которые отвечают за правдоподобность любого другого опыта» [Бергер 1996, 129]. Таким образом, хранение подобного опыта и сформированной в нём традиции может достигаться разными методами. В данном контексте может возникнуть следующий вопрос: зачем нужна такая религиозная традиция, поддерживать которую можно, используя любые социально-общественные практики? Бергер отвечает: «Религиозная традиция представляет собой также защитный механизм преобладающей повседневной реальности, она охраняет её границы от угрозы опустошающего вторжения сверхъестественного» [Бергер 1996, 131]. То есть традиция защищает от такой угрозы «остальное человечество». Бергер считает, что любой религиозный опыт опасен для жизни общества и «религиозная традиция представляет собой тщательное управление слишком опасным человеческим опытом» [Бергер 1996, 131]. И вот здесь как раз происходит конфликт между носителями живого религиозного опыта и религиозной традицией, имеющей охранительную и контролирующую функцию.

С одной стороны, религиозный опыт нуждается в поддержке традиции, чтобы осмыслить его с её помощью и двигаться дальше в глубину и вверх. С другой стороны, Божественное Откровение действует в этом мире, снова и снова появляются «религиозные виртуозы», протестующие против защитного механизма традиции и вырывающиеся за её пределы.

В моменты кризиса человек, не относящийся к группе «религиозных виртуозов», не имеющий личного религиозного опыта, может попасть в трудную ситуацию выбора. Если он начинает видеть в религиозной традиции и её религиозном институте только человеческое с его человеческими проблемами и человеческими способами их решения, то ему трудно будет удержаться в традиции. Он рано или

поздно констатирует тот факт, что «Бог умер» для него, говоря словами Ницше, и покинет эту традицию, этот институт.

Эти люди имеют определённый опыт, но он не такой яркий, как у «религиозных виртуозов», он хрупкий и ускользающий не только для объявления о нём другим, но и себе. В момент кризиса они начинают подвергать сомнению всё, что казалось правильным в более стабильной ситуации. Всё, что до этого было доказательством веры для такого человека, становится лишь возможностью, в истинности которой он сам и должен утвердиться. В область сомнений может попасть всё: догматы, ритуалы, институт, история религиозной традиции, отдельные представители или носители традиции и т. д.

Однако без религиозного опыта человек в мире испытывает одиночество, и жажда общения со сверхъестественным его не покидает на протяжении всей жизни. Но место Бога, священного занимают иные ценности, которые заменяют религиозный опыт теми или иными фантомами: религией потребления, алкоголизацией, наркоманией, идеологией и т. д. В то же время «религиозные виртуозы» с опытом выхода за пределы обыденного мира останутся в традиции или в крайнем случае создадут новую, как уже было в истории не однажды. Все авраамические религии совершили такой исход в новую традицию. Но возникает вопрос: что делать «остальному человечеству», тем, кто не имеет такого опыта или чей опыт ускользает от рефлексии?

Как возможность выхода из кризиса Питер Бергер предлагает обратить внимание на понятие «еретический императив»⁴. Е. Д. Руткевич поясняет, что «если раньше ересь — буквально означающая «выбор» — была всего лишь возможностью, причём маловероятной, то для современного человека «ересь» становится необходимостью, поскольку он находится в ситуации, когда поиски и выбор становятся «императивом»⁵. Ведь в нынешнее время перед человеком открываются уникальные возможности, связанные с доступностью информации о многообразии религиозного опыта человечества. В истории ещё не было такой ситуации, а значит, и таких

⁴ Понятие вводится в книге «Еретический императив» в 1979 г. См.: [Berger].

⁵ См.: <https://bigenc.ru/c/berger-piter-liudvig-49cee4>.

возможностей. Еретический императив может стать для человека поддержкой, а не помехой, если его трактовать не как обречённость человека на сомнения и выбор, бесконечную рефлексию религиозных идей, а как возможность разобраться и честно искать свой путь и открывать для себя традицию истинной религиозной жизни.

В описание «религиозных виртуозов» Макс Вебер добавляет следующие характеристики: «Наиболее высоко ценимые дары спасённости, экстатические и визионерские способности шаманов, колдунов, аскетов и разного рода боговдохновенных людей — были доступны не всем, обладание ими обуславливалось „харизмой“, которую, правда, можно было в некоторых случаях пробудить» [Вебер, 61]. И из этого следует, что приведённые выше слова о «пробуждении харизмы» ставят под сомнение его же деление человечества на две группы: «религиозных виртуозов» и «остальное человечество». И, собственно, еретический императив с его сомнениями и вопросами может заставить двигаться все религиозные традиции в поиске возможностей пробуждения спящей харизмы. Развивая мысль о пробуждении харизмы, можно опираться на опыт человечества и не только религиозный. Из опыта педагогической практики можно сказать, что виртуозами не рождаются, ими становятся.

Собственно, примером выбора и рефлексии может стать одно событие, произошедшее в истории — рождение Иисуса Христа. Отношение к нему может изменить всю жизнь человека. Можно его принять, как рождение очередного человека в мир, а можно — как рождение Мессии. И от этого выбора жизнь человека, даже если он не относит себя к «религиозным виртуозам», круто меняется. Прикоснувшись к Тайне, человек начинает входить в традицию жизни по вере.

И скорее проблема не в «остальном человечестве», которому не открыт религиозный опыт, и не в традиции, которая этот опыт хранит, а в передаче традиции её носителями. Ведь, в конце концов, религиозный опыт, переживаемый «виртуозом», принадлежит и творится не самим «виртуозом». Этот опыт предложен ему Богом, и опыт этот в таком случае не только человеческий, но и богочеловеческий. Исследуя традицию и её историю, можно увидеть, что опыт подобного рода всегда передавался и приумножался. И если мы исходим

из того, что Божественное Откровение действует в мире и сейчас, то ответственность за такую передачу ложится на носителей традиции. Поскольку любая религиозная традиция сталкивается с новым религиозным опытом, то у неё есть два пути решения проблемы столкновения: либо, продолжая удерживать и охранять традицию человеческими способами, всё больше и больше углублять кризис и ввергать «остальное человечество» во всё большие сомнения и уныние, либо преобразиться, вселяя надежду и пробуждая спящую харизму.

Литература

1. *Бергер 1996* = Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М. : Аспект Пресс, 1996. 775 с.
2. *Бергер 2019* = Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / Питер Бергер; пер. с англ. Р. Сафронова. М. : Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.
3. *Вебер* = Вебер М. Избранное. Образ общества : Пер. с нем. М. : Юрист, 1994. 704 с.
4. *Berger* = Berger P. L. The heretical imperative. Garden City, NY : Anchor Press, 1979.

Олег Александрович Яковенко

*Ростов-на-Дону, Институт философии
и социально-политических наук Южного федерального
университета*

ОБРАЗ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

аннотация: Статья посвящена обзору современного российского кинематографа, затрагивающего христианские ценности и историю Русской Православной церкви. В статье рассматривается взаимодействие РПЦ, властей и общества Российской Федерации в отношении культурно-ценностных аспектов на примере современного отечественного кинематографа. Сравниваются кинокартины и критика их содержания на основе фильмов «Поп», «Левиафан», «Викинг», «Т-34», «Зоя», «Мария. Спасти Москву» и «Дети против волшебников». Также на основе анализа содержания кинокартин сделаны выводы о состоянии данной отрасли кинематографа и перспективах её развития.

ключевые слова: кинематограф, Русская Православная Церковь, христианские ценности, современный российский кинематограф, христианские образы

В условиях современной геополитической реальности перед руководством Российской Федерации встал вопрос о духовном, идеологическом и культурном состоянии населения России. Особую остроту данный вопрос получил после воссоединения Крыма с Россией в 2014 г., что нашло своё отражение в принятой программе по подъёму патриотизма и национального самосознания, апеллирующей к тому, что принятые в западной культуре ценности не оправдали возлагавшихся на них ожиданий и переживают свой закат и упадок. Особо это показала волна движений Black Lives Matter и LGBT+ (запрещена на территории Российской Федерации). Финалом же стало начало Специальной военной операции, что окончательно отвернуло руководство

России от западной социальной политики. Немаловажным следствием стало серьёзное обращение к русской истории и религии, которая существует на территории современной России практически с самого её основания — к православному христианству. Выбор был оправдан тем, что Русская православная церковь есть носитель духовных традиционных ценностей и культуры.

Одним из оптимальных и значимых инструментов продвижения традиционных и православных ценностей был выбран кинематограф, так как этот тип художественного высказывания доступен населению в большей степени, нежели иные формы искусства. Даже при высоком развитии интернета, кинематограф остаётся довольно влиятельным средством продвижения идей и определённых ценностей, так как более доступен зрителю и лучше воспринимается благодаря художественной образности. Таким образом, закрепив сотрудничество с государственным фондом поддержки кинематографа, Русская православная церковь получила хорошую возможность улучшить свои позиции в сфере духовного просвещения населения в области христианских истин. Однако, сотрудничая с государством, церкви приходится в то же время в определённой степени продвигать и его интересы [Вантух].

В докладе будут рассмотрены наиболее яркие образы православных священнослужителей и прихожан, а также символическая сторона жизни самой РПЦ, представленные рядом художественных картин. В задачи данного небольшого исследования входит анализ, в какой степени представленные образы соответствуют исторической реальности и насколько на их воплощение повлияла та или иная позиция государства.

Остановимся на наиболее популярных и свежих кинокартинах. Стоит начать с образов самих священнослужителей церкви в кино. Один из самых ярких образов — образ священника Александра Ионина из художественной кинокартины «Поп», снятой Владимиром Хотиненко в 2009 г. Главный герой фильма священник Александр Ионин — идеализированная вымышленная фигура. Его образ построен на основе реального исторического прототипа, отца Александра Ионова, однако имеет с ним мало общего. Этот образ с точки зрения сценария и исполнения мастерски вписан в контекст событий

Великой Отечественной войны, проходивших на Псковщине. Конечно, сам персонаж идеализирован, но с точки зрения художественного образа представлен очень хорошо, привлекает зрителя и не вызывает у него отторжения. Фигура о. Александра приближена к образу древнерусских святых и современных подвижников, таких как архимандрит Иоанн (Крестьянкин). Кинематографический отец Александр выступает за отдельных людей, он твёрдо стоит на стороне церкви, Божьей правды и своей Родины — несмотря на советскую власть. Такой конечный результат отлично сочетается с государственным заказом и показывает Русскую православную церковь с положительной стороны.

Особняком стоит фильм в жанре социальной драмы «Левиафан», снятый режиссёром Андреем Звягинцевым в 2014 г. В фильме показан местный архиерей, который в целом представляет собой отрицательный персонаж: проповедуя о Боге, он не пренебрегает панибратством с местной властью в лице мэра, так как храм был построен благодаря его финансовой поддержке. Такой образ вызвал некоторую критику со стороны общественности, обвинившей актёра Валерия Гришко, сыгравшего архиерея, в участии в «клеветническом опусе» и в «изошрённом поношении Российской власти и Православной Церкви»¹. Однако многим фильм понравился, хотя он не относится к сильным картинам А. Звягинцева — по крайней мере с точки зрения представленных в ней персонажей. Об этом фильме высказался главный редактор журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» религиовед Д. А. Узланер, с мнением которого трудно не согласиться. Как он отмечает, в фильме представлено «религиозное нехристианство»: «вроде бы всё на месте: купола позолочены, свечи поставлены, стулья расставлены — а чего-то главного нет... <...> ...всё канонично и величественно, а по сути — уничтожение человека»². В целом образ священнослужителей в фильмах представлен чаще всего как положительный, но слишком

¹ См., напр.: URL: <https://ru.kinorium.com/696489/info/?ysclid=m3haqqov8a97066523>.

² См.: URL: https://web.archive.org/web/20170629155039/http://www.sinergia-lib.ru/index.php?page=uzlaner_dmitriy.

идеализированный, либо, напротив, как пустой и плоский, подобно образу архиерея в упомянутой картине А. Звягинцева.

Сложнее дела обстоят с образом православной веры и её свя-
тых. Попытка власти заигрывать с антиисторизмом плохо оказы-
вается на содержании того сообщения, которое она хочет донести
людям, а вплетаемая в общий контекст Русская церковь иногда
лишь усугубляет положение из-за невозможности внести необхо-
димые изменения в сценарий, и ей во многом остаётся следовать
тому курсу, который был определён режиссёром, сценаристом или
продюсером. Устранение исторической правдивости представляет
собой хороший фундамент для любой кинопропаганды и для лю-
бой идеологической программы в целом. Показ на экране отече-
ственной истории, особенно в ситуации, когда глубокое и всесто-
роннее изучение настоящей истории страны в российской школе
элиминировано в пользу зубрёжки дат и имён, оказывается весьма
эффективным инструментом создания идеологизированных ми-
фов [Рыжкова]. С печалью приходится отметить, что в эпоху, когда
Русская православная церковь вновь была легализована после де-
сятилетий гонений и преследований и когда художественное кино
о церкви и православии могло получить серьёзное развитие и стать
по-настоящему эффективным гомилетическим инструментом хотя
бы для молодёжи, привыкшей к визуальному способу получения ин-
формации, основной тенденцией по-прежнему остаётся превраще-
ние истории православия и православной церкви в лучшем случае
в фэнтези, в худшем — в фарс.

Хороший пример — это фильм «Викинг», в котором сценарист
и режиссёр смогли показать идейное и моральное превосходство
христианства над мраком славянского язычества, но и эта картина
не лишена недостатков. Каким путём пришла к христианству вели-
кая княгиня Ольга и какой выбор веры совершил князь Владимир?
Какие душевные колебания и сомнения они пережили? Мы видим
не религиозное кино, а всего лишь духовный «попкорн» для массо-
вого зрителя: Владимир выбрал в качестве государственной рели-
гии христианство, поскольку епископ Корсуня тремя вылитыми на
землю чашами воды смыл все грехи князя, и тот вмиг стал перед
Богом чист.

Другой аналогичный пример представляют собой фильмы «Т-34», «Зоя», «Мария. Спасти Москву», создатели которых тоже захотели использовать образы христианства, но сделали это абсолютно неуместно и недостойно с точки зрения смыслов, порой скатываясь в антиисторизм.

«Т-34» — это российский военно-приключенческий боевик 2018 г. режиссёра Алексея Сидорова. Авторы включили в киноповествование верующего танкиста ради того, чтобы он просто был, туда же относится и уместность иконы в танке как элемент, неотъемлемый для русских людей. Это чёткая повестка традиционных ценностей и культуры, выбранная государственной властью нашей страны. Сам образ главного героя тут представлен своеобразным библейским мучеником, явно с небольшой отсылкой на Иисуса Христа.

Сюда можно отнести картину «Зоя», российский полнометражный военно-исторический драматический художественный фильм 2020 года режиссёров Леонида Пляскина и Максима Бриуса, посвящённый подвигу и судьбе Зои Космодемьянской. В нём можно отметить несоответствие многих показанных в фильме событий реальной исторической правде, логические несоответствия внутри повествования, плоскость персонажей, неудачный подбор актёров, неуместные сцены. Критике также подверглась деидеологизация образа Зои Космодемьянской, бывшей в реальности убеждённой коммунисткой. В кинокартине Космодемьянскую с помощью сценарных и визуальных приёмов показывают сентиментальной женщиной и святой мученицей, что не соответствует её образу, сформированному мемуарами и научно-историческими работами о ней, как серьёзного, спокойного и отважного человека. Опять же это попытка спекулировать на тему религиозности и явная подмена ценностей — «за булочку ржаную и трамвайчик».

В качестве ярких, но безвкусных примеров с низкокачественным сюжетом можно указать следующие картины: «Дети против волшебников» (это российский компьютерный анимационный фильм 2016 г.) и «Мария. Спасти Москву» (российский художественный фильм режиссёра Веры Сторожевой, снятый в 2021 г.). Мультфильм получил низкие отзывы и был полностью раскритикован за излиш-

ний милитаризм и мракобесие. Спекуляций на тему религии в нём предостаточно, особенно стоит выделить тот факт, что христианство тут показано, как некая мистико-магическая сила — «помолись, и всё пройдёт, и от злых магов защитит». Евгений Пекло в журнале «Мир фантастики» отзывался о фильме так: «Христос создателям мультфильма не интересен»³.

Второй пример — фильм «Мария. Спасти Москву» — представляет собой самую настоящую фантастику, не имеющую ничего общего с реальностью, отразить которую пытается. И постановка, и сюжет, и персонажи этой картины, к сожалению, не заслуживают похвал. Источником для сюжета послужила легенда об авиационном крестном ходе с иконой Казанской Божьей Матери над Москвой в 1941 г. по указанию ныне канонизированной святой Матроны Московской, чьё житие появилось лишь в 1993 г. под названием «Сказание о житии блаженной старицы Матроны», написанное Зинаидой Ждановой, весьма сомнительной достоверности, вплоть до того момента, пока синодальная комиссия не изучила и не внесла изменения в текст, убрав оттуда различные аспекты, не соответствующие православному христианству. Сам факт показанной в фильме встречи И. В. Сталина с Матроной нигде не засвидетельствован и до 1993 г. никогда не упоминался, как и сам крестный ход. И это ставит под сомнение всю релевантность данного фильма.

Сама картина демонстрирует невнятное высказывание о Боге, иногда проскакивающие суеверия с элементами магизма, мистики и эзотерики, на которую в картине делается определённый упор: «Бог не слышит нас, потому что нас мало» и т. д. Подобные высказывания и подходы, к сожалению, заставляют думать о некомпетентности автора сценария, режиссёра и советников из РВМО в вопросах веры и изложения истории. К сожалению, и образ священнослужителя так же невнятен и непонятен. Мало того, он является ещё и боевым офицером из НКВД, что в условиях войны невозможно себе даже представить. Отметим и тот факт, что икона Божьей Матери Тихвинской никак не могла быть использована для крестного облёта,

³ См.: URL: <https://www.mirf.ru/kino/deti-protiv-volshebников-pravoslavnoe-mnenie?ysclid=m3hb7syb1562012650>.

так как уже давно была вывезена в Псков в 1941 г., а после того, в 1944 году — в Яблонец-над-Нисоу в Германии, где впоследствии она находилась в Американской зоне оккупации. В целом фильм не был поддержан критикой и оценён в большой степени отрицательно: критики его охарактеризовали как «какой-то пир жестокости, глупости и насилия»⁴.

Зачастую в современном кинематографе православие становится элементом высказывания — и не только в тех фильмах, о которых была речь выше. Часто это происходит искусственно, «для галочки», как в советское время «по заказу партии» во многие советские фильмы к месту и не к месту внедрялась идея об атеизме как финальном пункте человеческих духовных поисков. В основном именно такое примитивное суеверие вместо христианства проповедует «заказная» киногомилетика последних лет. Найдём ли мы там примеры духовного подвига, аскетизма, человеколюбия, сострадания, доброты? Найдём ли призыв переосмыслить, изменить свою жизнь? Скорее, там мы увидим суррогат «вероучения», главная «заповедь» которого — «делай что хочешь, а потом сходи в церковь, поставь свечку и Бог тебя простит».

Подводя итог, следует отметить, что подобная кинопроповедь не выполняет своих задач, не побуждая зрителя, далёкого от православия, всерьёз задуматься о Боге, о душе, о добре и зле, об историческом значении православия, т. е. о теологических, национально-формирующих и моральных аспектах той религии, к которой его, по замыслу заказчиков того или иного фильма, этот фильм должен подвести. Сценаристы и режиссёры пытаются балансировать между идеологическим заказом государства, Патриархии и местным вариантом принятой сегодня религиозной политкорректности, когда нужно соблюдать баланс религий в мультиконфессиональном российском обществе. В результате на выходе обычно получается калейдоскоп идей, символов, понятий, не формирующих у зрителя чёткой, пусть даже процерковной или прогосударственной идеологической картины [Шаров 2021].

⁴ См.: URL: <https://newizv.ru/news/2022-03-28/mezhdu-hristom-i-antihristom-voynai-vera-v-rossiyskom-kinematografe-356442?ysclid=m3hbdpxajc178026112>.

Разумеется, далеко не все современные российские фильмы таковы. Считать так было бы глубоким заблуждением и несправедливостью по отношению к отечественному кинематографу. В российском кино есть и будут люди, подобные К. Г. Шахназарову, В. И. Хотиненко или В. В. Бортко, бережно работающие с материалом по истории православной церкви и религии.

Сегодня во множестве фильмов, таких, как «Поп», «Наследники», «Раскол», «Остров», «Притчи», «Отец», «Странник», «Русский крест», «Белый тигр» и подобных им, по-настоящему возвещается Христос и истины Его учения. Такие кинокартины, во-первых, заставляют зрителя подойти к просмотру не как к развлекательному зрелищу, требующему в качестве неизменных атрибутов кока-колу и попкорн, а как к проповеди, звучащей пусть и вне церковного амвона. Во-вторых, они учат задавать вопросы и самостоятельно рассуждать о вере. На наш взгляд, именно к такому эффекту и следует стремиться, а не упоминать Бога ради самого упоминания, не гнаться за тем, что на слуху, но вовлекать зрителя в серьёзное размышление о том, что указывает на праведный путь [Шаров 2019].

Литература

1. Вантух = Вантух В. Ю. Отражение общественно-политического курса государства в российском кинематографе 2000-х гг. // Труды молодых учёных Алтайского государственного университета. 2010. № 7. С. 257–258.
2. Илюхин = Илюхин Д. Р. Актуализация религиозной проблематики в российском кинематографе XXI века: религиоведческий анализ // 47.04.03 Религиоведение. 2018.
3. Рыжкова = Рыжкова А. Ю. Религиозные аллюзии в современном отечественном кинематографе // Социально-гуманитарный вестник Юга России. 2010. №. 3. С. 3–6.
4. Симонов = Симонов Д., Каменева О. Свобода, соединённая со страхом Божиим // Прямые инвестиции. 2010. № 12 (104). С. 104–107.
5. Хренов = Хренов Н. А. Средства массовой коммуникации в ракурсе виртуальной реальности // Международный журнал исследований культуры. 2017. № 2 (27). С. 27–44.

6. *Шаров 2020* = Шаров К. С. Православная интернет-проповедь в России // Вопросы журналистики. 2020. № 7. С. 42–55.
7. *Шаров 2019* = Шаров К. С. Содержательно-стилистические особенности неканонической православной интернет-проповеди в современной России // Вестник Новосибирского государственного университета. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2019. № 3. С. 83–96.
8. *Шаров 2021* = Шаров К. С. Неоимперский лейтмотив в исторических российских фильмах 2000–2010-х гг. и феномен кинематографической православной проповеди // Имагология и компаративистика. 2021. № 16. С. 269–291.

КНИГИ СФИ

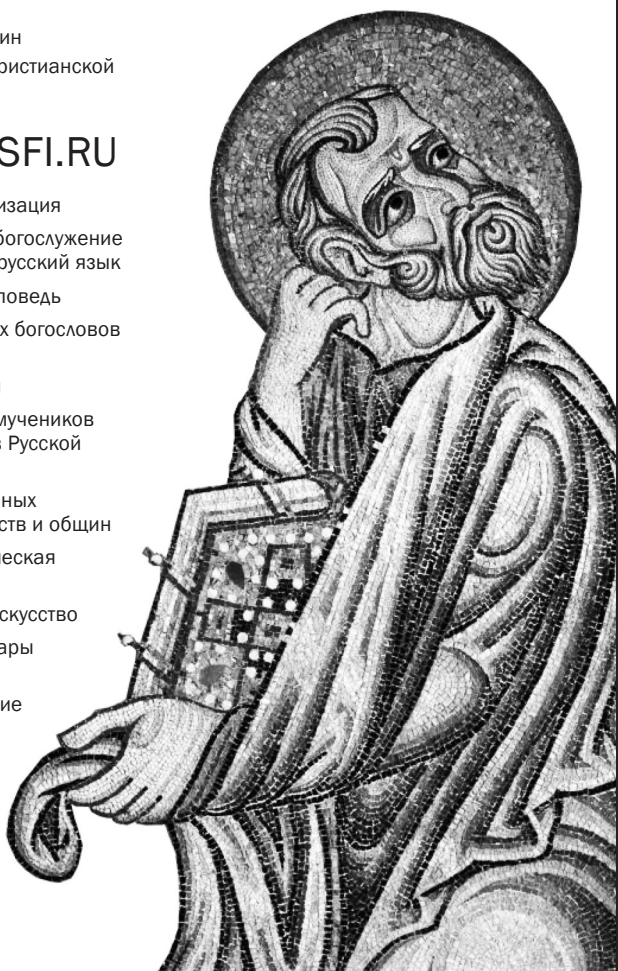


СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ИНСТИТУТ

Интернет-магазин
качественной христианской
литературы

BOOKS.SFI.RU

Миссия и катехизация
Православное богослужение
и переводы на русский язык
Церковная проповедь
Труды известных богословов
и пастырей
История церкви
Наследие новомучеников
и исповедников Русской
церкви
История церковных
движений, братств и общин
Учебно-методическая
литература
Христианское искусство
Письма и мемуары
Философия
и религиоведение



XXX СРЕТЕНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Материалы Всероссийской (национальной)
научно-богословской конференции с международным участием
Москва, 24 февраля 2024 года

Свято-Филаретовский институт
105066, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Басманный,
пер. Токмаков, д. 11. Тел.: (495) 623-0380
E-mail: info@sfi.ru · <http://www.sfi.ru>

Издание подготовили:

составитель Зоя Дашевская
редактор Олеся Сидорова
корректор Марина Писаревская
макет Анна Данилевич
вёрстка Ольга Виноградова

Благодарим за помощь Ирину Кольцову

Подписано в печать 21.02.2025
Гарнитура Charter



Издания Свято-Филаретовского института
вы можете приобрести в интернет-магазине при СФИ
[BOOKS.SFI.RU](http://books.sfi.ru) и в интернет-магазине [PREDANIE.ORG](http://predanie.org)