

ТРУДЫ КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 12

Коломна
2017

УДК 2
ББК 86
Т 78

По благословению управляющего Московской епархией
митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия

Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 12 / гл. ред. еп. Зарайский
Т 78 Константин. – Коломна : Лига, 2017. – 160 с.

Очередной, двенадцатый, сборник научных трудов преподавателей и студентов Коломенской духовной семинарии содержит исследования по широкому кругу вопросов церковной науки. Сборник открывает подборка ранее не опубликованных статей преподавателей и студентов КДС, посвященных различным вопросам церковно-исторического и богословского характера. Вторая часть сборника включает в себя материалы XXI Научно-богословской конференции, прошедшей в семинарии 7 декабря 2016 года и подготовленной кафедрой церковной истории КДС. Третья часть сборника содержит материалы XXII Научно-богословской конференции, прошедшей 23 марта 2017 года и подготовленной кафедрой богословия КДС.

Настоящее издание ориентировано на читателей, интересующихся проблемами богословия и церковной науки.

© Авторы статей, 2017
© ИД «Лига» – верстка, 2017

*Епископ Зарайский Константин (Островский),
ректор КДС, кандидат богословия*

ПРОБЛЕМА «ДОБРА» и «ЗЛА» в учении секты Виссариона «Церковь последнего завета»

Проблема «добра» и «зла» является важнейшим вопросом для каждого человека, поскольку связана с поиском высшей правды, в соответствии с которой следует строить жизнь и ожидать воздаяние на земле и в будущем (после смерти или завершения земной истории). С нею связан вопрос теодицеи: как примирить существование зла и страданий с всеведением, благодатью и правосудием Божиим¹: если Бог есть любовь, то почему существует зло? Поэтому ее относят к «вечным» темам, волнующим и конкретного человека, и общество, и мир в целом², или к «проклятым»³, т.к. ни одно из предложенных за многие годы решений не является для всех удовлетворительным.

Если в современном общественном сознании понятия добра и зла делаются все более и более размытыми⁴, то интерес к этой теме не теряет свою актуальность в религиозной среде, где ее христианскому пониманию противопоставляются сектантские концепции. Одна из них выдвинута С. Торопом, основателем секты «Церковь последнего завета» (ЦПЗ), известного под именем Виссарион.

Представление ЦПЗ по этой теме предопределено ее учением о бытии, основанным на монистической идее самопроисхождения всего из одного начала. Все бытие у Виссариона произошло случайно и беспричинно. Ему не предшествовало ни разумное начало, ни Бог или Творец. Материя из статистического, пассивного состояния самопроизвольно пришла в движение, стала уплотняться, обрела самосознание, и в результате этого процесса появился «единый»⁵. В какой-то момент «единый» осознал, что дальнейшее уплотнение неизбежно приведет к разуплотнению, и он решил вывести из себя избыток энергии, послуживший «материалом» Вселенной. Избежав разрушения, «единый» «перешел к состоянию вечного существования»⁶.

В ходе эволюции материи, по законам «единого», появились планеты, в т.ч. Земля, на ней возникли органические соединения, затем растительный и животный мир и наконец существа, обладающие разумной плотью, но не имеющие душ. Так появилась земная цивилизация наряду с многочисленными внеземными цивилизациями. Эту мифологему Виссарион назвал творением материального мира⁷.

«Единым» установлены строгие законы развития цивилизаций, но их эволюция имеет предел, ограничивающий «во благо Гармонии расширение возможностей подвижного разума»⁸. Выходя за него, всем цивилизациям грозит саморазрушение: «ежели существует предел, выше коего нет развития, то сей предел есть начало смерти»⁹. По другой версии, в их развитии наступит застой.

Материальный мир знает о существовании своего творца, но между ними нет общения, поскольку «единый» не имеет эмоций¹⁰, не огорчается¹¹, не имеет сочувствия, сострадания, не готов оказать помощь и не будет ее оказывать, потому что это не присуще его бытию, следовательно, с точки зрения Виссариона, он не может быть назван богом. Поэтому все цивилизации «единому» не поклоняются, а лишь трепещут перед его законами.

«Единый» является источником безличного духа жизни¹², питающего энергией психофизическую природу человека¹³ и все разнообразные формы материального мира¹⁴. Ему отведена одна из важных ролей в теогонии: от его соединения с природой («матушкой-землей») появилось второе начало – «отец небесный»¹⁵, прошедший тот же путь становления: уплотнение материи, появление сознания и сверхсознания. Сверхсознание «отца небесного» более универсально, чем у «единого», в силу того, что «отец небесный» обладает сверхтонкой природой. Поэтому он может постигать законы нижележащего материального мира, тогда как «единый» постигает только материальный мир¹⁶.

В мифологии Виссариона «отец небесный» – единственный персонаж, удостоившийся имени «бог». Другие его имена: «сын “единого”», «бог сын»¹⁷, «великий отец душ человеческих», «бог», «начало истины духовного бытия», «источник “святого духа”»¹⁸, «сын едиnorodный»¹⁹, «господь»²⁰, «бог человечества»²¹.

Появление «отца» – один из центральных моментов в космогонии, т.к. он стал началом бытия, обладающего более утонченной природой, чем «единый» и его материальный мир, поэтому Виссарион именует это бытие духовным. «Отец небесный» создал из себя души, наделив их более плотной в сравнении с собой субстанцией, и вселил их в человеческие тела на земле. Из него исходит энергия («дух святой»), «подпитывающая» души людей²². «Отец небесный», как «начало нового Бытия (душ)»²³, в отличие от «единого», присутствует только в том, что он порождает, т.е. в душах людей²⁴. Появление душ открыло ранее неизвестный путь развития земной цивилизации и новые законы в бытии материального мира.

Все внеземные цивилизации не знали о его существовании²⁵ и бессильны его познать²⁶, как превосходящего их по бытию. Исключение состав-

ляет земная цивилизация, представители которой обладают одноприродной «отцу небесному» субстанцией – душой.

Таким образом, в ходе эволюции материи из одного начала произошли по меньшей мере два начала: «единный» и «отец небесный» и соответственно два мира – материальный и духовный²⁷. Фактически материальными являются оба мира, как произошедшие из одного источника, но лже-Христос их сознательно разводит.

Эти два мира и, соответственно, законы их бытия существенно различаются друг от друга. Законы развития грубой материи запечатлены во всех вещах, обладающих плотной материей. Поэтому разумные существа, обладающие плотским разумом, могут их познавать, но законы духовного мира отражены только в сверхтонкой материи души и «единого», кроме них постичь этот мир никто не может. Два виссарионовских мира пересекаются в человеке, обладающем и плотским разумом, и душой (земная цивилизация).

Итак, по Виссариону, в ходе развития материи происходит поляризация двух начал, и виссарионовский монизм перетекает в мягкий дуализм (не первичный, а вторичный, не ярко выраженный), имеющий параллель с гностической системой монистического эволюционизма у позднего Василида, предполагающей происхождение из одного источника всего бытия с последующей его дифференциацией на три субстанциональных уровня²⁸.

Виссарион описывает свой дуализм в категориях дуализма онтологического и настаивает на существовании двух начал как источников двух совершенно разных уровней бытия со своими законами, в которых эти начала проявляют сами себя, не будучи ничем ограниченными.

Отношение между этими началами и мирами у Виссариона характеризуется наличием бинарных оппозиций: тепло – холод, свет – тьма, дух – материя, душа – плоть, душа (сердце) – ум, безразличие – любовь.

Два начала, описанные в противоположных этически-эстетических категориях, оказываются онтологически тождественны, ведь все они происходят из одного источника. Исходя из этих соображений, иногда высказывается мнение, что эти оппозиции не антагонистичны, не сводятся к радикальному противопоставлению добра и зла, а объясняются «тем, что в богословии Виссариона нет объективно существующего вредоносного начала, нет Зла, существующего в глобальном масштабе»²⁹.

Данное мнение не учитывает того, что эти два начала не независимы друг от друга, а их проявления и действия коррелируют между собой посредством некой гармонии, направляющей и согласующей деятельность двух миров, всех законов и представителей разума. Задача гармонии – обеспечить движение к совершенству³⁰, причем любыми средствами.

На пути к этой цели «Гармония не имеет слез, но она всегда справедлива, исключительно всегда. Никто ее не обманет, никто не перегнет эту чашу весов таким образом, чтобы кто-то несправедливо как будто бы что-то получил. Такого не бывает в принципе... Гармония не прольет и слезинки за гибель ребенка. Там нет эмоциональных переживаний по поводу гибели кого-то»³¹. При этом «чем больше вы пробуете бороться против Гармонии, тем сильнее Гармония начинает бороться против организма, нарушающего эту Гармонию»³². Ее действие неотвратимо: «Гармония вновь вернет этот удар тому, кто опустил руку, проявляя агрессию»³³. Виссарион вынужден признать, что «Закон Бытия суров. А посему в период войн и великих катастроф Гармония вовсе не отмечает такие особенности, как гибель детей и стариков, виновных и безвинных»³⁴.

Гармония приводит в согласие всю наличность бытия, и для нее добро и зло – лишь разные проявления истины: «Все, что происходит, все по Истине в полном смысле. Ведь Гармония Бытия это есть тоже Истина. Здесь кара, хвала, дары – это все по Истине»³⁵. Она также «замечательное сочетание ваших слабостей между собой. Это все тоже в целом относится к гармонии»³⁶. Относительный характер добра и зла прямо провозглашается в наставлениях лже-Христа³⁷: «Обман во имя человека, во имя развития души его – благо!»³⁸

Гармония стремится все согласовать, она «не имеет нужды в особенностях разумного мышления»³⁹, однако в другом месте Виссарион считает, что она и логична, и разумна, ибо связывает разнообразные и многоплановые события в одну систему⁴⁰.

Гармония играет настолько важную роль во всем бытии, что Виссарион называет ее «истиной существования»⁴¹. Следует отметить, что все сказанное о ней относится не только к материальному миру, но и к духовному, так как за нею, по учению Виссариона, пребывает «отец небесный»: «за Гармонией обязательно стоит Отец. Гармония и то, что связано с Богом, – неразделимые явления. Поэтому, пробуя сопротивляться Гармонии, вы начинаете бороться с Богом»⁴².

В то же время Виссарион утверждает, что «отец небесный», «ведая о том, сколько ошибок творят» чада его, не наказывает их, потому что «духовный путь не имеет... неизменную суровость»⁴³, и вообще «отец небесный» «не умеет наказывать. И не смейте обижать Его, говоря противное»⁴⁴. По этой причине Виссарион применяет слово «бог» только к «отцу небесному», но не к «единому»: «отец небесный» способен только любить, а «единый» – наказывать через свои законы. Но в итоге получается, что Виссарион сам «обижает» своего «отца», «говоря противное» о том, что «отец» наказывает через гармонию.

Виссарион хочет снять ответственность за проявление зла в этом мире с «отца небесного», обособить своего бога от природы, от материального мира, но сделать этого не может по причине монистичности его системы. Признавая целостность мира, он, как и все монисты, неизбежно сакрализует «наличную мировую данность и то зло, что присутствует и действует в ней»⁴⁵.

Виссарионовское представление о гармонии как согласовании страстей, греха, зла, невинных страданий, равнодушия и благоденствия нечестивых чуждо не только богословию, но и русской культуре, которой должен был бы приобщиться лже-Христос. В ней понятие гармонии исключает все страстное и греховное, тем более исключается признание невинных страданий как формы блага. У Пушкина каждый жест актрисы исполнен гармонии: «Все в ней гармония, все диво, все выше мира и страстей»⁴⁶. Та же идея у Достоевского, который устами Ивана Карамазова говорит, что не приемлет Бога, допускающего страдания невинных детей в нашем мире ради некоей «высшей гармонии»⁴⁷. Чистая абстрактная логика, гармония цифр бесчувственна к страданию, она не знает, что такое милосердие и прощение, она строится на иных предпосылках.

Ум без сострадания, без сочувствия, без снисхождения и любви к ближнему – это демонический ум; такой ум, как признавал даже атеист Сартр, становится адом⁴⁸. Соответственно человек, учащий о полной гармонии греха и добродетели, зла и добра, призывает к полной бесчувственности к другому, и его сознание иначе как адским назвать нельзя. В православном богословии отсутствие сострадания к другому напрямую связано со злом, воплощение которого есть дьявол.

Учение Виссариона о релятивизме добра и зла обосновано его онтологией, предполагающей бескачественность материи, имеет типологическое сходство с аналогичными построениями в теософии Блаватской⁴⁹. В «Письмах махатм» прямо сказано: «Природа лишена добра или зла: она лишь следует неизменным законам, давая жизнь и радость или посылая страдания и смерть, разрушая созданное ею. Природа имеет противоядие для каждого яда, и ее законы – воздаяние за каждое страдание»⁵⁰.

Учение о бескачественности материи, о неразличении добра и зла (отсутствии антагонизма) ведет, как считает Н. Бердяев, к самым печальным последствиям для человека. Эта доктрина лишает его возможности различать зло и добро и в конечном итоге ведет к распаду личности: «Личность выковывается в различении добра и зла, в установлении границ зла. Когда стираются эти границы, личность начинает распадаться»⁵¹. Истории ЦПЗ – прямое подтверждение слов русского философа. Своеобразный «мартиролог», составленный бывшими членами секты, довольно внушительный: за полтора десятка лет он насчитывает

более ста имен⁵². Кроме того, по свидетельству бывшего члена секты А. Ворошилова, ушедшего из ЦПЗ в 2006 г., и его супруги Е. Мельниковой, многие сектанты наряду с потерей физического здоровья пошатнули и разрушили свое психическое здоровье. Многие официально получили инвалидность по части психиатрии, есть такие, кто к докторам вообще не обращался, большое количество виссарионовцев находится в пограничном состоянии⁵³.

¹ Шохин В.К. Новая для современной России область философско-теологического дискурса // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. Москва, 6–9 июня 2005 г. М., 2006. С. 7.

² Цепелева Н.В. Проблема добра и зла в учении Н.О. Лосского. Дис. ... канд. филос. наук: Саранск, 2005. С. 3.

³ Домусчи С., свящ. Проблема теодицеи в истории философии и православном богословии // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 230.

⁴ Лобов Д.В. Социально-философский анализ учения Аврелия Августина о добре и зле. Автореф. на соискание уч. ст. канд. философ. наук. М., 2010. С. 4.

⁵ Время поворота. 1:12–16.

⁶ Время поворота. 1:35.

⁷ Время поворота. 1:36.

⁸ Последняя надежда. 7:11.

⁹ Книга основ. 5:18–20.

¹⁰ Последняя надежда. 2:124.

¹¹ Последняя надежда. 2:137.

¹² Книга обращений. 32:11–12.

¹³ «Дух Жизни, нисходящий от Единого, проходя через плоть человеческую, поддерживает в ней циркуляцию энергии, протекающей по определенной системе и питающей все внутренние органы плоти» (Предвозвещение. 1:74).

¹⁴ «Его Дух Жизни проходит чрез все, что сотворено на основе Его Закона, и бесконечно питает все тела, которые существуют как в плотных, более грубых формах, так и во всевозможных многочисленных разнообразных более тонких проявлениях» (Последняя надежда. 1:76).

¹⁵ Предвозвещение. 67.

¹⁶ Последняя надежда. 7:29.

¹⁷ Предвозвещение. 33.

¹⁸ Предвозвещение. 65.

¹⁹ Предвозвещение. 68.

²⁰ Предвозвещение. 71.

²¹ Предвозвещение. 89.

²² «И если энергоинформационный Ток, исходящий от Источника и предназначенный подпитывать некий объект, можно обозначить привычным словом „Дух“, то тогда следует обозначить разницу, что психофизическую сто-

рону человека подпитывает Дух Жизни, а душу человека – Святой Дух» (Повествование от Вадима. 19.27:199).

²³ Книга обращений. 32:50.

²⁴ Повествование от Вадима. 5.25:33. Книга обращений. 32:50.

²⁵ «...ни один мир Вселенной не знает о Его существовании... связи с Отцом эти миры не имеют, ибо не имеют в себе духовной ткани» (Повествование от Вадима. 3.3:36–40, 42).

²⁶ Последняя надежда. 1:84.

²⁷ Доктрина Виссариона о двух началах бытия, кроме того, весьма непоследовательна. Дело в том, что в его учении о бытии можно найти по меньшей мере три начала, а не два. Ведь источником бытия «отца небесного», наряду с «единым», у Виссариона выступает матушка-земля. Следовательно, она должна рассматриваться как еще одно начало, причастное к появлению «отца небесного». Даже светские исследователи, демонстрирующие толерантное отношение к Виссариону, например Е.Г. Балагушкин, в своем исследовании выделяют три основных начала – «единый», «природа», и «отец небесный». См.: Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1. М., 1999. С. 163.

²⁸ Поснов Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. С. 346, 358–363.

²⁹ Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. С. 165.

³⁰ «Пока существует Гармония, она всегда будет двигаться только к своему наибольшему Совершенству» (Книга основ. 1:27).

³¹ Повествование от Вадима. 13.24:236.

³² Повествование от Вадима. 13.24:233.

³³ Повествование от Вадима. 6.42:100.

³⁴ Книга основ. 12:63.

³⁵ Повествование от Вадима. 13.15:213.

³⁶ Повествование от Вадима. 13.18:90.

³⁷ Столяров П. Церковь последнего завета // Центр апологетических исследований. GI-025. С. 6.

³⁸ Повествование от Вадима. 2.13:6.

³⁹ Книга основ. 9:29.

⁴⁰ «Надо логический смысл во всем видеть. Вы же разумные существа. Вся гармония – это разумное сплетение закономерностей разнообразных, многоплановых. Они гармонично, разумно взаимосвязаны. Поэтому все имеет свою причину, оно гармонично вплетено, оно для чего-то создано, оно сплетается с чем-то другим... и вот так взаимосвязь эта вся строится в одну систему» (Повествование от Вадима. 14.8:213).

⁴¹ Книга основ. 9:29.

⁴² Повествование от Вадима. 13.24:138.

⁴³ Книга обращений. 32: 25–28.

⁴⁴ Книга обращений. 32:54.

⁴⁵ Кураев А., диак. Уроки сектоведения. М., 2006. Ч. 2. С. 170.

⁴⁶ Пушкин А.С. Красавица.

⁴⁷ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 2. Кн. 5. Гл. 4. Бунт.

⁴⁸ См.: Сартр Жан-Поль. За запертой дверью. 1943.

⁴⁹ Дружинин Д., священник. Блуждание во тьме: основные положения псевдотеософии Елены Блаватской, Генри Олькотта, Анни Безант и Чарльза Ледбитера. Нижний Новгород, 2012. С. 83–89.

⁵⁰ Письмо 57. Получено Хьюмом в Симле, 1882 г. // Письма махатм. Самара, 1993. С. 64.

⁵¹ Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 114.

⁵² URL: <http://vissarion.borda.ru/?1-1-0-00000074-000-0-0-1223425087> (дата обращения: 10.08.2012)

⁵³ См.: Ворошилов А., Мельникова Е. Возвращение из сказки // URL: www.a-voroshilov.narod.ru/soavtorstvo.htm (дата обращения: 20.07.2012). Мельникова Е. Несколько вопросов к «Церкви последнего завета» (электронное издание) // URL: <http://lenhenstih.narod.ru/> (дата обращения: 11.02.2012).

Иеромонах Тимофей (Ясеницкий),
проректор по научной работе КДС, кандидат богословия

СИСТЕМА ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ митрополита Андрея (Шептицкого) в начале XX века

В настоящей статье содержится оценка общественно-политических взглядов Галицкого греко-католического митрополита Андрея (Шептицкого) (1865-1944) в начале XX в. в условиях общественно-политической жизни королевства Галиции и Лодомерии Австро-Венгрии.

Изучая характер политической деятельности Галицкого греко-католического митрополита Андрея (Шептицкого), необходимо учитывать, что в условиях безгосударственности Украины он воспринимал себя своего рода «этноархом», который призван быть не только религиозным, но и политическим лидером¹.

Как верно подметил В.И. Петрушко, современная Украинская греко-католическая церковь много сделала для популяризации имени митрополита Андрея, который в монографиях и публикациях греко-католических исследователей представлен как «духовный вождь всего народа, “Украинский Моисей”»².

Примечательно, что вопросу общественно-политической жизни иерарх уделял пристальное внимание еще в начале своего архиерейского служения, это видно на примере его первого архипастырского послания: «Свое письмо к народу он начинает не от проповедования Божьего Слова, а от человеческой стороны его жизни – уверен, что Христос не будет сердиться на это, он благословляет свой народ, живущий на земле, которую дал Господь, с желанием, чтобы эту Божью землю любить и не выпускать ее из рук и на ней достигать благосостояния, по образцу других народов. Епископ хочет видеть свой народ физически сильным и умственно развитым». Тогда еще епископ Станиславовский, Андрей подчеркивает важность воспитания молодежи и добивается «такого направления воспитания, чтобы будущие поколения взяли в свои руки торговлю и промышленность, потому что слабым является общество, не имеющее промысла, и убогим, если в нем торгуют иностранцы». Интересны его взгляды на природу соотношения христианства с патриотизмом: «враги Христовой науки... предъявляли ей, что, затирая различия между народами, стремится к интернационализму, является равнодушной к исполнению патриотических обязанностей человека, что хорошие христиане не являются хорошими патриотами... Христианин может и должен быть патриотом! Но его патриотизм не смеет быть ненавистью»³.

В начале XX в., с развитием общественно-политической жизни в Галиции, униатский архиерей призывал: «Берегитесь и между собой ненависти и раздора! Берегитесь излишней партийности! Объединяем свои силы, ибо силы разделенные есть всегда слабые: “Каждое царство разделенное в себе, не устоится!” (Мф. 12, 25)»⁴.

В противовес принципу партийной фрагментации населения митрополит предлагал объединение народа на основе католической веры: «во взаимных отношениях отдельных частей общественных слоев, одна и та же вера католическая, одни и те же принципы этические не могут не содействовать в большой степени к предостережению людей от партийного шовинизма. Вот и всякие разницы, находящиеся между нами в понятиях и принципах, народных или политических, перестанут нас вести к борьбе и заменяться на эмуляцию и соперничество, что будет каждого поощрять к наинтенсивнейшему труду, но не приведет к полному раздору, потому что не будет делить людей, которые в основных принципах веры следуют одной и той же ведущей мысли Христовой любви, родины и Христовой акции», поскольку «католическая вера объединяет людей и ведет единицы к спасению», а «народы и общества к счастью», желает, «чтобы все люди доброй воли собрались под флагом Христа и общими силами в христианском духе взялись за работу... для утверждения и сохранения того, что здоровое и хорошее, и устранения всего, что опасно и вредно»⁵.

Учитывая нарастание масштабов деятельности левых партий, опиравшихся не на идею национального единства, а наоборот, на идею противостояния классов, митрополит считал нужным противодействовать социалистической пропаганде. 7 мая 1904 г. он опубликовал послание «О социальной квестии», где призвал к национальному солидаризму и по своей сути соответствует энциклике Папы Римского Льва XIII «*Regrum novarum*» / «Новые веяния»⁶.

Активности левых партий (социалистов и радикалов) митрополит Андрей (Шептицкий) уделял большое внимание еще и по той причине, что они в значительной степени стояли на антиклерикальной основе: «Боимся безбожной науки, совсем противной науке Христа. Боимся науки социалистов – тех, что подкапывают основы христианской семьи, не признают частной собственности, а религию считают частным делом каждого человека в частности». При этом митрополит последовательно противодействовал пропаганде левых сил: «Так что в районах, где уже развита работа радикалов, – там по долгу, из правительства, должны открывать и сбивать их ложную науку! Но всегда с любовью к тем людям, которых хотим предупредить о плутовстве и потянуть к Христу... не говоря людям ничего о радикалах и социа-

листах, должны утверждать их в догмах науки Иисуса Христа, особенно в догмах, против которых воюет именно социализм. Должны обратить свое внимание на организацию христианской семьи. А в экономической области должны выдать конечность и практичность науки Иисуса Христа! Более богатых надо склонять к любви и милосердию к бедным, а бедных предостерегать перед пожеланием чужого добра»⁷.

В конце XIX – начале XX в. в Галиции ширился культивируемый социалистической интеллигенцией пацифизм; доходило до того, что учителя исключали из школьной программы произведения древних греческих и римских классиков, в которых прославлялся военный героизм. Митрополит выразил протест и подчеркнул важность сохранения уважения к традициям воинского служения⁸.

С пристальным интересом он относился к вопросу межэтнических взаимоотношений в Галиции. В 1899 г. в газете «Знаменьє» Шептицкий опубликовал статью «Отношение русинов к полякам». В ней отмечалось следующее: «Мы выросли уже с убеждением, что между русинами и поляками не может быть согласия». Ища причины этого межнационального антагонизма, он приходит к выводу, что «ненависть русского народа относится к тем безнравственным делам, которые приходится русскому народу испытывать от поляков на своей собственной земле, к тому безнравственному строю, которым хотят русский народ силой оскотинить»⁹.

Иерарх интересовался общественной жизнью Малороссии. Находясь в 1912 г. в Киеве, митрополит впервые отслужил официальную панихиду по Т.Г. Шевченко (1814–1861). Служба проходила в римско-католическом храме св. Николая на ул. Большой Васильковской¹⁰.

Отметим, что в отношении Австро-Венгрии архиерей придерживался патриотических убеждений и в силу своего статуса, и явно по личным убеждениям участвовал в общественно-политической жизни страны. Современники нередко характеризовали митрополита Андрея как германофила, что было вполне естественно для человека, происходившего из аристократического рода Австро-Венгрии¹¹.

В 1903–1913 гг. митрополит Андрей состоял в должности заместителя маршалка (председателя) краевого сейма королевства Галиции и Лодомерии, он старался защищать национальные интересы русин-галичан на государственном уровне. Как пример можем привести тот факт, что 26 июня 1910 г. в Палате господ Рейхсрата Австро-Венгрии (верхняя палата парламента) иерарх поднял вопрос о создании во Львове высшего учебного заведения с русинским / украинским языком обучения¹².

Значителен его вклад в разработку концепции сецессии Малороссии и с последующей украинизацией территорий. В августе 1914 г. Шептицкий направил правительству Австро-Венгрии свой труд «Мемориал», в котором, учитывая военные, юридические и церковные факторы, изложил план отчуждения Малороссии от Российской империи¹³.

Возможно, именно с этим проектом митрополита и связан факт существенного укрепления и развития украинофильского движения в Австро-Венгрии в начале Первой мировой войны. 1 августа 1914 г. украинофильские организации во Львове учредили особую межпартийную структуру – Главный украинский совет (Головна українська рада), который принял решение о создании легиона украинских сечевых стрельцов в составе армии Австро-Венгрии¹⁴.

Впрочем, и до последнего дня существования двуединой монархии митрополит Андрей связывал политическое будущее своей паствы с этим государством. 28 февраля 1918 г. иерарх в последний раз выступил в Рейхсрате Австро-Венгрии. Его выступление было связано с подписанием Брестского мирного договора и опиралось на идею права нации на самоопределение¹⁵. Митрополит выступил в поддержку создания на территории Восточной Галиции и Северной Буковины автономного украинского края¹⁶.

Итак, в начале XX в. митрополит Андрей (Шептицкий) активно участвовал в общественно-политической жизни королевства Галиции и Лодомерии, последовательно развивая украинское национальное движение в контексте государственных интересов Австро-Венгрии. Примечательна его деятельность по противодействию распространению революционно-социалистической идеологии, враждебной монархическому строю.

¹ Шептицький А., митроп. До української інтелігенції (Пастирський лист писаний у Відні, в день св. Івана Золотоустого, 27.І. – 9. V., р.Б. 1909) : [Текст] // Твори Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи. Т. І. / Митроп. А. Шептицький. – Торонто, 1965. – С. 191; Сапеляк А., єп. Київська Церква на слов'янському Сході. Канонічно-єкуменічний аспект [Текст] / А. Сапеляк. – Львів : ГВС, 2002. – С. 122.

² Петрушко В.И. К предполагаемой беатификации униатского митрополита Андрея Шептицкого [Текст] / В.И. Петрушко // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института : Материалы, 1999. – М. : ПСТБИ, 1999. – С. 374.

³ Шептицький А. Перше слово Пастиря (Пастирський лист до вірних Станіславівської єпархії, даний у дні св. пророка Ілії, 1899 р.) [Текст] // Твори Слуги

ги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи. Т. I. / Митроп. А. Шептицький. – Торонто, 1965. – С. 17.

⁴ Там же. С. 18.

⁵ Шептицький А., митроп. До української інтелігенції (Пастирський лист писаний у Відні, в день св. Івана Золотоустого, 27.I. – 9. V., р.Б. 1909) : [Текст] // Твори Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи. Т. I. / Митроп. А. Шептицький. – Торонто, 1965. – С. 214.

⁶ Базилевич А. Введення в твори митрополита А. Шептицького [Текст] / А. Базилевич. – Торонто : [Б. и.], 1965. – С. 228.

⁷ Шептицький А. Наша програма [Текст] // Твори Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи. Т. I. / Митроп. А. Шептицький. – Торонто, 1965. – С. 25–26.

⁸ Дмитрук К.Е. Униатские крестonosцы: вчера и сегодня. [Текст] / К.Е. Дмитрук. – М. : Политиздат, 1988. – С. 230.

⁹ Шептицький А., митроп. До української інтелігенції... С. 114–115.

¹⁰ Очерет М. Панахида по Шевченкові. За Бога, за Україну! (Про Матір-Ігуменю Йосифу (Олену Вітер)) [Текст] / Укладач : проф. Ніна Вірченко. – К.: ТОВ „Задруга”, 2007. – С. 193–194.

¹¹ Петрушко В.И. Об эволюции политических взглядов митрополита Андрея Шептицького в годы Второй мировой войны [Текст] / В.И. Петрушко // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института : Т. 1. – М. : ПСТГУ, 2009. – № 19. – С. 312.

¹² Ленчик В. Визначні постаті Української Церкви: митрополит А. Шептицький і патріарх Й. Сліпий [Текст] / В. Ленчик. – Львів : Свічадо, 2001. С. 446.

¹³ Сапеляк А. Указ соч. С. 133.

¹⁴ Борисенко Е.Ю. Концепции «украинизации» и их реализация в национальной политике в государствах восточноевропейского региона (1818–1841): диссертация доктора исторических наук: 07.00.03. / Е. Ю. Борисенко. – М., 2015. – С. 146–147.

¹⁵ Сапеляк А. Указ соч. С. 133.

¹⁶ Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) [Текст] / Б. Боцюрків / переклад з англ. Н. Качан, за ред. О. Турія. – Львів: В-во Українського католицького університету, 2005. – С. 17.

Протоиерей Александр Краля,
преподаватель КДС, кандидат богословия

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ)
и Григорий Распутин

*Думаю, что меня не любят во дворце из-за Распутина,
и этим не печалюсь. Прожил, наверное, гораздо более
двух третей своей жизни и нахожу полноту ее
в установившемся около меня церковном быте.*
Архиепископ Харьковский и Ахтырский
Антоний (Храповицкий)

С начала девяностых годов прошлого столетия начала искусственно создаваться нездоровая атмосфера вокруг некоторых темных исторических личностей, в частности вокруг имени последнего временщика дореволюционной России Григория Ефимовича Распутина. Были предприняты неоднократные попытки к тому, чтобы канонизировать его, то есть причислить к лику святых, и в связи с этим появилась немалочисленная литература, всеми средствами стремящаяся обелить личность «сибирского старца», представить его жертвой масонского заговора, даже «искупителем», принесшим себя в жертву за Россию и царя. Но так как речь идет не просто об отыскании исторической правды, а именно о канонизации, то это дело напрямую касается Православной Церкви, которая единственная и может совершить этот акт. Но удивительное дело – во всех рассказах о Распутине его адвокатов мы найдем лишь несколько строчек, в которых описывается отношение к нему виднейших церковных иерархов того времени. В частности, О. Платонов в своей тенденциозной книге «Жизнь за царя» совсем не говорит о том факте, что митрополит Санкт-Петербургский священномученик Владимир (Богоявленский) открыто восстал против произвола Распутина, против его пагубного влияния на царский двор, против его грубого вмешательства в церковные дела и за это поплатился переводом со столичной кафедры на отдаленную Киевскую, где и принял в 1918 году мученическую кончину. Также пострадали в борьбе с Распутиным и его бывшие друзья – епископы Феофан (Быстров) и Гермоген (Долганев). Кстати, последний причислен к лику святых новомучеников Российских. О них еще будет разговор чуть ниже. И таких примеров можно привести немало¹.

В данном очерке мы коснемся особенностей отношения к Распутину одного из образованнейших и авторитетнейших иерархов Русской Пра-

вославленной Церкви первой трети XX века митрополита Антония (Храповицкого). Его мнение в этом вопросе важно прежде всего потому, что владыка Антоний, в то время архиепископ Волынский и Житомирский, как известно, стяжал «славу бескомпромиссного монархиста»², человека, которому была небезразлична судьба России и царской династии, который с присущей ему резкостью и прямоотой реагировал на все происходящее вокруг него. И поэтому он не мог не высказать своего мнения о том, что так бурно волновало общество в то время. Здесь, конечно же, использован далеко не весь материал, касающийся данной темы, но и тех малых свидетельств, что будут приведены ниже, вполне достаточно, чтобы сложилось четкое представление об этом вопросе.

Итак, были ли знакомы лично митрополит Антоний и Григорий Распутин? Было бы удивительно, если бы последний не предпринял никаких попыток завести знакомство с «Антонием Волынским», имя которого в то время гремело не только по всей России, но и далеко за ее пределами как грозного обличителя революционеров и забастовщиков, как проповедника нравственных принципов и защитника православных традиций Руси. 10 августа 1907 года Григорий Ефимович в беседе со священником Александром Юрьевским из церкви своего родного села Покровское «... хвастался своим знакомством... с теперешними столпами православия, как, например, с епископом Сергием Финляндским³, с архиепископом Антонием Волынским, с “аввою” Феофаном – инспектором Санкт-Петербургской Духовной Академии и другими...»⁴.

Именно сам Распутин искал знакомства и дружбы у архиепископа Антония после того, как император лично выразил свое желание видеть и переговорить с Владыкой. Было это после беспорядков 1905 года. Император, по его собственным словам, выслушал довольно смелые для первой аудиенции предложения архиепископа Антония о желательности его более близких отношений с народом, армией, духовенством и ничего ему не возразил. Распутин увидел в знаменитом архиерее, который становился близким ко двору, выдающуюся и яркую личность, поэтому попытался установить с ним дружественные отношения. Он, по всей видимости, надеялся, что это будет не так уж сложно, учитывая, что в то время начинала восходить звезда Григория Ефимовича и, наоборот, многие епископы и священники пытались сами добиться его благосклонности. Он был несколько раз в гостях у архиепископа Антония, но все его попытки завести дружбу с ним завершились полным крахом. Владыка, уже находясь в эмиграции, вспоминал, что Распутин «...у меня дважды пил чай и сразу обнаружил себя как обманщик и интриган»⁵, и после этого он не стеснялся даже в самых резких выражениях обличать «сибирского старца». Предшественник Распутина при царском дворе косноязычный Митя,

заметив крайне отрицательное отношение к нему архиепископа Антония, говорил: «Вот это ты хорошо делаешь, что не стесняешься с Распутиным: бей его в голову, это бессовестный мошенник и колдун»⁶.

Нельзя обойти молчанием в этой связи и известную историю с архиерейской хиротонией архимандрита Варнавы (Накропина). Известно, что Распутин, пользуясь расположением императорской семьи, имел немалое влияние, а иногда играл и определяющую роль в замещении вакантных епископских кафедр и выборе кандидатов. В беседе с корреспондентом газеты «Петербургский курьер» (16 июня 1914 года) Григорий Ефимович откровенно заявлял, что «мы теперь решили ставить архиереев из мужичков. Ведь на мужицкие деньги духовные семинарии строятся...»⁷. Что касается Варнавы, то он действительно был из «мужичков» и являл собой удивительное исключение среди архиереев Синодального периода – он не имел даже семинарского образования, и поэтому его хиротония вызвала самый широкий резонанс.

12 июня 1911 года архиепископ Антоний писал митрополиту Киевскому Флавиану (Городецкому): «П.С. Даманский⁸ убедил, точнее, понудил Преосвященного Никандра⁹, “аще не хотяше”, представить в архиереи (Каргопольские) известного архимандрита Варнаву. Я уломал Владимира Карловича (Саблера. – А.К.) снять это дело с доклада (уже было в повестку внесено). Если сочтете удобным, не откажите сообщить, что знаете о сем монахе. Очень бы не хотелось быть в числе виновников хиротонии проходимцев»¹⁰.

Киевский Владыка быстро отреагировал на просьбу и дал характеристику потенциальному ставленнику, по всей видимости, не совсем высокую, потому что уже через две недели, 26 июня, архиепископ Антоний вновь писал своему адресату: «Приношу усерднейшее благодарение за аттестацию архимандрита Варнавы, прочитанную мною 4-м синодальным архиереям... Впрочем, теперь уже и с повестки сняли «доклад Преосвященного Олонецкого об учреждении викариатства»¹¹. В то время Владыка даже не подозревал, кто стоит за этим «известным» архимандритом.

Но Распутин во что бы то ни стало желал видеть своего ставленника на архиерейской кафедре, и снова началось давление на Синод. Тогда-то и были сказаны знаменитые слова, с которыми, к сожалению, довольно часто ассоциируется сама личность митрополита Антония. Когда на следующем заседании Синода обер-прокурор В.К. Саблер вновь поставил вопрос о хиротонии Варнавы, все поняли, что это желание царя, но о том, что за его настойчивостью стоит Распутин, об этом еще никто не догадывался.

«Пр[еосвященный] Димитрий (Абашидзе, епископ Херсонский) сказал: “А потом и Распутина придется хиротонисать?” Я, – сообщал Вла-

дыка Антоний митрополиту Флавиану, – начал предлагать разъяснить неудобство сего желания; тогда Владимир Карлович вынул из портфеля всеподданнейшее прошение свое об отставке и пояснил, что в отказе Синода он усмотрит свою неспособность быть посредником между государем и Синодом и предоставит это дело другому. Тогда я от лица иерархов сказал: «Для сохранения Вас на посту мы и черного борова посвятим в архиереи».¹² И только за десять дней до рукоположения Варнавы митрополит Антоний догадался, что за его спиной стоит не кто иной, как Распутин. 18 августа 1911 года он писал о своем заключении митрополиту Флавиану: «Выясняется, что Варнаву провел в архиереи Распутин. Синод представил его на основании письменного ходатайства Е[пископа] Никанора, но оно было почти вынужденное П.С. Даманским. Распутин же был виновником ошельмования Св. Синода и премьера 1 апреля. Он хлыст и участвует в радениях, как братцы и иоанниты»¹³.

28 августа 1911 года состоялась хиротония архимандрита Варнавы во епископа Каргопольского.

Что касается фразы о «черном борове», то, конечно же, не следует ее понимать слишком буквально¹⁴. Она говорит лишь о том, насколько высоко ценил митрополит Антоний В.К. Саблера как обер-прокурора Синода, который единственный из синодальных чиновников поддерживал идею восстановления патриаршества. Но в то же время надо заметить, что когда Владимир Карлович начал проявлять слабохарактерность, идти на компромиссы и уступать желаниям Распутина, это вызвало негодование Владыки. В письме к своему постоянному адресату, митрополиту Флавиану, от 17 июня 1913 года архиепископ Антоний вынужден был с горечью констатировать: «Владимир Карлович тоже поддается всем желаниям дворца, внушенным со стороны Распутина, и поддается, кажется без всякой борьбы. Он, конечно, успокаивает свою совесть надеждой на укрепление к себе царской симпатии и на достижение чрез то в свое время церковной реформы. Это было бы терпимо, если б знать, что переживешь Распутина и придворную антипатию к патриаршеству, но где тому ручательство? Конечно, не в 67-летнем возрасте Владимира Карловича. Все это и побуждает меня отпрашиваться от Синода на будущую зиму...»¹⁵ Через год архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский), близкий друг митрополита Антония, писал ему о своих наблюдениях: «...С папаши (Саблера. – А.К.) все сходит позолота и обнаруживается Распутинский хвост»¹⁶.

После совершившейся архиерейской хиротонии Варнавы (Накропина) поползли упорные слухи о предстоящем рукоположении во священника самого Распутина. Все они оказались впоследствии ложными, но это мнение стало часто появляться на страницах печатных изданий.

В частности, известный публицист М.О. Меньшиков в своей статье «Распутица в Церкви», помещенной в газете «Новое время» от 14 января 1912 года, утверждал, что епископ Саратовский Гермоген (Долганев) был уволен от присутствия в Святейшем Синоде в том числе и за то, что категорически восстал против хиротонии Распутина¹⁷.

В одном из своих писем Федору Дмитриевичу Самарину, которое датируется 13 января 1912 года, то есть почти тем же временем, что и статья Меньшикова, архиепископ Антоний писал следующее, видимо, отвечая на вопрос своего адресата: «О посвящении в священный сан хлыста Распутина, выдающего себя за нововоплощенного Христа и потому принявшего фамилию Григорий Новый, никакого разговору не было, а Пр[еосвященный] Гермоген уволен был из Синода за дерзкую и глупую телеграмму на Высочайшее имя»¹⁸. Все эти слухи, как видим, оказались ложными, но тем не менее они взбудоражили общественность и породили массу небылиц. Но, несмотря на свое разоблачение, они продолжали бытовать и время от времени всплывали на страницах печати.

О бесосновательности разговоров о его рукоположении был вынужден, в конце концов, засвидетельствовать сам Распутин. 23 мая 1914 года в «Ялтинском вестнике» было опубликовано интервью с ним, в котором сотрудник газеты, в частности, спрашивал: «Правда ли, Григорий Ефимович, что вы намерены принять на себя сан священства?» На это Распутин ответил: «Нет, это неверно, и я, право, не знаю, кем и с какой целью был пущен этот слух»¹⁹.

А этот слух казался тем более странным, что Распутина считали принадлежащим к секте хлыстов. Еще задолго до публичных обвинений «сибирского старца» Тобольской консисторией было возбуждено дело о принадлежности его к хлыстовской секте. Начато оно было 6 сентября 1907 года, а 7 мая 1908 года епископ Тобольский Антоний (Коржавин) утвердил его, тем самым согласившись с приведенными в нем наблюдениями и заключениями. Что касается Владыки Антония, то он, как это видно из вышеприведенной цитаты его письма к Ф.Д. Самарину, не сомневался в том, что Распутин участвует в хлыстовских ритуалах. 18 августа 1911 года архиепископ Антоний констатировал свое заключение митрополиту Флавиану: «Он – хлыст и участвует в радениях, как и братцы и иоанниты»²⁰. Таких высказываний в письмах митрополита Антония можно найти бесчисленное множество. К тому же он считал, что благодаря влиянию Распутина в царский двор проникают различные лжеучения и пользуются там сочувствием. В частности, он писал о ситуации, складывающейся вокруг имябожничества: «Владимир Карлович (Саблер. – А.К.) уклончиво и вяло относится к этой пакости, очевидно, получившей некоторые симпатии при дворе, как и все сродное хлыстовству»²¹.

Очень негативно относился митрополит Антоний к тем священникам и епископам, которые в своих корыстных интересах пытались добиться благосклонности Распутина и на основе его расположения построить свою карьеру. Впрочем, высказываясь весьма резко о епископах Феофане (Быстрове) и Гермогене (Долганеве), сыгравших немалую роль в возвышении Распутина, тем не менее он отдавал должное их мужеству в последующей борьбе против него.

Необходимо также отметить еще одну особенность в отношении Владыки Антония к «сибирскому старцу» – при изучении его переписки возникает такое ощущение, что митрополит воспринимал Распутина как бич Божий для Церкви, и этим, в частности, объясняется тот факт, почему он не выступал публично против всесильного временщика, но об этом будет сказано чуть ниже. Митрополит Антоний полагал, что все выступления против Распутина и его вмешательства во внутренние церковные дела будут бесплодны до тех пор, пока церковная жизнь и организация не будут приведены в соответствие с православными канонами и практикой Вселенской Церкви. В письме к митрополиту Флавиану от 17 июня 1913 года он писал: «Патриарх (Антиохийский Григорий IV. – А.К.) очень доволен приемом в Киеве, а почему его не пригласили отслужить в Одессе, это остается непонятным. Не хотят наши Владыки почтить Патриарха, и Бог заставляет нас кланяться Распутину, и заставит еще больше. Теперь он издает на свои средства целый журнал “Дым Отечества”, который помещает дерзкие “открытые письма” к М[итрополиту] Владимиру и малограмотную бессмысленную болтовню Распутина с полной подписью *faximile*. Пребывание Е[пископа] Алексия в Синоде, конечно, устроено Распутиным, но изгнание Еп[ископа] Феофана из Полтавы едва ли состоится, ибо оно и устроено, вероятно, по желанию императрицы, которой все-таки жаль своего бывшего духовника. Конечно, он, т.е. Пр[еосвященный] Феофан, тоже близок к прелести и считает себя святым, а епархией управлять не будет: но все же ему честь за стояние во дворце против хлыста, которому, говорят, рабствуют и протоиереи Кедринский с Васильевым, а вдохновляет его и Е[пископа] Варнаву (Накропина. – А.К.) не кто иной, как С.Ю. Витте; это совершенно ясно»²².

В другом своем письме, к Федору Дмитриевичу Самарину, на год раньше, 13 января 1912 года, архиепископ Антоний высказывался в тех же выражениях, что и позже: «При всем... своем негодовании на то, что Пр[еосвященный] Гермоген пропагандирует тщеславного, фальшивого и наглого иером[онаха] Илиодора, я не могу не отдать дани глубокого уважения Пр[еосвященному] Гермогену за то, что он, бывший защитником и покровителем Распутина (неразборчиво три слова;

взаимно целовали друг другу руки) и иоаннитов (хлыстов же), которые одурачили его в[есьма] любимую им лестью, он, т.е. Пр[еосвященный] Гермоген, когда узнал, что и Григорий, и иоанниты – хлысты, открыто и со всею силою восстал против них, хотя и своим вызовом в Синод он был, кажется, обязан ходатайством Распутина. За это и за такой же резкий поворот в отношении к последнему Еп[ископа] Феофана честь и слава этим обоим иерархам»²³.

В заключение коснемся еще одного вопроса, который вскользь уже был затронут чуть выше и который неизбежно возникнет почти у каждого, кто дочитает до этих строк. Почему же митрополит Антоний, имея такое негативное отношение к Распутину, не выступил с публичными обличениями, почему он не говорил о своем мнении императору, как прочие архиереи, а ограничивался лишь высказываниями в частной переписке и разговорах? Ответ на этот вопрос, по нашему убеждению, заключается в том, что Владыка воспринимал Распутина как некое наказание Божие Русской Церкви за то, что она до сих пор находится в нездоровом состоянии. Даже если удастся устранить Распутина, то появится новый временщик, который также будет вмешиваться во внутренние церковные дела. И это будет до тех пор, пока Церковь не приобретет каноническое устройство. Работая напряженно в Синоде, митрополит Антоний предлагал проекты проведения церковных реформ, но все это не встречало отклика ни у царя, ни у обер-прокурора, ни у многих архиереев. Все это вынудило его к тому, что, начиная с 1913 года, он искал повод для того, чтобы не ездить на заседания Синода, а с головой окунуться в налаживание епархиальной жизни²⁴. 19 сентября архиепископ Антоний писал митрополиту Флавиану: «Недавно подтвердил свою просьбу Владимиру Карловичу, чтобы меня и в эту зиму не вызывали в Святейший Синод в видах ознакомления с новою епархией. Делать в Синоде нечего, ибо теперь, т.е. год тому назад, стало ясно, что никаким реформам не бывать и из-под власти Распутина, Думы и прочих заведений нам не выйти. Постараюсь и на будущее время в Синод не ездить»²⁵.

Митрополит Антоний, по всей видимости, полагал, что лучше сеять малое семя на епархиальном уровне, нежели сидеть в бездеятельном заточении, как епископ Гермоген (Долганев) в Жировицком монастыре. И как показала дальнейшая история, он был прав.

Кроме того, он прекрасно понимал, что его выступления были бы только на руку тем темным политическим силам, которые пытались расшатать и уничтожить Русское государство, подорвать у народа верность царю. Митрополит Антоний очень сожалел о том, что император стал заложником своего доверия к обманщику. Позже он писал, что ошибка

царской семьи заключалась в том, что «...они решили принять к себе в руководители русских простолюдинов, не приняв во внимание того, что самый лучший простолюдин хорош до тех пор, пока он простолюдин, а как сделается барином и даже сверхбарином, то почти всегда сразу же воспринимает все отрицательные черты богача и аристократа, впадая в грубые пороки невоздержания и в еще худшее. Так и загубили себя высокодобродетельные супруги – Государь Николай II и Государыня Александра Федоровна, доверившись развращенному и непросвещенному мужику»²⁶.

Поэтому, имея однозначное, крайне отрицательное, мнение о Распутине, митрополит Антоний не желал усугублять и без того сложное положение, о чем он и писал Владыке Флавиану: «Навязываться с обличениями я, конечно, не желаю, но и опирать свое благополучие на милости этого господина не хочу»²⁷.

¹ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 445–484.

² Там же. С. 464.

³ В то время Владыка Сергей был уже архиепископом.

⁴ Платонов О.А. Жизнь за Царя (Правда о Григории Распутине). СПб., 1996. С. 29.

⁵ Никон (Рклицкий), архиеп. Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время (1863–1936). Нижний Новгород, 2004. Кн. 2. С. 24.

⁶ Там же. С. 24.

⁷ Платонов О.А. Жизнь за Царя (Правда о Григории Распутине). СПб., 1996. С. 103.

⁸ Даманский П.С. – товарищ обер-прокурора.

⁹ Никандр (Надеждин) – епископ Олонецкий и Петрозаводский.

¹⁰ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 710. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 132.

¹¹ Там же. Л. 137.

¹² Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 464.

О том, насколько непросто было принять это решение, архиепископ Антоний в том же письме писал дальше митрополиту Флавиану: «Тогда вечером, 8 августа, мы собрались тайно у Пр[еосвященного] Сергия и, вознеся немало воздыханий, решили из двух зол избрать меньшее, в уверенности, что вторично показывать прошение об отставке В[ладимир] К[арлович] не будет при подобных случаях. Что делать? Скверная история...» (Никон [Рклицкий], архиепископ. Митрополит Антоний [Храповицкий] и его время [1863–1936]. Нижний Новгород, 2004. Кн. 2. С. 419).

¹³ ОР РГБ. Ф. 710. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 141.

¹⁴ Жизнеописатель Владыки Антония, архиепископ Никон (Рклицкий), дает еще одно объяснение этой фразы, по всей видимости, почерпнутое от самого митрополита: «Самое выражение “черный боров” владыка Антоний взял из народного рассказа о черемисах (с 1900 по 1902 г. он был епископом Уфимским и Мензелинским. – А.К.), которые по своей грубости и родного отца называли “Васька”. Один молодой черемис попал под воз и просил своего отца поднять последний, называя его по обычаю “Васькой”. “Врешь! Теперь ты назовешь меня батюшкой”. Черемис повиновался, но когда отец освободил его из-под воза, то, вылезая, черемис сказал: “В такой беде и черного борова назовешь батюшкой!”». (Никон [Рклицкий], архиепископ. Митрополит Антоний [Храповицкий] и его время [1863–1936]. Нижний Новгород, 2004. Кн. 2. С. 419.)

¹⁵ ОР РГБ. Ф. 710. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 155–156.

¹⁶ Там же. Л. 178.

¹⁷ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 461–462.

¹⁸ ОР РГБ. Ф. 265. К. 181. Ед. хр. 31.

¹⁹ Платонов О.А. Жизнь за Царя (Правда о Григории Распутине). СПб., 1996. С. 108.

²⁰ ОР РГБ. Ф. 710. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 141.

²¹ Там же. Л. 148.

²² Там же. Л. 155.

²³ Там же. Ф. 265. К. 181. Ед. хр. 31.

²⁴ «Все это (т.е. антипатия к церковным реформам и засилие распутинского влияния. – А.К.) и побуждает меня отпрашиваться от Синода на будущую зиму, но Владимир Карлович пока отмалчивается. В сентябре он, кажется, будет здесь и в Киеве, и я попытаюсь возобновить ходатайство» (ОР РГБ. Ф. 710. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 156. 17 июня 1913 года). «Я втянулся в местную работу, а к синодальной потерял всякую веру: стоит ли трудиться, чтобы трудами своими наполнять “долгие ящики” синодал[ьного] архива» (ОР РГБ. Ф. 710. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 164. 3 января 1914 года).

²⁵ Там же. Л. 178.

²⁶ Никон (Рклицкий), архиеп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк, 1962. Т. 9. С. 225.

²⁷ ОР РГБ. Ф. 710. К. 1. Ед. хр. 6. Л. 164.

Священник Илия Ничипоров,
доктор филологических наук, профессор МГУ,
преподаватель КДС

РЕЛИГИОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ О ПОЭТЕ: «Этюды о Пушкине» С. Франка

В наследии Семена Людвиговича Франка (1877–1950) – видного представителя русской религиозно-философской мысли – относительно немногочисленным работам о литературе принадлежит заметное место. Свойственное отечественной словесности взаимопроникновение философского и художественного дискурсов нередко выражалось в обращении русских мыслителей XIX–XX вв. к интерпретации литературного материала, что открывало путь к образному воплощению их собственных идей и интуиций – как это происходило в работах В.Соловьева, Н.Бердяева¹, С.Булгакова, Л.Шестова, И.Ильина², Б.Вышеславцева и др.

Характеризуя содержание и стиль философских трудов Франка, прот. В.Зеньковский усматривал в них проявления его литературного дарования, чутья к художественному слову³ и особенно выделял в этой связи статью «Гете и проблема духовной культуры» (1932). В данной работе были намечены общие подходы Франка к осмыслению культуры и литературного творчества, которые немногим позднее получают развитие в цикле «Этюд о Пушкине» (1933–1949). По его мысли, судьба и творческий путь автора «Фауста» побуждают в первую очередь вести речь «не о размышлениях над эмпирической биографией Гете, а об уяснении общих духовных начал его жизни»⁴, прозревать как «двуединство культурного творчества и совершенствования личного духа», так и «основную цель, к которой он шел – гармоническое единство личного духовного бытия и бытия соборно-вселенского».

Состоящие из пяти объемных статей, «Этюды о Пушкине»⁵, которые создавались в преддверии и после юбилейного 1937 года⁶, представляют, с одной стороны, опыт построения истории религиозной жизни поэта, а с другой – позволяют увидеть личность и наследие Пушкина в контексте исторических путей России и Европы, их духовного и культурного развития.

Основополагающая в «Этюдах» и самая ранняя – статья «Религиозность Пушкина» (1933). Здесь, с опорой на пристальный мотивный анализ по большей части лирических произведений, выявляются ключевые для творческого духа поэта антиномии. Разнородные внешние

влияния – от французского просветительства до бесхитростной народной веры Арины Родионовны – предопределили «опыт столкновения... рационализма с религиозным переживанием поэтического вдохновения», а впоследствии переплавлялись в более органичное сочетание «религиозного просвещения с простотой, трезвостью, смиренным и любовным благоволением ко всему живому, как творению и образу Божию». Стремясь к глубинному примирению ранней пушкинской стихийности и его позднейших философичности и просветленности, Франк склонен к отчасти апологетической оценке кощунственных мотивов в произведениях молодого Пушкина, направленных, как он подчеркивает, прежде всего против распространенной в высших кругах моды на ложный мистицизм.

Антиномичный подход к проблеме духовного развития творческой личности сопряжен у Франка с расширительной трактовкой самого понятия религиозности. Так, в юношеской поэзии Пушкина он выделяет стихотворение «Безверие» (1817) как свидетельство о первоначальной попытке интеллектуального преодоления скептицизма, предвестие религиозного восприятия поэзии, ее молитвенного потенциала. Ряд образцов пушкинской лирики уже начала 1820-х гг. («Вечерня отошла давно...», «Люблю ваш сумрак неизвестный...», «На тихих берегах Москвы...» и др.) Франк готов воспринять в качестве «перлов религиозной поэзии», за которыми в ближайшие годы последуют «созревание и углубление духовной умудренности», «нарастание... религиозного сознания» в «Борисе Годунове», «Пророке» – этом «величайшем творении русской религиозной лирики» – и во многих иных произведениях.

В концепции Франка религиозность Пушкина не ассоциировалась напрямую с церковным чувством, с явными обращениями к Богу и Небесным Силам, но незримо откристаллизовывалась в творческом преломлении разнообразных жизненных впечатлений. Это и трепет перед тайной творческого вдохновения; и глубоко религиозное созерцание «красоты природы», «божественности любви и женской красоты»; и отношение к сосредоточенному уединению, к родным местам, проникнутое «чувством укорененности личной духовной жизни в почве, из которой она произросла» и являющее «связь духовного индивидуализма с духовной соборностью»; и развивающийся у зрелого Пушкина мотив обновления и нравственного очищения души. Как полагает Франк, поступающая с годами «чистота... религиозно-эстетического чувства» поэта обусловлена преодолением языческих и пантеистических интенций, вследствие чего «языческий, мятежный, чувственный и героический Пушкин... вместе с тем обнаруживается нам как один из глубочайших гениев русского христианского духа».

В статье «О задачах познания Пушкина» (1937) Франк принимает во внимание опыт предшествующей литературно-критической пушкинианы, учитывает в том числе традицию религиозно-философского осмысления личности и творчества поэта (В.Соловьев, Д.Мережковский и др.). Избегая развернутого теоретизирования, он размышляет о внедоктринальном характере пушкинского философствования, которое рождается в органичной связи поэзии и мысли, во «всегда простых фиксациях интуиций», возникающих «как бы изнутри самой жизни». Для уяснения своеобразия автобиографизма в произведениях поэта здесь предлагается понятие «духовной личности», находящей воплощение в образном мире, «идеях» его произведений и превосходящей «эмпирический опыт творца». Рассматриваемые Франком пушкинские «идеи» «равнодушной» природы, домашнего очага, уединения, просветляющего душу страдания, воспоминания, прорастая на почве эмпирической действительности, возвышаются до преображенного бытия в сфере творчества и приоткрывают тайну «целостного духа поэта».

В плане художественной гносеологии Пушкин, как убеждает Франк, явил в своей духовной личности образ «наивного мудреца», «ведателя жизни», чье самопознание и познание мира сквозь призму «гениально-наивного символизма» оказываются «имманентными явлениям жизни»: «Как ему нет надобности “искать вдохновения” (“искать вдохновения всегда казалось мне смешной и нелепой причудой”, – говорил он), так ему нет надобности самому задумываться над “смыслом” своего творения (“вот на! Цель поэзии – поэзия”). Он не ищет и не дает “миросозерцания”: он занят в поэзии простым миронаблюдением или простой исповедью своей духовной жизни; он есть чистое “эхо” мирового бытия, внешнего и внутреннего. Но так как это есть отклик поэтический, то простое описание и простое признание становится мудрым откровением».

Отсутствие всепоглощающей концентрации на собственном лирическом «я» становится у Пушкина предпосылкой «универсализма», «почти безграничной широты» его творческого духа, несущего в себе «откровение общечеловеческой духовной реальности». Прикасаясь к тайне внутренней жизни творческого «я» поэта, Франк для вербализации этого явления избирает язык антиномий. Нередко посещавшее поэта переживание хандры, его бегство из города в деревню, находившее порой упоение культом гордого одиночества и даже «ведение мрачных демонических сил» на определенном этапе сердечного бытия пробуждали «муки совести», душевные страдания, желание перевести картину исторической жизни и текущей повседневности в «область религиозного примирения и просветления»: «Кажется, доселе еще недостаточно усмотрено, что в художественном изображении нравственного

начала Пушкин не имеет себе соперников, даже в лице Достоевского, у которого чисто нравственный момент духа все же поглощается отчасти сферой инстинктивных реакций, отчасти – началом религиозным. Нравственное страдание – муки совести – ведет дальше к радости и успокоению нравственного очищения, духовного катарсиса (тема возрождения, очищения от страстей и заблуждений, духовного преображения). Параллельно этому пути нравственного очищения идет путь через момент духовного творчества».

Суждения о «жизнерадостности», о «вечно детском в духе Пушкина» соединяются у Франка с различием сложного, подвижного, отнюдь не бесконфликтного соотношения как христианских, так и далеких от Христовой истины сторон религиозного чувства поэта: «В этой сфере раскрывается... оригинальное религиозное начало пушкинского духа. Как все у Пушкина, оно отличается богатством разнородных оттенков... Его непосредственные корни лежат в религиозном опыте, который ему дает поэтическое вдохновение, восприятие красоты природы и женщины и эротические переживания. Оно объемлет моменты и языческой религиозности (культ пенатов, “хвалебный гимн Творцу миров”, слышимый в морском прибое, панический трепет перед устрашающей красотой идолов), и ветхозаветной (“Юдифь”, “Песнь песней”), и магометанской (“Подражания Корану” – всемогущество Божие и ничтожество “дрожащей твари”). Оно сочетает чувство имманентного присутствия божественного начала в природе и человеческой душе с острым чувством трансцендентности, потусторонности (это сочетание особенно ярко в смелости эротической религиозности – ожидание загробного “поцелуя свидания” – “Заклинание”, “Бедный рыцарь”). Оно достигает адекватного христианского своего выражения в таких стихах, как “Отцы пустынники” и “Странник”. И его общий и основной итог – благостное примирение с жизнью через внутреннее преображение личности, преображающее мир и дающее ощутить его божественность – есть самое адекватное выражение русского религиозного духа».

Пушкинское прозрение трагизма индивидуального и исторического бытия и поиск религиозных путей его преодоления – такова главная тема позднейшей работы Франка «Светлая печаль» (1949). Скрупулезный мотивный анализ не только лирических стихотворений, но и крупных эпических полотен поэта раскрывает грани пушкинской философии трагизма. «Объективное описание трагического начала в человеческой жизни» выявлено Франком в «Борисе Годунове», «Полтаве», «Медном всаднике», в романе «Евгений Онегин», который прочитывается им как история «трагического крушения всех трех жизней», в «Капитанской дочке», запечатлевшей «трагическое вторжение ужасов пугачевщины»,

а также в «Дубровском», «Пиковой даме», «Выстреле»... «Обнаружение трагизма греховной человеческой души» в образах Бориса Годунова, Мазепы, Онегина позволяет установить содержательное родство исторических и исповедальных произведений Пушкина – таких, как стихотворения «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829), «Элегия» (1830), где «глубокий психологический опыт», пронизанный «памятью смертной», видением «всей человеческой жизни, осененной темным крылом неизбежной смерти», обогащен, по Франку, истинно христианским чувством и в этом смысле противоположен шопенгауэровскому тотальному пессимизму. Как доказывает автор статьи, Пушкин творчески распознал социальные и метафизические истоки одиночества, разрыв между ритмами духовной жизни и внешним ходом бытия, угрозы «со стороны иррациональных, хаотических, мятежных страстей самой человеческой души», предвосхитил Достоевского «в остром восприятии темного мира человеческих страстей» – и в то же время смог осуществить выход за пределы трагизма «в уединении, в тихой сосредоточенности размышления и творчества», в «глубине мистического самосознания», «поэтическом восприятии красоты», но самое главное – в христианском смирении перед неразрешимыми контрастами земного бытия, «утешающем и просветляющем религиозном сознании», плодом которого явилось «настроение общего любовного внимания к людям, в силу непосредственного религиозного ощущения значительности и святости всякой, даже самой ничтожной, человеческой души, драгоценности человеческой личности как таковой».

Обращаясь к общественным взглядам и идеалам поэта, Франк в статье «Пушкин как политический мыслитель» (1937) выражает уверенность в том, что уроки катастрофы 1917 г. и последующий исторический опыт обуславливают необходимость уточнения представлений о пушкинских политических воззрениях. Движение от юношеского революционного радикализма к идеалу конституционной монархии, развитому «государственному сознанию» связывается Франком с вызреванием в творчестве поэта концепции консерватизма, основанной на приверженности культурно-историческому преемству, мирной непрерывности исторического развития и, что особенно значимо, на «дуализме принципов государственной власти и духовной независимости личности». С точки зрения Франка, умеренный монархизм Пушкина, сочетающийся с «любовью к свободе и культуре», религиозно значимым чувством рода, органично уравновешен у него «общим принципиальным утверждением независимости личности в частной жизни». Парадоксальным образом монархия в России, начиная с Петровской эпохи, оказывалась, по Пушкину, подверженной гибельной для нее самой революционности, она «легко

подпадает искушению... недооценить культурное значение независимых высших классов и в интересах абсолютизма пытаться их ослаблять и связаться с низшими слоями населения. Этим открывался бы путь к уравнительному, губительному для культуры и свободы деспотизму, и, по мнению Пушкина, монархия, по меньшей мере со времени Петра, вступила на этот гибельный путь. Пушкин защищает точку зрения истинного консерватизма, основанного на преемственности культуры и духовной независимости личности и общества, против опасности цезаристски-демократического деспотизма». В свете пережитой революции эти опасения поэта расцениваются Франком как пророческие, ибо «с крушением русской монархии русский образованный класс, а с ним и свобода, были поглощены внезапно хлынувшим потоком “демократического якобинства”, того стихийно-народного “пугачевского” “большевизма”, который – по крайней мере в 1917–1918 годах – составил как бы социальный субстрат большевистской революции».

Во многом опережая свое время, поэт, как показано в статье Франка «Пушкин об отношениях между Россией и Европой» (1949), предначертал возможности плодотворной консолидации и синергии западнической и почвеннической позиций: «Никогда не переступив, как известно, западной границы России, он глубоко воспринял в себя западную культуру, воспитался сначала на Вольтере и французской литературе, потом на Байроне, Шекспире и Гете. Но он не перестал от этого не только быть, но и чувствовать себя русским человеком. В его душе утонченнейшие влияния западной культуры мирно уживались с наивным русским духом, жившим в нем и питавшимся народными сказками няни Арины Родионовны. Он любил Россию Петра, стихию Петербурга, но он любил и Москву и Древнюю Русь, и никогда у него не возникал вопрос о несовместимости того и другого». Мысль о «наивном русском духе» поэта уточняется у Франка тем, что характерная для Пушкина «укорененность в родной почве» не оставалась на уровне стихийной привязанности, но была обусловлена осознанным видением Православия как мощной творческой силы в истории русской культуры и государственности, тем, что он «чисто религиозно чувствовал свою близость к православному благочестию, ощущал себя сам православным человеком... Философскую мысль, лежащую в основе этих чувств и мыслей, можно лучше всего выразить в короткой, но многозначительной формуле: чем глубже, тем шире. Только в последней, уединенной, глубине человеческого духа, питаемой традицией, воспоминаниями детства, впечатлениями родного дома и родной страны, человек, соприкасаясь с последней “несмертной”, таинственной, божественной глубиной бытия, тем самым обретает свободу, простор для сочувственного восприятия всего общечеловеческого».

Малоизученные на сегодняшний день «Этюды о Пушкине» С.Франка позволяют полнее представить панораму развития религиозно-философской литературной критики русского зарубежья, ее идейный мир, характерные подходы к анализу художественных текстов. Введение этого материала в научный оборот открывает путь к взвешенной дифференциации оттенков религиозного чувства Пушкина, нашедших выражение как в лирико-исповедальных произведениях, так и в его историософских и политических интуициях. основополагающими для исследования Франка стали осмысление антиномичного единства творческой личности художника, а также приближение к построению его духовной биографии.

¹ Ничипоров И.Б. Литература в призме философии: Н. Бердяев о романах А. Белого // <http://portal-slovo.ru/philology/41770.php>

² Ничипоров И., свящ. Христианское осмысление русской литературы в статьях И.А. Ильина // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 10. Коломна, 2015. С. 30–36.

³ Зеньковский В.В. История русской философии // http://krotov.info/libr_min/08_z/enk/ovsky_40.html

⁴ Франк С.Л. Гете и проблема духовной культуры // <http://www.odinblago.ru/path/35/5>

⁵ Франк С.Л. Этюды о Пушкине. 3-е издание. Paris, YMCA-PRESS, 1987. Тексты С.Л. Франка приведены по этому изданию.

⁶ По обнародованному в 1957 г. свидетельству семьи С.Л. Франка, «в своем завещании Семен Людвигович Франк писал: “Из напечатанных статей можно было бы подумать об издании «Этюд о Пушкине»”. При этом он перечислял пять статей о Пушкине, напечатанных в разное время в журналах, в большинстве своем ставших теперь недоступными русскому читателю за границей. Во исполнение его воли и в уверенности, что мысли С.Л. о Пушкине представляют собой большой интерес и поныне, мы предлагаем эти пять этюдов вниманию читателей» (Франк С.Л. Этюды о Пушкине. С. 7).

Иеромонах Иоанн (Пахачев),
преподаватель КДС

ТРАКТАТ ПАВЛА ТАММСКОГО «О КЕЛИИ»: происхождение и основные идеи содержания

Личность египетского подвижника и аскетического писателя IV века Павла Таммского для большинства современных русскоязычных людей является почти неизвестной. Удивляться этому не стоит, поскольку интерес к этому человеку и к его произведениям даже в мире науки пробудился не так давно, всего лишь около тридцати лет назад. Между тем сегодня исследователям все больше и больше становится понятно, что Павел был заметной фигурой в истории раннего египетского монашества и что его произведения, дошедшие до нас на коптском языке, представляют весьма большую ценность для реконструкции исторического контекста жизни ранних египетских монахов и их мирозерцания. Принимая это во внимание, мы хотели бы поместить в настоящем сборнике краткий очерк о Павле Таммском и о его трактате «О келии», опираясь на доступный нам объем информации, в первую очередь на наработки исследователей прежних лет.

В традиционных источниках по истории раннего египетского монашества («Aphrothegmata», «Лавсаик», «Historia monachorum», творения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина) имя Павла Таммского не упоминается ни разу. Основным источником сведений о его жизни, кроме краткой справки арабской версии коптского синаксаря¹, является «Житие», написанное, по-видимому, его учеником – монахом Иезекиием². О причинах этого можно только догадываться, однако ничего необычного в данном факте нет, поскольку подобные вещи иногда случались и по отношению к другим подвижникам той эпохи. К примеру, имя преподобного Пимена Великого, которому в корпусе «Изречений отцов» посвящена значительная часть сказаний, в «Лавсаике» и «Истории монахов» совершенно отсутствует. Это обстоятельство, однако, несколько не подрывает историчности личности рассматриваемого нами персонажа.

Согласно сведениям, приводимым в «Коптской энциклопедии»³, Павел родился в селении Тамма, находившемся на левом берегу Нила. Время его жизни не поддается точному определению, известно лишь, что оно ограничивается в целом рамками IV века. В возрасте восемнадцати лет Павел поселился на горе близ Антиной в Среднем Египте, где начал вести отшельническую жизнь под руководством монаха Иперехия.

Впоследствии с ним поселился его ученик, Иезекииль, с которым Павел совершил путешествие на юг, в окрестности Панополя. По пути они встретились со многими известными монашескими лидерами, такими, например, как апа Афу, Аполло, Фиб. В некоторых источниках упоминается о встрече Павла с апой Псоем (Бишоем) и о завязавшейся между ними дружбе⁴. В конце своего путешествия Павел поведал Иезекилию историю своей жизни и скончался на седьмой день месяца Фаофи. Погребен он был, по преданию, вместе с апой Бишоем, а впоследствии их тела были перенесены в пустыню Скит⁵. Коптская церковь почитает Павла как святого.

Оригинальной особенностью биографии Павла является то обстоятельство, что он «из любви к Богу» шесть (по другой версии – семь) раз доводил себя крайними аскетическими подвигами до состояния смерти, но Христос всегда воскрешал его. Однажды он даже попытался умереть, бросившись с отвесной скалы на острые камни, но и в этот раз Господь вернул ему жизнь⁶. Исследователи разнятся в оценке этих сведений. У. Хамлесс склонен приписывать их фантазии агиографа⁷. Этой точке зрения вполне созвучно и мнение Л. Франгуляр, которая, проанализировав памятники коптской агиографии, отметила, что мотив многократного умирания и воскрешения является для них вполне типичной чертой⁸. Данную точку зрения разделяем и мы. В то же время некоторые авторы допускают, что об этих эпизодах жизни Павла можно говорить вполне серьезно. В частности, автор статьи в «Коптской энциклопедии» заявляет: «Не похоже, что эта история есть литературная фикция... в стиле “Истории египетских монахов” или “Истории Лавсаика” Палладия. Скорее, это настоящая жизнь Павла...»⁹. Если принять во внимание, что в раннехристианской среде было весьма распространено представление об аскетизме как «бескровном мученичестве»¹⁰, то весьма вероятно, что данные эпизоды следует воспринимать как крайнее выражение этой идеологии. Однако даже и в этом случае поведение подобного рода, хотя и объясняется «любовью ко Господу»¹¹, не может быть признано полностью соответствующим духу и учению христианских подвижников Древнего Египта¹².

Литературное наследие Павла Таммского было опубликовано Тито Орланди в 1988 году¹³ и практически сразу привлекло к себе внимание исследователей. Подлинными на сегодняшний день считаются пять произведений этого отшельника: одно послание, трактаты «О келии», «О бедности» и «О смирении» и одно сочинение без названия. В настоящее время эти произведения постепенно переводятся на иностранные языки и изучаются учеными с разных точек зрения. На русский язык пока переведено только одно произведение Павла – трактат «О келии»¹⁴. Ниже мы постараемся

кратко обозначить основные идеи этого трактата и посмотреть, какое осмысление получила в нем практика «сидения в келье», бывшая неотъемлемым элементом духовной жизни египетских монахов.

Трактат «О келии» написан в виде «гнома» – кратких изречений-афоризмов, составленных в форме наставлений отца сыну или учителя ученику. Как отмечает У. Хамлесс¹⁵, эти тексты напоминают ветхозаветную «литературу Премудрости», что обнаруживается, кстати, не только в их форме, но и в содержании. В частности, само понятие «мудрость» в произведении употребляется довольно часто. Аутентичность данного произведения подтверждается «Житием» Павла, в котором его ученик Иезекииль упоминает о том, что учитель в его присутствии писал о том, как «сидеть в келье»¹⁶.

Трактат начинается дидактическим увещанием, в котором Павел обращается к своему адресату с таким призывом: «Сын мой, слушайся Бога, храни Его заповеди, будь мудрым и оставайся в своем жилище, сладостном благодаря тебе, тогда как келья твоя пребывает с тобой в твоём сердце, и ты ищешь ее благословения, и труд твоей кельи вместе с тобой дойдет до Бога. Твоя келья понесет тебя по озеру Ахерусии и введет тебя в “Церковь первенцев, написанных на небесах” (Евр. 12:23)»¹⁷. Этот отрывок, вероятно, играет роль некоего введения к трактату и четко обозначает его основную тему – значение пребывания в келье для духовного преуспевания монаха. Образ озера, промелькнувший в тексте, вероятно, является аллюзией на апокрифические «Апокалипсис Петра» или «Апокалипсис Павла»¹⁸. Однако делать из этого какие-то выводы не стоит, потому что, на наш взгляд, эта аллюзия выполняет здесь роль метафоры, литературной фигуры, призванной подчеркнуть силу и колорит главной мысли – о значимости келейного пребывания для достижения монахом Церкви Небесной.

Гораздо интереснее понятие «благословение кельи» (χαρίσμα τοῦ κελλίου), которое, по замечанию А. Сасиу, встречается только у Павла Таммского и Стефана Фивайдского¹⁹ и является своего рода «haraх legomena» этих двух писателей. На протяжении всего трактата Павел подчеркивает важность этого понятия²⁰, призывает подвижника не пренебрегать «благословением кельи»²¹ и желать его во все дни жизни²². Что именно отшельник понимает под «благословением кельи», сказать сразу довольно трудно. Однако, принимая во внимание семантический смысл понятия «χαρίσμα», которое в лексиконе христианских авторов употреблялось для обозначения благодати Святого Духа²³, а также то, что в одном фрагменте трактата это понятие стоит в связи с описанием мистического сияния лица подвижника «лучами из Иерусалима» (очевидно, Небесного)²⁴, мы можем предположить, что под «благословением кельи»

в данном случае следует понимать благодатные дары Духа Святого, ниспосылаемые пребывающему в келье отшельнику.

Продолжая увещевать своего адресата, Павел замечает: «Достоинство кельи твоей прославит тебя среди святых в доме Божиим»²⁵. В этом заявлении вновь звучит эсхатологическая нота: дом Божий и место пребывания святых есть Небесный Иерусалим²⁶. Далее он заповедует пребывать в келье с терпением, не отпуская на волю своего сердца, «чтобы прийти к Богу в радости и крепости»²⁷. Выражение «отпускать сердце на волю»²⁸ возвращает нас к духовной традиции отцов «Aporphthegmata», с которой Павел, очевидно, так или иначе соприкасался²⁹.

Из всего этого Павел делает вывод: «Не оставляй твоей кельи»³⁰. Он предостерегает об опасности нарушения келейного уединения праздными разговорами³¹, отстаивает право отшельника не только не видеться с людьми, но и не допускать, чтобы кто-то видел его самого³². Он также заповедует отшельнику не бояться демонов, смущающих душу во время пребывания в келье³³. «Ныне же, нищий, почитай Бога всем сердцем своим, и всеми мыслями, и всей силой и словами своими, и помести сердце свое в жилище твоём, как и в Боге. Ибо таким образом ты облечешься в Его заповеди. И сделай все возможное, чтобы не вступить в день Господень без Божией заповеди – и Он возьмет тебя, и ты послужишь Ему, как в келье твоей»³⁴. Келья, таким образом, мыслится Павлом как место, где совершается духовный подвиг и духовное восхождение монаха, дающее ему право в эсхатологической перспективе «Дня Господня» стать причастником блаженства святых на Небесах.

На протяжении всего текста трактата «О келии» рефреном звучат некоторые темы, контуры которых мы попытаемся обрисовать. Темы эти можно сформулировать следующим образом:

А). Келья как место духовной брани. Цель монашеской жизни – прийти с победой к Господу³⁵, а потому Павел призывает монаха с бодростью «возвести очи» на врагов своих³⁶, под которыми он, естественно, понимает демонов: «Ибо демоны в открытую борются с человеком в пустыне. Ибо они лишены Бога. Поэтому и нет в них милости к человеку, который пребывает один в покое. Если же ты приходишь под благословение кельи, держись правой стороны, ибо они ведут брань против милосердия твоего, которое есть спасение человека, чтобы лишить тебя благословения кельи»³⁷. Заметим, что упоминание об «открытой борьбе» здесь неслучайно, ибо пустыня в древнехристианской традиции всегда воспринималась как место обитания демонов³⁸. Соответственно монахи, решившиеся на подвиг жизни в пустыне, вторгались прямо в жилище духов злобы, встречаясь с ними, таким образом, действительно «в открытую». Выражение же «ибо они лишены Бога» открывает нам, как

отшельник понимал глубинную причину вражды духов злобы против христиан³⁹.

Неоднократно Павел предостерегает монаха, пребывающего в келье, от «немощи перед демонами»⁴⁰. Эта немощь вводит подвижника в «смущение»⁴¹, которое побуждает его оставить келью, а потому ему не должно даже общаться с человеком, одержимым смущением⁴² и жить вместе с монахом, который «немощен»⁴³. Судя по этим фрагментам, под «немощью» Павел понимает не физическую болезнь или одержимость какой-то греховной страстью, но страх перед демонами и боязнь их нападений, а под «смущением» не что иное, как уныние, только вызванное не расслаблением и недовольством местом своего проживания, а страхом. Поэтому он заповедует крепко держаться за пребывание в келье⁴⁴, предав себя в руки Господа, Который непрестанно взирает очами на землю⁴⁵, промышляя о ней. Келья для Павла Таммского, таким образом, «есть нечто большее, больше, чем место обитания, это прежде всего крепость, которая защищает аскета в битве против демонов»⁴⁶.

Б). Келья как место встречи с Богом. Характерной особенностью трактата «О келии» является его теоцентричность. Автор, рассуждая о духовных вещах, постоянно направляет мысль своего читателя к Богу, заповедуя «поместить сердце свое» в Боге⁴⁷, «хранить Бога»⁴⁸ (то есть, очевидно, хранить память о Нем), «не оставлять Бога» так же, как и келью своей⁴⁹. Сердце мудрого, пребывающего в келье, радуется о Боге⁵⁰, и Господь дает ему победу над врагами⁵¹. «Стань же мудрым, – восклицает Павел, – пребывая в келье своей, устроая душу свою, и пусть... облекает тебя страх Божий днем и ночью, пусть на Нем возлежит твое попечение, пусть твоя душа и твои мысли созерцают Его, будучи устремлены к Нему во все дни твоей жизни»⁵². Наверное, не будет преувеличением сказать, что последние строки для автора трактата стали личным жизненным девизом, поскольку мотив обращенности к Богу, устремленности к Нему всеми силами души звучит в тексте почти постоянно.

В силу этого в трактате очень часто звучит мысль о том, что келья – это место, где монах может встретить Бога. По мысли Павла, нет для монаха большего праздника, чем почитание Бога в жилище своем⁵³, «ведь в нем ты обретишь Бога»⁵⁴. Подобная мысль довольно часто встречается в «Изречениях отцов»⁵⁵, но здесь она выражена, как кажется, даже ярче и сильнее. В другом месте Павел говорит: «В келье ты познаешь Бога»⁵⁶, «Он посетит тебя в келье, и тайны Божии откроются тебе в ней, как Корнилию в доме его (см.: Деян. 10)»⁵⁷. Как и при каких обстоятельствах мыслит подвижник эту встречу, в тексте не говорится, но мы можем предположить, что он представлял себе это возможным в опыте молитвы. Основанием для такого предположения

является набор примеров из Ветхого Завета, относящихся, очевидно, к пребыванию в келье, где говорится о «разговоре» Бога с тем или иным библейским персонажем⁵⁸. Под «разговором» же в данном контексте вполне логично понимать молитву.

В). Келья как место явления славы Божией и богоприсутствия. Ближе к концу трактата находится два чрезвычайно любопытных отрывка⁵⁹, которые обращают на себя внимание насыщенностью аллюзиями на Ветхий Завет, и в особенности на описание ветхозаветного храмового богослужения. Принимая во внимание то, что в экзегетической традиции Александрийской школы эти тексты толковались в основном аллегорически, а также то, что Павел был знаком с александрийской экзегезой, в том числе с Оригеном⁶⁰, мы можем предположить, что он пользуется ветхозаветными образами не случайно, но желая выразить какую-то определенную мысль.

Павел называет отшельника, пребывающего в келье, «фимиамом»⁶¹ и «жертвенником»⁶² Божиим, говоря, что «келья его полна всякого благоухания от плодов его благих дел»⁶³. Эта мысль содержит ясную аллюзию на акт воскурения фимиама на кадильном жертвеннике (см.: Исх. 30:7-8), в результате которого храм наполнялся благоуханием. Как отмечают исследователи⁶⁴, этот же образ использует Ориген. Возможно, что с помощью этого образа Павел хотел подчеркнуть, что для монаха, пребывающего в келье, главным занятием является молитва, с которой было неразрывно соединено воскурение фимиама на жертвеннике (см.: Лк. 1:9-10; ср. Откр. 8:3-4).

Однако параграф, идущий вслед за этим образом, дает основание для еще более глубокого прочтения данного фрагмента. Звучит он так: «Слава Божия явится ему в ней» (то есть монаху в келье)⁶⁵. Употребленное здесь понятие «слава Божия» было центральным для ветхозаветного богословия и означало не что иное, как энергичное присутствие Божие в храме, которое иногда являлось израильтянам зрительно в виде облака (см.: 2Цар. 8, 11; ср.: Лев. 16, 2). В свете этого мы можем предположить, что, используя храмовые образы «жертвенника» и «фимиама» по отношению к монаху, Павел хотел подчеркнуть, что в келье во время молитвы совершается именно явление и присутствие Божией силы и славы. В этом смысле келья монаха может стать подобной Иерусалимскому храму, в котором пребывала и являлась людям слава Господня.

Это наблюдение подтверждается, на наш взгляд, вторым фрагментом, привлечшим наше внимание своей библейской образностью, в котором келья и пребывающий в ней монах называются «истинной скинией» Божией⁶⁶. Если вспомнить, что до построения Иерусалимского храма именно скиния была местом пребывания славы Бога Яхве (см.: Исх. 40, 34),

то мы вновь должны заключить, что келья монаха может стать подобной скинии Завета, месту явления и присутствия славы Господней. Таким образом, келья в трактате Павла «приобретает мистическое измерение, становясь по преимуществу нуминозным местом»⁶⁷.

Г). Тема «нищеты», смирения и мудрости. При чтении трактата обращает на себя внимание тот факт, что слово «монах» употребляется в нем всего два раза⁶⁸. В большинстве случаев монахи, живущие в кельях, называются «нищими», «бедными» либо «мудрыми». Эти понятия в тексте трактата ставятся в весьма тесную связь между собой.

Религиозные корни понятия «нищий», на наш взгляд, следует искать в библейской традиции. В Ветхом Завете «нищими Яхве», «бедняками Яхве» назывались люди, всецело сознающие свою несамодостаточность, зависимость от Бога и потому полностью предавшие себя воле Бога⁶⁹. Возможно, что эти библейские коннотации несет в себе и данный трактат. По крайней мере, отдельные мысли Павла ясно выражают подобное мирозерцание. Так, например, он призывает «нищего» связывать себя только с Господом, чтобы впоследствии царствовать с Ним⁷⁰, призывает почитать Бога всем сердцем и облечься в Его заповеди⁷¹. Вполне возможно также, что понятие «нищий» является в данном случае аллюзией на первую заповедь блаженства (см.: Мф. 5, 3), на что косвенно указывает факт цитирования Павлом второй заповеди блаженства (см.: Мф. 5, 4) и соотнесение им «нищеты» с получением Царства Христова⁷².

В то же время «нищета» в представлении Павла тесно связана с понятием «смирение», которое также представляется ему путем достижения Царства Божьего⁷³. «Достоинство бедного монаха – это пустыня и научение в смирении», и таковому будет наречено имя «Иоседек среди пророков (см.: 1 Пар. 6:14-15; Сир. 49, 12)»⁷⁴. Исследователи отмечают, что это имя у Евсевия и Дидима Слепца трактуется как «праведность» или «праведники Божии»⁷⁵. Соответственно смирение, соединенное с «нищетою», является для монаха путем достижения праведности, которую Павел обозначает также ветхозаветным понятием «мудрость».

«Мудрость» в трактате Павла предстает неотъемлемым атрибутом духовного совершенства подвижника, преуспевшего в келейном пребывании⁷⁶. Однако для совершенства мудрого «нет меры»⁷⁷, «ибо мера мудрого, сидящего в келье, – Господь. Ведь он уподобляется Богу, будучи не виден»⁷⁸. Эта интересная фраза служит фактически выражением мысли о безграничности перспективы возрастания монаха «в меру Господа», «ибо бесконечен Бог»⁷⁹. Мы встречаемся здесь с выражением идеала обожения, имевшего широкое распространение в среде египетских монахов⁸⁰. Павел также замечает, что «мудрец в своей келье будет скрыт от злых, которые грядут»⁸¹. Под «злыми», вероятно,

следует понимать либо грядущие эсхатологические бедствия (учитывая общий эсхатологический контекст воззрений Павла, это весьма вероятно), либо конкретных личностных существ – злых духов, от нападений которых мудрого покрывает «благословение кельи». Наконец мудрец в келье «обретает себе покой»⁸²; в то же время его добрые мысли служат грозным обличением для нечестивых⁸³. Рассуждения о мудрости Павел заключает следующим призывом: «Стань же мудрым, пребывая в келье твоей...»⁸⁴

Проанализировав трактат Павла Таммского «О келии», мы должны заметить, что в целом его взгляды обнаруживают достаточно тесные параллели с другими памятниками ранней монашеской письменности. Это замечают и видные ученые; так, например, А. Сасиу отмечает (со ссылкой на М. Шеридана и других исследователей) наличие в работах Павла параллелей с памятниками монашеской литературы Нижнего Египта и традиции преподобного Пахомия Великого⁸⁵. Однако нельзя обойти вниманием и тот факт, что в трактате Павла есть много оригинальных моментов. К таковым относятся, например, его аскетическая терминология («нищета», «смирение», «мудрость»), с помощью которой он описывает духовное состояние монаха, пребывающего в келье, учение о «благословении кельи» и активное обращение к библейским образам для выражения мысли о келье как о средоточии присутствия Божьей славы. Все это выделяет его трактат из числа других памятников монашеской письменности рассматриваемого периода.

Завершая наш небольшой очерк, отметим, что исследование произведений Павла Таммского, которое сегодня только-только начинается, открывает большие перспективы для изучения аскетической практики и духовного учения раннего египетского монашества, а также позволяет пролить более яркий свет на некоторые страницы истории этой монашеской традиции. В частности, как замечает А. Сасиу, наличие этих произведений позволяет говорить о зарождении в полуотшельнических поселениях Нижнего Египта особого жанра аскетической литературы, фокусирующейся главным образом на теме пребывания в келье⁸⁶. Кроме того, произведения Павла Таммского обнаруживают высокий интеллектуальный уровень своего автора и его осведомленность о наиболее значимых мировоззренческих проблемах раннего монашеского богословия, концентрировавшихся в основном вокруг наследия Оригена. Как отмечает в заключении к своей диссертации А.С. Ковалец, тексты Павла «свидетельствуют о существовании на севере Египта вполне самостоятельной традиции, знакомой с учением Оригена и полемизирующей с ним в отношении учения об образе»⁸⁷. В этом смысле эти тексты могут быть рассмотрены как ценный источник по истории

оригенистских споров раннего периода, а также по истории проблемы антропоморфизма. А изучение взаимосвязей творений Павла Таммского с прочими памятниками египетской монашеской письменности поможет глубже проникнуть в духовный мир египетского монашества, проследить эволюцию отношений между различными его центрами и расширить наши представления о духовной практике и мирозерцании египетских подвижников.

¹ См.: *Le Synaxaire arabe jacobite (redaction copte) / publie, traduit et annote par Basset R. // Patrologia Orientalis. – Т. 1. – Pt. 3. – Paris, 1907. – P. 321–322.*

² Подробный анализ различных источников, дающих какие-либо данные для реконструкции биографии Павла, см. в ст.: Suci A. *Sitting in the cell: the literary development of an ascetic praxis in Paul of Tamma's writings. With an edition of some hitherto unknown fragments of De cella // The Journal of Theological Studies. – 2017. – Vol. 68. – Pt. 1. – P. 142–150.*

³ См.: Goquin R.-G. *Paul of Tamma, Saint [Электронный ресурс] // Claremont Coptic Encyclopedia. – URL: <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1537/rec/1> (дата обращения: 10.10.2017).*

⁴ См. предисловие А.С. Ковалец к публикации русского перевода трактата Павла «О келии»: Павел Таммский. О келии / пер., вступ. ст. А.С. Ковалец // Вестник ПСТГУ. – Серия III: Филология. – 2009. – Вып. 3 (17). – С. 113.

⁵ См.: *Le Synaxaire arabe jacobite (redaction copte). P. 322.*

⁶ См.: Ibid; Goquin R.-G. *Paul of Tamma, Saint [Электронный ресурс] // Claremont Coptic Encyclopedia. – URL: <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1537/rec/1> (дата обращения: 10.10.2017).*

⁷ См.: Harmless W. *Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. – New York: Oxford University Press, 2004. – P. 261.*

⁸ См.: Франгуляр Л.Р. Истоки и историческая трансформация основных жанров коптской агиографии (на примере текстов о мучениках): дисс. канд. фил. наук. – М., 2014. – С. 97.

⁹ См.: Goquin R.-G. *Paul of Tamma, Saint [Электронный ресурс] // Claremont Coptic Encyclopedia. – URL: <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1537/rec/1> (дата обращения: 10.10.2017).*

¹⁰ См.: Сидоров А.И. *Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.: Паломник, 1998. – С. 56.*

¹¹ Такой мотив поведения Павла предлагает современная редакция синаксаря Коптской церкви (см.: *The Departure of St. Paul of Tamouh [Электронный ресурс]. – URL: http://www.copticchurch.net/synaxarium/2_7.html (дата обращения: 10.10.2017)).*

¹² См.: Об авве Антонию, 8 // Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. – С. 20; ср.: Об авве Пимене, 183 // Там же. С. 231.

¹³ См.: Paolo di Tamma. Opere / Introduzione, testo, traduzione e concordanze a cura di T. Orlandi. – Roma, 1988. – 197 p.

¹⁴ Перевод опубликован А.С. Ковалец в «Вестнике ПСТГУ» (библиографическое описание см. выше).

¹⁵ См.: Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. P. 261.

¹⁶ См.: Suciū A. Sitting in the cell... P. 155.

¹⁷ Павел Таммский. О келии, 1–2 // О келии. С. 115–116.

¹⁸ См.: Suciū A. Sitting in the cell... P. 164.

¹⁹ См.: Ibid.

²⁰ См.: Павел Таммский. О келии, 13, 15, 46 // О келии. С. 116–117.

²¹ См.: Он же. О келии, 6, 31 // Там же.

²² См.: Он же. О келии, 88 // Там же. С. 119.

²³ См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. – Oxford, 1961. – P. 1518.

²⁴ См.: Павел Таммский. О келии, 45–46 // О келии. С. 117.

²⁵ Он же. О келии, 4 // О келии. С. 116.

²⁶ См.: Он же. О келии, 22 // Там же.

²⁷ См.: Он же. О келии, 6 // Там же. Интересно, что в данном месте Павел использует для выражения терпеливой крепости монаха образ пустынного льва, который в христианской письменности обыкновенно имеет отрицательные коннотации (см.: Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. P. 261–262)

²⁸ Ср.: Павел Таммский. О келии, 8 // О келии. С. 116.

²⁹ См.: Suciū A. Sitting in the cell... P. 164–165.

³⁰ Павел Таммский. О келии, 51 // О келии. С. 117.

³¹ См.: Он же. О келии, 25–27 // Там же.

³² См.: Он же. О келии, 78–79 // Там же. С. 118.

³³ См.: Он же. О келии, 93 // Там же. С. 119.

³⁴ Он же. О келии, 10 // Там же. С. 116.

³⁵ См.: Он же. О келии, 8 // Там же.

³⁶ См.: Он же. О келии, 23 // Там же.

³⁷ Он же. О келии, 60–62 // Там же. С. 118.

³⁸ См.: Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – С. 139, 235–236. Ср. эпизод из «Жития Антония»: Athanasii, archiepiscopi Alexandrini. Vita S. Antonii, 13 // Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – T. 26. – Paris, 1857. – Col. 861.

³⁹ Ср.: Ibid, 22–23 // Ibid. Col. 875–877. Анализ демонологии прп. Антония и Павла см. в работе: Brakke D. The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance // Church History. – 2001. – Vol. 70. – №1. – P. 19–48.

⁴⁰ См.: Павел Таммский. О келии, 93, 94, 96, 97 // Там же. С. 119.

⁴¹ См.: Он же. О келии, 96 // Там же.

⁴² См.: Он же. О келии, 33 // Там же. С. 117.

⁴³ См.: Он же. О келии, 97 // Там же. С. 119.

- ⁴⁴ См.: Он же. О келии, 93 // Там же.
- ⁴⁵ См.: Он же. О келии, 98 // Там же.
- ⁴⁶ Suciū A. Sitting in the cell... P. 163.
- ⁴⁷ См.: Павел Таммский. О келии, 10 // Там же. С. 116.
- ⁴⁸ См.: Он же. О келии, 34 // Там же. С. 117.
- ⁴⁹ См.: Он же. О келии, 51 // Там же.
- ⁵⁰ См.: Он же. О келии, 50 // Там же.
- ⁵¹ См.: Он же. О келии, 99 // Там же. С. 119.
- ⁵² Он же. О келии, 77 // Там же. С. 118.
- ⁵³ См.: Он же. О келии, 12 // Там же. С. 116.
- ⁵⁴ Он же. О келии, 13 // Там же.
- ⁵⁵ См., например: Древний Патерик, изложенный по главам. – М.: Правило веры. 2009. – С. 143 (Глава 7.44).
- ⁵⁶ Он же. О келии, 34 // Там же. С. 117.
- ⁵⁷ Он же. О келии, 86 // Там же. С. 119.
- ⁵⁸ См.: Он же. О келии, 70, 71, 74 // Там же. С. 118.
- ⁵⁹ См.: Он же. О келии, 51–55, 67–68 // Там же. С. 117–118.
- ⁶⁰ См.: Suciū A. Sitting in the cell... P. 162. Подробнее см.: Sheridan M. From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation. – Roma, 2012. – P. 24–30.
- ⁶¹ См.: Павел Таммский. О келии, 52 // Там же. С. 117.
- ⁶² См.: Он же. О келии, 53 // Там же.
- ⁶³ См.: Он же. О келии, 54 // Там же.
- ⁶⁴ См.: Там же. С. 114.
- ⁶⁵ См.: Павел Таммский. О келии, 55 // Там же. С. 117.
- ⁶⁶ См.: Он же. О келии, 67–68 // Там же. С. 118.
- ⁶⁷ Suciū A. Sitting in the cell... P. 164. «Нуминозным» в философии религии обыкновенно называется религиозный опыт, связанный с интенсивным переживанием Божественного присутствия.
- ⁶⁸ См.: Павел Таммский. О келии, 13, 36 // О келии. С. 116–117.
- ⁶⁹ См.: Кураев Андрей, протодиак. Нищие духом [Электронный ресурс] // Альфа и Омега. – 1994. – №1. – URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/001/001-kuraev.htm> (дата обращения: 10.10.2017)
- ⁷⁰ См.: Павел Таммский. О келии, 9 // О келии. С. 116.
- ⁷¹ См.: Он же. О келии, 10 // Там же.
- ⁷² См.: Он же. О келии, 9 // Там же.
- ⁷³ См.: Он же. О келии, 21 // Там же.
- ⁷⁴ Он же. О келии, 13–14 // Там же.
- ⁷⁵ См.: Там же. С. 114.
- ⁷⁶ См.: Павел Таммский. О келии, 76 // Там же. С. 118.
- ⁷⁷ См.: Он же. О келии, 44 // Там же. С. 117.
- ⁷⁸ См.: Он же. О келии, 47–48 // Там же.
- ⁷⁹ См.: Он же. О келии, 44 // Там же. С. 118.
- ⁸⁰ См.: Brésard L. The Apophthegmata // A history of monastic spirituality

[Электронный ресурс]. – URL: <http://www.scourmont.be/studium/bresard/> (дата обращения: 10.10.2017)

⁸¹ Павел Таммский. О келии, 49 // Там же. С. 117.

⁸² Он же. О келии, 50 // Там же.

⁸³ См.: Он же. О келии, 38–39 // Там же.

⁸⁴ Он же. О келии, 77 // Там же. С.

⁸⁵ См.: Suciū A. Sitting in the cell.... P. 162, 165.

⁸⁶ См.: Ibid. P. 165.

⁸⁷ Ковалец А.С. Влияние александрийской философско-богословской традиции на формирование ранних памятников коптской монашеской литературы [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dissercat.com/content/vliyanie-aleksandriiskoi-filosofsko-bogoslovskoi-traditsii-na-formirovanie-rannikh-pamyatnik> (дата обращения: 10.10.2017).

Священник Андрей Булгаков,
выпускник КДС 2017 г.

ФОРМИРОВАНИЕ УНИАТСТВА

как католической модели достижения церковного единства

Распад СССР привел к обострению межконфессиональных отношений в Восточной Европе. У православных народов этих стран после освобождения от идеологии государственного атеизма возникла огромная потребность в обновлении духовной жизни. В постсоветский период западное христианство (Римско-Католическая Церковь) активно начало заниматься прозелитизмом среди народов Восточной Европы, и это является серьезным вызовом на пути возрождения духовности народов, исторически сформировавшихся в православной традиции. В конце 1980-х – начале 1990-х гг. Ватикан в очередной раз продемонстрировал свою готовность и решимость воспользоваться новыми социально-политическими обстоятельствами в прозелитических целях. Это выразилось прежде всего в возрождении Униатской церкви на Западной Украине, сопровождавшемся массовым захватом православных приходов, и усилении католической миссии в странах СНГ. Подобные действия Ватикана были восприняты Православной Церковью как крайне недружелюбные и квалифицировались как расширение прозелитической активности, не только наносящей ущерб православной церковной жизни, но и серьезно осложняющей православно-католические отношения. «Ни для кого не секрет, что уния всегда была и остается спецпроектом Римско-Католической Церкви, направленным на обращение православных в католичество. При помощи светской власти униаты в течение многих веков действовали в ущерб Православной Церкви, захватывая православные храмы и монастыри, обращая в католичество простой народ, всячески притесняя православное духовенство». Необходимость осмысления униатского вопроса очевидна.

Одним из первых примеров практического применения экклесиологической модели католицизма при решении вопроса о воссоединении с Римом сообществ христиан, прежде не имевших общения с Западной Церковью, стала деятельность норманнов в *Южной Италии и Сицилии в XI в.*, где они установили свое господство. Будучи католиками, норманны завоевали области, в которых большинство населения составляли православные греки. Вероятно, норманны сознавали, что, несмотря на жесткость установленного ими на юге Италии правления, принудить греков к прямому обращению в латинство невозможно. По этой при-

чине они лишь в отдельных случаях прибегали к насильственному переходу православных греков на латинский обряд, а в качестве основного типа устройства церковной жизни в своих владениях избрали модель, которую вполне можно квалифицировать как одну из предшествующих появлению униатства. В своих южно-итальянских владениях норманны повсеместно заменяли православных архиереев-греков епископами латинского обряда, подчинив их юрисдикции клириков и мирян восточного обряда. Норманнские завоеватели, хотя и смотрели на греков как на схизматиков, единственной причиной раскола между Западной и Восточной Церквями считали проблему папского главенства. Поэтому от греческого населения Южной Италии и Сицилии, как правило, не требовали большего, чем подчиниться епископам, признающим юрисдикцию Римского папы, и принимать Символ веры с *Filioque*.

Сходным образом шло устройство церковной жизни в *Венгерском королевстве*. Славяне и румыны, проживавшие на его территории задолго до прихода венгров, в большинстве своем исповедовали христианство восточной традиции. Кроме того, еще до принятия крещения королями из венгерской династии Арпадов многие представители венгерской знати уже стали христианами восточного обряда. Таким образом, созданная в Венгрии королем Стефаном Церковь латинской традиции оказалась перед необходимостью внедрить в свои ряды множество восточных христиан. В XI–XII вв. это в целом происходило по той же схеме, которую использовали норманны: латинская иерархия оказывалась лишь надстройкой над приходами и монастырями греческого обряда. В Церкви Венгрии имела место восточная практика соблюдения постов, разрешалось женатое духовенство, существовали и другие особенности, присущие восточно-христианской традиции¹. Лишь в XIII в. в Венгрии начинается процесс латинизации церковной жизни, а в XIV в., с приходом к власти Анжуйской династии, отношение к христианам восточного обряда становится крайне нетерпимым.

Близкую к норманнской модель межхристианских отношений также использовали латинские крестоносцы – участники I Крестового похода. Присутствие в их рядах итальянских норманнов во главе с князем Тарента Боэмундом и его племянником Танкредом оказало заметное влияние на политику крестоносцев в отношении восточных христиан на завоеванных землях Ближнего Востока. При ее формировании явно учитывался опыт устройства церковной жизни в Южной Италии.

Три государства крестоносцев – *княжество Антиохийское, графства Триполи и Эдесса* – располагались на канонической территории Антиохийской Православной Церкви. Боэмунд Тарентский, получивший власть над Антиохией, первоначально оставил на Антиохийской кафедре

патриарха Иоанна IV Оксита, которого, однако, обязал рукоположить нескольких епископов латинского обряда для окормления пришедших на Восток крестоносцев. Однако позднее Боэмунд, настроенный резко враждебно по отношению к Византии, стал проявлять нетерпимость к православной иерархии, которую подозревал в отсутствии лояльности к новой власти. Боэмунд изгнал из пределов Антиохийского княжества патриарха Иоанна Оксита и поставил на его место латинского епископа Бернарда Артахского. В дальнейшем большинство других епископских кафедр Антиохийской Церкви также было замещено иерархами латинского обряда из числа пришедших с Запада крестоносцев. Однако значительная часть православных клириков и мирян, остававшихся на территории Антиохийского княжества, сохранила возможность использовать при богослужении восточный обряд, признав над собой лишь юрисдикцию латинских епископов. От православной паствы Антиохийского Патриархата не требовалось принятия Символа веры, содержащего *Filioque*, или внесения каких-либо иных изменений в богослужебную практику². В целом церковная жизнь восточных христиан в Антиохийском государстве крестоносцев была слабо затронута латинским влиянием, что неоднократно делало возможным возвращение православных патриархов в Антиохию уже во второй половине XII – начале XIII века, когда усиление византийского влияния в княжестве вынуждало государей из норманнской династии идти на такую уступку³.

Аналогичная ситуация сложилась и в латинском *Иерусалимском королевстве*, созданном крестоносцами после завоевания Святой Земли. На Иерусалимскую патриаршую кафедру после бегства на Кипр православного патриарха Симеона крестоносцами был поставлен католический иерарх. После продолжительной борьбы латинским патриархом Иерусалима стал Арнульф де Роол. Последнего, однако, не признал законным патриархом папа Римский Пасхалий II, и на его место был возведен папский легат Даимберт, бывший архиепископ Пизанский. Позднее низложенного собором в Иерусалиме Даимберта сменил Эвремар, а затем – Гибелино де Сабран, с кончиной которого на патриаршество вновь был возвращен Арнульф де Роол⁴. Несмотря на нестроения, связанные с выбором кандидата на Патриаршую кафедру в Иерусалиме, притязания на нее заявляют лишь латинские ставленники, греческих иерархов крестоносцы на патриаршество однозначно не допускают. В латинском Иерусалимском Патриархате частично сохранилась церковная структура, сформировавшаяся при православных патриархах, которая, однако, была дополнена множеством новых епископских кафедр, аббатств и других церковных структур, характерных для Западной Церкви. В ряде случаев на епископских кафедрах латинского Иерусалимского Патриар-

хата в первые годы после завоевания Святой Земли оставляли греческих епископов, признававших над собой главенство латинского патриарха и римского понтифика. Однако позднее большинство кафедр Иерусалимской Церкви, включавшей в свой состав 5 архиепископий и 8 епископий, было замещено латинянами. В то же время на уровне приходов продолжали сосуществовать общины как латинского, так и греческого («мелкитского») обряда⁵.

Данный тип латинской церковной структуры, внедряющий в свой состав восточных христиан на подчиненном положении, но при этом почти исключаящий их принудительную латинизацию, был введен западными крестоносцами на завоеванной ими части территории Византийской империи после взятия и варварского разграбления Константинополя в 1204 г. в ходе IV Крестового похода. Во главе церковной иерархии в образованной крестоносцами *Латинской империи* стоял католический патриарх Константинополя. По традиции, его избирали из числа венецианских клириков. Власть латинского патриарха, впрочем, была существенно ограничена папскими легатами, направляемыми из Рима в Константинополь. Как и на Святой Земле, в латинском Константинопольском Патриархате в целом была сохранена сформировавшаяся в Византийской империи епархиальная структура. Крестоносцы лишь произвели перестановки мест отдельных кафедр в иерархии и заменили латинянами греческих архиереев, не признавших над собой юрисдикции Римского папы. Однако позднее практически все епископские кафедры латинского Патриархата Константинополя были переданы иерархам латинского обряда. Тем не менее и в этом случае рядовые клирики в большинстве своем сохранили возможность служить по восточному обряду, подчиняясь при этом латинским епископам⁶. Такое положение вполне объяснимо, так как завоеватели-крестоносцы представляли собой узкую и весьма немногочисленную элиту общества в новообразованной Латинской империи и других латинских государствах, возникших на Балканах и островах Архипелага после падения Константинополя. В подобных условиях принуждать к латинизации враждебно настроенное по отношению к иноземным и иноверным (как уже тогда воспринималось) захватчикам греческое население было нереально и к тому же чревато взрывом конфликтов на социально-этнической почве. Это хорошо понимали как латинские императоры, так и ахейские князья французского происхождения, и прочие владетельные особы Латинской империи, нередко ограждавшие своих греческих подданных специальными законодательными актами от попыток католического духовенства латинизировать восточных христиан. «Допустим, что мы могли бы захватить даже большую часть земель империи, но этим не склонили бы сердца

народа к послушанию Римской церкви», – отмечал венецианец Марино Санудо Старший⁷. Показательно, что в завоеванном крестоносцами Константинополе из 300 храмов лишь 39 оказались в руках латинян (30 – у французов, 7 – у венецианцев и 2 – в непосредственной собственности латинского императора), в то время как свыше 250 церквей продолжали оставаться за греками⁸.

Рассмотренная практика присоединения восточных христиан к Римской Церкви посредством их подчинения латинским епископам с условием сохранения восточного обряда, сформировавшаяся в условиях норманнского завоевания Южной Италии и Крестовых походов на Восток, первоначально внедрялась не столько по требованию Римского папы, сколько по инициативе светских властей католических государств. Лишь в 1215 г. такой подход к проблеме присоединения восточных христиан к Римской Церкви утвердил и санкционировал на будущее IV Латеранский собор. В определениях собора отмечалось: «Если мы хотим уважать и поощрять тех греков, которые в наши дни возвратились к послушанию Апостольскому Престолу, по случаю чего мы можем поддержать их обычаи и обряды, насколько мы могли бы, с Божьей помощью, мы хотим и должны при этом не соглашаться с тем, что составляет опасность для душ и наносит ущерб церковному почитанию»⁹. IV Латеранский собор поощрял практику подчинения клириков и мирян Восточной Церкви власти латинских епископов на тех территориях, которые были завоеваны западными христианами. Более того, западным епископам даже разрешалось в отдельных случаях создавать при себе кафедры для викарных епископов восточного обряда. Собор по этому поводу определял:

*Принимая во внимание тот факт, что во многих местах в одном и том же городе и одной и той же епархии проживают люди, говорящие на разных языках, которые при всем единстве в вере имеют различные обряды и обычаи, мы повелеваем, чтобы епископы таких городов и епархий поставили подходящих людей, которые вели бы богослужение соответственно обрядам и языкам и совершали таинства. Они должны также учить своих верующих словом и примером. Однако мы безусловно запрещаем, чтобы в этих городах были различные епископы. Такой организм был бы подобен монстру, как если бы одно тело имело много голов. Но если по каким-либо причинам создается настоящая необходимость подобного, местный епископ должен благоразумно поставить своим викарием католического прелата греческого обряда, который должен быть ему послушен и подчинен во всех делах*¹⁰.

Принятые IV Латеранским собором решения оказались запоздалыми. В XIII в. в мире складывались новые политические условия. К это-

му времени почти не осталось территорий, на которых значительное по численности восточно-христианское население было бы подчинено власти латинских государей и иерархов. В таких условиях метод вовлечения восточных христиан в лоно Католической Церкви через их подчинение латинской иерархии почти переставал приносить результат. И если на юге Италии он еще оставался актуальным, то резкое сужение границ государств крестоносцев на Ближнем Востоке, а затем и полное их исчезновение делали бессмысленной прежнюю практику, основанную почти исключительно на инициативе государственных властей латинских государств. В Латинской империи государства крестоносцев просуществовали несколько дольше, чем на Ближнем Востоке, но были столь слабыми и непрочными образованиями, что и здесь не удавалось добиться больших успехов в деле соединения православных с Римской Церковью. Более того, на Балканах и островах Эгейского и Адриатического морей имело место значительное влияние на завоевателей-латинян византийской культуры в целом и греческой богослужебной традиции в частности. Венецианцы, проживавшие на острове Крит, и франки из Ахейского княжества (п-ов Пелопоннес) нередко даже переходили на восточный обряд, за что последние в 1322 г. удостоились особого порицания от папы Римского Иоанна XXII¹¹. Территорий, на которых православные христиане проживали под властью латинян, становилось все меньше, и это вновь и вновь побуждало Католическую Церковь искать новые пути соединения восточных христиан с Римом.

В новых политических условиях Рим начинает формировать новую стратегию вовлечения православных в лоно Католической Церкви. Постепенно оформляются контуры новой модели – *униатской*, которая предусматривает подчинение власти Римского папы отдельных Поместных Церквей *incorpore* во главе с собственной иерархией, которая непосредственно *признавала бы над собой юрисдикцию понтифика*, уже не соприкасаясь с латинской иерархией. При этом для всех попыток заключения унии Рима с той или иной Поместной Церковью в XIII в. характерна одна и та же закономерность: основой для каждой из этих уний всякий раз оказываются политические интересы *монарха, с которым (а не с церковной иерархией) Святой престол договаривается о подчинении Риму*. Одной из первых попыток реализовать на практике новую униатскую модель стала политика Рима в отношении *Болгарии и Болгарской Церкви*. Уже с 1200 г. по инициативе Римской курии начинается поиск контактов с главой воссозданного в конце XII в. Болгарского государства царем Калояном. Последний пошел на переговоры с папой Иннокентием III ради получения королевского титула для себя и патриаршего достоинства для архиепископа Тырновского,

церковную независимость которого отказывались признать греки. Участвовавшие в переговорах с Римом болгарские иерархи не имели никакой собственной позиции, а лишь следовали пожеланиям своего монарха. После состоявшейся в 1204 г. коронации Калояна Болгарская Церковь формально вошла в юрисдикцию папы Римского. При этом Рим ограничился лишь признанием папской власти, не требуя на том этапе от болгар даже внесения изменений в Символ веры¹². Однако к началу 1230-х гг. политическая ситуация на Балканах сильно изменилась: болгарский царь Иван Асень II подчинил себе значительную часть Эпирского государства, но так и не смог присоединить к своим владениям Латинскую империю, к чему он усиленно стремился. В таких условиях уния перестает быть нужной болгарскому монарху, и он в 1232 г. разрывает связи с Римом, восстанавливая общение Болгарской Церкви с Православными Церквями Востока¹³.

Сходный характер имела также попытка Рима навязать унию *Сербии*. Уже на рубеже XII–XIII вв. Святой престол ведет с сербскими правителями переговоры о церковном подчинении Сербии власти папы Римского. Однако тогда в Риме не учли всей сложности во взаимоотношениях владетелей Сербии с притязавшими на их земли королями Венгрии, и уния так и не удалась¹⁴. Вновь к этому проекту стороны вернулись в середине 1220-х гг. Переговоры между великим жупаном Сербии Стефаном Неманичем и папой Гонорием III завершились коронацией сербского правителя королевской короной, присланной ему Римским понтификом. Разумеется, вслед за этим шагом последовало и подчинение Сербской Церкви Римскому престолу, вероятно, такое же достаточно формальное, как и в Болгарии. И в этом случае исследователи сходятся во мнении, что обращение Стефана в Рим было обусловлено исключительно соображениями политической конъюнктуры: жупан хотел принять королевский титул и благодаря помощи понтифика обезопасить себя от угрозы вторжения соседних католических государств. Однако и на этот раз изменение политической ситуации на Балканах привело к исчезновению у сербского монарха интереса к контактам с Римом и ликвидации едва наметившейся унии в 1219 году – новообразованная Сербская Архиепископия получила свою автокефалию от Никейского патриарха, о ее зависимости от Рима не могло быть и речи¹⁵.

Еще одним примером реализации новой униатской модели стала политика, проводимая Римом в *Сирии в 1230–1240 гг.* Несмотря на то, что латинское Антиохийское княжество просуществовало (хотя и в сильно урезанном виде) до второй половины XIII в., уже в 1230-е гг. здесь вместо прежних попыток подчинить православных власти латинских епископов решено было создать автономную церковную организацию восточного обряда, состоящую в унии с Римом. Известно, что с подоб-

ным предложением Святой престол обращался к православному патриарху Антиохийскому Симеону II, который отверг возможность унии с Римом. Преемник Симеона – Давид – в 1240-х гг. в ходе переговоров с представителями Римского папы проявил заинтересованность в союзе с Римом, но заключить унию не успел. Новый патриарх Антиохийский Евфимий I отказался признать над собой главенство Римского папы, за что и был изгнан крестоносцами из Антиохии¹⁶.

Одним из ранних эпизодов, связанных со стремлением Рима применить к православно-католическим отношениям новую униатскую схему, стала попытка подчинить власти Римского папы Православную Церковь на территории Галицко-Волынского княжества в правление князя Даниила Романовича. Ориентируясь на Запад в своем стремлении противостоять Орде и преследуя исключительно политические цели, князь Даниил, откликнувшись на призыв папы Римского Иннокентия IV начать переговоры о церковной унии в обмен на обещание организовать Крестовый поход против монголо-татар¹⁷.

Начатые в 1245 г. переговоры привели в 1246 г. к формальному распространению папской власти на ту часть Русской Церкви, которая была расположена на территории Галицко-Волынского княжества. Новообразованная уния зиждилась исключительно на инициативе самого князя Даниила, нет никаких сведений о том, что духовенство Западной Руси приняло какое-либо участие в обсуждении вопроса о признании папской власти. Буллы, которые Иннокентий IV присылал Даниилу Галицкому в 1246–1247 гг., не содержат никаких указаний на получение папой писем от западнорусского православного духовенства¹⁸. Явственная политическая ориентация на Владимиро-Суздальскую Русь митрополита Киевского и всея Руси Кирилла, галичанина по происхождению, позволяет думать, что по крайней мере среди части западнорусского духовенства униатская инициатива Даниила Галицкого вызывала недовольство. Тем не менее достигнутый в Галицко-Волынском княжестве успех вдохновил папу Иннокентия IV настолько, что в 1248 г. понтифик дважды обращался с предложением принять унию к князю Александру Ярославичу Невскому¹⁹. Папские буллы, направленные в Галицко-Волынскую Русь в 1247 г., удовлетворяли ряд политических пожеланий князя Даниила. В частности, папа принял владения Галицко-Волынских князей (как те, которыми они обладали, так и те, которые смогли бы приобрести в будущем) под свою защиту. Он также одобрил намерение Галицко-Волынского князя вернуть себе владения, которые заняли другие князья, не подчиняющиеся Риму. Наконец Иннокентий IV запретил рыцарям-крестоносцам Тевтонского ордена каким-либо способом приобретать земли во владениях галицко-волынских князей.

Таким образом, сближение с Римом Даниилу удалось использовать для того, чтобы упрочить свое положение по отношению к западным соседям, особенно – Тевтонскому ордену²⁰.

Но главной цели своего обращения к папе Даниил Галицкий так и не достиг: никакой ощутимой помощи против монголо-татар Иннокентий IV князю не предоставил. Лишь в 1253 г. папа декларировал Крестовый поход против Орды, призвав для участия в нем христиан Польши, Чехии, Моравии и ряда других стран Европы, но почему-то не рыцарей Тевтонского ордена, которые, казалось бы, скорее могли принять участие в этом походе. Объявление этого Крестового похода, по сути, было фикцией: папа прекрасно знал, что ни одна из стран, к которым был обращен его призыв, на него не откликнется в силу испытываемых на тот момент внутренних трудностей. Тем не менее князь Даниил Романович не без колебаний поверил понтифику и в знак заключаемого с Римом союза осенью 1253 г. короновался в г. Дорогичине королевским венцом, привезенным папским легатом Опизо²¹. Посланец из Рима вновь обещал не слишком склонному верить в успех Крестового похода галицко-волынскому князю помощь от понтифика: *Описа же прийде венець нося, обещаваюся, яко «Помощь имети [ти] от папы»; оному же одинако не хотящу, убеди его мати его. И Болеслав, и Семовит, и бояре лядьстии, рекуще: дабы приал [бы] венець, «а мы ему на помощь противу поганым»*²². Принятие королевской короны от папы Римского фактически означало признание Даниилом своей вассальной зависимости по отношению к понтифику. Одновременно коронация Даниила Галицкого сопровождалась официальным подтверждением папской юрисдикции над той частью Русской Церкви, которая располагалась во владениях князя (очевидно, именно ради этого папа так настойчиво добивался от Даниила согласия на коронацию, тогда как последний всячески от нее уклонялся²³). Галицко-Волинская летопись в связи с коронацией Даниила отмечает: *Он же венец от Бога приа, от церкви святых апостол и от стола святого Петра, и от отца своего папы Никентия, и от всех епископов своих. Никентий бо кленяше тех хулящим веру греческую правоверную, и хотящую ему собор сотворити о правоверии и во единении церькви*²⁴. Как видно, летописцу было известно о намерении папы расширить масштабы организуемой на Западе Руси унии, созвав по этому поводу специальный Собор. Действительно, в середине 1240-х гг. Рим предпринял ряд шагов в направлении организации переговоров об унии с Никейской империей, которые к 1254 г. завершились выработкой условий предварительного соглашения²⁵. В марте 1245 г. в письме болгарскому царю Коломану Асеню папа Римский писал о необходимости созыва Вселенского

Собора с участием греческого и болгарского духовенства для решения всех спорных церковных вопросов²⁶.

Однако никаких реальных мер для организации помощи Даниилу Галицкому в борьбе против Орды папа Иннокентий IV так и не предпринял. Более того, ведя переговоры с галицко-волынским князем, папа одновременно завязал сношения с монголо-татарами, которых склонял к принятию католицизма²⁷. Известный своей яростной и жестокой борьбой с домом Гогенштауфенов, Иннокентий IV отличался откровенным политиканством и преследовал лишь свои узко эгоистичные цели. Неудивительно, что галицко-волынский князь так и не смог опереться на двуличного понтифика в своем противостоянии с Ордой. Английский историк-медиевист Стивен Рансимен дал Иннокентию IV весьма нелестную характеристику: «Немногие папы были столь постоянны, столь неутомимы и столь отважны в сражении за дело папства, но и немногие были столь неразборчивы в средствах, столь вероломны и столь настойчивы в готовности использовать духовное оружие в суетных мирских целях. Иннокентий умирал светских правителей, но его методы не делали чести ни ему, ни церкви, главой которой он являлся. Он был твердым и бесстрашным защитником папства, но папство заслуживало более благородного защитника»²⁸. В дальнейшем, однако, Даниил Галицкий, так и не получив от папы реальной помощи в борьбе с монголо-татарами, порывает с Римом. В ответ сменивший Иннокентия IV на папском престоле Александр IV угрожает Крестовым походом уже самому непокорному «князю-схизматику» и даже пытается организовать наступление рыцарей Тевтонского ордена на западнорусские земли, которое тем не менее закончилось неудачей²⁹.

Подытоживая вышесказанное, следует отметить, что в этот период разрабатываемый Римом способ присоединения православных к Папскому престолу получил свое дальнейшее развитие. Речь шла уже не о подчинении отдельных групп православных клириков и мирян власти епископов латинского обряда при условии сохранения восточного обряда (как в более раннее время), но о присоединении к Римской Церкви, сохраняющей при этом свой обряд, целых Поместных Православных Церквей. Условием соединения в данном случае являлось прежде всего признание иерархией данных Церквей главенства Римского папы. То есть Рим делал акцент на канонической стороне вопроса, тогда как собственно богословский аспект (прежде всего проблема *Filioque*) оказывался на втором плане. Вообще в данный период времени мы не видим каких-либо богословских дискуссий, которые предвзяли бы заключение унии. Еще одной характерной особенностью всех уний первой половины XIII в. является решающая роль в их заключении монархов тех

стран, на территории которых находились приводимые к единству с Римом Поместные Православные Церкви. При этом во всех случаях присутствовал ярко выраженный политический интерес этих государей к вопросу об унии с Римом, которая приносила им на определенном этапе выгоду внешнеполитического порядка или позволяла решать внутренние проблемы.

¹ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: в поисках зримого проявления единства. М., 2004. С. 62–64.

² Антиохийское княжество // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 535–537.

³ Антиохийская Православная Церковь // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 501–529.

⁴ Ришар Ж. Латино-Иерусалимское королевство. СПб., 2002. С. 116–130.

⁵ Там же.

⁶ Карпов С.П. Латинская Романия. СПб., 2000. С. 30–33; Успенский Ф.И. История Византийской империи: XI–XV вв. Восточный вопрос. М., 1997. С. 323–400.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: в поисках зримого проявления единства. М., 2004. С. 56–57.

¹⁰ Там же.

¹¹ Карпов С.П. Латинская Романия. СПб., 2000. С. 30–33.

¹² Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 149–150.

¹³ Там же. С. 155–156.

¹⁴ Там же. С. 143–147.

¹⁵ Там же. С. 147–149.

¹⁶ Антиохийская Православная Церковь // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 501–529.

¹⁷ Пашуто В.Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950. С. 238–261.

¹⁸ Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 200–201.

¹⁹ Там же. С. 199.

²⁰ Там же. С. 200.

²¹ Котляр Н.Ф. Галицко-Волынская Русь второй половины XII в. – XIII в. // Галицко-Волынская летопись: Текст, комментарий, исследование. СПб., 2005. С. 24–25.

²² Там же. С. 127.

²³ Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 200–203.

²⁴ Галицко-Волынская летопись: Текст, комментарий, исследование. СПб., 2005. С. 127.

²⁵ Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 204.

²⁶ Там же. С. 201–202.

²⁷ Матузова В.И., Назарова Е.Л. Крестоносцы и Русь: конец XII в. – 1270 г. Тексты, перевод, комментарии. М., 2002. С. 358.

²⁸ Рансимен С. Сицилийская вечерня: история Средиземноморья в XIII веке. СПб., 2007. С. 49.

²⁹ Котляр Н.Ф. Галицко-Волынская Русь второй половины XII в. – XIII в. // Галицко-Волынская летопись: Текст, комментарий, исследование. СПб., 2005. С. 25.

Чтец Леонид Иванов,
выпускник КДС 2017 г.

ОПЫТ ПЕРЕВОДА И АНАЛИЗА ВСТАВОК синодального перевода из Четвероевангелия

В настоящей статье освещается вопрос перевода и вставок, видов изменений и искажений текста Священного Писания. Центральное место в докладе отводится рассмотрению вставок, выделенных курсивом, в тексте Священного Писания. За текстовую основу для перевода было взято научно-критическое издание древнегреческого текста Нового Завета «The Greek New Testament. Fourth Revised Edition» издательства Nestle-Aland.

Перевод – это деятельность по интерпретации смысла текста на одном языке и созданию нового эквивалентного ему текста на другом языке. Основных критериев качества перевода два: во-первых, точность перевода, что включает в себе тождество информации, заключённой в разных языках; во-вторых, целостность, или полноценность, подразумевающая собой передачу информации равноценными средствами (например, идиомы должны передаваться идиомами). Таким образом, переводчик должен создать текст, соответствующий по форме и содержанию оригиналу, что является весьма труднодостижимой задачей, чему способствуют грамматические и синтаксические разности двух языков. По этой причине вставки в переводной текст для связности речи и удобства восприятия неизбежны, иначе текст будет неудобен для восприятия и понимания.

Существуют разные типы искажений или изменений текста, соответственно и разные типы вставок. Согласно «Текстологии Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала» Брюса М. Мецгера, Барта Д. Эрмана, бывают ошибки зрительного, слухового восприятия, памяти и суждения переводчика; бывают изменения текста, связанные с правописанием и грамматикой, с естественными логическими дополнениями, устранением исторических или географических трудностей, с добавлением различных подробностей по усмотрению переводчика или переписчика, т.н. объединение чтений, или приведение в согласование нескольких мест Библии; есть гармонизирующие изменения, то есть работа над большей ясностью и выразительностью текста, и, наконец, доктринальные изменения или искажения, предполагающие влияние богословской доктрины или толкования на содержание текста. Рассмотрим теперь наиболее интересные случаи из перевода.

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
Мф. 3:16	βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος· καὶ ἰδοὺ ἦνεφ' ὤχθησαν [αὐτῷ] οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν [τὸ] πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστέρην [καὶ] ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν.	И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел <i>Иоанн</i> Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него.	Так вот, погружённый ¹ , Иисус сразу же вышел из воды: и вот были открыты ² [ему] небеса, и увидел Дух Бога, сходящий ³ вниз, как (если) бы ⁴ голубь, [и] приходящий и на Него...
	Комментарий: или это объединение чтений, ведь ни один евангелист (Мф. 3:16, Мк. 1:10, Лк. 3:21–22) в подлиннике, кроме Иоанна не говорит о том, что именно Иоанн (Ин. 1:32–34) видел Духа Божьего, или эта вставка сделана под влиянием толкования, то есть изменение сделано под влиянием доктринальных соображений. Следует заметить, что постановка артиклей перед существительными и прилагательными в греческом языке (в данном случае артикли τὸ перед πνεῦμα и τοῦ перед θεοῦ) влияет на смысл и перевод текста. Отсутствие артикля обозначает абстрактное понятие, присутствие – конкретное. В данном случае его присутствие обозначало бы конкретную личность Божества, а именно – Святого Духа. Поскольку достовернее чтение без артиклей, то данное словосочетание скорее обозначает «дуновение» или какую-либо «благосклонность» Божью, действие какой-либо энергии Божьей, видение какого-либо духовного явления, но не присутствие Третьего Лица Пресвятой Троицы во время Крещения.		
Мф. 15:5	ὁμοῖς δὲ λέγετε, ὃς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ, δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφελῇθῃς,	А вы говорите: если кто скажет отцу или матери: дар <i>Богу</i> то, чем бы ты от меня пользовался,	А вы говорите, кто сказал бы отцу или матери: дар ⁵ , что если от меня получил пользу ⁶ ,
	Комментарий: прибавление различных подробностей. Синодальный перевод греческого слова δῶρον как «дар Богу» объясняется культурным контекстом: под «даром» подразумевается ссылка на практику корвана, в результате которой человек посвящал Богу все свое имущество и больше не считался обязанным заботиться о своих родителях. Очевидно, это одно из так называемых «преданий старцев».		

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
Мф. 17:15	καὶ λέγων, κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει: πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ.	сказал: Господи! помилуй сына моего; он в новолуния <i>беснуется</i> и тяжело страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду,	и, говоря: Господи ⁷ , помилуй ⁸ моего сына, поскольку ⁹ страдает припадками душевной болезни ¹⁰ и зло ¹¹ страдает ¹² : часто ¹³ поэтому ¹⁴ бросается ¹⁵ в огонь ¹⁶ и часто ¹⁷ в воду.
Комментарий: текст прямо говорит не об одержимости бесом, а о психической болезни – сомнамбулизме. Если при переводе отталкиваться от восприятия людей того времени, то такой перевод оправдан, и вот почему: причиной лунатизма и эпилепсии в древности часто считали одержимость нечистым духом. Так или иначе, на перевод повлияло толкование по типу вставки – изменение, внесенное по доктринальным соображениям.			
Мф. 19:9	λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾷται.	но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, <i>тот</i> прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует.	но говорю вам, что кто отпустит ¹⁸ жену ¹⁹ свою не по поводу ²⁰ супружеской измены ²¹ и возьмет в жены ²² другую, совершает прелюбодеяние ²³ .
Комментарий: здесь мы видим одновременно и гармонизирующие изменения текста – « <i>тот</i> », а также в конце предложения перифраз мысли о прелюбодеянии, то есть прибавление естественно дополняющего материала. Касательно «разведенной» – это невыделенная вставка, можно сказать, даже толкование текста, ибо в греческом тексте стоит ἄλλην – «другую».			
Мф. 25:30	καὶ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον: ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.	а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. Сказав сие, <i>Иисус</i> возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит!	и бесполезного ²⁴ раба ²⁵ выдворил ²⁶ во тьму ²⁷ внешнюю ²⁷ : где ²⁹ будет рыдание ³⁰ и скрежет зубов.

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
	Комментарий: слово «Иисус» может выступать как естественно дополняющая вставка. Но проблема в том, что предложение, в котором оно стоит, не находится в современном тексте. В критическом издании Нового Завета ни одного списка не приводится с этими словами. Сложно сказать, что здесь сыграло свою роль. Возможно, переводчик захотел притче придать больший вес и внес туда это фразу по своему усмотрению. Так что само то предложение, в котором стоит вставка «Иисус», скорее всего является ошибкой суждения.		
Мк. 1:10	καὶ εὐθὺς ἀναβαῖνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζο-μένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν:	И когда выходил из воды, тотчас увидел <i>Иоанн</i> разверза- ющиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него.	И тотчас, выходя ³¹ из воды, увидел разрывающиеся ³² небеса и Духа, по- добного голубю, нисходящего на него:
	Комментарий: аналогично с Мф. 3:16. Эта вставка сделана под влиянием толкования, иначе – доктринальная: хочется, чтобы всюду в тексте была гармония. По сути, если внимательно вчитаться в греческий текст, то ясно, что Иисус, выходя из воды, увидел открывающиеся небеса. С точки зрения греческого синтаксиса, вставка «Иоанн» неправильна. Нужно отметить, что, в отличие от Евангелия от Матфея, слово «Дух» имеет артикль (τὸ πνεῦμα). Это слово может обозначать в данном случае конкретную Личность, Бога Духа, что соответствует учению Церкви.		
Мк. 5:19	καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ, ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε.	Но Иисус не дозво- лил ему, а сказал: иди домой к своим и Расскажи им, что сотворил с тобою Господь и как по- миловал тебя.	И не отпустил ³³ его, но говорит ему: войди ³⁴ в жилище ³⁵ твое ³⁶ к твоим и принеси весть ³⁷ им, сколь- ко ³⁸ Господь ³⁹ тебе уже ⁴⁰ сделал ⁴¹ и по- миловал ⁴² тебя.
	Комментарий: гармонизация текста, влияющая, однако, на смысл текста. Наречие «как» вносит в предложение оттенок образа действия, то есть бывший больной должен был расска- зать не только о Божьем посещении, а поведать свою историю и способ исцеления.		

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
Мк. 6:21	καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρώδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας,	Настал удобный день, когда Ирод, по случаю <i>дня</i> рождения своего, делал пир вельможам своим, тысяченачальникам и старейшинам Галилейским–	И когда настал ⁴³ день благоприятный ⁴⁴ , когда Ирод в день рождения его трапезу ⁴⁵ сделал ⁴⁶ с вельможами его ⁴⁷ , и тысяченачальниками ⁴⁸ , и с первыми ⁴⁹ Галилеи...
	Комментарий: естественно дополняющий материал, так как в греческом языке понятие «день рождения» выражается одним словом во множестве числе – τοῖς γενεσίοις. Древние греки часто использовали в названиях праздников множественное число.		
Мк. 7:11	ὁμοῖς δὲ λέγετε, ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί, Κορβάν, ὃ ἐστίν, δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς,	А вы говорите: кто скажет отцу или матери: корван, то есть дар <i>Богу</i> то, чем бы ты от меня пользовался,	Вы же говорите: если сказал ⁵⁰ бы человек отцу или матери: корван ⁵¹ , что есть дар ⁵² то, что ⁵³ (<i>ты</i>) от меня получил бы на пользу ⁵⁴
	Комментарий: аналогично с Мф. 15:5: прибавление различных подробностей. Напомним, что под «даром» подразумевается ссылка на религиозную иудейскую практику, в результате которой человек посвящал все свое имущество Богу и больше не считался обязанным заботиться о своих родителях.		
Мк. 8:11	ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἦρατε; λέγουσιν αὐτῷ, δώδεκα.	Когда Я пять хлебов преломил для пяти тысяч человек, сколько полных коробов набрали вы кусков? Говорят Ему: двенадцать.	когда ⁵⁵ пять хлебов предложил в пять тысяч, в каком количестве ⁵⁶ корзин ⁵⁷ обломков ⁵⁸ полных ⁵⁹ собрали ⁶⁰ ? Говорят Ему: двенадцать
	Комментарий: здесь гармонизирующие изменения, хотя вполне вероятно, что и прибавление естественно дополняющего материала. Напомним, что в древности счет людей, как это мы видим в законоположительных книгах Ветхого Завета, велся по мужскому		

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
	населению, за исключением женщин и детей. Поэтому тут может быть, что людей было гораздо больше 5000 человек, если это число воспринять за счет только мужчин. В таком случае прибавление слова «человек» обозначало бы включение в это число еще и женщин с детьми, что некорректно.		
Мк. 10:46	καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχώ. καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχὼ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος, τυφλὸς προσαίτης, ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν.	Приходят в Иерихон. И когда выходил Он из Иерихона с учениками Своими и множеством народа, Вартимей, сын Тимеев, слепой сидел у дороги, прося милостыни.	И приходит в Иерихон. И когда выходил ⁶¹ Он из Иерихона, и ученики ⁶² его, и немалое ⁶³ множество ⁶⁴ , сын Тимея Вартимей, слепой ⁶⁵ нищий ⁶⁶ , сидел ⁶⁷ у ⁶⁸ дороги ⁶⁹ .
	Комментарий: эта вставка может быть названа с равным успехом как и прибавлением естественно дополняющего материала, так и прибавлением различных подробностей. С одной стороны, логично, что тот мог заниматься прошением подаваний, с другой – совсем не факт, что так было.		
Мк. 11:7	καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐπ’ αὐτόν.	И привели осленка к Иисусу, и возложили на него одежды свои; Иисус сел на него.	Тогда приводят ⁷⁰ жеребенка ⁷¹ к Иисусу и кладут на ⁷² него ⁷³ одежды ⁷⁴ их, и посадили ⁷⁵ на ⁷⁶ него.
	Комментарий: прибавление естественно дополняющего материала. Кстати говоря, в богослужении Недели ваий поется о том, что Христос воссел не на осленка, а на жеребенка (τὸν πῶλον), например, в кондаке канона: «На престоле на небеси, на жребяти на земли носимый Христе Боже, ангелов хваление, и детей воспевание приял еси зовущих Ти: благословен еси грядый Адама воззвати» ⁷⁷ . И вот получается, что правильнее было бы перевести «жеребенок», а не «осленок», в чем согласны между собой богослужебные песнопения и подстрочный перевод текста Nestle-Aland. В этом случае синодальный перевод слова «πῶλον» как «осленок» некорректен.		

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
Мк. 14:12	καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουν, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἐτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα;	В первый день опресноков, когда заколали пасхального агнца, говорят Ему ученики Его: где хочешь есть пасху? мы пойдем и приготовим.	И первым днём ⁷⁸ праздника опресноков ⁷⁹ , когда пасха приносилась в жертву ⁸⁰ , говорят Ему ученики Его: где ⁸¹ желаешь ⁸² , чтобы удалившись ⁸³ , приготовили ⁸⁴ , чтобы поел (Ты) пасху?
Комментарий: по своей сути перевод «пасха приносилась в жертву» как «заколали пасхального агнца» стоит воспринимать как пояснение и, следовательно, отнести к группе вставок под названием «добавление различных подробностей».			
Мк. 16:2	καὶ λίαν πρωὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατεῖλαντος τοῦ ἡλίου.	И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу, при восходе солнца,	И очень ⁸⁵ рано утром ⁸⁶ , в первый день после ⁸⁷ субботы приходят ⁸⁸ на могилу ⁸⁹ , в то время как взошло ⁹⁰ солнце ⁹¹ ,
Комментарий: гармонизация текста. Выражение «τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων» очень интересное. При его переводе невнимательный переводчик может передать это выражение так: «в одну из суббот», но он тогда допустит ошибку. Дело в том, что для всех существительных Gen. Pl. одно окончание: -ων. Поэтому можно «τῇ μιᾷ» и «τῶν σαββάτων» принять за одно выражение с греческим родительным части (Gen. partitivus), однако субстантивированное числительное «τῇ μιᾷ» принадлежит к женскому роду, а существительное «τῶν σαββάτων» к среднему, так как на самом деле оно образовано от существительного «τὸ σάββατον» среднего рода. Если бы «τῇ μιᾷ» обозначало «одну из суббот», то по согласованию стояло бы «τῷ ἐνι». Здесь же мы видим пример эллиптического выражения, в котором пропущенным логическим дополнением выражению «τῇ μιᾷ» является слово «ἡμερα» в дательном падеже единственного числа. В этом выражении «τῶν σαββάτων» обозначает неделю, и все выражение «τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων» имеет значение первый (день) недели (первый день после субботы, поскольку суббота – последний день еврейской недели). На это есть указание в словаре Liddle-Scott в статье «τὸ σάββατον»; этот словарь указывает, в частности, и на этот стих, а также на Мф. 28:1, Мк. 16:9,			

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
	Ин. 20:1, 1Кор. 16:2. Во всех этих отрывках это и подобные выражения имеют смысл «первый день недели» или «первый день после субботы». В этом согласны также словари Lampe и Sophokles в статьях на это слово. Можно отметить, что это выражение в Синодальном переводе переведено совершенно верно. В этой связи интересно вспомнить славянский текст Евангелий, которые читаются на воскресных всенощных бдениях: «Во едѣну же от суббѣтъ Марїа Магдаліна прїиде заўтра, ещѣ сўщей тмѣ, на грѣбѣ, и видѣ камень взятъ от грѣба» (Ин. 20:1); «Во едѣну же от суббѣтъ зѣлѣ рѣно прїидѣша на грѣбѣ, носящѣ яже уготѣваша аромѣты: и другїя съ нїми:» (Лк. 24:1); «И зѣлѣ заўтра во едѣну от суббѣтъ прїидѣша на грѣбѣ, возсіѣвшу сѣлнцу» (Мк. 16:2). Переводчики, когда переводили с греческого на славянский язык, допустили как раз ту самую ошибку. Выражение же «во едѣну от суббѣтъ» на русский язык переводится как «в одну из суббот». Таким образом, по ошибке переводчиков на воскресной утрени повествуется о восстании Христа из мѣртвых не в воскресный день, как учит Церковь, а в субботний день. А это очень серьёзная фактическая ошибка, которая уже веками воспроизводится в назидание народу Божьему каждый раз за богослужением.		
Лк. 8:23	πλέοντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσεν. καὶ κατέβη λαῖλαψ ἀνέμου εἰς τὴν λίμνην καὶ συνεπληροῦντο καὶ ἐκινδύνευον.	Во время плаванья их Он заснул. На озере поднялся бурный ветер, и заливало их <i>волнами</i>, и они были в опасности.	Когда же плыли они, заснул. И пришла буря с ливнем⁹² из-за ветра на море⁹³, и заливались волнами⁹⁴, и находились в опасности⁹⁵.
Лк. 23:53	καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὕπω κεῖμενος.	и, сняв его, обвил плащаницею и положил его в гробе, высеченном <i>в скале</i>, где еще никто не был положен.	и, сняв⁹⁶, обернув⁹⁷ Его⁹⁸ плащаницей⁹⁹ и положил¹⁰⁰ Его во гроб¹⁰¹, высеченный в скале, где не был никто еще покоящийся¹⁰².

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
	Комментарий: в принципе, здесь нет никаких вставок. Слово λαξευτος и переводится как «высеченный в скале».		
Лк. 24:10	ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία καὶ Ἰωάννα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς. ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀπο-στόλους ταῦτα,	То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, <i>мать</i> Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем Апостолам.	Были же Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария Иакова, и остальные с ¹⁰³ ними. Рассказывали ¹⁰⁴ κ ¹⁰⁵ апостолам ¹⁰⁶ об этом,
	Комментарий: добавление различных подробностей. Могла подразумеваться, в принципе, любая родственная связь: она могла быть и матерью, и женой, и дочерью.		
Ин. 20:19	οὗσιν οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει αὐτοῖς, εἰρήνῃ ὑμῖν.	В тот же первый день недели вечером, когда двери <i>дома</i> , где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам!	Когда же наступает ¹⁰⁷ вечер ¹⁰⁸ , днем ¹⁰⁹ тем, первым за субботой, и когда ворота ¹¹⁰ были еще закрыты ¹¹¹ , там где были ¹¹² ученики ¹¹³ из-за ¹¹⁴ страха ¹¹⁵ иудеев ¹¹⁶ , пришел ¹¹⁷ Иисус, и стал на середину ¹¹⁸ , и говорит им: мир ¹¹⁹ вам.
	Аналогично с Мк. 16:2.		
Ин. 17:11	καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν, κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι. πᾶτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ ¹²⁰ δέδωκάς μοι, ἵνα ὥσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς.	Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святый! соблюди их во имя Твое, <i>тех</i> , которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы.	И уже не есть ¹²¹ в мире ¹²² , и они в мире есть, и Я к Тебе иду ¹²³ . Отец ¹²⁴ Святой ¹²⁵ , сохрани ¹²⁶ их в имени ¹²⁷ Твоем, в том, которое теперь ¹²⁸ Ты дал ¹²⁹ Мне, чтобы ¹³⁰ были ¹³¹ одно ¹³² , так же как Мы.
	Тип вставки: гармонизация текста.		

Библейский отрывок	Греческий текст (Nestle-Aland)	Синодальный перевод	Подстрочный перевод
Ин. 5:4	αγγελος γαρ κυριου κατα καιρον ελουετο εν τω κολυμβηθρα και εταρασσε το υδωρ: ο ουν κατειχετο εμβας μετα την ταραχην του υδατος υγιης εγινετο ω δηλιот' ουν κατειχετο νοσημασι ¹³³ .	ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью.	Ангел ¹³⁴ Господа в надлежащую пору ¹³⁵ купался ¹³⁶ в купели и волновал ¹³⁷ воду: итак, первый вступивший после волнения воды становился ¹³⁸ здоровым ¹³⁹ , какою бы когда-либо ни был бы одержим болезнью ¹⁴⁰ .
	Комментарий: естественно дополняющий материал.		
Лк. 23:17	ακαγκην δε ειχεν απολυνει αυτοις κατα εορτην ενα ¹⁴¹	А ему и нужно было для праздника отпустить им одного узника.	нужду ¹⁴² имел отпустить ¹⁴³ им ради праздника одного.
	Комментарий: прибавление естественно дополняющего материала.		

Анализ всех курсивных вставок в текст Четвероевангелия показывает, что подавляющее большинство из них является гармонизирующими и добавлением естественно дополняющего материала, т.е. фактически они сделаны «для связности речи». При разборе вставок, хоть они того и не касаются, можно отметить трудность адекватного перевода на русский язык некоторых греческих понятий, несущих в себе многозначность или обозначающих сложное понятие, которое по-русски можно передать только целой фразой. Примером первого являются стихи Ин. 2:6 и Ин. 21:15, второго – стих Лк. 8:23.

Кроме того, мы можем видеть такие библейские стихи (Лк. 23:17; Ин. 5:4), которые в современном авторитетном критическом издании Нового Завета Nestle-Aland не встречаются даже в списках разночтений, но встречаются, к примеру, в Евангелии Афинского издания. Можно предположить, что стихи попали в Textus Receptus, с которого был сделан перевод на русский язык в XIX веке, из очень редких рукописей. Само присутствие этих стихов в современных греческих изданиях Нового Завета говорит о текстовой традиции, свойственной, по крайней мере, некоторым Поместным Православным Церквям.

Были также найдены такие стихи среди разобранного текста в книгах четырех евангелистов, в которых, как оказывается, в силу особенности греческих глаголов, содержащих порой в себе и действие и дополнение, по сути никаких вставок не содержится. Зато было открыто нечто другое: в определенных стихах обнаружилось две невыделенные текстовые вставки: одна из них, наверное, вызвана ошибкой суждения, другая доктринальными соображениями. Обе найденные вставки в сводной таблице не учитываются (Мф. 19:9; 25:30).

Итак, обобщая все написанное выше, скажу, что большой сложностью для перевода является многозначность греческих слов и различная семантика, казалось бы, одних и тех же понятий. В силу разности грамматических и синтаксических различий русского и древнегреческого языков наличие вставок, при этом большого количества, оправдано. В противном случае нормального перевода не получилось бы. Сами вставки не искажают переводной текст Евангелий.

¹ Крещеный, омытый.

² Открылись.

³ Нисходящий, спускающийся.

⁴ Словно.

⁵ Подарок.

⁶ Извлек выгоду.

⁷ Повелитель, владыка, господин.

⁸ Смилуйся, пожалей, поймей сострадание, посочувствуй.

⁹ Что, ибо, так как.

¹⁰ Пребывает лунатиком.

¹¹ Дурно, плохо. В переносном смысле: сильно, очень.

¹² Терпит, страдает, переносит, испытывает, несет наказание.

¹³ Многократно, много раз. В переносном смысле: постоянно.

¹⁴ Ведь, ибо, так как.

¹⁵ Падает, устремляется, кидается, падает мертвецом, впадает.

¹⁶ Пламя, жар, пыл, страсть.

¹⁷ Многократно, много раз. В переносном смысле: постоянно.

¹⁸ Освободит, избавит, отошлет, разведется, уйдет, расстанется.

¹⁹ Женщину, супругу, замужнюю женщину.

²⁰ По причине, на основании, по.

²¹ Разврата, блуда, неверности.

²² Женится.

²³ Нарушает супружескую верность.

²⁴ Негодного.

²⁵ Слугу.

- ²⁶ Изгнал, прогнал, отвергнул, отправил, отослал.
- ²⁷ Мрак.
- ²⁸ Наружную.
- ²⁹ Там.
- ³⁰ Плач стенание.
- ³¹ Выходящий из воды.
- ³² Рассекающиеся.
- ³³ Или так: не отпускал.
- ³⁴ Медленно иди.
- ³⁵ Дом, жилье, обиталище, покой.
- ³⁶ Свое.
- ³⁷ Сообщи, донеси, объяви, засвидетельствуй, Расскажи, опиши, перескажи, изложи.
- ³⁸ Что.
- ³⁹ Повелитель, владыка. Это слово имеет и множество других значений, здесь отобразены наиболее вероятные переводы-толкования.
- ⁴⁰ Теперь, ныне, сейчас.
- ⁴¹ Сотворил, совершил, оказал.
- ⁴² Имел сострадание к тебе, сострадал, проявил милость.
- ⁴³ Пришел.
- ⁴⁴ Подходящий, своевременный, удобный.
- ⁴⁵ Обед.
- ⁴⁶ Сотворил, приготовил, устроил.
- ⁴⁷ Своими.
- ⁴⁸ Хилиархами, начальниками тысячных отрядов, военными трибунами, военными трибунами с консульской властью.
- ⁴⁹ Старшими, главными, старейшинами, начальниками.
- ⁵⁰ Пообещал.
- ⁵¹ Священное приношение, храмовая сокровищница.
- ⁵² Дар, подарок, даяние, подношение.
- ⁵³ Которое, что.
- ⁵⁴ Извлек пользу, пользование.
- ⁵⁵ В то время как, ибо, так как, ибо, что, как.
- ⁵⁶ Сколь много.
- ⁵⁷ Коробов.
- ⁵⁸ Кусков.
- ⁵⁹ Наполненных.
- ⁶⁰ (Вы) подняли, набрали, взяли.
- ⁶¹ Удалялся, отправлялся.
- ⁶² Последователи.
- ⁶³ Достаточное, значительное.
- ⁶⁴ Масса, толпа, беспорядочное скопище, чернь.
- ⁶⁵ Незрячий.
- ⁶⁶ Просящий подаяние.

⁶⁷ Пребывал, находился, оставался на месте, сидел без дела, вел сидячий образ жизни, размещался, располагался, обитал, жил.

⁶⁸ При, близ, вдоль.

⁶⁹ Путь, улица, движение, переход.

⁷⁰ Ведут.

⁷¹ Молодую лошадь, молодое животное, жеребчика, кобылку.

⁷² (Они) набрасывают, наваливают, накладывают.

⁷³ Дословно: ему.

⁷⁴ Ткани, полотна, гиматии, плащи, (верхние) одежды.

⁷⁵ Усадили, разместили.

⁷⁶ Поверх, сверху.

⁷⁷ Неделя ваий. Вход Господень в Иерусалим. Песнопения Триоди Постной [Электронный ресурс]: URL: <http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon398.htm?id=398> (дата обращения: 25.03.2017).

⁷⁸ Можно так перевести: в первый день.

⁷⁹ Буквально: опресноки.

⁸⁰ Совершалось жертвоприношение пасхи, справляли, праздновали жертвоприношениями, закалывали, зарезали, убивали.

⁸¹ В каком месте, как, каким образом.

⁸² Хочешь, думаешь, полагаешь, предлагаешь.

⁸³ Уходя, уходящие, вернувшись.

⁸⁴ (Мы) сделали приготовления.

⁸⁵ Весьма, крайне, слишком, чрезмерно, совершенно.

⁸⁶ Рано, слишком рано.

⁸⁷ На русский язык из-за особенностей греческой грамматики и синтаксиса выражение может быть передано только распространенной конструкцией.

⁸⁸ Уходят, идут, отправляются, доходят, достигают, посещают.

⁸⁹ Надгробный памятник, гробницу, надгробие.

⁹⁰ Поднялось, светало, воссияло.

⁹¹ Солнечная жара, зной, солнечный свет.

⁹² Вихрь, ураган, смерч, наплыв, тьма.

⁹³ Стоячую воду, озеро.

⁹⁴ Были заливаемы волнами. Иногда глагол греческого языка несет в себе действие и дополнение одновременно, т.е. переводится на русский язык естественным образом словосочетанием и, по сути, такой порядок вставкой называть нельзя.

⁹⁵ Подвергались опасности.

⁹⁶ Спустив (на землю), опустив.

⁹⁷ Закутав, завернув.

⁹⁸ В смысле «тело».

⁹⁹ Тонкой тканью, кисейным покрывалом, льняной тканью, покрывалом, саваном, погребальным полотном.

¹⁰⁰ Перенес, переместил, похоронил, предал погребению.

¹⁰¹ В могилу, гробницу.

- ¹⁰² Лежащий, находящийся, расположенный, помещенный.
- ¹⁰³ Вместе с.
- ¹⁰⁴ Сообщили, говорили, означили, передавали.
- ¹⁰⁵ Обращаясь к, в присутствии. Можно убрать предлог.
- ¹⁰⁶ Послам.
- ¹⁰⁷ Был, стал, явился, оказался, произошел, случился.
- ¹⁰⁸ Поздний час.
- ¹⁰⁹ Сутками, днем, временем, порой.
- ¹¹⁰ Дверь, калитка, дверцы.
- ¹¹¹ Заперты, сомкнуты.
- ¹¹² Пребывали.
- ¹¹³ Последователи.
- ¹¹⁴ Вследствие, по причине.
- ¹¹⁵ Ужаса, боязни.
- ¹¹⁶ Жителей Иудеи, евреев. Перед иудеями.
- ¹¹⁷ Прошел, вошел, вступил.
- ¹¹⁸ В центр, посреди.
- ¹¹⁹ Мир имеется в виду душевный, мир, мирная жизнь. Другие значения: согласие, покой, благосостояние, порядок, полнота земных и небесных даров (Бога человеку); часто почти синонимично понятию «спасение».
- ¹²⁰ Переводчиками Синодальной Библии использовалась другая рукопись, в которой было не относительное местоимение ϕ , а $\omicron\upsilon\varsigma$. Из-за разности местоимений вытекает разный смысл. В варианте синодального перевода Иисус молит о сохранении тех людей, которых Ему вручил Сам Бог Отец. В варианте Nestle-Aland и, соответственно, в подстрочном переводе смысл фразы Иисуса Христа становится гораздо сложнее. Господь говорит о сохранении учеников в том имени, которым (или через которое, которому) Бог Отец дал (их) Своему Сыну. Что это могло бы значить? Это так явление есть *attractio casus* (по-русски: привлечение падежа). Оно заключается в том, что указательное местоимение опускается, а относительное принимает его падеж. К примеру, в русском языке среди фразеологизмов есть такое выражение: «Угощать чем Бог послал, бить чем попало». Разумеется, вместо «... чем...» может стоять «...тем, что...».
- ¹²¹ Я. Пребываю, нахожусь, являюсь, пребываю причастным, принадлежу.
- ¹²² Мире (в смысле «вселенной»), среди людей, народа.
- ¹²³ Ухожу, прибываю, прихожу, иду, отправляюсь, восхожу, достигаю.
- ¹²⁴ Создатель, Творец.
- ¹²⁵ Священный, праведный, благочестивый.
- ¹²⁶ Охрани, обереги, наблюдай, следи, соблюди.
- ¹²⁷ Названии, славе.
- ¹²⁸ Уже.
- ¹²⁹ (Ты) отдал, передал, вручил, ниспослал.
- ¹³⁰ (Для того) чтобы, с целью.
- ¹³¹ Пребывали/пребыли, существовали, являлись/явились.
- ¹³² Едино.

¹³³ И этот стих, как и в случае с Лк. 23:17, является вставкой. В тексте издания Nestle-Aland отсутствует, отсутствует и в целом ряде рукописей. Часть рукописей включают в себя этот стих, но со множеством различных вариаций.

¹³⁴ Вестник, посланник.

¹³⁵ В определенный момент, в определенное время года, в удобном месте, в определенном месте.

¹³⁶ Совершал омовение, омывался.

¹³⁷ Мешал, возбуждал, поднимал, мутил, вздымал.

¹³⁸ Делался.

¹³⁹ Невредимым, неповрежденным.

¹⁴⁰ Порок, зло, бедствие, несчастье.

¹⁴¹ Предложенный стих в критическом издании греческого текста Нового Завета Nestle-Aland отсутствует, отсутствует даже номер этого стиха, зато стих присутствует в Новом Завете Афинского издания 2001 года «Н Καὶνὴ Διαθήκη». Вероятно, наши переводчики использовали очень редкие рукописи, попавшие в Textus Receptus, но которых нет во всех критических изданиях, в частности в Nestle-Aland.

¹⁴² Необходимость.

¹⁴³ Освободить, простить.

Священник Илия Царьков,
выпускник КДС 2017 г.

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ священномученика Онуфрия (Гагалюка)

Священномученик Онуфрий (Гагалюк), архиепископ Курский, принял мученическую кончину за Христа 1 июня 1938 года вместе с епископом Белгородским Антонием (Панкеевым) и пятнадцатью священно- и церковнослужителями. Они были одними из последних жертв волны массовых гонений на Православную Церковь 1937–1938 гг., равных которым не было в мировой церковной истории. Так было угодно Богу, чтобы Его верный раб пострадал за Него даже до смерти и этим засвидетельствовал перед миром о Своем Господе.

За свою недолгую жизнь (49 лет) владыка Онуфрий оставил богатое духовное наследие – многочисленные письма, размышления, послания. Мы имеем счастье прикоснуться к наследию священномученика благодаря его дальновидному отношению к делу проповеди. Он писал: «Если устное слово возбуждает веру... то письменное усугубляет ее, утверждает». Указывая на важность письменной проповеди, он приводил слова апостола славянских христиан Кирилла: «Проповедовать только устно – все равно, что писать на песке». Священномученик считал, что даже когда Церкви запрещено книгопечатание, епископ может писать свои проповеди, богословские сочинения хотя бы в единственном экземпляре, потому что записанное хранится¹.

В 1929 году, когда в нашей стране не осталось ни одного богословского учебного заведения, священномученика Онуфрия спросили, откуда Церковь возьмет новых священников. Владыка ответил, что пастырей призывает к служению Господь, Который силен избирать Себе пастырей по сердцу из среды верующих. Ведь богословские и пастырские школы – лишь среда для подготовки к пастырскому служению. Но они сами по себе «бессильны вызвать любовь и самоотвержение к пастырскому подвигу». Этот подвиг «взяли на себя те, кто, услышав призыв Господа в душе своей, не отверг его, но откликнулся своим послушанием». При этом, по его мнению, священноначалие должно усердно искать кандидатов пастырства, и главным средством поиска должна быть горячая молитва к Пастыреначальнику².

Священномученик считал, что успех пастырского дела зависит «не столько от нашего усердия... сколько от Самого Христа Спасителя», и приводил слова святителя Николая Японского: «Каждый на своем посту,

мы должны не покладая оружия бороться и биться за добро... Общее же распоряжение битвой должны предоставить Господу, делая это со спокойным духом...»³

Архиепископ Онуфрий предупреждал об опасности, ожидающей пастырей: «У... учителей духовных... есть опасность забываться в своей высоте... стремление закрыть своей ничтожной личностью кроткий лик нашего Спасителя и Бога... Начальником этих направлений является диавол, лучший из Ангелов, но потом захотевший собой затмить Самого Бога...» Средство борьбы с этой опасностью – подражание пророку Божию Иоанну Крестителю. Все считали его за долгожданного Мессию, но он «не воспользовался своим высоким положением для своего возвышения, а смиренно преклонился пред кротким Агнцем мира, грядущим на Иордан»⁴.

Священномученик говорил о многих тяжестях пастырства: «Служение людям есть непрерывное терпение их немощей... очень много нужно перенести скорбей... и даже поношений от ближних, прежде чем сможем, при помощи Божией... склонить... пасомых... в добровольное послушание благому игу Христову». Это терпение святитель отличает от человекоугодничества, которое называет угождением «порокам людей не для устранения их»⁵.

По его мнению, самое тяжелое в пастырском деле – «болезни духовные о пастве». Пастырь болеет душой о равнодушии своей паствы, о ее разврате и других пороках, о том, что она покидает ограду Церкви⁶.

Основную тяжесть пастырства несет епископ, он есть мученик и в дни гонений, и в дни внешнего спокойствия. Он преждевременно умирает от забот, болезней, скорбей за души многочисленного своего стада. Поэтому грех непослушания клирика своему епископу весьма велик⁷.

Святитель Онуфрий считал, что епископам, которые занимают кафедру, даже сложнее, чем находящимся в ссылках и тюрьмах⁸.

Назначением пастыря он считал не только то, чтобы утвердить верующих, но и поддержать слабых, привести к Богу неверных. Он говорил, что неразумно ждать, пока неверующие придут к пастырю. Он сам должен идти к равнодушным и даже враждебным к вере, не смущаться, если они будут гнать его, но проявлять настойчивость. Святитель писал: «во вторжении к грешникам со стороны пастыря Христова не унижение, а величие души труженика, старающегося идти по стопам Самого Пастыреначальника и Бога»⁹.

«Конечно, – продолжает он, – если мы будем лениться... и без нас дело будет идти... Но чем больше будет вестников истины, чем шире и усерднее трудиться станут они, тем ярче и шире пройдут светлые полосы христианской веры среди темной жизни и заблуждений неверия...»¹⁰.

Архипастырь сетует на то, что зачастую православные христиане боятся людей больше, чем Бога. Он восклицает: «Имя императора даже в славянских богослужебных книгах печаталось особым большим шрифтом, а всесвятейшее имя Бога – обыкновенным!» Страх перед людьми – тонкий вид идолопоклонства, который «вносит в нашу душу муку». В отличие от него, страх перед Богом «не парализует нашей души, а вносит мир, покой». Священномученик говорит, что страх перед людьми возникает «от маловерия или даже неверия». «...Служителям Христовым особенно следует остерегаться страха перед людьми, помня слова апостола: *дал нам Бог духа не боязни, но силы и любви и целомудрия* (2 Тим. 1, 7)»¹¹.

Священномученик пишет: «Как стяжать нам, пастырям и святым... любовь, сострадание не как случайное явление и вспышки, а как постоянное настроение – неистощимую отзывчивость и терпение к грешнику? Путем неустанного подвига над собой, борьбы со своими страстями, чтобы вселилась в нас сила Христова (2 Кор. 12, 9)». «Иначе, стремясь лишь к одной внешней деятельности и оставаясь по-прежнему в душе своей злыми, жестокими, гордыми людьми... [невозможно] в духовной нужде помочь страждущему брату», – приводит он слова епископа Трифона (Туркестанова) и при этом утверждает, что «...в Таинстве Хиротонии самый юный, но достойный священник получает дар любви к своим пасомым... И если молодой пастырь не погасит в себе этого дара... мирскими благами... будет возгревать его в себе подвижнической жизнью, то... дело будет у него успешно»¹².

Священномученик Онуфрий всеми силами боролся против расколов в Церкви, так как понимал, что они всегда приносят пользу неверию. Он обличал современный ему обновленческий раскол: «Поми-луйте, кричат обновленцы, какая разница между нами и православными: не то же ли богослужение у нас, не те же ли облачения, не те же ли Евангелия... не тот же ли Символ веры поем! Такими речами запутывают неопытных верующих, а того не разъясняют им, что они отошли от Церкви Божией»¹³.

«...Благодати Пресвятого Духа у этих раскольников нет», – говорил владыка Онуфрий об обновленцах, самосвятах и других раскольниках, ссылаясь на первое правило святителя Василия Великого. Их собраниям он противопоставлял жизнь в Православной Церкви: «В своих святых храмах при богослужениях мы опытно ощущаем Царствие Божие, пришедшее в силу»¹⁴.

В том, что многие православные приходы переходили в обновленчество, святитель Онуфрий видел «громадную вину самих мирян православных». Он недоумевал, почему храмы защищают только священник

и небольшая группа верующих. «Почему вы молчите? – вопрошал он остальных прихожан и выносил им грозный приговор: – Вы не позаботились о православном пастыре... не порадели о своем святом храме, поленились потрудиться, лишиться чего-либо, пострадать немного... а лишились всего!»¹⁵

Сопоставляя Православие и инославие, священномученик говорил, что мечта православных – распространить православную Христову веру «во всех концах земли», но «католики, протестанты, всякие сектанты» тоже мечтают о распространении своих учений на весь мир. И они считают, что исполняют волю Христа Спасителя, Который сказал: *Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари* (Мк. 16, 15). «Как смотреть на это?» – спрашивает святитель и отвечает словами Господа: *кто не против вас, тот за вас* (Лк. 9, 50). «Но в том-то и дело, – продолжает святитель, – что, начиная с католичества... все эти неправославные общества одинаково ненавидят святое Православие и гонят Христову Православную Церковь не менее, чем неверие»¹⁶.

«Предоставим суду Божию всех противников Церкви Божией. Сами же, глубоко убежденные в том, что творим дело Христово, – заключает святитель, – будем... неустанно возвещать... о Боге... призывая всех к... вечной радости богообщения»¹⁷.

Архиепископ Онуфрий объясняет, почему католики, сектанты, обновленцы ушли от истины, «а нам, грешным, и предкам нашим Господь явил такую милость, что мы явились верными Ему». «Причина в том, – говорит он, – что мы... не порывали с Церковью Православной. А они... человеческое... мнение... поставили выше истины, пребывающей в Церкви Христовой»¹⁸.

Святитель указывал на существенную разницу в оценке земной жизни Православием и инославием: католичество и протестантизм смотрят на земную жизнь, «как на веселый пир», мечтают о счастье в земной жизни, а для Православия земная жизнь – подвиг, борьба для наследования Царства Божия¹⁹.

Священномученик Онуфрий наставляет православных христиан: «Мы, православные, храним величайшее сокровище – истинную религию. Долг наш – стараться быть настоящими учениками Христовой армии и приводить к свету Православия всех, кто вне Православной Церкви»²⁰.

Святитель мудро определил, что современное ему неверие попущено Богом, чтобы не осталось теплых. Он указывал на слова Апокалипсиса: *О, если бы ты был холоден или горяч!* (Апок. 3, 15). Господь попустил гонения, «чтобы выявилось, кто верующий... и кто неверующий». «Твердые остались в вере, несмотря на страдания. Слабые перешли к не-

верующим, чтобы с ними... понять... отчаяние неверия и обратиться к... вере в Бога»²¹.

Но как православный архипастырь, священномученик одной из главных своих задач видел борьбу с неверием. Он говорил: «Господь Бог Всемогуший и любвеобильнейший – с нами. Что более... радостное знают люди? И в Боге наше величайшее счастье, и кто отходит от Него, тот совершает безумие... и ввергает себя в бедствие, хуже которого ничего не может быть»²².

Священномученик обличал современных ему материалистов, которые говорили, что они продолжают дело древнегреческого ученого Демокрита, жившего в VI веке до Р.Х. Но священномученик указывал на разницу между древним и современным материализмом: «Философия Демокрита – это попытка древнего любознательного грека разобраться в окружающем мире. До большей высоты он не мог подняться, ибо разум его не был просвещен ни христианским учением, ни даже ветхозаветным... А современные материалисты нарочно отвергают Божественное учение... как если бы кто-то во время... солнечного дня закрыл... свой дом, зажег лучину и при свете ее работал бы»²³.

Называя материалистов потомками строителей Вавилонской башни, священномученик, точно описал природу материализма: «Это старый бунт маленького человека против великого Бога... желание самому стать Богом вместо истинного Бога»²⁴.

Святитель выявил два коренных заблуждения материалистов: «...первое в том, что безбожники имеют ложное представление о человеке естественном, а второе в том, что они не имеют понятия о человеке идеальном, истинно возрожденном благодатью Христовой»²⁵.

«Неверие задерживает, замораживает человеческую мысль и жизнь... ложью, что существует только земля. Оно насильно ограничивает наш кругозор... на все кладет свою мертвящую руку. Разве может неверие разрешить вопросы о цели жизни, о происхождении мира, о будущей судьбе человека? Обо всем этом неверие насмешливо молчит, стараясь под иронией скрыть свое бессилие»²⁶. «Неверие... есть отрицание веры; по своему же содержанию оно – нуль и не выдерживает сопротивления всякого убежденного христианина... Пусть разливаются неверие широкими волнами... мы будем с Богом и будем неустанно бороться за Христовы идеалы, отвоевывая от безбожия и тех, кто запутался в его сетях», – писал священномученик²⁷.

Он объяснял, что безбожники чувствуют себя сравнительно спокойно, потому что еще не узнали природу неверия. Они живут в христианской среде, а христиане «не грабят, не убивают, не насильничают... А если бы неверы были окружены подобными себе, тогда бы они узнали цену неверия»²⁸.

Святитель скорбел об ужасных падениях общества (разврате, зверствах, убийствах, самоубийствах). «...В этих ужасных падениях человека я вижу... тоску богоподобной человеческой души по Боге!» – восклицал он. «Будем молиться Господу, чтобы Он, имиже весть судьбами, дал свободу Церкви Божией в стране нашей», – пророчествуя, призывал святитель²⁹.

«Ведь говорить о Боге, привлекать людей к Святой Церкви, учить людей христианской вере – это дело Божие, и никто – ни сатана, ни люди – не имеет права мешать проповедникам учения Христова», – говорил он³⁰.

Зная, что молодежь расположена к православной вере, он восклицал: «Как много прекрасного и светлого в нашей святой вере православной, что может восхитить душу юноши! Законы любви ко всем людям, даже к врагам, самоотверженное служение людям даже до смерти, свобода человеческая, величие, премудрость и любвеобильность Бога». Священномученик был уверен, что враждебность молодого поколения к вере зависит от «круглого незнания светлого Христова учения». Он внушал везде говорить о вере и утверждал: «...если не может верующий доказать своей истинности и опровергнуть речи неверующих, пусть он скажет ясно и определенно христианское учение. И это уже будет победа...»³¹

Священномученик опровергал французского философа Ренана, считавшего Иисуса Христа не Богом, а только святой личностью. Святитель указывал на исповедание апостола Фомы: *Господь мой и Бог мой* (Ин. 20, 28). Священномученик говорит, что если бы Христос не был Богом, то не принял бы это исповедание, ведь когда Иоанна Предтечу, апостолов Петра и Павла принимали за Бога, они отрицали это (см.: Ин. 1, 27; Деян. 10, 26; 14, 8-18)³².

Обличая неверие, святитель указывал на слова Священного Писания: *побей его камнями до смерти, ибо он покушался отвратить тебя от Господа, Бога твоего* (Втор. 13, 10). Священномученик разъяснял эти слова: «Атеистическая пропаганда наказывалась в Ветхом Завете смертной казнью... Потому что безбожник отнимал у еврея веру в Бога, самое главное и дорогое сокровище... Что же сказать современной интенсивной антирелигиозной пропаганде... Господь Бог один и Тот же в Ветхом Завете и в Новом Завете (см.: Евр. 13, 8). С кем вы ведете спор и борьбу? С Богом. Вы сами на себе узнаете рано или поздно, что значит идти против Бога!»³³

Святитель Онуфрий укреплял причастников в вере: «...в причащении Пречистых Таин Христовых самым ясным и ощутительным образом доказывается тот вопрос, над которым так много трудятся

бедные люди: есть ли Бог или нет... раз вкусивши сию радость, ощутивши бытие Божие, они будут смотреть на все нападки на Бога как на детский лепет»³⁴.

Защищая православные обряды, святитель говорил о крестном знамении, поклонах, благословении священника: «Как гранитные берега сдерживают разбушевавшуюся реку и направляют ее течение по определенному руслу... так и обряды... имеют своим свойством смирять нашу... суетную душу и направлять ее внимание к Богу»³⁵.

Архиепископ Онуфрий пишет, что благословение священника – это благословение Самого Христа Спасителя. Святитель восклицает: «Я, грешный и недостойный епископ, согласный поклониться в ноги любому человеку и чистить ему сапоги, не могу не возмущаться душою, когда христиане протягивают мне руку, а не берут благословение!» Он считает, что тем, кто принимает священнические благословения, Христос скажет милостивые слова: *Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира* (Мф. 25, 34)³⁶.

Видя гонения на Церковь, священномученик Онуфрий не падал духом. Он говорил, что почти все епископы в ссылке, им запрещено читать и петь в храме Божиим, не говоря уже о служении архиерейским чином. «Но что же делать? – продолжал он. – Будем молиться дома! Запрещают говорить в храме о Боге – будем говорить при всякой встрече... Нам – современным христианам – Господь наш и Спаситель судил испить чашу страданий, и мы не можем отказаться от нее, если хотим остаться Его учениками»³⁷.

Священномученик говорил, что главная задача – «ревновать о всем, что ведет... к единению с Богом... Горячая молитва... богомыслие... изучение книг духовного и светского содержания, которые говорят о Боге, общение с людьми духовного склада, стяжание при помощи Божией... христианских добродетелей... главнейшим же образом... частое исповедание... грехов в Таинстве Покаяния и... вкушение пречистых Тела и Крови Господних»³⁸.

«...Если во времена земной жизни Господь Бог не вселится в нас, то и в загробной жизни мы сего не удостоимся... Поэтому все... старания нужно направить на то, чтобы... стать обителью Божией», – рассуждает святитель³⁹.

Он сожалел, что большинство людей считают молитву тяжелой повинностью, и говорил, что христианские подвижники отдавались молитве радостно. «Если бы мы хотя немного вкусили от того умиления, в каком находились усердные молитвенники... то... стремились бы к молитве, несмотря ни на какие препятствия». Он поучал, что для стяжания сладостной молитвы нужно принуждать себя молиться: «...слезы умиления

в молитве и ощущение теплоты духовной есть дар Божий, подаваемый труженику-молитвеннику»⁴⁰.

«...Главное побуждение к нашим молитвам... заключается не столько в нашей... беспомощности, сколько в непреодолимом стремлении души человеческой к Богу», – учил священномученик⁴¹. Он говорил, что молитва – не только просьба к Богу или благодарение, «это и призывание Божьего руководства во всей... жизни... личной и семейной... общественной и мировой»⁴².

«...Молитва к Богу усердная есть причина всех наших добрых дел. Кто полагается на свою собственную ученость или человеческую... энергичность, тот не успеет в добрых делах»⁴³. «В живой искренней любви к Христу Богу залог нашей устойчивости в день лют», – убеждал священномученик Онуфрий⁴⁴.

Он давал советы, как приобрести добродетели: «К тебе пришел человек, убитый горем? Утешь его. Бедняк просит материальной помощи? Окажи ее. У тебя появились добрые порывы к молитве, уединению? Помолись усердно Богу. Так из малых, но добрых и святых дел вырастают великие, как из семени большое и ветвистое дерево»⁴⁵.

Святитель указывал путь к смирению: «... если и имеешь добрые дела, то сравнивай себя... с угодниками Божиими. Ты... усердно молишься Богу... Но что твои молитвы в сравнении с молитвами преподобного Серафима Саровского, который тысячу дней и... ночей стоял на камне... возглашая мытареву молитву: “Боже, милостив буди мне, грешному”. Ты помогаешь бедным, но ты не дошел до благоговения преподобного Серафима, который отдал нищему последнюю... одежду. Ты... трудишься во благо Церкви Божией. Но вспомни о трудах великих апостолов – Петра и Павла и вселенских учителей – Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста!»⁴⁶

Святитель Онуфрий говорил об истинном смирении: «Смиренный считает себя хуже всех... Начни внимательно следить за собою... и ты увидишь у себя бездну грехов и ужаснешься: как жалок ты и беден духовно! Не смотри... на людей, а войди в себя, и ты увидишь, как много тебе недостает. Если смотреть поверхностно на каплю воды, она кажется чистой, а если взглянуть на нее через микроскоп, то разглядишь в этой капле массы бактерий»⁴⁷.

«Гордость и добрые дела наши низводит в ничто, а через смирение и тяжкие грехи наши прощаются от Бога», – утверждал священномученик⁴⁸. Он вспоминал слова старца Зосимы у Достоевского: «... встанешь в недоумении, особенно видя грех людей, и спросишь себя: “Взять ли силой али смиренную любовью?” Всегда решай: “Возьму смиренной любовью”... Смирение любовное – страшная сила... подобной которой и нет ничего»⁴⁹.

Священномученик передает святоотеческое знание: «...все, принимаемое нами с тугой сердечной, полезно для нашего спасения, как посылаемое волею Божией. А если... с удовольствием бросаемся к... своему делу, то оно большей частью вредно для спасения нашего и Богом не благословляется»⁵⁰.

Святитель призывает к бескомпромиссной борьбе с грехом: «...лучше... быть обиженным, чем обидеть другого... быть ограбленным, чем взять у ближнего; лучше принять смерть, стать мучеником, чем совершить грех»⁵¹.

Он говорил, что осуждение ближнего есть «злорадство над его несчастьем, тогда как мы должны скорбеть о несчастьи ближних...»⁵². Иным делом он считал заботу о спасении души человека: «Когда ты видишь грехи брата... укажи ему на [них]... может быть, он отойдет от своих грехов»⁵³.

Священномученик указывал путь верности Христу: «Недостаточно услышать слово Божие – нужно его принять... так, чтобы Христово учение проникло во все наше существо, укрепилось в нем. Тогда лишь всякие басни лживых людей не отвратят нас от Божественной истины»⁵⁴.

Святитель писал об общественном значении христианства: «...Если бы все люди действительно были христианами, их не разделяли бы никакие предрассудки, но все представляли бы собой одну семью Отца Небесного»⁵⁵.

Мысли священномученика Онуфрия удивительно глубоки и живы. Его духовное наследие является сокровищем Православной Церкви и может занимать достойное место среди святоотеческих трудов.

Он застал тяжелейшие гонения на Церковь, но его дух не был сломлен, потому что он знал, что Церковь Христова непобедима, малые скорби земной жизни обернутся великой радостью у Бога. Святитель утешал современных ему христиан удивительными словами: «По астрономическим наблюдениям, с 25 (или 12) июня начинается поворот солнца на зиму. В самый разгар лета... напоминают нам о суровой зиме... Тут тебе нравоучение, христианин: никогда не забывайся в радости... но помни и о скорби. В... юности – помышляй о старости... о страшной смерти и будущем суде, где дашь отчет о всей твоей жизни. А 25 (или 12) декабря солнце поворачивается с зимы на лето. Во время упорных морозов, когда вся природа скована холодом, когда как бы нет надежды на ее воскресение, нам говорят, что приближается лето... Так, возлюбленные, и вы не унывайте, когда видите кругом зло и несправедливость. Не вечно оно будет, но настанет и злу конец, будет общее воскресение, вечная радость и вечное блаженство»⁵⁶.

¹ Онуфрий (Гагалюк), сщмч., архиеп. Курский Творения: В 2 т. – Т. 1. – Тверь: Булат, 2005. – 512 с. – (Духовное наследие мучеников и исповедников Русской Православной Церкви). – С. 100–101 («О церковном писательстве»).

² Там же. С. 118–120 («О пастырской смене»).

³ Там же. С. 111–112 («Христос Бог – наш Пастыреначальник»).

⁴ Там же. С. 153 («Сила православного пастыря»).

⁵ Там же. С. 116–117 («О служении ближним»).

⁶ Там же. С. 79 («Апостольский подвиг»).

⁷ Там же. С. 89–90 («Без епископа нет Церкви»).

⁸ Там же. С. 121 («Болезни и труды апостольские»).

⁹ Там же. С. 85 («О пастырском снисхождении»).

¹⁰ Там же. С. 91–92 («Ревность о христианской вере»).

¹¹ Онуфрий (Гагалюк), сщмч., архиеп. Курский Творения: В 2 т. – Т. 2. – Тверь: Булат, 2005. – 464 с. – (Духовное наследие мучеников и исповедников Русской Православной Церкви). – С. 356–357 («Страх Божий и страх человеческий»).

¹² Там же. Т. 1. С. 115–116 («Подвижничество – основа пастырства»).

¹³ Там же. С. 404 («О приеме в Святую Церковь Православную обращающихся от обновленческого раскола»).

¹⁴ Там же. С. 482 («Верность Церкви Христовой»).

¹⁵ Там же. С. 438–439 («Справедливое наказание»).

¹⁶ Там же. С. 123–124 («Дело Божие»).

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 478 («Церковь Христова как носительница истины»).

¹⁹ Там же. Т. 2. С. 316 («Христианин и земные блага»).

²⁰ Там же. Т. 1. С. 475 («Где истинная религия?»).

²¹ Там же. С. 354–355 («От неверия к вере»).

²² Там же. С. 107 («Власть тьмы и царство света»).

²³ Там же. С. 189–190 («Неправда материализма»).

²⁴ Там же. С. 161 («Материализм и христианская вера»).

²⁵ Там же. С. 280–281 («О причинах современного неверия и о роли Церкви и пастырей в возрождении человеческой души»).

²⁶ Там же. С. 330 («Пример ложного понимания христианской веры»).

²⁷ Там же. С. 108 («Современное отступление от Христа»).

²⁸ Там же. С. 313 («О религиозно-нравственных воззрениях Максима Горького»).

²⁹ Там же. С. 298, 300 («Тоска по Боге»).

³⁰ Там же. С. 99 («Смысл испытаний»).

³¹ Там же. С. 383–384 («Церковь Божия и современное поколение»).

³² Там же. Т. 2. С. 214 («Исповедание апостола Фомы. В Неделю о Фоме. Анти-пасха»).

³³ Там же. С. 13 («Размышления на отдельные места Священного Писания»).

³⁴ Там же. Т. 1. С. 204–205 («Простое доказательство бытия Божия»).

³⁵ Там же. Т. 2. С. 367 («Смысл православных обрядов»).

³⁶ Там же. С. 371 («Митрополит Филарет Московский о пастырском благословении»).

- ³⁷ Там же. Т. 1. С. 441–442 («Духовное ослепление»).
- ³⁸ Там же. Т. 2. С. 309 («Христианин и земные блага»).
- ³⁹ Там же. С. 340–342 («Цель христианской жизни»).
- ⁴⁰ Там же. С. 291–292 («Долг молитвы»).
- ⁴¹ Там же. С. 279 («Наши молитвы к Богу»).
- ⁴² Там же. С. 296 («Молитва и пост»).
- ⁴³ Там же. С. 343 («О молитве и о Страшном Суде»).
- ⁴⁴ Там же. Т. 1. С. 122 («Господь – спасение наше»).
- ⁴⁵ Там же. Т. 2. С. 300–301 («Делание добра»).
- ⁴⁶ Там же. С. 190 («Беседа в Неделю о мытаре и фарисее»).
- ⁴⁷ Там же. С. 192 («Фарисей и мытарь. Беседа в Неделю о мытаре и фарисее иная»).
- ⁴⁸ Там же. С. 190 («Беседа в Неделю о мытаре и фарисее»).
- ⁴⁹ Там же. Т. 1. С. 144 («Христианский взгляд на обиды»).
- ⁵⁰ Там же. С. 103 («Новогодние думы. Слово на Новый 1929 год»).
- ⁵¹ Там же. Т. 2. С. 262 («Лучше быть мучеником, чем совершить грех»).
- ⁵² Там же. С. 189 («Беседа в Неделю о мытаре и фарисее»).
- ⁵³ Там же. С. 361 («Грех осуждения»).
- ⁵⁴ Там же. Т. 1. С. 113 («Истина и басни»).
- ⁵⁵ Там же. Т. 2. С. 283 («Один из человеческих предрассудков»).
- ⁵⁶ Там же. С. 301 («Радость и горе»).

Иеромонах Даниил (Шамайко),
выпускник КДС 2017 г.

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ
литературного наследия
священноисповедника Романа Медведя

*8 сентября 1937 года в Малоярославце,
небольшом городке к северо-востоку от Калуги,
окончил свой земной путь необычный человек.
Духовный сын святого праведного Иоанна Кронштадтского,
на протяжении 10 лет бывший в городе Севастополе
благочинным береговых команд Черноморского флота,
человек прямой и открытый, который в своей жизни
старался быть просто искренним христианином и добрым пастырем,
что, по свидетельству очевидцев, ему удавалось.*

Для отца Романа Медведя опорой и фундаментом всей жизни был Бог, Который всегда для него был самым дорогим и служение Которому всегда стояло у него во главе угла. Он делился своими убеждениями и писал о том, что он сознательно склонил свою главу, сердце и всю свою жизнь перед Вечною Истиною и Правдою, Которые для него были дороже и его самого, и всего мира¹.

«Бога нигде, никто и никакими условиями не может отнять от меня», – писал близким отец Роман. Далее он рассуждал так, что если Бог рядом с ним, то что для него все остальные внешние тягости, что нищета и бессилие?! Ведь в Нем бесконечное море силы и богатства. «Он – мое бытие, Он – моя жизнь и сознание, – писал отец Роман, – в Нем я всех нахожу, до всех достигаю, всем владею...»².

По мнению отца Романа, человек встает на путь счастья тогда, когда центром его жизни становится Единый Вечный Центр, то есть Господь Бог. И тогда исчезают такие жизненные обстоятельства, в которых человек ощущает себя плохо. Господь Вездесущий и Всепроникающий никогда нас не оставляет и не может оставить даже в самых, казалось бы, тяжелых обстоятельствах, переживаниях и делах. **Самое главное, что нам необходимо понять и усвоить**, это то, что никогда, ни при каких обстоятельствах и условиях нашей временной земной жизни нельзя забывать о постоянном присутствии и попечении Бога в жизни каждого человека. И если мы это хорошо поймем и усвоим, тогда наше счастье на земле будет обеспечено даже в тяжких болезнях и самой смерти².

В одном из писем священноисповедника Романа Медведя встречаются его особенные яркие ощущения, в которых он выражает, что всяческие жизненные обстоятельства, происшествия, испытания и неожиданности являются второстепенным делом. А в основе должна лежать постоянная связь с Единым и Вечным Богом. И когда эта связь есть и поддерживается, то тогда все, что происходит в нашей жизни, даже самое нелегкое, можно переносить спокойно. Все есть в Боге, как в Полноте, и все люди в том числе, а, следовательно, ничего не страшно в жизни, что могло бы лишить спокойствия.

Понимать это, конечно, еще только половина дела, но нужно стараться приучить себя и жить согласно понятию⁴.

Основой всего священноисповедник Роман считал Господа Бога, Который никогда не изменяется и существует вечно и нерушимо. И нам важно научиться отстраняться от своего «я» и всецело опираться на Него. Вечность за нами, что бы ни произошло⁵.

О том, что Господь всегда рядом с нами

Отец Роман был уверен, что Источник всякой жизни находится всегда рядом с нами, а поэтому нам не нужно ничего страшиться и беспокоиться. Господь с нами и в здравии, и в болезни, и в жизни, и в смерти⁶.

Господь наш – Пастыреначальник, Он оставил нам мир и радость, которую никто не в силах отнять у нас⁷.

Он восклицал, что не знает одиночества, потому что Единый Вездесущий Бог всегда находится рядом с нами и в нас. В душе спокойно и за свое будущее не страшно, когда вверяешь его Тому, Кто лучше всех распоряжается им⁸.

О расстройстве и благе души

Благо для души, когда ее наполняет тишина и радость, считал отец Роман и говорил о том, что порой приходится терпеть такое состояние, когда в душу и сердце закрадываются шум и суета, спешка и уныние⁹.

В одном из писем отец Роман делится своим физическим и духовным состоянием, он говорит, что хорошее настроение бывает нередко, если нет ничего такого, что смущало бы его совесть. И для этого он прилагал постоянную заботу¹⁰. И когда бывает такое настроение, то появляется дерзновение, и всех чувствуешь и ощущаешь, и тогда пропадает преграда и времени, и расстояния¹¹.

Действительно, чтобы нам стяжать благодать от Бога, то есть быть в Духе, иметь хорошее настроение, дерзновение к Богу, нужно постоянно стоять как бы на страже своих чувств, мыслей, переживаний, эмоций. Другими словами, нужно постоянно внимать себе, своему внутреннему человеку.

Вот снова в одном из писем встречаем, что отец Роман передает свое внутреннее состояние, уделяя ему особое внимание, нежели состоянию физическому. Он снова затрагивает тему радости духовной, которая нередко проявляется в торжестве духа, силе и полноте. И причина этой радости, как он понимает, заключается в Боге, а не в его достоинствах¹². И наоборот, подмечает, как всякое волнение и спешка опустошают и его душу, и телесные силы¹³.

И снова он пишет об утешении: «Кругом мрачно, но на душе у меня светло. Кругом шумно, а в сердце у меня тихо, ибо где бы ни был я, в каких бы обстоятельствах ни находился, со мной мой Единственный Сладчайший Христос»¹⁴. Отец Роман, как воды, желал уединения и молчания и всего того, что может быть связано с ними¹⁵.

О Крещении и готовности умереть за Христа

Таинство Крещения отец Роман понимал как духовное рождение, которое требует от приступающих к нему глубокой сознательности. Нужно, чтобы крещаемый ясно себе представлял и вполне понимал то, что его ждет духовное рождение, и желал его от всего сердца. Он должен осознавать, что при таинстве Крещения в него будет положено начало вечной жизни – семя Христово, и понимать то, что он должен будет умереть для греха и соединиться со смертью Христа, которая победила саму смерть. И еще крещаемый должен быть готов подтвердить это в любой момент своей жизни, то есть умереть смело и без всякой боязни, потому что он принял Самого Христа, Который победил смерть¹⁶.

Некоторые не крещенные, но только оглашенные христианским учением принимали смерть за исповедание Христа. И таким образом их мученичество вменялось им в Крещение. Их собственная кровь заменила воду. А главное – что их принципиальное соединение со смертью Христовой совпало с реальным соединением. А у большинства христиан это расходится. Крещенные люди призываются к такому служению здесь, на земле, которое подобно служению Самого Христа, Который полностью Себя отдал для спасения людей. То есть мы, христиане, призваны к жертвенному служению здесь, на земле, призваны не бояться держаться правых путей и быть готовыми потерпеть различные страдания и даже саму смерть¹⁷.

Верующий человек должен знать, что от смерти он ничего не потеряет, а лишь приобретет, так как в тот же час смерти будет являться причастником жизни по Христу в высшей степени. Потому что наша плоть и кровь не дают в полной мере раскрыться возможности жизни по Христу, но это осуществимо лишь после смерти, когда мы будем находиться рядом со Христом¹⁸.

Крещенные люди получают воскресшую жизнь Христову, ту жизнь, которая победила смерть, поэтому они потенциально не должны совершать греха и бояться смерти, а жить должны как герои, небесные граждане, небоязненно, зная, что, умерев за Христа и во Христе, они приобретут вечные блага¹⁹.

Об отношении к себе и стремлении к совершенству

При исследовании трудов священноисповедника Романа становится ясно его отношение к самому себе. В одном письме из лагеря он писал, что претензии имеет только к себе самому и постоянно требует от себя непрерывного стремления к совершенству²⁰.

Отречение от своей воли является первоначальным условием для движения к совершенству, считал отец Роман²¹.

Для него путь к совершенству лежал через осознание своей греховности, познание своих духовных немощей и ничтожества, как он передавал в одном из писем. Он был убежден, что **ключ ко всем духовным благам** – это чистота сердца, поэтому он все чаще и чаще сокрушался о грехах и просил прощения за них у Бога и очищения сердца от всякой скверны²².

Жизненные переживания и свидетельства заставили его убедиться еще и в том, что любой человек, у которого не очищено сердце, не может правильно воспринимать окружающие его обстоятельства жизни и сообщать о них другим. И от этого невольно передает ложную действительность, становясь жертвой клеветы и лжи²³.

Отец Роман понимал, что стремление к совершенству не имеет предела, и всегда старался по мере своих возможностей и сил стремиться к нему. Он всегда считал себя никчемным и был недовольным собой, так как считал, что не делает того, что нужно делать, и отлагает это на потом²⁴.

Об отношении к ближним

Отец Роман ценил свою свободу и, соответственно, ценил свободу других людей. У него был принцип – никому и никогда не делать никакого зла и насилия, не только физического, но и духовного. И в своих письмах он просил не писать о других людях никаких подробностей, лишь только с их согласия²⁵.

Еще он делился своими, как он писал, подлинными убеждениями и свойствами. Он говорил, что приблизительно с 20–24-летнего возраста сознательно уважает и ценит каждого человека и всю жизнь боялся сделать кого-либо своим рабом, и внешне и внутренне боялся причинить кому-либо боль и насилие. Он писал: «убеждать – мое дело, принуждать не могу» и еще: «стараюсь никого не осуждать... лучше уйти в сторону»²⁶.

Бороться за жизнь ему как раз помогали его любовь и привязанность к близким и его вера в необходимость исполнения обетований еще здесь, на земле²⁷.

Для него было радостно ощущать то, в чем он подлинно убедился, а именно, что среди окружающих нас людей нет и не может быть у нас врагов. Среди окружающих есть лишь только несчастные братья, которые достойны помощи и сожаления, даже в те моменты, когда они воюют против нас, становясь, по недоразумению, нашими врагами. Как бы низко ни пал человек, он никогда не теряет хотя бы несколько искорок добра и света, которые в дальнейшем могут раздуться в большое яркое пламя. Поэтому, подводя итог своим убеждениям, священноисповедник Роман говорил, что нам нет никакой выгоды воевать с людьми, даже если бы они нас били и даже если бы постоянно осыпали нас различными поношениями, оскорблениями.

Нам важно уверенно держаться своего пути и через войну с людьми не сходить со своей дороги, а воевать с людьми – это значит встать на их ложную позицию, поддаться провокации врага. И никогда такая война не даст нам ничего, даже в случае победы она лишь отвлечет нас от нашей главной задачи, нашего избранного пути²⁸.

Святой исповедник Роман писал еще о том, что всегда найдется рядом с нами такой человек, который либо гораздо более слабый здоровьем, либо инвалид или калека, либо немощный, забытый, обижаемый и одинокий, то есть находится в более худшем положении, чем мы сами. Такие обстоятельства жизни других людей должны в нас рождать, во-первых, чувство сострадания, а во-вторых, должны отгонять наше уныние и самолюбие²⁹.

Условия постоянно напоминают о том, что мы в этой жизни странники. И мы должны быть готовы ко всяким обстоятельствам и даже смерти³⁰.

О единении и взаимной любви. О близком ощущении всех.

О единстве всех в Боге

Священноисповедник Роман Медведь в своих трудах довольно много говорил о единстве, единении и взаимной любви. Он считал, что внутреннее единение для нас не закрыто и нужно лишь только в себе уничтожить всякое семя разделения, а воля Божия в том и заключается, чтобы ученики Его были едины во взаимной любви (ср.: Ин. 14)³¹.

В своих письмах он говорит о том, что всех носит в своем сердце и каждого ощущает как один с собою организм, причем говорит о том, что даже более глубоко чувствует всех, находясь в лагере, чем живя рядом с ними³².

Он пишет, что одно из самых главных его утешений, которые он имеет, находясь в лагере, это живое ощущение всех близких людей, как самого себя, несмотря на большое расстояние с ними. И для него все едины и все близки, и это единение он ощущал на большом расстоянии даже крепче, чем находясь вблизи³³.

Он считал, что взаимная любовь должна учить покрывать даже различные свидетельства совести, и любовь всегда должна ставиться выше личного знания³⁴.

Он видел, что высоким жилищем истинной любви не может стать неочищенное сердце человека. И настоящая любовь обитает только в том сердце, которое очистилось от пристрастий³⁵.

Об испытаниях, лишениях и страданиях. О воле Божией

Святой, как уже упоминалось выше, проходил свою нелегкую школу жизни с глубокой покорностью воле Божией и от этого получал великое утешение от Бога.

О своем положении в лагере он писал как о нелегкой школе. Он передает свои мысли о том, что Провидению угодно, чтобы все трудности испытать и чтобы стать нам более опытными³⁶.

Перенесение страданий здесь, на земле, священноисповедник Роман сравнивает с притчей о богаче и Лазаре, о которой повествует Господь Своим ученикам, то есть смысл их заключается в том, чтобы пострадать здесь, на земле, ради вечного блаженства, возмездия в будущем веке. Нынешние, то есть земные, страдания, несравнимы с ужасными муками ада, в чем убеждает опыт преподобного Серафима Саровского³⁷. Отец Роман очень часто вспоминал об аде и говорил по своему опыту, что люди часто сами устраивают друг для друга и для себя ад еще здесь, на земле³⁸.

Это все является одним из основополагающих принципов в нашей жизни – именно полное доверие и покорность воле Божией, Его Промыслу, так как в этом и проявляется наша искренняя любовь к Источнику всякой жизни и блага. И от этого доверия, терпения всех испытаний и скорбей мы становимся более опытными, мудрыми, можно сказать, закаленными в борьбе со грехом и всяким отступлением от Господа.

Протоиерей Роман старался проходить свою школу жизни с терпением. Он говорил: «если она мне дана, то, очевидно, для моей пользы, для большего моего смирения, для укрепления в терпении, как новое поприще для самоотвержения, для обретения опытности и многого другого, что мне и неизвестно»³⁹. «Много она смиряет меня, постоянно давая мне удостоверение в том, что работник я неважный, делаю много промахов, за них мне достается и приходится пить поношение, как воду...»⁴⁰.

Его слова: «Живу и не ропщу»⁴¹ должны подбадривать нас. Ведь отец Роман жил в тяжелых лагерных условиях, где периодически принудительно лишали жизни многих людей, где почти постоянно царила всеобщая атмосфера смерти, болезни, страдания, всяческих лишений, поношений и притеснений, а также обмана, воровства, рабства, измождения и прочих издевательств и пороков. И он лишь с помощью Божией, с глубокой верой, упованием и доверием к Богу находил в себе силы и не ломался в этом «железном комбайне», являя пример и всем нам, живущим зачастую в роскошных условиях, не имеющим притеснений со стороны, довольствоваться получаемыми благами и свободой.

Все, что попускает Господь нам потерпеть, пострадать – все по силам нашим и никак более того, считал отец Роман⁴².

Лагерная школа смирения отца Романа научала его детальному послушанию и самоотречению, даже в мелочах, чего не было у него на свободе. Она приучала его к смирению и послушанию, от которых становилось тихо и мирно на душе⁴³.

Это еще раз заставляет нас задуматься над тем, что принудительное угнетение человеческого «я» может стать причиной многих внутренних плодов каждого христианина.

Он старался учиться вести себя так, чтобы всегда быть готовым принять различные трудности и обстоятельства жизни и умереть достойно своего звания. Еще старался научиться никогда не сходить с крепкой скалы нашей веры, а также не ставить себя и свое «я» в центр вселенной, хоть это и является основной тенденцией нашего мира. И наоборот, старался утвердить себя и свое «я» в Едином Боге – «Великом Я», в котором мы являемся лишь небольшим отражением, и поэтому без живой связи с Ним мы обречены на смерть. А в Боге мы и в самой смерти обретаем жизнь бесконечную⁴⁴.

О лишениях и подвиге

Священноисповедник Роман пишет, что блажен тот, кто закалил себя, с юности приучив к суровой жизни, а именно к малому сну, к голоду, холоду и прочим лишениям. И далее рассуждает о том, почему такой человек блажен, то есть счастлив. А счастлив он будет потому, что при любом резком изменении внешних условий жизни к худшему он сохранит в таком случае равновесие и покой⁴⁵.

Снова пишет о важности того, чтобы когда мы живем на свободе, то приучали бы себя к суровой жизни и всяческим лишениям для того, чтобы когда придут тяжелые времена, все переносить мужественно и с самообладанием⁴⁶.

«С самого прибытия в лагерь в 1931 году я целую свои узы и знаю, что они мне во благо...»⁴⁷.

Отец Роман, находясь в лагерном заключении, считал неуместными какие-либо колебания, недоумения и огорчения. И по его мнению, весь секрет жизни заключается в том, чтобы все совершалось не по нашей мелочной воле и умыслению, а во всем должна царствовать единая премудрая и благая воля Божия, и нашей задачей является не мешать ей совершаться и в нас, и через нас⁴⁸.

О причинах несчастий в России

В 1906 году отец Роман попытался осветить вопрос, связанный с несчастиями России, которые уже в тот момент начинали обрушиваться на нее. Он считал, что затрагиваемый вопрос имеет первостепенное значение. Зная подлинную причину бедственного положения, можно постараться ее устранить. Обращаясь к читателям, он пишет, что подлинная причина не та, которую ищут в экономической и политической сферах, они лишь второстепенные, более того, если на них заострить все внимание, это приведет к еще худшим последствиям, так как не идут путем чистой морали. Главная же причина бедствий кроется в том, что мы совершенно забыли вопросы нравственного состояния нашего народа, нашего отечества⁴⁹.

¹ См.: Дамаскин (Орловский), игум. Житие священноисповедника Романа (Медведя) 1874–1937. Тверь: Булат, 2015. – С. 62.

² Там же. С. 64.

³ См.: Там же. С. 70.

⁴ См.: Там же. С. 76.

⁵ См.: Там же. С. 89.

⁶ См.: Там же. С. 66.

⁷ См.: Там же. С. 67.

⁸ См.: Там же. С. 83.

⁹ См.: Там же. С. 64.

¹⁰ См.: Там же. С. 65.

¹¹ См.: Там же. С. 65.

¹² См.: Там же. С. 68–69.

¹³ См.: Там же. С. 71.

¹⁴ Там же. С. 72.

¹⁵ См.: Там же. С. 77.

¹⁶ См.: Там же.

¹⁷ См.: Там же. С. 93–94.

¹⁸ См.: Там же. С. 94.

¹⁹ См.: Там же.

²⁰ См.: Там же.

²¹ См.: Там же. С. 56.

²² См.: Там же. С. 65.

²³ См.: Там же. С. 69–70.

²⁴ См.: Там же. С. 90.

²⁵ См.: Там же. С. 60.

²⁶ Там же. С. 61–62.

²⁷ См.: Там же. С. 63.

²⁸ См.: Там же. С. 67.

²⁹ См.: Там же. С. 70.

³⁰ См.: Там же. С. 76.

³¹ См.: Там же. С. 61.

³² См.: Там же. С. 62.

³³ См.: Там же. С. 63.

³⁴ См.: Там же. С. 62.

³⁵ См.: Там же. С. 70.

³⁶ См.: Там же. С. 64.

³⁷ См.: Там же. С. 64.

³⁸ См.: Там же. С. 64.

³⁹ См.: Там же. С. 68.

⁴⁰ Там же. С. 69.

⁴¹ Там же. С. 68.

⁴² См.: Там же. С. 69.

⁴³ См.: Там же. С. 71.

⁴⁴ См.: Там же. С. 73.

⁴⁵ См.: Там же. С. 71.

⁴⁶ См.: Там же. С. 77.

⁴⁷ Там же. С. 83.

⁴⁸ См.: Там же. С. 86.

⁴⁹ Медведь Роман, свящ. Кто виноват в современных несчастьях России // Правда православия. 1906 г. № 3. С. 2–3.

*Священник Николай Раков,
выпускник КДС 2017 г.*

ХАРАКТЕР И ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ЯЗЫКА в проповедях святого праведного Иоанна Кронштадтского

Проповедничество в наше время нуждается в особой языковой чуткости и осведомленности пастыря. За годы атеистической пропаганды люди забыли основы веры христианской. Происходила принудительная замена высших духовных ценностей на земные идеалы. Ярким примером проповедничества служит личность и гомилетическое наследие святого праведного Иоанна Кронштадтского, который жил в трудную эпоху нарастания революционных движений.

Для современников и последователей отца Иоанна Кронштадтского было несомненным сильное воздействие его проповедей на паству. Исследование его проповедей, их характера и примененных в них выразительных средств может стать полезным для современного пастыря. Отец Иоанн Кронштадтский в своих гомилетических трудах придерживался следующих видов проповедей по форме и содержанию: слово, беседа, поучение, речь.

Проповедь святого праведного Иоанна Кронштадтского в виде слова является совершенной¹. Слово – форма проповеди, в которой какой-нибудь предмет раскрывается с достаточной обоснованностью, преимущественно в аспекте богословского рассуждения. Проповедей в форме слова у отца Иоанна содержится наибольшее количество.

Рассмотрим выразительные средства языка святого праведного Иоанна Кронштадтского на примере одной из проповедей в виде слова, а именно слова «в день явления Казанской иконы Пресвятыя Богородицы и по случаю страшной засухи»².

Текст начинается с эпиграфа: «Дела земли оскудеша, яко не бяше дождя на землю». Отец Иоанн часто начинает свои слова с эпиграфа, но в основном это цитаты из Евангелия, в этот раз он использует пророка Иеремию. Эпиграф задает общую тему для проповеди, и в этом слове наиболее ярко эту тему подчеркивает именно эта цитата.

Первая часть, как продолжение эпиграфа, – цитаты из Книги пророка Иеремии. Вторая же наполнена риторическими вопросами: «Не то же ли бездождие ныне и у нас? Не за те же ли беззакония Господь наказывает и нас?» В этой части отец Иоанн рассматривает две темы – явление Казанской иконы Пресвятой Богородицы и страшную засуху – и подводит к заключительной части обращением к Книге пророка Иеремии.

Третья, заключительная, часть начинается с цитаты из Ветхого Завета и заканчивается цитатой из канона Пресвятой Богородице: «Владычице, помози, на ны милосердовавши».

В целом проповеди в виде слова у отца Иоанна зачастую отличаются большим объемом и структурностью. Обязательно наличие евангельских цитат и нравственного содержания, актуального для слушающих. Нравственное научение в большинстве случаев занимает основную часть проповеди. Вне зависимости от заданной темы он большую часть проповедей в форме слова посвящает вопросам нравственности.

Отец Иоанн выстраивает повод для слова каждый раз по-новому, без повторов, разнообразно. Он стремится обозначить свой взгляд на событие, причину обращения к его обсуждению таким образом, чтобы каждый слушающий понял, что слово это ему действительно нужно: «В нынешнем Евангелии, возлюбленные братья и сестры, изображено Самим Господом нашим Иисусом Христом видимое неравенство состояния и жизни людей в здешней, временной, жизни и сообразно тому неравенство участи людей в другой, загробной жизни, конца не имеющей...»³

Проповеди в форме слова отца Иоанна отличаются строгой логичностью и в то же время простотой, эмоциональностью и художественностью, которые позволяют слушающим легко понимать изъясняемый материал.

Отец Иоанн рассматривает в своих проповедях различные темы с разных сторон, описывает вещи усугубленно, используя повторы, примеры, сравнения. Выразительные средства не выделяются, а придают проповеди образность и облегченность для восприятия: «Нынешний день Церкви положено читать Евангелие о званых на вечерю, потому что Иисус Христос, Котораго пришествие в зраке рабем на землю или рождество Его мы будем скоро праздновать, есть тот посланный от Бога Раб по человечеству, Который приглашает нас непрестанно на вечерю велию. Под вечерю велию разумеется будущее блаженное Царство, котораго уже удостоились весьма многие святые; оно называется вечерю или ужином потому, что настанет по скончании краткаго и изменчиваго века сего; великою потому, что будет блаженство неизреченно велико; и под званными на эту вечерю должно разуметь, братия, христиан...»⁴

Проповеди в форме слова похожи по структуре и состоят из введения, истолкования Священного Писания, в основном евангельского повествования, затем нравственной части и заключения. Все слова такого вида произносились отцом Иоанном в храме.

Но слова, произносимые на различные случаи пастырской практики, отличаются по структуре. Зачастую такого рода слова обладают

индивидуальным строением, порой становятся похожими на поучение по объему и содержанию. Иногда походят больше на речь, отличаясь от нее призывно-покаянным характером, например, «Слово на Новый год»⁵.

Не все слова отличаются большим объемом, часто встречаются короткие, но они выполнены по одной структуре – толкование Евангелия и призыв. Здесь уместно привести в качестве примера «Слово в Неделю жен-мироносиц»⁶.

Отличительной чертой проповедей отца Иоанна в виде слова является обязательное наличие толкования Священного Писания и следование одной теме, идущей красной нитью на протяжении всего слова.

Основным предметом для толкования отец Иоанн избирает Священное Писание. Практически каждое свое слово отец Иоанн начинает с эпиграфа, задающего основную тему проповеди, который он затем толкует и размышляет над ним.

Зачастую перед толкованием отец Иоанн пересказывает или перечитывает толкуемое место на русском языке. Иногда пересказывает с дополнением исторических сведений, например в «Слове в Неделю по просвещении»⁷.

В нравственной части отец Иоанн обязательно старается переложить истолкованную часть Священного Писания на современную жизнь людей, сделать ее актуальной.

Внутри проповедей в форме слова можно найти объяснение разных тем церковной жизни, например: о названии дня или праздника; о христологии; о человеке; о современном мире; о пагубных привычках – пьянстве и курении; о святых; о современных христианах; о царе; о террористах-нигилистах; о духовной брани и покаянии и других тем.

В третьем томе более ста страниц занимают проповеди, посвященные государю и событиям, связанным с ним. Но и в них отец Иоанн уделяет большую часть нравственным темам, объяснению терминов, могущих быть непонятными для слушающих: «В высокаторжественный день царского Тезоименитства к слову ли речь о нищете духовной? Речь о нищете не нарушит ли несколько торжества нынешнего дня, которому свойственны великолепие и блеск? Смеем думать, что к слову речь о нищете в день царский, ибо, во-первых, мы говорим о нищете духовной, которая может скрываться и под наружным великолепием и блеском, а во-вторых, Сам Господь соединяет нищету и царство, и притом представляет царство плодом и наградой нищеты»⁸.

Отец Иоанн разъясняет христологию простыми словами, совмещая ее с объяснением сотериологии: зачем явился Христос, что Он делал, что изменилось в участи человека после этого⁹.

Часто, толкуя Евангелие на протяжении всего слова, он приводит различные примеры, цитаты, параллели с современностью, призывает подражать, оценить себя¹⁰.

Толкуя Евангелие, отец Иоанн объясняет все мелочи и понятия, чтобы можно было уяснить, о чем говорится в читаемом отрывке. Часто начинает с того, что именно не так в жизни современного человека, выявляя грех, затем, на основании Евангелия, говорит, что от нас требуется, что необходимо поменять в своей жизни.

Говорит не общие слова, а конкретно – что плохо, что делать, как делать: «Ты начальник? Начальствуй со тщанием, входи сам во все дела; не во всем полагайся на помощников, чтобы не вышло кому обиды и неправды; будь ко всем справедлив и доступен, как отец...»¹¹

Отец Иоанн тщательно объясняет непонятные слова, термины, чтобы они стали ясны и было понятно, как применить их сегодня в своей жизни. «Но что это за тьма и что это за свет, о которых говорит здесь пророк? Тьма, упоминаемая в этом пророчестве, есть тьма духовная, гораздо худшая обыкновенной тьмы, тьма неведения истинного Бога, глубокий мрак суеверия и идолопоклонства»¹².

В каждой проповеди в форме слова отца Иоанна присутствует призыв для слушающих. В основном отец Иоанн использует призыв в конце слова, но иногда оканчивает его цитатой из Священного Писания¹³ либо молитвой¹⁴.

Другим видом проповедей, используемым святым праведным Иоанном Кронштадтским, является беседа.

Гомилией, или беседой, называется самая древняя форма церковной проповеди. Проповедь в форме беседы – наиболее доступная для слушателей форма проповеди. Она чаще всего употребляется при последовательном изъяснении Священного Писания, церковного богослужения, при передаче исторического рассказа.

Для проповеди в форме беседы характерны: многопредметность содержания; раскрытие, а не доказательство мыслей в изложении; установление внутренней связи между мыслями, относящимися к данному предмету.

Беседа как форма проповеди занимает наименьшее место по количеству изданных текстов в гомилетическом наследии отца Иоанна Кронштадтского. В первом томе полного собрания сочинений Иоанна Кронштадтского мы находим 28 бесед, разделенных на четыре разных блока тем: «О Боге – Пресвятой Троице»; «О Боге – Творце мира»; «О Боге – Промыслителе мира»; «Беседы о Блаженствах Евангельских». Во втором томе содержится 19 бесед на разные темы.

Беседы отца Иоанна отличаются структурностью и упорядоченностью материала, обилием цитат и выразительных средств. Каждая бе-

седа хорошо подготовлена и проработана, зачастую вначале отец Иоанн напоминает материал предыдущих бесед. Его беседы имеют достаточно большой объем, неторопливый и умеренный тон. Часто можно встретить риторические вопросы и восклицания.

Рассмотрим более подробно пятнадцатую беседу «О грехе первородном»¹⁵. Она начинается эпитафией: «Не живет во мне, сиречь в плоти моей, доброе».

Первые строки есть напоминание тематики предыдущей беседы. Следует заметить, насколько лаконичны нередко высказывания кронштадтского проповедника, как гармоничны меж собой все предложения, которые составляют общую мелодию текста.

У отца Иоанна нередко встречаются весьма объемные и многослойные предложения, однако ему удается сохранить связь от начала и до конца, не утратив общего ритма проповеди. Например: «Когда христианин будет стараться изменить жизнь свою на лучшую, тотчас заметит он, что плоть похотствует на дух, дух же на плоть, что плоть хочет покорить себе дух, а дух – плоть; плоть хочет гордиться, величаться, а дух, напротив, хочет смиряться... плоть бежит от молитвы или собеседования с Богом, а дух только и хочет жить молитвою; плоть силится истребить веру во все небесное и жить только земным, а дух все свое наслаждение полагает в созерцании небесного, невидимого».

Здесь использованы гиперболические противопоставления – антитезы. Присутствует такая фигура речи, как варьируемый повтор – каждое последующее высказывание о плоти и духе оказывается более насыщенным, более красноречивым, чем предыдущее. И именно за счет синтаксического строения фраз ощущается нарастание эмоционального содержания.

Отец Иоанн часто использует метонимии для придания окраски и образности своим словам: «Для чего мы указали эту заразу в людях; для чего поставили на вид эту застарелую болезнь человеческого рода...»

Исходя из простоты стиля написания, можно сделать вывод, что направленность его бесед ориентирована в первую очередь на простых людей, не искушенных глубиной богословия.

Отец Иоанн часто цитирует Священное Писание, постоянно приводя его как основу своих выводов и измышлений. Часто изъясняется евангельским языком. В этом прослеживается церковно-библейский дух, характерный для христианских проповедников первых веков: «Священное Писание решительно удостоверяет нас, братия, в существовании особого мира духов. Кто читал или слушал книги Ветхаго и Новаго Завета, тот может иметь верное и ясное понятие об Ангелах, как слугах Царя Небесного»¹⁶.

Часто встречаются ссылки на Евангелие, Апостол, ветхозаветные книги, и иногда – на Апокалипсис. В беседе 17 «Об искуплении рода человеческого и о приготовлении к тому» отец Иоанн приводит большое количество ссылок на Писание, показывая взаимосвязь пророчеств о Христе и Его пришествии в мир¹⁷.

Отец Иоанн часто ссылается на святых отцов: на Кирилла Иерусалимского, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, и др. святых отцов¹⁸, акафист Пресвятой Богородице¹⁹, канон святому Иоанну Предтече²⁰.

В конце бесед часто делает вывод в виде призыва к действию, исходя из темы беседы, применимый к его современности. Его беседы носят призывный характер²¹. Например: «Будем и мы, братия, подражать Отцу Небесному, каждый по своим силам, сияя другим светом своих добрых дел и согревая своим участием сердца нуждающихся в участии»²². Иногда призыв совмещается с молитвой²³, иногда призыв произносится во время беседы²⁴.

Порой в процессе беседы он проводит сравнение всем понятных вещей с духовной жизнью современных людей²⁵: «Вода хотя бездушная вещь, но она, слушаясь слова Господня, делает то, чего мы иногда не делаем. Вы видите, что она, по законам Творца подымаясь из разных водных вместилищ вверх в виде паров, ниспускается потом дождем или росой на растения, которые сами не могут переменять места, и приносит им живительное питье, или же, по крайней мере, делает влажным воздух. Так и мы всегда будем служить бедным и немощным нашим собратиям, подавая им слово утешения в бедствии, как прохладительное питье, или милостыню, какую кто может»²⁶.

Иногда отец Иоанн в процессе беседы толкует отдельные моменты из богослужения: прошение «о благорастворении воздухов»²⁷, смысл пения заповедей блаженств на малом входе²⁸.

В беседах отец Иоанн объясняет различные природные явления, проводя параллель между ними и раскрываемой темой в проповеди, например, объясняет округлое строение земли и смену времен года²⁹. В целом в беседах отец Иоанн применяет достаточно часто выразительные средства языка, особенно сравнение, аллегорию, гиперболу, литоту, перифраз, риторические вопросы и восклицания, часто использует обращение «братия».

Его беседы обширны по содержанию, но не имеют ничего лишнего. Отец Иоанн подает всю информацию для того, чтобы люди смогли понять и применить евангельское учение в своей жизни, чтобы оно было им понятно и ясно.

Первой характерной особенностью *поучения как формы проповеди* является наличие в нем одной темы, вытекающей из разбора опреде-

ленного текста Священного Писания, празднуемого священного события, жития воспоминаемого святого или же определяемой проповедником произвольно. *Этим видом проповеди также пользуется святой праведный Иоанн Кронштадтский.*

Отличительными чертами поучения являются: однопредметность содержания; безыскусственность и простота в изложении. В большинстве случаев оно состоит из четырех частей: вступления, основной части, нравственного приложения и заключения.

В поучениях отец Иоанн часто обращается к Священному Писанию, цитирует его, пересказывает, толкует, что свидетельствует о тщательности подготовки к произнесению поучений и о желании священника сохранить церковно-библейский характер проповеди.

В поучении «В Неделю 4-ю по Пятидесятнице»³⁰ отец Иоанн задает пастве вопрос: «Что же именно мы теперь скажем о вере?», а затем сам отвечает на него: «А то, что вера в Господа, в слово Его, живая, несомненная вера, есть ключ к неистощимой сокровищнице всех даров Божиих, животворящая сила, даруемая от Бога простым, нелукавомудрствующим, смиренным душам и привлекающая на них богатство щедрот Божиих». То есть и в жанре поучения основным для него становится желание беседовать со слушателями, доносить до них духовную истину как можно более доступными, понятными средствами.

В некоторых случаях поучения имеют иную структуру. Рассмотрим «Почтение во святой и Великий Пяток»³¹. Начинается оно с эпиграфа: «Животе, како умираеши?».

Почтение состоит из двух абзацев. Первый абзац представляет собой экспрессивно-эмоциональное обращение, разогревающее внимание. Сначала отец Иоанн взывает ко всему живому: «Гряди, вся тварь: песни исходные принесем Зиждителю. Безчисленные сонмы Небесных Сил! Все земнородные разумные обитатели!» Далее призывает обратиться ко Христу, и в тексте можно увидеть ряд риторических вопросов, ответы на которые находятся во втором абзаце: «Как это Ты, бессмертный Начальник жизни, Сам вкусил смерть и, как смертный, положен в гроб? Как это случилось, что немощные, но злостные твари Твои, люди, довели Тебя до гроба? Видно, Ты волею благоволил плотию взыти на Крест, иначе кто бы смел прикоснуться к Тебе, Всемогущий?» В обращении «Слышите, братия!» – отец Иоанн продолжает концентрировать внимание читателя.

Для усиления эмоциональной составляющей отец Иоанн использует риторическое восклицание и анафору в повторении местоимения «Он» – «Он умер, и смерть Его на Кресте уничтожила проклятие наше, которое мы заслужили у Отца Небесного своими грехами. Он умер, и смерть

вечная, которая неминуемо должна была постигнуть нас без Исккупителя, теперь нами уже не обладает. Он – Правда наша среди неправд наших, Избавление наше во время отчаяния нашего; Освящение наше среди нечистот наших; Он – Свет во тьме нашей, Жизнь в смерти нашей».

Наиболее красочная аллегория этого текста: «...как зерно пшеничное, если умрет, то принесет много плода; так и Спаситель умер для того, чтобы принести величайшую пользу для людей Своею смертью, как и действительно принес». Он использует множество цитат из Священного Писания, что подкрепляет смысловую нагрузку.

В целом в поучениях отец Иоанн, как и в словах и беседах, часто цитирует и комментирует Священное Писание. Но комментарий этот гораздо более краток и ограничен одной темой.

Отец Иоанн в своих поучениях касается следующих тем: о страстях, о мире, о добродетелях, о духовной борьбе, о человеке, об исторических моментах, о службе, о Христе, о святых, о праздниках, о Святом Духе, о Богоматери, о покаянии, о христианах, об апостолах, об интеллигенции, о злых духах и о другом. Практически в каждом из поучений отец Иоанн призывает к Покаянию и Причастию.

Особо выделяется по объему и насыщенности содержания поучение «о скором Страшном Пришествии на землю Господа нашего Иисуса Христа»³². По форме оно называется поучением, а по содержанию больше походит на слово или беседу и отличается особой проработанностью.

Проповедь *праведного Иоанна Кронштадтского в форме речи* отличается своеобразной схемой построения и небольшим количеством рассматриваемых тем.

Классически составленные речи имеют обращение, вступление, указание предмета речи, изложение, благопожелание и заключение. Особенные требования предъявляются к внешней стороне речи – ее слог должен отличаться оригинальностью, краткостью, силой и красотой.

Судя по содержанию, отец Иоанн, скорее всего, говорил свои речи экспромтом, так как они не отличаются обилием выразительных средств языка и наличием большого количества цитат. Иногда цитаты вовсе не встречаются на протяжении всей речи.

Из изданных 34 проповеди в форме речи отца Иоанна содержатся в третьем томе, 6 речей в седьмом томе. Поводом для своих речей отец Иоанн в основном избирает события из жизни гимназии. Он произносил речи на отпеваниях, на открытиях школ и других заведений, во время событий, связанных с жизнью прихода.

Отец Иоанн произносил речи в разных храмах, например «Речь по водружении крестов на главах новосозданного храма Владимирской иконы Божией Матери»³³.

В ней отец Иоанн использует яркие сравнения: «...христианский храм без креста немыслим, как тело без главы, или как тело без души, как корабль без мачты...» Традиционно он использует риторический вопрос: «Но отчего радостное чувство объемлет нас при виде водружения креста на храме?» Далее он сам отвечает на него, используя анафору: «Потому, мне кажется, что христианская мысль привыкла не разделять креста от Христа распятого и в кресте видит Христа, как и во Христе видит крест: ибо распятый Христос представляет Собою крест, а с распятым Христом представляет Кровь Христову...»

Далее идет множество экспрессивных восклицаний: «Слава Кресту! Слава Распятому на Кресте! Слава созидающемуся храму сему!.. Да славится в сем храме имя Божие и Пречистой Богородицы до скончания века!» Заключительное, резкое и громогласное «Сотвори, Боже! Аминь» завершает столь эмоциональную речь.

По объему речи отца Иоанна коротки, структура вольная, тематика ограничена одной темой – событием, послужившим поводом для произнесения речи. Призывно-покаянный характер в целом прослеживается, но в большинстве случаев призыв касается конкретных действий для конкретных людей в конкретном месте: «Остается желать, чтобы воспитываемые не имели причины урывать для своих уроков, а может быть, и для безделья, драгоценных минут богослужения, и чтобы в Церкви стояли без всякой житейской заботы и попечения, как и внушает она: всякое ныне житейское отложим попечение»³⁴.

Как уже было сказано выше, в проповедях в форме речи отец Иоанн редко применяет цитаты. Встречаются цитаты из Священного Писания и святых отцов³⁵. Цитируя, отец Иоанн не занимается толкованием, а использует цитаты для подчеркивания или доказательства тех или иных мыслей. Иногда он цитирует пословицы³⁶.

В своих речах отец Иоанн обращается к детям, людям, начальникам, конкретно каждому говорит пожелания: «А вот вы наши растения или лучше – Божьи безценные; вы наши цветы... Дети! Утешайте же нас своим поведением и успехами!»³⁷

Из выразительных средств в основном отец Иоанн использует гиперболу, сравнение, литоту, иногда повторы. В целом речи просты и относятся к конкретному случаю, без касания параллельных тем.

Каждой речи свойственна одна тема, идущая красной нитью на протяжении всего текста. Отец Иоанн может затронуть разные темы: о Христе, о современных христианах, о молитве, о Кресте, о болезнях, об организации общего дела, о нуждающихся Кронштадта, об учении, о клятве.

Изучив свидетельства современников, можно определить характер отца Иоанна как импульсивный и экспрессивный. Он часто возвышал

голос и жестикулировал, чем вносил особую эмоциональную окраску в свои проповеди.

Характер проповедей представляется в первую очередь как нравственно-призывный. В каждом своем обращении к пастве отец Иоанн призывает людей бороться с нравственными пороками, с грехом. Он также старается объяснить Евангельское учение и сделать его доступным для людей.

В гомилиях отца Иоанна содержится исключительная богословская ученость, которую он мог представить в понятных формах.

Иоанн Кронштадтский часто говорит о сознательном отношении к вере, об ответственности за церковную жизнь. Он часто призывает начать духовную жизнь и борьбу с грехом, заниматься покаянием постоянно.

Исследованное гомилетическое наследие отца Иоанна представляет собой в основном проповеди в форме слова и поучения. Поучения отца Иоанна имеют свои особенности, но не стоит говорить о том, что его проповеди в форме поучения кардинально отличаются от слова и беседы. Во всех проповедях можно видеть один дух и стиль.

¹ Гомилетика / Православная энциклопедия. – URL: http://www.pravenc.ru/text/166109.html#part_8 (дата обращения: 01.06.2017)

² Полное собрание сочинений прот. Иоанна Ильича Сергиева. Т. 3. СПб.: Издательство Л.С. Яковлевой, 1994. С. 119.

³ Там же. Т. 2. С. 571.

⁴ Там же. Т. 1. С. 239–240.

⁵ Там же. Т. 7. С. 1.

⁶ См.: Там же. Т. 2. С. 201.

⁷ См.: Там же. Т. 1. С. 332.

⁸ Там же. Т. 3. С. 190.

⁹ См.: Там же. Т. 2. С. 133.

¹⁰ Там же. Т. 1. С. 384.

¹¹ Там же. Т. 2. С. 194–195.

¹² Там же. Т. 1. С. 321.

¹³ См.: Там же. Т. 1. С. 332; Т. 2. С. 76, 640.

¹⁴ См.: Там же. Т. 1. С. 328; Т. 3. С. 141, 167, 440.

¹⁵ Там же. Т. 1. С. 112.

¹⁶ Там же. С. 25.

¹⁷ См.: Там же. С. 128–137.

¹⁸ См.: Там же. С. 214–215.

¹⁹ См.: Там же. С. 143.

²⁰ См.: Там же. С. 140.

²¹ См.: Там же. С. 75, 79, 94, 108, 127.

²² См.: Там же. С. 66.

²³ См.: Там же. С. 209.

²⁴ См.: Там же. С. 141.

²⁵ Там же. С. 62, 69, 73.

²⁶ Там же. С. 56.

²⁷ См.: Там же. С. 53.

²⁸ См.: Там же. С. 154–155.

²⁹ См.: Там же. С. 63–69.

³⁰ См.: Там же. Т. 2. С. 358.

³¹ См.: Там же. Т. 2. С. 162.

³² См.: Там же. Т. 3. С. 341.

³³ См.: Там же. С. 116.

³⁴ Там же. С. 316.

³⁵ См.: Там же. С. 325.

³⁶ См.: Там же. С. 396.

³⁷ Там же. С. 312.

**XXI
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
МАТЕРИАЛЫ**

Священник Никита Силин,
преподаватель КДС, кандидат богословия

СТОЛКНОВЕНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ в Сибири в XVII в. (по материалам РГАДА)

Вопрос о взаимоотношениях гражданской и церковной власти в Сибири с момента учреждения в 1620 г. архиепископской кафедры в г. Тобольске оставался на протяжении всего XVII в. достаточно сложным и противоречивым. Как указывает известный историк Н. Оглоблин, «сибирские архиепископы и митрополиты не только были независимы от воевод, но временами даже главенствовали над ними, и именно в делах воеводского управления, да и всегда вообще (в XVII–XVIII вв.) высшие представители церковной власти в Сибири, частью добровольно, а больше по требованию Москвы, играли роль гласного и негласного “ока государева”»¹.

Многие документы, относящиеся к истории церковно-государственных взаимоотношений в Тобольской епархии, были изданы в тех или иных сборниках, некоторые материалы привлекались исследователями при освещении церковной и гражданской истории Сибирского края. Значительная же часть документов и материалов, имеющих непосредственное отношение к вопросу о сосуществовании церковной и гражданской власти в Сибири в указанный период, находится в Сибирском Приказе Российского государственного архива древних актов (далее – РГАДА), что дает возможность обозначить и проследить основные области противоречий церковной и гражданской власти в Сибири.

Как известно, сибирские архипастыри с момента учреждения кафедры в Тобольске были наделены достаточно широкими полномочиями от государства. Патриарх Филарет и царь Михаил Федорович полностью доверяли архиепископу Киприану (Старорусенникову) и в своих посланиях предписывали ему лично контролировать действия гражданских властей, докладывая о неподобающих поступках последних. Такие же широкие полномочия имел и архиепископ Макарий (Кучин), который даже грамоты писал к сибирским воеводам покровительственным, начальствующим тоном².

При таких расширенных полномочиях как гражданской, так и церковной власти происходили частые столкновения и конфликты, многие из которых нашли отражения в архивных материалах РГАДА. Больше всего документов, по замечанию Н. Оглоблина, сохранилось за время

архиепископа Макария (Кучина), меньше – за время архиепископов Нектария (Телятина) и Герасима (Кремлева), а от остальных архиепископов и митрополитов до нас дошло небольшое количество отписок и грамот³. Сохранились в Сибирском Приказе и многочисленные челобитья личного характера – о разного рода оскорблениях, «чинимых» сибирским архиепископам и митрополитам от «всякого чину людей». Так, стоит указать на грамоту архиепископу Макарию (Кучину), датированную 1626 г., в которой говорится о присылке «расспросных речей» по делу о столкновении тобольского воеводы боярина князя Ю.Я. Сулешова с боярским сыном Данилою Низовцовым в церкви, в Пасхальную заутреню, когда боярин избил боярского сына за то, что тот во время христосования поцеловал воеводу не в губы, а в руку⁴. В этом же столбце можно найти и отписку об отправке в Москву, расспросные речи и другие документы по этому делу.

Далее следует упомянуть отписку архиепископа Макария (Кучина) о злоупотреблениях енисейских воевод В. Аргамакова «со товарищи» и других служилых людей⁵. Об участии в этом деле архиепископа Макария (Кучина) говорит вышеупомянутый историк Н. Оглоблин в одной из своих статей по истории Сибири⁶.

Стоит отметить, что и представители светской власти нередко посылали «изветы» на сибирских иерархов. Известно, что архиепископ Нектарий (Телятин) жаловался царю на корыстное поведение мангазейского воеводы Б. Пушкина⁷. В свою очередь, в фонде Сибирского Приказа содержится дело 1638–1639 гг. по извету тобольского боярского сына Саввы Французенина о «злых делах» архиепископа Нектария и воеводы князя М.М. Темкина-Ростовского⁸.

Ко времени архиепископа Герасима (Кремлева) относится его отписка в 1644 г. о «четвертом браке» нарымского воеводы Ивана Чаадаева и о других незаконных браках в Сибири⁹. Также необходимо указать и на челобитную архиепископа Герасима (Кремлева) от 1646 г., в которой говорится об оскорблении его присланным из Москвы для приведения служилых людей в Тобольске к присяге царю стольником князем И. Ромодановским, произнесшим по адресу архиепископа какие-то «напрасные, наносные слова»¹⁰.

Острое столкновение с представителями гражданской власти относится ко времени тобольского архиепископа Симеона, который писал челобитную в 1661 г. на обиды от тобольских воевод князя А.И. Буйносова-Ростовского и князя А.И. Хилкова¹¹. Более того, архиепископ Симеон для урегулирования конфликта, который длился с 1656 по 1662 г., уехал тайно в Москву, чем способствовал решению вопроса о землевладении в свою пользу¹².

Сохранилась и отписка архиепископа Симеона от 1655 г. о том, что у тюменского воеводы Никифора Елдезина «со всем городом великой несует и смятение», что воевода не отпускает челобитчиков на него в Москву, но архиепископ «велел им дать проезжую грамоту» от себя¹³.

Конец XVII в. представлен в Сибирском Приказе судным делом 1687–1701 гг. по взысканию сибирскими митрополитами Павлом и Игнатием (Римским-Корсаковым) с илимского воеводы И.А. Змеева «пограбленных» им 600 р. митрополичьих денег¹⁴. Также имеется дело 1698–1699 гг. о столкновениях митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) с воеводами А.Ф. Нарышкиным и А.А. Нарышкиным вследствие вмешательства тобольского архиерея в гражданские дела. Обостренные отношения обеих сторон дошли до того, что митрополит обоих Нарышкиных «от церкви Божии отлучил», воеводского товарища дьяка А. Протопопова собирался публично высечь в своей «крестовой палате» и т.д.¹⁵. В деле есть отписки Нарышкиных и митрополита Игнатия (Римского-Корсакова), «доклады», «расспросные речи», грамоты и проч.

Значительная часть столкновений интересов церковной и гражданской власти была также связана с земельным вопросом, в котором наблюдалось явное соперничество Православной Церкви и государства за обладание земельными владениями. По личной инициативе архиепископа Киприана (Старорусенникова) были основаны деревни вблизи Тобольска и Тюмени. Именно он заложил хозяйственные основы развития Сибирской епархии, которая благодаря его стараниям обрела материальную самостоятельность¹⁶. При архиепископе Герасиме (Кремлеве) расширились земельные владения Софийского дома, а также были приписаны покосы и земли вниз по Тоболу и по речке Усалке и Иске. К тому же в XVII в. деятельность сибирских монастырей по привлечению переселенцев из Европейской России составляла сильную конкуренцию правительству и местной администрации, поскольку многие из приезжих селились на монастырских землях, получая защиту от притеснений земских чиновников¹⁷.

Более того, были случаи, когда сибирские архиепископы, чтобы оставить земельные владения, решали вопросы через центр и отстаивали свои права. Так, архиепископ Симеон, несмотря на размежевание церковных земель в Сибири в 1659 г., поехал в Москву и добился возвращения земель вместе с крестьянами¹⁸. Тем не менее именно архиепископ Симеон был первым сибирским архипастырем, который был смещен с кафедры за чрезмерное расширение церковных земельных владений. По указу патриарха Никона архиепископ Симеон весь 1658 г. был под запрещением и не мог совершать богослужения¹⁹.

В Сибирском Приказе сохранились многочисленные челобитные сибирских архиепископов и митрополитов о хозяйственных нуждах сибирской церкви. Например, дело митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) «об отдаче в Софийский дом вотчинки – Нижняя Ничинская слободы, с деревнями, и с крестьянами, и со всеми угодьями, и с податями», которое тянулось с 1693 по 1696 г.²⁰ В итоге царь Петр отказал в просьбе митрополиту Игнатию (Римскому-Корсакову), «ругу» же и «церковные потребности» велено было давать митрополиту «по-прежнему»²¹.

Тобольские архиепископы часто выступали охранителями морали и нравственности в Сибири. Так, сохранились челобитные архиепископа Макария (Кучина) о сильной нравственной распущенности сибирских служилых людей, от которой «быть не мощно»²², о злоупотреблениях и бесчинствах бывшего енисейского воеводы А. Ошанина²³. Также в Сибирском Приказе можно обнаружить отписку архиепископа Макария (Кучина) от 1628 г. о тайном провозе в Сибирь служилыми людьми «заповедного товару – табаку», о бесчинствах их в брачных делах – привозят жен в Сибирь, где их «продают своей же братье», и о нравственной распущенности сибирского населения²⁴. В ответ архиепископу Макарию (Кучину) пришла царская грамота в 1629 г., которая запрещала «питья» табаку, предписывает архиепископу производить «сыск и суд» в брачных бесчинствах служилых людей²⁵.

Таким образом, архивные материалы, содержащиеся в Сибирском Приказе в РГАДА, подтверждают наличие противоречивых государственно-церковных взаимоотношений в Сибири в XVII в., которые нередко переходили в открытое противостояние. Столкновения между церковной и гражданской властью в Сибири были преимущественно связаны с борьбой за политическое, экономическое, нравственное и духовное влияние в Сибирском регионе, что и показывают архивные материалы. Безусловно, архивные документы РГАДА служат важнейшим источником при изучении церковной истории Сибири и взаимоотношений церковной и гражданской власти в частности, и изучение их в полной мере ждет своего будущего исследователя.

¹ Оглоблин Н.Н. Обзорение столбцов и книг Сибирского Приказа (1592–1768). Ч. 3. М., 1900. С. 18.

² Макарий, архиеп. Сибирский и Тобольский // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1887. № 15–16. С. 309.

³ Оглоблин Н.Н. Обзорение столбцов и книг Сибирского Приказа (1592–1768). Ч. 3. С. 22.

⁴ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 214. Сибирский Приказ. Ст. 5. Л. 21.

⁵ Там же. Ст. 16. Л. 281.

⁶ Оглоблин Н.Н. «Женский вопрос» в Сибири в XVII веке // Исторический вестник. 1890. № 7. С. 203–204.

⁷ Софронов В. Светочи земли Сибирской. Екатеринбург, 1998. С. 44.

⁸ РГАДА. Ф. 214. Ст. 571.

⁹ Там же. Ст. 136. Л. 180.

¹⁰ Там же. Ст. 143. Л. 247.

¹¹ Там же. Ст. 569, 582, 592.

¹² Оглоблин Н.Н. Дело о самовольном приезде в Москву тобольского архиепископа Симеона в 1661 г. Очерк из жизни XVII века // Русская старина. 1893. № 10. С. 184.

¹³ РГАДА. Ф. 214. Ст. 462.

¹⁴ Там же. Ст. 858.

¹⁵ Там же. Ст. 1363. Л. 3.

¹⁶ Словцов П. История Сибири. М., 2005. С. 25.

¹⁷ Герасим, архиеп. Сибирский и Тобольский // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1887. № 19–20. С. 378.

¹⁸ Симеон, архиеп. Сибирский и Тобольский // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1887. № 21–22. С. 423.

¹⁹ Хронологический обзор церковно-исторических событий Сибири в 300-летний период ее существования // Тобольские Епархиальные Ведомости. – 1882. – № 23–24. С. 493.

²⁰ РГАДА. Ф. 214. Ст. 1277.

²¹ Оглоблин Н.Н. Обзор столбцов и книг Сибирского Приказа (1592–1768). Ч. 3. С. 135.

²² РГАДА. Ф. 214. Ст. 13. Л. 161.

²³ Там же. Ст. 16. Л. 370.

²⁴ Там же. Л. 151.

²⁵ Там же. Л. 153.

**XXII
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
МАТЕРИАЛЫ**

ЗНАЧЕНИЕ ИМЕНОВАНИЯ ПРИ ТВОРЕНИИ МИРА

Уже с первых глав Книги Бытия перед нами фигурирует понятие имени. Так, Бог называет свет днем, тьму – ночью (см.: Быт. 1, 5), твердь – небом (см.: Быт. 1, 8), сушу – землю, собрание вод – морями (см.: Быт. 1, 10), а человек нарекает имена всем скотам и птицам небесным, и всем зверям полевым (см.: Быт. 2, 20). В свою очередь, это дало повод западным исследователям находить в этих пассажах связь с ближневосточными космогониями древних народов. Так, например, часто делаются сближения между космогониями древних израильтян и древних вавилонян или египтян на основании схожести описания творения мира посредством Божественного слова, или именованя. Среди других точек сближений можно выделить такие моменты как, например, первичность водной бездны (евр. *tehom*¹) в начале мира и последующее ее разделение (в вавилонском национальном эпосе «Энума элиш»²), божественный отдых после сотворения мира, совет богов перед сотворением человека (в месопотамской литературе), сотворение человека по образу бога и вдыхание в ноздри человека дыхания жизни (в древнеегипетских текстах), сотворение человека из земли (в литературе древней Месопотамии)³. Сейчас нас будет интересовать вопрос именно именованя Богом Своего творения.

Во всех древних языческих религиях слову Божию придавали особое созидательное и живительное действие. Так, согласно эпосу о творении мира в «Энума элиш», бог Мардук творит видимый мир своими словами. Сам же процесс именованя мыслится как процесс оформления мира из окружающего его хаоса⁴. По словам западного исследователя Маккензи, согласно древнему представлению, имя давало действительность вещи; и напротив, то, что не имело имени, было неразборчивым и поэтому нереальным. Когда бог нарекал имя, действительность, которую это имя обозначало, приходила в бытие⁵.

Из месопотамских текстов также видно, что божественное слово понималось как некое существо, наделенное силой, которой были движимы и которой были подвластны как боги, так и люди⁶.

В семнадцатой главе Египетской книги мертвых говорится о том, что Атум, космическое божество, творит четыре пары божеств, нарекая им имена в соответствии со своими частям тела. Как объясняет Джон Вильсон, по такому мировоззрению имя является чем-то индивидуальным,

имеющим силу, сам акт произнесения нового имени является актом творения, каждое произнесение вводит новое божество в бытие⁷. Поэтому ничего не существует без имени⁸.

Подробно говорить о главных отличиях библейской космологии от языческой мы не будем⁹. Мы остановимся на частном вопросе: чем отличается вопрос именования Богом мира при его творении в Священном Писании от подобных упоминаний в древней ближневосточной литературе?

Во-первых, нужно сказать, что характерной чертой всех языческих космогоний является представление об этапности в творении видимого мира. Сначала появляется материя, первоначальный хаос, из которого рождаются «покоящиеся боги»¹⁰, потомки которых творят видимый мир посредством своих слов, а затем оформляют его посредством наречения имен всем вещам¹¹.

В христианском вероучении по вопросу этапности творения мира существовали, как мы знаем, разные мнения. Как правило, это вытекало из особенности понимания и толкования первых глав Священного Писания. Так, например, святитель Афанасий Великий, следуя александрийской традиции аллегорического толкования вслед за Филоном, Оригеном и Климентом, говорил о мгновенном сотворении мира и населяющих его живых существ¹². Отцы Антиохийской и Сирийской богословской школы учили о поэтапном сотворении мира на протяжении шести 24-часовых творческих дней. Так прп. Ефрем Сирин учил, что сначала Бог сотворил первовещество, а затем из него все прочее¹³. Наконец синтез отцов-каппадокийцев допускал термин и идею одномоментного сотворения как потенцию того, что оформилось по воле Бога на протяжении шести реальных творческих дней¹⁴. Архимандриты Алипий и Исаия, рассмотрев различные мнения святых отцов, делают заключение по данному вопросу: «Итак, для святых отцов общим является утверждение, что мир сотворен в два этапа: вначале сотворена первоматерия, а затем она была устроена и оформлена в течение шести дней»¹⁵. Но эта библейская этапность при творении мира кардинально отличается от этапности ближневосточных космогоний. Там творение мира мыслится во времени, боги появляются, затем борются, затем оформляют первоначальный хаос и т.д., в то время как творение мира в Библии еще вне времени, оно, как говорит Писание, было «вначале» (см.: Быт. 1, 1)¹⁶, и сама этапность понимается как воплощение Божественного плана, скорее, в логическом смысле.

Эту же идею этапности с точки зрения библейского богословия владыка Иларион (Алфеев) выразил так: «процесс творения включает в себя два этапа: собственно творение и наречение имени. Нарекая имя

той или иной твари, Бог определяет ее место в иерархии тварного бытия, устанавливает ее взаимоотношения с другими тварями»¹⁷. Что же мы понимаем здесь под именованием Богом творения, о какой этапности здесь идет речь и можно ли вообще видеть тут какие-либо языческие заимствования, о чем говорят западные богословы?

Буквальное или, лучше сказать, буквалистическое понимание именованного богом тварных вещей характерно именно для языческого мировоззрения с его антропоморфным мышлением, где боги наделяются человеческими атрибутами и действиями, они рождаются, сражаются за власть, общаются посредством слов, как и все люди.

В христианской же традиции за антропоморфными высказываниями Священного Писания о Боге всегда ищут духовный, таинственный смысл, который и признают для этого места буквальным. Так, например, в первых стихах Библии мы видим, как Бог наделяется человеческими свойствами, речью: «И сказал Бог: да будет свет». (Быт. 1, 3). Но святитель Иоанн Златоуст, обращаясь к этим стихам, писал: «У Бога нет ни голоса, ни вида, но Он выше образов и звуков»¹⁸. Поэтому, добавляет святитель Григорий Нисский, «выражение “рече” (Бог) несколько не указывает на голос и речь Божию, но, означая могущество, соприсущее изволению Божескому, представляет с большей доступностью для наших чувств умопостигаемое учение»¹⁹. А в другом месте, размышляя об ангельском естестве, он писал, что «у невещественного и умного естества действие ума и есть слово, несколько не имеющее при сем нужды в вещественной услуге органов», тем более у Самого Бога²⁰. Пророк Моисей, полемизируя с языческими религиями и их космогониями, говорит здесь лишь о том, что мир является не результатом неизбежной причины, он творится не с принуждением, после многочисленных войн за власть, а творится исключительно по желанию Бога, легко, мановением Его благой воли: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1, 3).

И уже с самых ранних времен данный отрывок толкуется православной экзегетикой в связи с первыми стихами Евангелия от Иоанна, где говорится, что весь мир был сотворен Словом Божиим, то есть Второй Ипостасью Святой Троицы²¹.

Блаженный Августин писал по поводу буквального прочтения антропоморфных мест: «Мы должны понимать, что Бог не говорил “Да будет свет” посредством звука, произведенного дыханием или языком и зубами. Так думают только люди, поглощенные плотскими мыслями. Быть мудрым в соответствии с плотью – смерть. “Да будет свет” произнесено непроизносимо»²². Поэтому именование Божие при творении мира мы не можем понимать в антропоморфном смысле. Именование происходит без наречения имен. Мир творится Словом, но Словом

с большой буквы: «Все через Него начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3). Вот первый основной момент уникальности христианской космологии в этом вопросе.

Во-вторых, весь мир, согласно христианскому вероучению, творится «из ничего» (*ex nihilo*), исключительно по воле Творца, без всякого промежутка и ограничения²³. Божественная мысль, волеизъявление и есть уже Божественное действие. Так, например, святитель Григорий Палама, отвергая платоновское учение об идеях, подчеркивает, что Божественная «мысль уже есть действие. И если Его мысль уже есть действие, нужны ли Ему предваряющие ее и другие замыслы и образцы? Разве при этом не должны возникнуть идеи идей, и так до бесконечности?»²⁴.

При этом мир творится не беспорядочно и стихийно, а по определенному замыслу Божию, согласно Премудрости Божией²⁵. Так, например, преподобный Максим исповедник писал об этом: «От века существовавшему в Нем знанию вещей Создатель, когда Ему было угодно, сообщил существование и произвел его на свет»²⁶. Мир творится согласно вечным Божественным логосам. «Идеи (логосы) сущего, прежде век предустановленные Богом, как знает Он Сам, – те, которые у божественных мужей обычно называются также благими хотениями (Божиими) – хотя и невидимы, однако созерцаются (нами), будучи “помышляемы” через рассматривание творений»²⁷. Чтобы выразить эту неслучайность, небеспричинность появления мира на человеческий язык, понятный своим современникам, что мы сейчас в догматическом богословии называем вечными замыслами Бога о мире, бытописатель использует этот литературный поэтический прием – образ именования. «И назвал Бог сушу землею» – то есть не только сотворил, но и определил ее положение в сотворенном мире, установил определенные сроки и правила ее существования, вложил в нее Свои замыслы, логосы, к которым творение должно стремиться²⁸.

То есть сам процесс творения мира из ничего, таким образом, уже и является актом его именования. В библейском понимании термин «имя» (евр. «шем», שֵׁם) имеет более широкое и глубокое значение. Имя неотделимо от именуемого предмета, является его внутренним содержанием, сутью, можно сказать, его идеей. По словам владыки Илариона (Алфеева), «имя воспринимается в Ветхом Завете как полное и действительное выражение именуемого предмета или именуемой личности, оно указывает на основные характеристики своего носителя, являет его глубинную сущность»²⁹. Назвать предмет – значит дать имя предмету. И так как на языке Библии под термином «имя» может подразумеваться и свойство предмета, и вообще то, как он воспринимается в мире³⁰, то и само библейское выражение «назвать» (евр. אָרְבָּן אֶת־שֵׁם мы должны

понимать не как дарование словесного описания сотворенному предмету, закрепление за ним конкретного звукового символа, но как сам процесс наделения предмета теми или иными характерными ему чертами и свойствами. Поэтому на библейском языке процесс творения неотделим от его именованя. Но как мы видим, это именованя кардинально отличается от языческого антропоморфного.

Следовательно, если и можно строго догматически говорить об этапности в творении мира, то это, во-первых, «наречение» (вечный замысел Бога о мире) и, во-вторых, творение (воплощение божественных замыслов, логосов в конкретных творениях). Признание же буквальной этапности в творении мира вводит антропоморфное понимание Бога и в этом смысле сближает библейскую космогонию с языческой.

Поэтому в христианском вероучении со временем восторжествовала идея одномоментного, или мгновенного, творения мира. Сама же библейская этапность творения стала пониматься не в историческом, а в логическом смысле, при этом никогда не отрицалась и историчность повествования Шестоднева³¹.

Таким образом, при внимательном рассмотрении роли именованя при творении мира в первых главах Книги Бытия и сравнении ее с космогониями и системами древних народов Ближнего Востока становится очевидно, что Библия имеет уникальное, независимое учение о творении мира Единым Богом Творцом, все же сходства с языческими космогониями можно объяснить полемическим контекстом, в котором находится автор Священного Писания.

Более того, в Библии можно проследить очевидную полемику с языческим пониманием именованя творения и вообще природы имен. Если в языческих системах сам бог нарекает имена всем вещам, приводя мир из небытия, первоначального хаоса, в действительность и порядок, в связи с чем сами имена рассматриваются как божественные установления и поэтому заключают в себе особую силу, онтологически связаны с самой природой именуемого и т.д., то в Библии сделан определенный акцент на том, что все имена являются исключительно произведением человеческого ума. Во второй главе Книги Бытия мы видим, как Бог добровольно отдает всю именовательную инициативу человеку: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 2, 19–20). Как понимать вопрос именованя животных Адамом? Святитель Иоанн Златоуст видит в этом превосходство человека над животными, что человек поставлен царем над всем миром. Святитель в своих «Беседах

на Книгу Бытия» отмечает, что имена нарекаются человеком для того, «чтобы в наречении виден был знак владычества»³². Нужно подчеркнуть, что наречение имен животным является именно знаком владычества человека, а не причиной этого. Причина же заключалась в том, что человек наделен образом Божиим, в том, что весь мир по замыслу Божию создается именно для человека. Напротив, в языческом сознании наречению имени всегда придавали особую магическую власть и силу, которая вылилась в магию, то есть в попытки механически подчинить себе что-либо посредством заклинания тайных имен. К сожалению, часто у западных богословов мы можем встретить именно подобное магическое прочтение данного отрывка. Так, например, Драйвер писал в своем комментарии, что «назвать какое-либо существо (как это сделал Адам по отношению ко всем другим тварям) значит овладеть им, сама внутренняя природа существа отдается через имя. Отсюда магическая сила имени: кто им владеет, обладает в некотором роде и самой личностью того, кого он умеет назвать»³³.

Вместе с таким конкретным значением относительно царского достоинства человека в этих стихах можно проследить указание и на саму природу и характер всех имен. Бог творит весь мир ради человека, поэтому имена всем окружающим его предметам и вещам должен дать сам Адам. Имя является инструментом, посредством которого человек определяет для себя и относительно себя конкретный предмет. Любое именование является следствием познавательной деятельности человека. Познавая окружающий мир, человек сопоставляет предметы и вещи, описывает, ограничивает их в пространстве, делает определенные умозаключения о них и как человек разумный, наделенный речью, выражает свой опыт в слове – нарекает имена. То есть все имена являются человеческой категорией, человеческим измышлением и связаны с самим именуемым предметом лишь логической связью.

Подобное воззрение на имена как человеческие категории было выработано отцами-каппадокийцами в контексте споров с Евномием в IV веке³⁴.

И в заключение, возвращаясь к вопросу псевдозаимствований, хочется указать еще на одно важное отличие библейского учения о творении мира и тут же поразмышлять о причинах и характере антропоморфизмов в Священном Писании. Почему Бог наделяется человеческими свойствами и чертами? Здесь можно предложить несколько ответов. Для облегчения восприятия Писания простым народом, применяясь к повседневному человеческому опыту³⁵, для лучшего понимания нами Божественных действий, или это особый литературный прием, как, например, в поэтических книгах. По словам прот. Г. Флоровского, антропо-

морфизмы есть явный признак тайны богодухновенности Священного Писания, когда Слово Божие выражается посредством слова человеческого, они «неотъемлемый признак истинного Богоявления»³⁶. Но одновременно со всеми этими объяснениями мы можем увидеть здесь и прикровенное указание на личностный характер бытия Бога. Для грубого народа в этих образах могло быть явное свидетельство, что Бог не просто некая монада, небесная трансцендентная сила, а Он в каком-то плане схож с человеком, Он – Совершенная Личность, так как волеизъявлять, оценивать сотворенное может только Личность.

¹ Впервые о том, что *tehom* содержит в себе остаточные элементы вавилонской мифологии, заявил немецкий ученый Х. Гункель в 1895 г. Он утверждал, что существует прямая связь между еврейским словом *tehom* и вавилонским словом *Tiamat*, обозначающим чудовище женского пола, описанное в вавилонском национальном эпосе «Энума элиш». Со временем многие западные ученые стали разделять эту точку зрения. См.: Герхард Хазел. Постигая живое слово Божие. Гл. 5: Библейское повествование о творении и древний мир. <http://e-libra.ru/read/165270-postigaya-zhivoe-slovo-bozhie.html> (Gerhard F. Hazel. Understanding the Living Word of God. Pacific Press Pub. Association, 1980. P. 256).

² Клинописные таблички с этой поэмой были найдены сэром А.Г. Лейярдом, Г. Рассэмом и Джорджем Смитом в период с 1848 по 1876 год в Куюнджике (Ниневия) при раскопках дворца и библиотеки царя Ашшурбанипала (668–626 гг. до Р.Х.) (см.: E.A. Wallis Budge. The Babylonian Legends of the Creation and fight between Bel and the Dragon is told by Assyrian Tablets from Nineveh / London: British Museum Press, 1921. P. 1).

³ См.: Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. Ed. by J.B. Pritchard. Princeton, 1969. P. 68, 74, 417.

⁴ Вавилонская эпопея о творении мира «Энума элиш» начинается такими словами: «e-nu-ma e-liš la na-bu-ú šá-ma-mu šar-liš am-ma-tum šu-ma la zak-rat», то есть «Когда вверху небо не названо, внизу земля именем не упоминалась» (пер. Джона Хайсе), то есть когда все еще находилось в хаосе, тогда Апсу и Тиамат порождают богов (см.: E. A. Wallis Budge. The Babylonian Legends of the Creation and fight between Bel and the Dragon is told by Assyrian Tablets from Nineveh / London: British Museum Press, 1921, pp. 31–32). Рус. пер. вавилонской поэмы «Энума Элиш» см.: http://ijcosmos.ucoz.ru/news/ehnuma_ehlish_kogda_vverkhu_ch_1/2011-11-04-59).

⁵ См.: John L. Mckenzie. The word of God in the Old Testament. P. 187.

⁶ Там же. P. 186.

⁷ См.: G. H. Parke-Taylor. Yahweh: The Divine Name in the Bible. Ontario: Wilfrid Laurier University Press Waterloo, 1975. P. 1.

⁸ В Библии также присутствует мысль, что имя связано с предметом: «Что существует, тому уже наречено имя» (Еккл. 6, 10). Однако здесь выражается

совершенно другое мировоззрение. Не имя определяет предмет, а предмет определяет свое имя. Имена никогда не воспринимались в качестве инструмента творения.

⁹ Подробнее по этому вопросу см.: Ковшов М.В. Уникальный характер библейского повествования о Личном Боге Творце в его ближневосточном контексте. http://www.bogoslov.ru/text/410189.html#_edn51

¹⁰ «Покоящийся бог», или «*deus otiosus*». Этим термином в религиоведении обозначается верховное божество – творец мира, которое по завершении творения уже не вмешивается в его судьбу и предоставляет властвовать над ним другим, более мелким богам. См. Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions: An A-Z Guide to the World's Religions. Cons. ed. W. Doniger. Springfield, 1999. P. 288;

¹¹ Например, Апсу и Тиамат в древнем Вавилоне, два одушевленных первоначала, представлявших собой изначально существующие сладкий и соленый океаны соответственно. После обстоятельно разработанной теогонии из этих двух одушевленных первоначал развились различные боги, враждовавшие друг с другом. Наконец один из них, бог Мардук, вызвал Тиамат на битву, убил ее и стал богом-творцом (см.: Герхард Хазел. Постигая живое слово Божие: Библейское повествование о творении и древний мир. http://www.e-reading.club/bookreader.php/86134/Hazel_-_Postigaya_zhivoe_slovo_Bozhie.html).

¹² «Все роды сотворены сразу, вместе, одним и тем же повелением», – пишет свт. Афанасий Великий. (Афанасий Великий, свт. На ариан слово второе // Творения. Т. II. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Репр.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 260–369.

¹³ См.: Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. С. 194. О том же пишет св. Ипполит Римский в толковании на Книгу Бытия: «В первый день Бог сотворил, что творил, из несуществующего; в другие же дни – не из несуществующего, но из того, что было сотворено в первый день, – преобразовал, как было Ему угодно». (Там же.)

¹⁴ См.: Мумриков Олег, свящ. Библейский Шестоднев в учебном процессе современной школы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/292368.html>.

¹⁵ Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие. С. 196.

¹⁶ Об этом «вначале» так размышляет свт. Василий Великий: «Как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время, а даже и не сама малейшая часть времени» (Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. С. 64).

¹⁷ Иларион (Алфеев), еп. Имя Божие / Православная Энциклопедия. Т. 22 : Икона – Иннокентий, М.: «Православная Энциклопедия», 2009. С. 430.

¹⁸ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. 8. Кн. 1. – Репр. воспр. изд. 1902 г. (СПб.). М.: Православное братство «Радонеж», 2002. С. 268.

¹⁹ Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения. Т. 2. Краснодар: Текст, 2006. С. 378.

²⁰ Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 6. Кн. 12. Ч. 2. М., 1864. С. 418–419.

²¹ См.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. I: Книга Бытия 1–11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К.К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – С. 2.

²² Там же. С. 11.

²³ Давыденков Олег, иерей Догматическое богословие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014, С. 212.

²⁴ Цит. по: Мейендорф Иоанн, протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / пер. с англ. Г. Н. Начинкиной / Под ред. И.П. Медведевой и В. М. Лурье. – СПб.: Византинороссика, 1997. С. 182.

²⁵ В Книге Притч премудрость говорит о себе: «я была при Нем (при Боге) художницей во время творения мира и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его» (см.: Притч. 8, 30). В Прем., гл. 7 она также названа художницей всего.

²⁶ Цит. по: Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия, 2-е изд.: Т. 3. Киев, 1889. С. 40.

²⁷ Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию / Предисл. С.Л. Епифановича // Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 47.

²⁸ В книге Иова эта мысль выражается в таком поэтическом виде: «Кто затворил море воротами, когда оно исторглось, вышло как бы из чрева, когда Я облака сделал одеждою его и мглу пеленами его, и утвердил ему Мое определение, и поставил запоры и ворота, и сказал: доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел надменным волнам твоим?» (Иов 38, 8–11).

²⁹ Иларион (Алфеев), еп. Имя Божие / Православная Энциклопедия: Т. 22, С. 430.

³⁰ Это хорошо видно в самой этимологии слова «имя». Еврейский термин (šēm – «имя») более вероятно этимологически восходит к корню «wšm», который означает «знак», «символ», «характерный признак» (см.: Hawthorne G. F. Name. // The International Standard Bible Encyclopedia, Revised. / ed. Bromiley G. W. Wm. B. Eerdmans, 2002, Vol. 3, P. 480). О непосредственном же участии имени в процессе человеческого познания мира свидетельствует этимология греческого слова «ὄνομα», которая производится от глагола «ὄνομαί» – «знать» (Gerard Van Groningen. God, Name of. Baker Encyclopedia of the Bible Vol. 1, P. 880; Kittel. Theological Dictionary of the New Testament. MI : Eerdmans, 1964. P. 242).

³¹ Например, свт. Василий Великий пишет: «Мы должны знать, что мир сотворен весь сразу, без времени, волей Божией, ибо сказано: *в начале Бог сотворил*, то есть сотворил совместно, все сразу и в краткое время (мгновенно)». (Цит. по: Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие. С. 194). И блж. Августин считал, что «все создано разом, и тем не менее в шесть дней. Отсюда и трудности в понимании рассказа о происхождении мира. То есть в Писании рассказ о творении уже приспособлен

к пониманию людей «простого восприятия», которые могут мыслить лишь временными категориями» (См.: Сидоренко А., прот. Космология блаженного Августина: диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. – Сергиев Посад, МДА, 2000. С. 221).

³² Иоанн Златоуст, свт., архиеп. Константинопольский Творения: В 12 т. Т. 4. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1898. С. 115.

³³ Цит. по: Л. Буйе. О Библии и Евангелии. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 23.

³⁴ См. их полемику с еретиком Евномием. Свт. Василий Великий. Три книги «Против Евномия». Свт. Григорий Нисский «Опровержение Евномия». Кн. 5–12, особенно книга 12. Так, свт. Григорий Нисский пишет, опровергая Евномия: «Никакое имя не имеет существенной самостоятельности, как разлагающееся вместе со звуком». (См.: Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения: Т. 2. – 2006. С. 366.) То есть любое имя не имеет какого-либо материального или духовного бытия. «Для всех ясно, что никакое имя само по себе не имеет существенной самостоятельности, но всякое имя есть некоторый признак и знак какой-либо сущности и мысли, сам по себе не существующий и не мыслимый» (Там же. С. 438). «Изведший всю тварь из небытия в бытие есть Создатель вещей, рассматриваемых в их сущности, а не имен, не имеющих существенности и составленных из звуков голоса и языка». (Там же. С. 385–386.)

³⁵ Вот как размышляет по этому поводу свт. Иоанн Златоуст: «это слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного; говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых» (см.: Иоанн Златоуст, свт. архиеп. Константинопольский. Творения: В 12 т. Т. 5. Кн. 1. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1899. С. 49.

³⁶ «Антропоморфизм» – неотъемлемый признак истинного Богоявления. И это не снисхождение к человеческой слабости. Смысл его скорее в том, что человеческий язык, передавая Божественное Откровение, не теряет своих природных черт... Слово Бога можно верно и точно воспроизвести в словах человеческих». См.: Флоровский. Откровение и истолкование // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Издательство Св.-Владимирского Братства, 1998. С. 29.

Протоиерей Олег Мумриков,
преподаватель КДС, доцент кафедры библеистики МДА,
доцент кафедры педагогики и методики
начального образования ПСТГУ,
кандидат богословия

КОНЦЕПЦИЯ «БИОЛОГОС» Ф. КОЛЛИНЗА в свете православной богословской парадигмы творения

Успешное развитие нашего Отечества в XXI веке, безусловно, требует гармоничного взаимодействия научного и религиозного начал. О таком взаимообогащающем диалоге в начале прошлого столетия говорил Владимир Иванович Вернадский (1863–1945):

«Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии, – питании, требующем *одновременной* работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание еще на *обратный* процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа: религия и философия, восприняв достигнутые <...> данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»¹.

В этом смысле даже модель конфликта (в терминологии И. Барбура, *Ian Barbour*²) может быть продуктивной, если конфликт носит творческий характер, хотя, конечно, диалог намного предпочтительней.

Одной из серьезных проблем для диалога является богословская рефлексия современной эволюционной картины мира, где, несмотря на удивительный процесс «рождения сложности», господствует «слепой случай», «неоправданная расточительность» (уход в небытие целых таксономических групп организмов и экосистем), страдание и, наконец, смерть, за которой следует полное разрушение и уход в небытие.

Вместе с тем модель динамичной развивающейся Вселенной, порождающей Мега- или Универсальную историю (*Big History*), является в современной науке не просто самой распространенной, а общепринятой, верифицируемой массивами данных самых разных отраслевых дисциплин – от астрофизики до генетики. Общее признание связано также с возможностями в рамках эволюционной концепции успешно решать практические задачи в области космологии, геофизики, геологии,

биомедицинских исследований, экологии, аграрной промышленности и других областях. Дискуссии между учеными касаются главным образом *деталей механизма* эволюционного процесса, но не самого факта эволюции.

Разумеется, целый ряд авторов, в основном западных, посвятили немало трудов поиску смысла в эволюционной истории мироздания, а значит и возможности построения теодицеи³.

Именно страдания и смерть человеческие стали решающими на пути к вере в Бога крупнейшего ученого современности Френсиса Селлерса Коллинза (*Francis Collins*; род. в 1950 г.) – американского генетика, стяжавшего мировую известность в качестве успешного руководителя проекта по расшифровке генома человека. Ф. Коллинз начал этот долгий и сложный путь в месяцы медицинской практики в Северной Каролине, работая в клинике с тяжелооболными пациентами. Затем, спустя годы, он укрепился в своем мировоззренческом выборе, неся служение в маленькой сельской больнице со страдающими и умирающими людьми в далекой и неприветливой Нигерии.

Одновременно напряженная многолетняя научная деятельность, связанная с расшифровкой фрагментов генома человека, а затем, с 1992 г., – руководство одноименным проектом привели Коллинза к тому знаменательному дню, когда в Восточном зале Белого дома на торжественной церемонии им были произнесены облетевшие весь мир слова: «Сегодня счастливый день для всего мира. Смирением и благоговением наполняет меня сознание того, что мы впервые сумели заглянуть в инструкцию, по которой сотворены и которая до сих пор была известна одному лишь Богу»⁴.

В ходе исследований выяснилось, что человеческий геном содержит значительно меньшее число генов, нежели ожидалось, – всего около 28 тыс. (притом что начальная оценка была более чем 100 тыс. генов). Интересно, что число генов человека совсем ненамного превосходит число генов у несравненно более простых организмов, например, круглого червя *Caenorhabditis elegans* или мухи *Drosophila melanogaster*. «Многих из нас ошеломила та краткость, с какой Бог высказался о человеке», – вспоминает Ф. Коллинз⁵. Этот феномен объясняется «более эффективной работой» генома человека в «многозадачном режиме», позволяющем получать несколько различных белковых цепочек с одного гена при т.н. альтернативном сплайсинге.

Особый интерес вызвало детальное изучение расположения в геноме т.н. *эндогенных ретровирусов*, которые представляют собой следы древних вирусных инфекций в ДНК. Ретровирусы (такие как ВИЧ и Т-лимфотропный вирус человека, вызывающий лейкоз и лимфому)

встраиваются в хромосомы клеток зараженного организма и иногда могут не проявлять себя на протяжении многих поколений, «передаваясь по наследству» вместе с копией ДНК хозяина. Ретровирусы встраиваются в геном случайным образом, вероятность независимой встройки одинаковых вирусов на одинаковые позиции у двух разных организмов пренебрежимо мала. А значит, встроенный геном одного и того же ретровируса может присутствовать у двух животных на одной и той же позиции в ДНК только в том случае, если эти животные произошли от общего предка.

Около 1 % человеческого генома занимают эндогенные ретровирусы, всего таких последовательностей в ДНК каждого человека около 30 000. Некоторые из этих ретровирусов встречаются только у человека. Другие последовательности встречаются только у шимпанзе и у человека, причем в одних и тех же позициях в геноме (тем самым встает вопрос происхождения человека и шимпанзе от одного общего предка). Также есть последовательности, встречающиеся у горилл, шимпанзе и человека, у орангутанов, горилл, шимпанзе и человека, и т.д. Распределение эндогенных ретровирусов в точности соответствует эволюционному родословному филогенетическому дереву⁶.

Таким образом, расшифровка генома человека и других организмов представила огромный фактологический материал, требующий детального богословского осмысления. Некоторые факты, по-видимому, замечательно соотносятся с христианским учением об уникальном статусе человека, единстве человеческого рода, другие вряд ли могут быть однозначно соотнесены с библейским повествованием, сводя в область аллегории реальное существование библейских прародителей, отсутствие в первоизданном мире страдания и смерти, событие грехопадения как всемирной катастрофы, а значит и Искупления, одновременно порождая плохо разрешимые вопросы о смысле такого негативного способа творения мира благим Богом.

Решение этих проблем обычно предлагают различные версии т.н. христианского теистического эволюционизма или эволюционного телеологизма, являющегося достаточно распространенной богословской концепцией, связанной с осмыслением массива космологических, геологических и биологических данных с точки зрения спонтанного и одновременно управляемого Творцом развития Вселенной.

Принимая и отстаивая данную концепцию⁷, Ф. Коллинз в своей христианско-апологетической работе «The language of God. A Scientist Presents Evidence for Belief» (в русской версии: Доказательства Бога. Аргументы ученого. М.: «Альпина нон фикшн», 2008) указывает лишь на терминологические недостатки: «Возможно, непопулярность теистического

эволюционизма в значительной мере связана с таким тривиальным обстоятельством, как ужасный термин. Те, кто не изучал специально богословие, часто слабо представляют себе значение слова «теист», тем более – «теистический»; соответственно им непонятно, какая модификация дарвиновской теории имеется в виду. Вдобавок вера в Бога вынесена в определение – подчиненное слово, что предполагает ее второстепенное значение по сравнению с эволюцией. Но альтернативный вариант – «эволюционный теизм» – звучит не лучше»⁸.

Поэтому ученый предлагает иную формулировку «проекта» под названием «БиоЛогос», гораздо лучше, на его взгляд, описывающую динамику разворачивающегося творения: «Мое скромное предложение – назвать теистический эволюционизм “БиоЛогос”, от греческих *bios* – жизнь (тот же корень, что в словах “биология”, “биохимия” и т.п.) и *logos* – слово. Для многих верующих Слово – синоним Бога, как то сказано в знаменитом первом стихе Евангелия от Иоанна: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог”. Поэтому термин “БиоЛогос” выражает веру в то, что Бог – Источник всей жизни, и жизнь выражает волю Бога»⁹.

Однако предложенная концепция мало меняет суть богословского подхода, чуждого положениям православной догматики, согласно которой смерть, тление и страдание вошли в мир грехом первозданного человека. Иными словами, Божественный замысел, «логос», никак не соответствует наблюдаемым реалиям. Если адогматизм в целом характерен для либерального англиканства и протестантизма (Ф. Коллинз относит себя к одному из его направлений – евангельскому христианству), то католицизм использует возможности т.н. «концепции продолжающегося Откровения» – богословской теории, развитой в XIX в. кардиналом Ньюменом (*John Henry Newman*; 1801–1890), согласно которой через последовательное выявление и формулирование новых догматов допускается появление в Церкви абсолютно нового знания о вероучительных истинах¹⁰. Таким образом, создаются предпосылки для пересмотра смысловой сути целого ряда догматических установлений ради построения конкорданса с динамично развивающейся картиной мира¹¹, и католикам, вслед за Ф. Коллинзом, остается признать, что «рассказ об Адаме и Еве определенно не несет на себе печать историзма»¹², а значит, и цель пришествия в мир Нового Адама нужно понимать как-то по-иному.

Вместе с тем православное святоотеческое богословие, в частности труды прп. Максима Исповедника (580–662), позволяет иначе интерпретировать эволюционную историю Космоса и планеты Земля, не отвергая существующую на данный момент эволюционную научную картину. Божественные *мысле-воления* – *логосы* всех тварей – от вечности суще-

ствовали в Боге. Любая вещь в Божественном Замысле уже реальна, но она до тех пор недействительна с нашей, временной, точки зрения, пока не облеклась в вещественные формы (Ambigv., PG 91, 1086 BC). Для прп. Максима *логос природы* содержит одновременно весь ее состав, все элементы, принадлежащие сущности. *Логос природы*, неразрывно связанный с божественным «планом-смотрением», предполагает сущностный состав, понятие же *тропос* как образ действия, движения, становления этой природы включает в себя динамику. Для этой динамики характерна сотериологическая устремленность, что доказывают примеры из Ветхого Завета – история патриархов, повествование об исходе Израиля из Египта и завоевании Земли обетованной, – везде прп. Максим видит целый ряд чудес и знамений, свидетельствующих об одном: Бог не вторгается в природу Своих творений (человека, воды, солнца и т.д.) и не изменяет их. Изменяется лишь образ существования той или иной природы и способ управления ею: ее *поведение*, *управление* или ее *тропос* – *образ действия*¹³.

На основе богословия прп. Максима и восточно-христианской традиции в целом может быть предложена модель прочтения повествования о сотворении мира и человека как *словесной иконы*, допускающей по-прежнему (в отличие от западных подходов) вполне традиционные для Православия буквально-историческое и христологически-типологическое толкования, не вступающие между тем в противоречие с данными современной науки. Это представляется вполне реальным, если допустить, что пророк-богословец Моисей и святые отцы прозревали не просто некоторые отдельные, хотя и ключевые, этапы истории сотворения Вселенной (на чем настаивает т.н. визионерский подход¹⁴), но созерцали ниспослание в мир в Божественных энергиях умопостигаемых логосов «естества», «промышления» и «суда»¹⁵. Таким образом, может быть снято «противоречие» между данными современной науки и экзегезой отцов, учивших о первоначальной нетленности всей твари, *хорошей весьма* (Быт. 1). Разумеется, отцы не ошибались, т.к. нетленность тварного космоса и населяющих его живых существ в Божественных логосах являлась *реальностью, но реальностью метаисторической, трагически утерянной самим человеком*, между тем как мы эмпирически имеем дело уже с природой падшего мира¹⁶. Говоря иными словами, грехопадение как *центральное, сверхвременное и сверхпространственное метаисторическое событие* для нашего обыденного или научного понимания, возможно, оказало влияние не только на будущее, но и ретроспективно, с точки зрения падшего человечества, – на прошлое («тленной» становится не только материя, но и неразрывно связанный с ней единый пространственно-временной блок, весь Космос)¹⁷. Реализация

(актуализация) неизменного благого творческого замысла о мире как о нетленном, *хорошем весьма* зависит от нравственного самоопределения наших прародителей в Раю по отношению к Богу. Тварный мир – фактически продолжение телесности человека¹⁸ – существует в соответствии с благом, совершенным Божественным смыслом и замыслом (логосом), но образ его существования (благодаря «суперпозиции» тропосов) может этому замыслу не соответствовать¹⁹. Реализовав свою свободу как противление Божественной воле, человек получает избранное им «автономное» существование: *И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло* (Быт. 3, 22). Соответственно и история становления, и сегодняшнее существование мира предстают перед человеком, находящимся в падшем состоянии, с одной стороны, как гармоничный Космос, Книга природы, благовествующая о Творце, а с другой – как случайный, слепой, бессмысленный, мертвый, хаотичный процесс, где есть место не только смерти, но и жестокости, страданию, изощренному паразитизму. *Итак, бесы делят себе по частям видимую тварь [состоящую из] четырех стихий, приготавливая нас зреть [ее только] чувством для возбуждения страсти, не ведая содержащихся в ней божественных логосов*, – говорит прп. Максим Исповедник²⁰. Однако пребывающему в состоянии тления, подверженному помышлениям плотским (Рим. 8:5–6) и облаченному в одежды кожаные (Быт. 3, 21) человеку вера все же позволяет ясно увидеть за бытием проклятой земли (Быт. 3:17–19) действие Божественного Промысла и встретиться лицом к Лицу с Самим Творцом.

Таким образом, при внешней терминологической схожести именно традиционный «логосный» святоотеческий подход к проблеме творения, в отличие от новационной концепции «Био-Логос» Ф. Коллинза, позволяет сохранить догматическую идентичность православной культуры (в т.ч. и в образовательном пространстве) в гармоничном сосуществовании с современной научной картиной мира, совсем по-иному представляя смысловые богословские, а значит, и этические акценты.

¹ Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Биосфера и ноосфера. – М.: Айрис-пресс, 2008. – С. 214.

² Барбур И. Религия и наука: история и современность. – М.: Библейско-Богословский институт св. ап. Андрея, 2001. С. 89–127.

³ См., например:

Пикок А. Эволюция – тайный друг веры. – М.: ББИ, 2013;

Тайсен Г. Библейская вера в эволюционной перспективе. – М.: ББИ, 2009;

Хот Дж. Бог после Дарвина. Богословие эволюции. – М.: ББИ, 2011.

⁴ Коллинз Ф. Доказательства Бога: Аргументы ученого; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2008. – С. 10.

⁵ Там же. С. 99.

⁶ Доказательства эволюции. Электронная публикация: <http://www.bogoslov.ru/text/601165.html> (<http://www.evolbiol.ru/evidence06.htm#erv>)

⁷ «Варианты учения теистического эволюционизма несколько различаются в деталях, но основные положения в большинстве случаев совпадают. Перечислю их:

1. Вселенная возникла из небытия около 14 млрд лет назад.
2. Несмотря на исключительно малую вероятность именно такого их соотношения, наблюдаемые параметры Вселенной точно настроены на то, чтобы обеспечить возможность жизни.
3. Конкретный механизм возникновения жизни на Земле остается неизвестным, но после того, как она появилась, развитие разнообразных и сложных форм происходило за счет эволюции и естественного отбора в течение очень длительных периодов времени.
4. Раз начавшись, эволюция не нуждалась в сверхъестественном вмешательстве.
5. Люди – результат эволюции, они произошли от того же предка, что и человекообразные обезьяны.
6. Но люди обладают также уникальными свойствами, которые не могут быть объяснены в рамках теории эволюции и указывают на нашу духовную сущность. Таковы Нравственный закон (знание добра и зла) и поиск Бога, присутствовавшие во всех культурах в истории человечества.

Приняв эти шесть постулатов, получаем убедительный, интеллектуально удовлетворительный и логически непротиворечивый синтез: Бог, не ограниченный пространством и временем, создал Вселенную и установил управляющие ею законы природы. Чтобы населить эту Вселенную, которая в противном случае осталась бы безжизненной, Он использовал механизм эволюции, благодаря которой образовались всевозможные виды микроорганизмов, растений и животных. И – самое замечательное – Бог намеренно выбрал тот же механизм и чтобы вызвать к жизни особые существа, обладающие разумом, знанием добра и зла, свободной волей и желанием взаимодействовать с Ним. Причем Он заранее знал, что эти существа в конечном итоге пожелают нарушать Нравственный закон». – Коллинз Ф. Доказательства Бога: Аргументы ученого; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2008. – С. 153.

⁸ Там же. С. 155.

⁹ Там же. С. 155.

¹⁰ Теория догматического развития в восходящем к Ньюмену понимании воспринята официальным учением Римско-Католической Церкви. В конституциях II Ватиканского Собора утверждается, что «апостольское Предание развивается в Церкви... ибо возрастает понимание предметов и слов Предания – возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими...» (CVatII. DV. 2. 8). – Емельянов Н., свящ. Догматического развития теория // Православная богословская энциклопедия. Т. XV. – М., 2007. С. 539.

¹¹ В энциклике папы Пия XII «*Humani generis*» (1950) была констатирована возможность свободного изучения и обсуждения эволюционной гипотезы о происхождении человеческого тела. В 1996 г. папа Иоанн Павел II в послании к Папской академии наук подтвердил признание теистического эволюционизма как допустимой для католицизма позиции, заявив, что теория эволюции – это более, чем гипотеза. – См.: Pope John Paul II. *Magisterium Is Concerned with Question of Evolution. For It Involves Conception of Man. Message to Pontifical Academy of Sciences* October 22, 1996: <http://www.cin.org/jp2evolu.html>

Примечательно, что главные идеи энциклики папы Пия XII «*Humani generis*», а также идея западных богословов второй половины XX в. были предвосхищены и сформулированы в трудах известного католического богослова, священника и антрополога Мари Жозефа Пьера Тейяра де Шардена (Pierre Teilhard de Chardin; 1885–1955), который долгие годы подвергался различным прещениям со стороны Святого престола за «вольномыслие». Так, Пьер Шарден писал еще в 1942 году следующее: «Согласно современной антропологии, род человеческий уже не представляет собой статичную совокупность составленных вместе элементов, но образует некий сверхорганизм, послушный закону глобального возрастания. Подобно всему живому, человек возник не только как индивид, но и как вид. Стало быть, помимо его индивидуального цикла, уместно признать и изучить его видовой цикл. <...> По целому ряду причин (и научных, и догматических) сегодня уже не представляется возможным рассматривать первородный грех как простое звено в цепи исторических фактов. <...> Чтобы удовлетворять одновременно опытным данным и требованиям веры, грехопадение не может быть локализовано ни в определенном моменте времени, ни в определенном месте. Оно не вписано в наше прошлое как частное “событие”. <...> Достаточно очевидно, что происхождение зла во Вселенной с эволюционирующей структурой не вызывает уже никаких трудностей (и уже не требует таких объяснений), как в статичной, изначально совершенной Вселенной. Отныне разуму не нужно больше подозревать и искать “виновного”. Разве физические и моральные возмущения не зарождаются спонтанно в организуемой системе все то время, пока указанная система совершенно не организуется? “*Necessarium est ut scandala eveniant*” [Мф. 18:7. – *Прот. О.М.*]. С этой точки зрения первородный грех в его космической основе (в противном случае – в его исторической актуализации у первых людей) смешивается с самим механизмом творения, где представляет действие негативных сил “контрэволюции”. Не рискну предсказывать, как эти перспективы однажды, несомненно, отзовутся (наполнив его смыслом и расширив) на нашем сегодняшнем представлении о первородном грехе». (Тейяр де Шарден П. Христос эволюции, или Логическое развитие понятия искупления // *Феномен человека: Сб. очерков и эссе.* – М.: АСТ, 2002. С. 499, 505–509).

¹² Коллинз Ф. Доказательство Бога: Аргументы ученого. – М.: Альпина нон-фикшн, 2008. С. 160.

¹³ Башкиров В., прот. Сын Божий – Сын Человеческий (Логос-тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника). – Жировичи, 2005. С. 83–84.

¹⁴ Подробнее о визионерской гипотезе (от лат. visio – «видение») см.: Покровский А. Библейское учение о первобытной религии: опыт библейско-апологетического исследования. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. С. 36–39.

¹⁵ Цыпин Л., свящ. Так чем же являются Дни Творения? Центральная проблема экзегетики Шестоднева. – Киев: Пролог, 2005. С. 123.

¹⁶ См. нашу публикацию: Мумриков О., свящ. Церковь и естественнонаучные картины мира: проблемы рецепции // Доклад на XVIII Международных образовательных Рождественских чтениях – 2010. Секция «Наука в свете православного миропонимания», 27 января 2010 г. [27 января 2010 г.] Электронный ресурс: Научно-богословский портал «Богослов.ру»: <http://www.bogoslov.ru/text/565396.html>

См. также: Серебряков Н.С. Проблема соотношения библейского повествования о творении мира и человека с научным естествознанием. – [7 марта 2012 г.] Электронный ресурс: Научно-богословский портал «Богослов.ру»: <http://www.bogoslov.ru/text/2476686.html>

¹⁷ Толкуя слова святого апостола Павла (Рим. 8:20-21), святитель Феофан Затворник писал: «Вседержитель понужден был поставить ее [тварь. – *Прот. О.М.*] в сие состояние [тленности. – *Прот. О.М.*] падением главы ее – человека. Поелику произошло сие последнее; то Он нашел необходимым подчинить и тварь, созданную для человека, тому же, чему подпал человек произволением. Но как? Так ли, что, провидя падение человека, Он и создал тварь так, как прилично быть ей при падшем главе, с тем, однако же, чтоб когда восстановлен будет падший, приподнять ее в меру его восстановленного состояния; или она создана была в лучшем состоянии, в каком был и первоизданный, а потом низведена в худшее, когда пал человек <...>, св. апостол не решает этого. Он смотрит на то, что есть, и предрекает, что будет, не поднимая завесы, скрывающей от нас первоначалия твари. Так поступают и наши толковники; и только мимоходом выражаются так, что их мысль подходит будто – то к первому, то ко второму». – Феофан Вышенский, еп. Толкование Послания святого апостола Павла к Римлянам. М., 1890. – С. 506.

¹⁸ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 2003. С. 70–75.

¹⁹ Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 436–458.

²⁰ Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. II. Вопросоответы к Фалласию. Часть I. Вопросы I–LV. Пер. с др.-греч. и комм. С.Л. Епифановича и А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. С. 33 (Вопрос IV).

Священник Максим Вараев,
преподаватель КДС

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ музыки Антона Веберна

Обращаясь к теме взаимоотношения искусства и веры, нельзя не отметить, что музыка, пожалуй, из всех традиционных видов искусства в наибольшей степени сохраняет свою связь с религиозными корнями художественного творчества. Об этом среди прочего свидетельствует и то, что ряд выдающихся композиторов века минувшего, композиторы первого порядка, были искренне верующими людьми, например Игорь Стравинский или Оливье Мессиа́н во Франции, для американской музыки – это Джон Колтрейн. К этому числу следует отнести и одного из главных музыкальных новаторов XX столетия австрийца Антона фон Веберна.

Вне всякого сомнения, Веберн определил лицо новой музыки, став вдохновителем целого поколения композиторов в послевоенной Европе. Вряд ли найдется более или менее крупный автор второй половины XX века, который бы не испытал на себе влияния творчества Антона Веберна. Но для нас куда важнее другое – что эстетические искания композитора, язык его музыки были частью глубинного духовного поиска, средством осмысления окружающей действительности сквозь призму распятого и воскресшего Христа.

Жизнь Веберна была не очень богата на события. Композитор родился в австрийской столице в семье горного инженера Карла фон Веберна. Начальное музыкальное образование композитор получил дома – мать Веберна Амалия была пианисткой-любительницей. После окончания гимназии Веберн поступает в Венский университет, где обучается под руководством известного музыковеда Гвидо Адлера. В Вене происходит знакомство Веберна с Арнольдом Шёнбергом, у которого он берет уроки композиции. Здесь же, в Вене, Веберн сближается также с другим выдающимся композитором Альбаном Бергом, который становится его ближайшим другом на многие годы. Триумвират Шёнберга, Веберна и Берга вошел в историю музыки под именем «Новая венская школа». На протяжении многих лет Веберн работает симфоническим и оперным дирижером в ряде городов Австрии, Германии и Чехии, руководит венским рабочим певческим обществом. В 1928 году композитор становится дирижером австрийского радио, после аншлюса Гитлером Австрии Веберн вынужден оставить должность и зарабатывает на

жизнь частными уроками. В самом конце войны на фронте погибает сын Веберна, что серьезно подрывает здоровье композитора. Последние годы своей жизни Веберн проводит в доме своей дочери в местечке Митерзиль под Зальцбургом.

Несмотря на то, что в действительности мир атональной музыки открыл учитель Веберна и основатель «Новой венской школы» Арнольд Шёнберг, именно Веберн развил принципы атональности, доведя их до кристалльных форм выражения. Углубляя разработки Шёнберга, Веберн становится отцом музыкального сериализма. Согласно принципам серийной техники, в основе музыкальной композиции лежит последовательность из нескольких (чаще всего двенадцати) не повторяющихся звуков хроматической гаммы, ни один из которых не является главным. Веберн распространяет принцип серийности не только на высоту звука, но и ее тембр и ритм. Для музыки композитора характерны особая афористичность, сжатость, лаконизм, достаточно отметить, что самое длинное произведение Веберна длится чуть более двенадцати минут, что является нонсенсом для академической музыки. Концентрация выразительных средств, предельная строгость и схематизм сочетаются в музыке Веберна с возвышенным настроением и просветленностью музыкальных образов.

Несмотря на радикальный характер атональных экспериментов, осуществленных Веберном, в действительности композитор глубоко укоренен в европейской музыкальной традиции, он один из первых, кто пытается возродить древние формы полифонии строгого письма, многие исследователи подчеркивают его постоянный интерес к старинной церковной музыке. Примечательно, что научная работа Веберна посвящена музыкальному творчеству фламандского мастера XVI века Генриха Изаака, одного из великих полифонистов прошлого. Стихия числа, положенная Веберном в основание своей музыкальной поэтики, согласно средневековой эстетике, восходящей к пифагорийской традиции, принадлежит идеальной реальности, которую и желает обрести Веберн в своих построениях, пытаясь примирить ужас наличной действительности с той правдой о мире, которая открывается религиозной верой. В одном из своих писем к Албану Бергу Веберн говорит: «У меня есть то, что меня ориентирует, ничего не объясняя: я верю в Бога!»¹ Выстраивая музыкальную ткань согласно строгой математической схеме, Веберн как бы самоудаляется, позволяя звучать тому, что находится за гранью человеческого опыта. Говоря словами музыковеда и филолога А.В. Михайлова, композитору удастся создать эстетическое «пространство, заполненное осмысленным молчанием»², способное выразить всегда нечто большее, чем любое человеческое слово. Примечательно, что Веберн

не писал собственно литургических произведений, хотя его вторая кантата, последняя из полностью завершенных его вещей, по собственному признанию композитора, повторяет структуру католической мессы. К слову скажем, что такой подход стал неким хорошим тоном для религиозно ориентированной музыки. Например, наш современник Арво Пят тоже не пишет собственно богослужебной музыки, хотя часто в своем творчестве обращается к литургическим текстам. Но Веберн избегает не только церковной гимнографии, он вообще предпочитает не говорить о религиозном напрямую, для него язык иносказания обладает большей выразительной силой, этим определяется его выбор текстов для вокальных и хоровых сочинений, исключение составляют совершенно удивительные духовные песни и каноны, завершенные в 1924 году. Музыка Антона Веберна – это музыка, всецело отражающая XX век, музыка, существующая зачастую на границе восприятия, она вряд ли придется по вкусу тому, кто привык искать усаждения в звуках. Эта музыка призывает к смирению перед рациональной непостижимостью торжествующего в мире зла, призывая к его преодолению через сострадание, надежду и мужество веры.

Символична и сама смерть Веберна. Композитор был случайно застрелен подвыпившим военнослужащим американской армии на пороге дома своей дочери 15 сентября 1945 года. Солдат принял вспышку спички за выстрел – накануне Веберн получил в подарок от зятя сигару.

В своих знаменитых диалогах с Робертом Крафтом другой гений столетия – Игорь Стравинский – говорил о том, Антон Веберн прожил жизнь сельского священника, ему в равной степени были чужды как бунтарский дух, так и следование пресловутому «духу времени», творчество было для него естественным процессом, тем, без чего он не смог бы существовать. Оценивая значение вклада композитора в музыкальную культуру, Стравинский восклицает: «Веберн – это вечное явление Христа апостолам в день Троицы для тех, кто верит в музыку!»³

¹ Цит по: Холопов Ю.Н., Холопова В.Н. Музыка Веберна. – М.: Композитор, 1999. С. 37.

² Михайлов А.В. Отказ и отступление. Пространство молчания в произведениях Антона Веберна // А.В. Михайлов. Музыка в истории культуры. – М.: Московская гос. консерватория им. П.И. Чайковского, 1998. С. 126.

³ Цит. по: Савенко С.И. Игорь Стравинский. – Челябинск: Аркаим, 2004. С. 237.

Попов Борис Николаевич,
доктор философских наук,
профессор, преподаватель КДС

ВРЕМЯ КАК ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЙ ПРИНЦИП в современной философии культуры

В многочисленных словарях¹ «время» определяется как «фундаментальное понятие человеческого мышления, отображающее изменчивость мира, процессуальный характер его существования, наличие в мире не только “вещей” (объектов, предметов), но и событий. К признакам, характеризующим время, относят одновременность, последовательность, длительность, а также направленность, включающую представление о прошлом, настоящем и будущем».

Согласиться можно со всем, кроме применения термина «понятие». Ясно, что значением «времени» являются и образы, и понятия, и представления, причем последние могут быть порождением как интеллектуальной, так и чувственной интуиции. Время иногда явно вводится в процесс рассуждений, но может быть и скрытой предпосылкой мышления. Время чаще понимают как несомненный факт действительности, но существование времени может и доказываться. Время относят и к внешнему, и к внутреннему в качестве условия мышления или восприятия. Время могут трактовать как субъективное или объективное, относительное и абсолютное. Его называют модусом, субстанцией, атрибутом, социальным и психологическим, и даже «подвижным образом вечности» (свт. Василий Великий). Все перечисленное явилось основанием назвать время «темой» (от греч. *thema*, букв. то, что положено [в основу]). Одновременно признаем, что для познания вообще и философии в частности характерно наличие множества традиционных тем. Например, есть тема устойчивости и тема изменения, тема скептицизма и веры, тема простой демонстрации и логического доказательства, тема объекта и субъекта, «другого» и «я», внешнего и внутреннего, непознаваемого и познаваемого и др. К перечисленному применимо то же, что сказано о времени. Темы появляются и исчезают в зависимости от эпохи, они взаимовлияют одна на другие как темы музыкального произведения.

Тема – это особое ментальное образование, множество возможных или реализованных разнообразных концептуальных подходов, обосновывающих и использующих, неявно или явно, представления или понятие, или образ о ком-то или о чем-то.

Статус темы задается тем, вводится ли она вне зависимости от традиции, чтобы создать актуальное смысловое поле понимания и действия, или же всегда предшествует чему-то и соответственно какую функцию она выполняет: конституирующую или предпосылающую.

В разных типах и формах мировоззрения давно существует тема времени.

Отношения между тем, что называется «временем» и описываемыми обстоятельствами (событиями, процессами, вещами), могут иметь статус отношений «модус – субстанция», «явление – свойство», «субъект – объект», «внешнее – внутреннее» и др.

Статус тем в современном мышлении радикально изменился. Это связано с желанием выйти за пределы объект-субъектной противоположности. Темы вводятся подчас в философские и научные концепции, входят в обыденное сознание как независимые от разделенности реальности на объект и субъект, мышление стремится перестать быть бинарным.

Размывание границ между объектом и субъектом является следствием формирования постнеклассической рациональности. В структуре этой рациональности тема времени воплощается в идее виртуальной структурированности социального целого.

В этой статье понятие темы, введенное в методологию Холтоном, в ее интерпретации, данной Б.Н. Поповым, используется для определения логического и гносеологического статуса «времени».

Притом не ставится задача дать свое понимание времени или суммировать уже имеющиеся концепции времени. Мы всего лишь рассматриваем и сравниваем некоторые аспекты того, как «время» используется старым и современным мышлением в качестве объяснительного принципа. То есть время как предмет исследования мы рассматриваем в качестве феномена культуры, в виде социокультурной ценности, исходя из того, что меняющееся понимание времени разворачивается вместе с преобразованием «кишащей событийности» (Делез).

«Смыслы культуры, выраженные в целостном образе времени, формируют отношение человека к действительности, “задают” формы и содержание ее видения, понимания и объяснения. Эти смыслы мы приписываем наблюдаемым событиям, а не наоборот», – отмечал лауреат Нобелевской премии И. Пригожин.

Один из признанных основоположников современного стиля социо-гуманитарного мышления М.М. Бахтин отмечал взаимосвязь характерных для различных культур пространственно-временных представлений различных исторических эпох и их знаковых систем². Именно культура, и особенно язык как средство ее явленности, служат транслятором

действительности в пространственно-временную представленность реальности и ее понятийную выраженность.

Время можно рассматривать и как допонятийное выражение культуры (раз-два; прыг-скок; скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается; В начале было Слово и т.п.) Э. Холл обращал внимание на это, называя время «главным уровнем культуры», определяющим культурную грамму и характер представлений о реальности³.

История культуры дала обширный материал, демонстрирующий, что в рамках каждой культуры создается оригинальное представление о времени, которое составляет определенную целостность⁴.

В истории использования представлений и понятия времени для объяснения и понимания действительности выделяются несколько этапов. Первоначально «время» включалось в мифопоэтическую и религиозно-мифологическую реальности. Причем в ранней истории время представляло *циклическим*. Позднее оно превратилось в *линейное представление*. А повторяющееся, циклическое было сведено к роли основы эталонов измерения времени.

Впервые операция приписывания моментам времени определенных значений была осуществлена в мифе. Миф был наглядным временем и судьбой для его носителей, поскольку создавал социальную память, формируя особый, присущий именно этой, созданной мифом реальности, календарь, и давал возможность мыслить будущее. В прошлых и современных мифах, построенных на взгляде на мир как на космос, где все уже актуально дано и меняется лишь внешняя событийная картина, выражены вечные, абсолютные ценности и заложено пренебрежение к отдельным событиям и людям. (События – всего лишь рябь волн на поверхности океана, который вечен и неизменен.) Если же миф построен в виде истории конкретных проживших и исчезнувших людей, главными становятся воля, характер, поступки людей и движущие ими мотивы. Они становятся образцом смыслов жизни множества людей.

В античной натурфилософии возникли два противостоящих один другому подхода к пониманию времени. При одном из них время рассматривается как особый вид бытия (*субстанциальный подход*). В другом подходе время понималось как отношение, возникающее между чем-то уже бытийствующим (*реляционный подход*).

В средневековой теологической философии проблема времени рассматривалась в связи с проблемой сотворения. Святитель Василий Великий, например, называл время «подвижным образом вечности».

Естествоиспытатели Нового и Новейшего времени, независимо от сути концепции и момента ее создания, понимают время как нечто

фундаментальное, лежащее в основе бытия и его познания. Правда, у Ньютона время мыслится существующим независимо от того, измеряют его или нет. А Эйнштейн отказывается говорить о времени, независимом от наблюдаемых часов. Позднее, в геометрической интерпретации теории относительности в связи с понятием пространственно-временного интервала, последнюю реальность стали рассматривать как фундаментально-временную.

К ХХI веку наука пришла с представлениями о времени, основанными на исследовании необратимых процессов (рождение микрочастиц, радиоактивный распад, трение, теплопередача, диффузия и т.д.). Стала ясна несостоятельность однозначно-линейного понимания причинности и основанной на нем системы времени. Возникло понимание времени, включенное в цикло-причинную, нелинейную, синергетическую систему объяснения и понимания действительности.

В социо-гуманитарные концепты время как принцип объяснения и понимания входило до последней трети ХХ века на следующих принципах:

- объективное время раскрывается людям по-разному на новых этапах человеческого существования, при освоении новых видов деятельности, на каждом этапе развития познания и культуры и поэтому может широко использоваться в качестве объяснительного принципа большого класса социальных явлений.
- социальное время (длительности, темпы, ритмы, повторяемости, последовательности и др.) есть форма исторического бытия человеческого общества, возникает в процессе социальных взаимодействий, выражает их свойства, а не является их внешней формой.

В ХХ веке Э. Дюркгейм и его последователи использовали концепт «время» для объяснения форм координации культуры, социальных структур и институтов. «Время» они вводили в теорию как символическую структуру, способствующую организации общества выстраиванием временных ритмов. Время для Дюркгейма есть феноменальное порождение коллективного сознания. В целом Дюркгейм исходил из ньютоновского понимания времени и его более или менее адекватной интерпретации в социуме.

О. Шпенглер рассматривал время как определяющее способы социального действия и разворачивания социальной жизни условие. «Время» использовано Шпенглером для понимания и объяснения становления нового⁵.

Проблему времени О. Шпенглер соединил с проблемой смысла: «Дело не в том, что представляют собою конкретные факты истории, взятые сами по себе как явления какого-либо времени, а в том, что они означают и обозначают своим явлением»⁶.

П. Сорокин и Р. Мертон говорили о важности различения социального времени и астрономического. Социальное время описывает движение общества в терминах социальных явлений, используемых в качестве инварианта и точки отсчета⁷.

Они утверждали, что время в социуме качественное, а не только количественное, что смысл событию придает приписываемое ему посредством временного оформления значение. Сорокин отмечал, что жизнь по часовому, а не по социальному времени навязывает механическое, чуждое человеку измерение его деятельности (еда, любовь, сон, работа).

А. Грамши рассматривал социальное время как действительную возможность социальных субъектов добиваться осуществления своих целей, сформировать потребное для них будущее.

«Бесспорно, что предвидеть означает лишь правильно видеть настоящее и прошлое как находящееся в движении; правильно видеть означает точно определять основные и постоянно существующие моменты процесса. Но абсурдно думать о чисто “объективном” предвидении. У того, кто выступает с предвидением, в действительности есть определенная “программа”, победы которой он желает, и предвидение является именно элементом такой программы. Это не означает, что предвидение всегда должно быть произвольным и необоснованным или совершенно тенденциозным. Можно даже сказать, что лишь в той мере, в какой объективный аспект предвидения связан с программой, этот аспект обретает объективность: ...ибо, так как действительность является результатом приложения человеческой воли к общности вещей (воли рабочего к машине), то отбрасывать всякий момент проявления воли или учитывать лишь вмешательство других волей в качестве объективного элемента в общей игре сил значит исказить саму действительность. Лишь испытывающие сильное желание это сделать отрицают эти элементы, необходимые для реализации их собственной воли.

Поэтому мнение, что определенное мировоззрение включает в себе самом наивысшую способность к предвидению, является ошибкой, порожденной невежественным самодовольством и легкомыслием. Конечно, во всяком предвидении заключено мировоззрение, и поэтому отнюдь не лишено значения, является ли оно совокупностью несвязанных между собой произвольных актов мысли или принимает форму четких и последовательных взглядов. Но это значение оно приобретает именно в мозгу того, кто делает предсказание и проводит его в жизнь своей сильной волей. Это видно из предсказаний, сделанных так называемыми «беспристрастными» людьми: они полны празднословия, ничтожных пустяков, изощренных догадок. Лишь наличие у того, кто предвидит, требующей своего осуществления программы приводит к тому, что он

сосредоточивает свое внимание на главном, на тех элементах, которые, поддаваясь организации, допуская, чтобы их вели вперед или уводили в сторону, являются в действительности единственными элементами, которые можно предвидеть»⁸.

Г. Зиммель использовал концепт «время» для трактовки человеческого поведения как парадоксального, выстраивающего свои границы и сразу же разрушающего их. Это вызывает колебания социальных форм жизни. А в основе данного парадокса Зиммель видел то, что время (как длительность) не может существовать, хотя и существует. С точки зрения логики динамической концепции, реальность не является временной, поскольку существует только настоящее. Дело в том, что прошлое, писал Зиммель, уже не существует, а будущее еще не существует. Поэтому действительность не может считаться временной. Ведь и настоящее не существует, если нет прошлого и будущего.

Отсюда главный парадокс философии жизни Зиммеля. Ведь во времени социальной жизни сосуществует и настоящее, и прошлое, и будущее. Жизнь – вечный конфликт изменяющегося и устойчивого, субъективного и объективного.

Известные социологи П. Блайтон, К. Нейланд, Дж. Хассард использовали понятие «время» для объяснения механизма социального неравенства. Чтобы повысить качество жизни, надо возродить время, единое для членов общества и гармоничное.

Ф. Бродель предложил нелинейную модель анализа истории, подкрепленную концепцией нелинейной эволюции культуры и основанную на следующих установках: 1) категория длительной временной протяженности (*la longue duree*); 2) концепции глобальной истории. Так победила реляционная концепция времени в области социальной философии.

Глобальная история имеет слоистую структуру, в которой отражается наличие в исторической действительности нескольких уровней. Глобальная история исходит из динамики разных имеющихся в исторической действительности уровней. Соответственно глобальная история имеет слоистую структуру и выглядит, как смешанные во времени, смещенные и неравномерные, имеющие разные темпы движения.

Плоскостной, линейный взгляд на историю в категории «длительной временной протяженности» (*la longue duree*) преодолевается. Концепция содержательного времени заменила образ времени как пустой длительности.

В содержательном времени обнаруживаются три потока временной протяженности, создающих его слоистую структуру. Каждый поток временной протяженности выражает уровень исторической реальности своей определенной глубины. В нижнем слое время про-

текает очень медленно. Оно почти неподвижно. Это, по определению Ф. Броделя, очень длительная временная протяженность, относящаяся к малоподвижным элементам: к космосу, земле, человеку на земле и другим стабильным структурам. Процессы социальной действительности, включая экономическую, составляют второй слой содержательного времени. Они протекают в иных временных интервалах и имеют подчас циклический характер. Это «речитатив» истории отдельных социальных организмов и цивилизаций. Самый верхний, третий, слой подобен короткоживущим волнам в море (бытовая, политическая, дипломатическая и т.п. история).

«Именно такие последовательности, такие “ряды”, такие “факты длительной временной протяженности” привлекали внимание: они рисуют линии, идущие к горизонту, и самый горизонт всех таких картин минувшего»⁹.

Культурный процесс нетрадиционно рассматривается им как пульсирующий. Каждая уникально прекрасная, уникально безобразная или уникально бездарная эпоха становится частью мирового культурного процесса.

Процесс культурного изменения неравномерно пульсирует. Он не прерывается, но и не однолинейно направлен. Появление, рост и спад культурных проявлений непредсказуемы, бесконечно многообразны. Все возможности сосуществуют одновременно и реализуются случайно.

Время в культуре при такой трактовке – это передача определенных ритмов и последовательности действий, ориентация на определенный модус времени, превалирующий в данной культуре и выражающий иерархию ценностей в ней.

В последней трети XX века родилось иное, нелинейное, лишенное логоцентризма понимание действительности. Мир был осознан как «варварское и непристойное кишение событийности» (Фуко). Это нашло выражение в нелинейном (маятникообразном, волновом, спиралевидном) понимании времени. Победило реляционное понимание времени. Обоснование свободы в качестве способа бытия человека потребовало осознания того, что не только «время» вообще, но и социальное время является множественным, а не одинаковым для всех. Темпы изменений, определяющие множественность социальных времен, меняются в зависимости от категорий социальной деятельности и видов социальных субъектов.

М. Фуко создал конценцию яркого антиэволюционизма. Прерывистость времени он выразил и зафиксировал в термине «генеалогия». Он писал, что «история с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как

и со своими синкопами, – это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения».

Генеалогия зиждется, во-первых, на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам М. Фуко, «силы, действующие в истории, не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата». Согласно программной формулировке М. Фуко, «генеалогия не претендует на то, чтобы повернуть время вспять и установить громадную континуальность, невзирая на разбросанность забытого; она не ставит перед собой задачу показать, что прошлое все еще здесь, благополучно живет в настоящем, втайне его оживляя, предварительно придав всем помехам на пути форму, предначертанную с самого начала». Событие определяется в этой концепции как феномен, обладающий статусом «эффекта». Этот статус означает, что событие нельзя рассматривать ни как причину.

Во-вторых, «генеалогия» символизирует принципиальное отторжение эволюционизма. Последователь «генеалогии» принципиально отторгает наличие какой-либо целостной логики или последовательной необходимости в историческом процессе. Не существует никакого изначального предначертания. Генеалогист не допускает «ничего, что походило бы... на судьбу народа», считает М. Фуко. Традиционная работа историка – нонсенс. «Генеалогия» должна «удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности... заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует и значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстериорность случая».

В-третьих, «генеалогия», как и всякая мысль эпохи постмодерна, не приемлет идею наличия внешней принудительной причинности. Именно М. Фуко, предложив «генеалогия» в качестве замены традиционной дисциплинарной истории, разработал, таким образом, одну из основ мировоззрения постмодерна – отказ от признания наличия объективной, необходимой истории. По его мнению, «объективность истории – это... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию». «Генеалогия» не трактует всякое бытие, как «творческую среду событийности», постоянно непредсказуемо самоорганизующуюся. Соответственно, критике подвергнута специфически понятая «метафизика»: М. Фуко написал: «История с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами, – это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения».

В-четвертых, это логически вытекает из предыдущего, фундаментальной характеристикой истории – об «историческом процессе» говорить уже не получится – оказывается случайность. Генеалогист описывает действие случайности как важнейшего, принципиально неустранимого элемента бытия. М. Фуко критикует метафизику линейного детерминизма с характерной для него внешней принудительной каузальностью. Согласно мысли М. Фуко, линейная версия истории и представление о линейном времени создали «Вселенную правил, предназначенную... для того, чтобы утолить жажду насилия», реализовать своевольную интерпретацию спонтанной событийности. «Помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала», – написал М. Фуко, и продолжил: «...грандиозная игра истории – вот кому подчиняются правила».

Предмет генеалогии «не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайная игра доминаций». То, что на поверхности предстает перед историками как необходимая цепь причин и следствий, в действительности есть необозримое поле нереализованных возможностей, вероятность осуществления которых ничем не отличалась от вероятности явленной в случившихся событиях. Иными словами, «различные выходы на поверхность, которые можно обнаружить, не являются последовательными образами одной и той же сегнификации; они суть эффекты замещений, смещений и перемещений скрытых атак, систематических отступлений». Историк имеет дело со случайной игрой спонтанных сил: «Выход на поверхность – это выход сил на сцену, их вторжение, скачок из-за кулис в театр, каждая со своей энергией, со своей юношеской мощью». Однако картины действительной, поверхностной истории, по М. Фуко, не заданы онтологической необходимостью, случайны (могло бы случиться иное), а потому преходящи: «Там, где душа претендует на единообразие, там, где “я” изобретает для себя идентичность или отправляется на поиск начала – бесчисленных начал... анализ истока позволяет растворять “я” и заставлять плодиться в местах его пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий». Событийность выступает как игра случая. История – это событийная рябь на поверхности хронологически разворачиваемой темпоральности. Ситуативно значимая картина организации событий, описанная как семантически значимая последовательность, традиционными историками представлена в виде конкретной конфигурации истории.

В конце XX века культура ставит в центр программ исследования феномен нестабильности, расцененный в качестве универсального.

М. Бланшо создает концепцию «трансгрессии», посвященную демонстрации «невозможности», то есть того, «над чем мы невластны властвовать». «Невозможность» нельзя предвидеть и предотвратить.

Она прерывает линейный тренд изменений, единственно доступный линейному познавательному усилию.

Действительность – конечно, «возможное», если уж она случилась, – оценивается как «невозможное», так как не вытекает логически из предшествующей эволюции повседневности, из всего предшествующего порядка. Выход за пределы повседневного линейного опыта М. Бланшо обозначает термином «опыт-предел» и пытается прояснить его, говоря о «потере сознания», «экстазе» и «незнании». Это модус существования человека в культуре, когда существовать «невозможно».

Постижение трансгрессивного перехода приводит субъекта к «экстазу незнания» как следствию несостоятельности линейной логики и осознанию неспособности осмысливать переход бытия в радикально новое и принципиально непредсказуемое состояние. М. Бланшо движется к признанию «незнания» онтологически закрепленным «модусом существования человека».

Ж.-Ф. Лиотар, автор «состояния постмодерна», писал, что «постмодернистская наука, проявляя интерес к таким феноменам, как неразрешимость, пределы жесткого контроля, кванты, противоречия из-за неполной информации, частицы, катастрофы, прагматические парадоксы, создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проясняемого до конца, парадоксального процесса... Она продуцирует не известное, а неизвестное».

Постмодернизм осмысливает феномен нестабильности в качестве фундаментального предмета современной культурологии. Собственно, согласно постмодернистской рефлексии в понимании Лиотара, «постмодернистское знание... совершенствует... нашу способность существовать в несоразмерности».

Используя тему времени для описания и предвидения динамики нового типа культуры и других социальных структур (аструктурные, хаотические, синергетические процессы) и вырабатывая терминологический аппарат для описания подобных динамик, методология постмодерна сформировала идеальные и идеализированные объекты нового типа: «номады»; «номадическое распределение сингулярностей»; «ризом»; «ризомоподобная среда»; «письмо»; «текст»; «генотекст»; «фенотекст»; «интертекстуальность»; «свободная игра означающих», характерные для постструктуралистской лингвистики.

Делез обозначал нестабильную среду термином «недифференцированная бездна», говорил, что «перед нами открывается мир, кишущий анонимными... сингулярностями».

Постмодернистская текстология охватывает более широкое проблемное поле, чем традиционная, устоявшаяся терминология.

М. Фуко обращает внимание на нестабильность письма как самоорганизующейся системы. «Регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ, письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо разворачивается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит, таким образом, вовне», – писал он. Для описания выхода мысли к «опыту-пределу» в границах концепции трансгрессии использована метафора «обморок говорящего субъекта». Аналогично векторная ориентация неравновесной системы на переход к состояниям, выходящим за те границы, которые дедуктивно очерчиваются линейной логикой эволюционного разворачивания наличного ее состояния, метафорически фиксируется в постмодернизме посредством сразу нескольких параллельно оформляющихся понятийных рядов, задающих целый веер терминологических версий описания указанного перехода, причем для фиксации последнего нередко используются и метафорические средства.

Весьма показателен и симптоматичен очерк Ж. Бодрийяра «В тени тысячелетия, или Приостановка года 2000» (опубликован в 1998 г.). Он писал, что «время больше не отсчитывается от точки начала в виде прогрессирующей последовательности. Оно вычитается из точки его завершения (5, 4, 3, 2, 1, 00...). Конец времени – более не символическое завершение истории, но признак усталости, обратного отсчета. Мы больше не живем в соответствии с проективным видением прогресса или производства... Отсчет секунд от настоящего момента к концу означает, что конец близок, что конец уже наступил по ту сторону конца... В конце ли мы истории, вне истории или все еще в бесконечной истории?»

«...Вопреки традиционным пророкам, которые всегда предсказывают, что что-то случится, я объявил, что кое-чего не произойдет. Я пророк противоположного типа. В любом случае пророчества всегда неправильны. То, что пророки объявляют, никогда не происходит... Пророчество ничего не говорит о реальности, так же, как обещание никогда не дается для того, чтобы быть исполненным. Пророчество призывает к концу; оно говорит о том, что по ту сторону конца. Оно заклинает пришествие конца в тот самый миг, когда он происходит...»

По Бодрийяру, по ту сторону конца «есть виртуальная реальность, то есть горизонт запрограммированной реальности, в которой все наши физиологические и социальные функции (память, аффект, интеллект, сексуальность, работа) постепенно становятся бесполезными... Наша проблема больше не состоит в том, что делать с реальными событиями, с реальным насилием, но что делать с событиями, которые не случились, у которых никогда не было времени, чтобы случиться...

Каждый должен задаться вопросом: была ли вообще современность? Была ли когда-нибудь такая вещь, как прогресс, как наступление свободы?.. По ту сторону Стены Времени (нашего асимптотического конца) мы находим только сломанные линии, которые прерываются во всех направлениях. Вот что такое глобализация. С глобализацией все функции расширяются в пустоту».

«...больше нет “конца истории”, но лишь неспособность закончить историю. Мы потеряли историю вместе с ее концом... Конец и только конец может сказать нам, что же действительно произошло. Напротив, мы в апогее информации. Погребенные в глубине media, мы больше не можем сказать, произошло ли что-то или нет... Мы живем в мире, в котором становится все больше информации и все меньше смысла».

«Нынешняя эпоха могла бы действительно называться “постсовременной”. Она “постсовременна” в том смысле, что ее состояние – это состояние симуляции или призрачности событий, для которой единственные подмости – средства массовой информации... Событие, произведенное средствами массовой информации, больше не имеет никакого исторического значения. Оно больше не имеет формы политического объяснения».

Современная культура существует «понарошку». Способ ее существования – карнавал. Любовь – романтический карнавал. Политика – пошлый карнавал. Смерть – грустный карнавал. Гибридная война – ужасный карнавал.

«Кто заново проблематизирует все уже найденные объяснения и, таким образом, удержит мир в загадочной приостановке? Никто не знает. Не слишком ли опасная судьба для мышления – стать наконец жертвой его собственного пророчества, так же, как судьба истории – попасть в свою собственную западню?»

Ж. Деррида писал, что время – это имя, присваемое повторению/замещению моментов «сейчас»... движение времени ощущается в игре означающих (или выражается в них, или зависит от них).

Социальное время оказалось множественным, а не одинаковым для всех. Темпы изменений, определяющие множественность социальных времен, меняются в зависимости от категорий социальной деятельности.

Как видим, даже краткий экскурс в историю показал, что только в весьма редкие периоды истории возникает единый образ времени и соответствующей ему действительности, что понимание времени меняется с изменением культурного склада эпохи и используется само в разном содержании в виде принципа объяснения очень разноплановых событий.

¹ См., напр.: *Философия: Энциклопедический словарь* / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004.

² См.: Бахтин М.М. *Вопросы литературы и эстетики*. – М., 1975. С. 406.

³ См.: Hall E.T. *The dance of life*. – N.Y.: Anchor; Doubleday, 1983.

⁴ «Каждый народ и всякая эпоха обладают своим типом души, т.е. сетью с определенными по размеру и конфигурации ячейками, которые задают близость одним истинам и неискоренимую неспособность к достижению других». Ортега-и-Гассет Х. *Что такое философия?* – С. 46.

⁵ «С учетом признака направления возможное называется будущим, осуществленное – прошлым. Само осуществление, средоточие и смысл жизни мы называем настоящим». Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. М., 1993. С. 203.

⁶ Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. М., 1993. С. 132.

⁷ Sorokin P., Merton R.K. *Social Time: A Methodological and Functional Analysis* // *American Journal of Sociology*, 1937, v. 42, no. 5. P. 615–629.

⁸ Грамши А. *Избранные произведения: В 3 т. Т. 3*. М., 1959. С. 158–159. Мы процитировали такой большой отрывок по проблемам социального времени, поскольку не нашли ни одной ссылки на это очень яркое и содержательное изложение взглядов на предвидение одного из видных марксистов-теоретиков XX века.

⁹ Бродель Ф. *Структура повседневности. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв.* – М.: Прогресс, 1986. Т. 1. С. 594.

*Иеромонах Иоанн (Пахачев),
преподаватель КДС*

ПРЕБЫВАНИЕ В КЕЛЬЕ
как элемент аскетической практики
и духовного учения египетского монашества IV–V вв.

«Место борений и закалки сердца, место, которое сдерживает помыслы, страсти и нас самих, которое нас утесняет, чтобы заставить высоко парить, – это келья»¹.

Эти слова современного афонского подвижника и духовного писателя архимандрита Эмилиана (Вафидиса) служат превосходным эпиграфом к выбранной нами теме. Всем известно, что у каждого монаха есть свое жилище, называемое в христианской традиции «кельей» (греч. *κελλιον*, лат. *cella*)². Однако мало кто задумывается о том, какое место занимает в духовной жизни монаха келья, какой серьезный аскетический смысл имеет все то, чем занимается в ней монах. Между тем именно это делание монаха – пребывание в келье – всегда находилось в поле зрения восточных подвижников и аскетических писателей и расценивалось ими как один из важнейших элементов аскетической практики. Учитывая это обстоятельство, мы в данной статье предпримем попытку суммировать основные идеи аскетического учения о пребывании монаха в келье, опираясь на материалы памятников аскетической письменности христианского Египта IV–V вв.

Географические и хронологические рамки темы определены неслучайно: именно в раннем египетском монашестве зародилась практика пребывания монаха в келье и сформировались основные интуиции богословско-аскетического осмысления этой практики. Впоследствии под влиянием египетского монашества учение о значении пребывания в келье было усвоено, гармонично развито и дополнено авторами палестинской, синайской, афонской и прочих монашеских традиций христианского Востока³. Поэтому в строгом смысле слова это учение не может быть расценено как специфический элемент египетской аскетической мысли, скорее его должно рассматривать как неотъемлемый элемент христианского аскетического богословия вообще. Однако именно египетские подвижники заложили тот идейный фундамент, на котором в дальнейшем строилась практика пребывания в келье представителей других монашеских традиций. Поэтому мы в настоящей работе обратимся к памятникам исключительно египетской монашеской письменности раннего периода и постараемся проследить, как в данной монашеской традиции формировалось представление о важности пребывания монаха в келье.

Выражение «сидеть в келье» (κάθεσθαι εἰς τὸ κελλίον) встречается в памятниках египетской монашеской письменности достаточно часто. Можно сказать, что это выражение являлось для монахов «техническим термином», обозначавшим общеизвестную аскетическую практику с конкретным содержанием. Классическим выражением сути данной практики стал совет, данный одному монаху аввой Моисеем: «Брат пришел в скит к авве Моисею и просил у него наставления. Старец говорил ему: “Пойди, сиди в своей келье (κάθισον εἰς τὸ κελλίον σου), она тебя научит всему”»⁴. Параллели данному совету находятся во многих местах корпуса *Apophthegmata Patrum*⁵. На вопрос приходящих к ним монахов: «Как спастись?» великие отцы пустыни давали в большинстве случаев именно такой ответ: «Сиди в своей келье».

Какой же смысл в сознании древних монахов имели эти слова – «сиди в келье»? Анализ вышеприведенных апофтегм приводит к мысли, что под этим «сидением» подразумевалось как можно более долгое нахождение монаха в стенах его кельи и как можно большее ограничение выходов из нее по тем или иным нуждам. В этом, как мы можем заключить из приведенной апофтегмы аввы Моисея, отцы Египта видели ключ к успеху в духовной жизни, необходимое условие для духовного преуспевания монаха.

Интересно отметить, что в некоторых случаях подвижники ставили пребывание в келье выше прочих аскетических упражнений, разрешая тем, кто колебался желанием часто выходить из кельи, послабление в посте и прочих подвигах. Так, например, один брат, искушаемый помыслом уйти из пустынной кельи в общежительный монастырь, получил от аввы Пафнутия такой совет: «Пойди, сиди в своей келье и твори одну молитву утром, одну вечером и одну ночью. Когда хочешь есть, ешь; когда захочешь пить, пей; когда придет сон, спи, но оставайся в пустыне и не слушай своего помысла»⁶. Другой старец, утешая некоего брата, нерадиво живущего в своей келье, посоветовал ему делать хотя бы то малое, что он может, и обнадежил его обещанием, что эти малые подвиги Бог сочтет равными по силе подвигам великого Антония. «И уверен, – сказал он, – что пребывающий в келье своей ради имени Божия и блюдуший свою совесть находится и сам на месте аввы Антония»⁷. В некоторых текстах пребывание в келье ставится выше странничества и строгого затворничества⁸.

Без сомнения, такое снисходительное отношение к аскетическим подвигам и возвышение пребывания в келье не следует абсолютизировать. Причину, почему отцы поступали так в некоторых ситуациях, раскрывает повествование об авве Арсении Великом, который дал монаху совет: «Ешь, пей, спи, только кельи своей не оставляй», зная, что «терпение в келье приводит монаха в должный порядок»⁹. Как это исполнилось на самом деле, показывается в тексте той же самой апофтегмы.

Анализ всех вышеприведенных изречений заставляет поставить вопрос: почему египетские отцы придавали такое значение практике пребывания в келье? В чем они видели духовную суть, духовный смысл этой практики?

Лучше всего на этот вопрос отвечает одна из апофтегм преподобного Антония Великого: «Авва Антоний говорил: как рыба, находясь долго на суше, умирает, так и монахи, находясь долго вне кельи или пребывая с мирскими людьми, делаются неспособными к подвигу безмолвия. Посему как рыбе необходимо пребывать в воде, так и мы должны пребывать в келье, дабы, оставаясь в оной, не забыть о внутреннем бдении»¹⁰. В этом тексте пребывание в келье ставится в тесную связь с одним из ключевых понятий аскетического богословия восточных отцов – «безмолвием» (ἡσυχία). Сопоставляя это изречение с изречениями других отцов пустыни¹¹, мы можем заключить, что сущность, основу и главную цель келейного пребывания они видели прежде всего в безмолвии. Вот почему в практике египетского монашества (в первую очередь анахоретов) были минимизированы выходы из кельи. Боясь потерять безмолвие, монахи стремились ограничить свою жизнь таким образом, чтобы как можно меньше выходить из кельи и, как следствие, рассеиваться мыслями¹².

Однако безмолвие не следует понимать только как молчание уст. Удаление от людей и внешнее уединение в стенах кельи отцы рассматривали только как первое, самое начальное условие подлинного безмолвия¹³. «Безмолвие состоит в том, чтобы пребывать в келье в богомыслии и страхе Божиим, чтобы удаляться от памятозлобия и высокоумия. Такое безмолвие есть мать всех добродетелей и охраняет монаха от разженных стрел врага»¹⁴. Из этих слов мы видим, что безмолвие в келье предполагало не только удаление от людей и молчание, но и определенное «внутреннее делание» подвижника. О составляющих этого делания стоит сказать отдельно несколько слов.

Во-первых, одним из главных элементов «внутреннего делания» египетских монахов было покаяние и связанный с ним плач о грехах (τό κλαύσαι τὰς ἁμαρτίας): «Авва Аио просил авву Макария дать ему какое-либо наставление. Авва Макарий сказал ему: бегай людей, сиди в келье своей, оплакивай свои грехи (κλαύσον τὰς ἁμαρτίας σου), не люби речей людских – и спасешься»¹⁵. В мирозерцании египетских пустынников мотив плача занимал особое место. Более всех прочих пустынников преуспел в этом делании преподобный Пимен Великий¹⁶. Стяжав дар плача о грехах, он и приходившим к нему за советом рекомендовал сидеть в кельях и размышлять о грехах своих. На вопрос одного брата: «Что мне делать?» авва Пимен отвечал: «Если бы Бог посетил нас, о чем бы нам заботиться?». – «О грехах своих», – отвечал

брат. Старец говорит ему: «Пойдем же в кельи свои, будем сидеть там и размышлять о грехах своих – Господь поможет нам во всем»¹⁷. Сходные мысли встречаются и у других отцов пустыни¹⁸.

Во-вторых, по учению египетских отцов, пребывание в келье должно быть сопряжено с непрестанным памятованием о Боге (ἡ μνήμη τοῦ Θεοῦ): «Старец сказал: “Во время пребывания в келье каждый час имей память о Боге – и окружит тебя страх Божий. Устрани от души твоей всякий грех и всякое зло, дабы получить спокойствие”»¹⁹. В некоторых изречениях памятование о Боге противопоставляется памятованию о людях (очевидно, о тех, кого монах оставил в миру)²⁰. Иногда выражение «памятовать о Боге» заменяется выражением «предать себя Богу»²¹ или «повергать себя пред Богом»²². В любом случае, независимо от выражений, мы встречаемся здесь с мыслью о том, что все внимание подвижника должно быть занято мыслью о Боге, что все стремления его души должны быть устремлены к Богу. Целью его келейного пребывания и подвига должно быть обретение такого состояния души, «чтобы, когда безмолвствует самый помысл, очистить для Бога жилище в себе»²³. Монах, сидящий в келье и не помнящий о Боге, становится похожим на разваленный дом, в который всякий выкидывает нечистоты²⁴. Истинный же монах «должен иметь страх сретения Бога такой, чтоб он упреждал дыхание его»²⁵.

Следующим деланием, характеризующим келейное пребывание монаха, является «хранение ума» (ἡ φυλακή τοῦ νοῦς)²⁶. Это делание, столь подробно и многообразно осмысленное в творениях позднейших писателей-аскетов, по мысли египетских отцов, включает в себя два аспекта: хранение ума от рассеяния мечтами и посторонними мыслями и внимательное исследование приходящих в душу помыслов («рассматривание помыслов»). В большинстве случаев отцы используют для описания «хранения ума» красочные образы, помогающие лучше усвоить суть этого понятия. Так, например, на жалобу одного брата о том, что его мысли постоянно блуждают, старец ответил: «Сиди в келье своей – и они опять соберутся. Когда ослица бывает привязана, то осленок ее скачет туда и сюда, и куда бы ни уходил, опять приходит к своей матери. Так и мысли монаха, постоянно пребывающего в келье ради Бога, хотя несколько времени и рассеиваются, но потом возвращаются к нему»²⁷.

Монах, пребывающий в келье, не должен позволять своему уму увлекаться мечтами и мыслями о том, что находится за стенами кельи: «Не допускай того, чтобы одно только тело твое сидело в келье, а душа находилась в Египте; не уподобляйся людям, пребывающим в пустыне, но [душой] обитающим в Египте. Наоборот, затвори тело свое и запри [лукавые] помыслы свои, чтобы стяжать тебе благочестивое помышление»²⁸. Это «благочестивое помышление» есть памятование

о Боге²⁹. Только в том случае, если памятование о Боге становится центром круговращения мыслей подвижника и любовь к Богу становится движущей силой его подвига, он имеет возможность стать обителем Духа Святого³⁰.

Кроме того, монаху необходимо тщательно анализировать все помыслы, которые посещают его душу³¹, и бороться с помыслами, приходящими от демонов и склоняющими его ко греху³². Средствами борьбы с греховными помыслами являются теплая молитва к Богу³³ и псалмопение, в перерывах между которыми следует сохранять неослабное внимание к своему внутреннему миру³⁴. Поступающий так будет подобен рыболову, который бы, «с апостольским искусством высматривая пищу себе в глубине спокойного своего сердца, с напряженным и непоколебимым вниманием ловил плавающие стаи помыслов и, как бы с выдавшейся скалы тщательно всматриваясь в глубину, точно различал, какую рыбу он должен привлекать к себе и употреблять в свою пользу и какую, как худую и вредную, отвергать, пренебрегать ею»³⁵.

Говоря о значении пребывания монаха в келье, невозможно не заметить, что в духовном предании египетской пустыни это делание связывается еще с одним ключевым понятием восточного аскетического богословия – понятием «трезвения» (ἡ νῆψις). Это понятие, обозначающее в самом общем смысле некое непрестанное внимание к своему внутреннему миру, духовное бодрствование, несколько обширнее по смыслу, чем вышеперечисленные делания, скорее, оно включает их в себя. Так, в одной из апофтегм термин «трезвение» ставится в связь с памятованием о Боге³⁶. Авва Стефан Фиваидский связывает это понятие с хранением ума от рассеяния: «Сидя в келье своей, не блуждай [в мыслях] вне ее, но блюди трезвение в себе – научись тому, как следует пребывать в келье своей»³⁷, – и советует пребывать в трезвении постоянно, особенно во время выходов из кельи³⁸.

Четырьмя рассмотренными нами составляющими внутреннего делания монаха (плач о грехах, памятование о Боге, хранение ума и трезвение) учение египетских отцов о пребывании в келье, конечно, не ограничивается. Но нам представляется немаловажным не начинать углубляться в детали, а рассмотреть еще несколько важных вопросов, связанных с этим учением.

Во-первых, необходимо сказать несколько слов о том, какими занятиями мог заниматься монах, пребывающий в келье, каково было его «внешнее делание». Общепринятым является представление о том, что основными келейными занятиями египетских монахов были молитва (ἡ ἐυχὴ), чтение (ἡ ἀνάγνωσις) и рукоделие (τὸ ἐργόχειρον). Так, авва Антоний Великий советовал: «Пребывая в келлии, вот чем занимайся: чтением писаний, молитвою к Богу и рукоделием»³⁹. Эти три занятия наиболее оптимально

помогали монаху исполнять его внутреннее делание. Рукоделие, как правило, было весьма простым: плетение веревок, корзин, рыболовных сетей, тkanie льна, шитье, каллиграфия и переписывание книг⁴⁰. Эти виды занятий были выбраны монахами потому, что они (при приобретении определенного навыка) выполнялись почти механически и не отвлекали ум подвижника от молитвы и духовных размышлений⁴¹.

Рукоделие могло чередоваться с молитвой⁴² или же идти параллельно с ней. Как отмечает преподобный Кассиан Римлянин, «совершая частные молитвы, они вместе занимаются и рукоделием, так что у них не бывает ни минуты без дела и размышления... Занимаясь только духовным размышлением и охранением помыслов, бодрствующий ум не только не склоняется к согласию с каким-либо злым внушением, но и остерегается всякого суетного, праздного помысла, так что трудно и определить, что от чего зависит, – духовное ли размышление заставляет их непрестанно заниматься рукоделием, или потому так совершенны они в духовном ведении, что непрестанно занимаются рукоделием»⁴³. Кроме того, существовала общеегипетская практика совершения вечером и ночью службы «двенадцати псалмов»⁴⁴. Интересно, что монахи-киновиты, жившие по уставу преподобного Пахомия, и на этих богослужениях занимались рукоделием параллельно с молитвой⁴⁵. Анахореты же держались немного другой практики, отдавая время вечерних и ночных богослужений (а иногда и всю ночь в перерыве между службами) исключительно молитве⁴⁶.

Что касается чтения, то некоторые исследователи склонны считать его практикой, изначально для египетских монахов необязательной⁴⁷. Очевидно, из-за дороговизны писчего материала, а иногда и по причине неграмотности или по соображениям нестяжательности не все подвижники имели в келье книги. Те же, кто имел книги и умел читать, занимались чтением преимущественно Священного Писания (ἡ ἀνάγνωσις τῶν Γραφῶν). Впрочем, мы можем предполагать, что таких монахов было большинство, и нельзя не заметить, что чтение Священного Писания имело в духовной практике египетского монашества большое значение⁴⁸. Многие запоминали целые книги Священного Писания наизусть. В монастырях Пахомиевой традиции каждому монаху вменялось в обязанность выучить наизусть хотя бы несколько отрывков из Нового Завета и Псалтири⁴⁹.

Во-вторых, в египетской аскетической письменности немалое внимание уделяется искушениям, которые подстерегают монаха, занимающегося «сидением в келье». Самым страшным и распространенным искушением, о котором говорят практически все аскетические писатели той эпохи, являлось уныние (ἡ ἀκηδία). Механизм действия этой страсти лучше всего раскрыт у Евагрия⁵⁰ и преподобного Иоанна Кассиана

Римлянина⁵¹. Действие уныния начинается с того, что в душе монаха возникает недовольство тем местом, в котором он живет, или обществом братьев, с которым он связан. Ему начинает казаться, что, находясь в данном месте, он духовно не преуспевает. Вместе с тем он начинает узнавать о других обителях, где духовная жизнь налажена, как ему кажется, лучше. В итоге уныние выгоняет монаха из кельи и заставляет праздно шататься по монастырям и кельям или связывает мирскими делами и заботами⁵². И даже если потом монах вернется в свою келью, все духовное богатство, которое он приобрел во время пребывания в келье, будет для него потеряно⁵³.

Говоря о борьбе с бесом уныния, египетские отцы подчеркивали, что выход из кельи, пусть даже небольшой по времени (например, для посещения братьев, живущих по соседству), не принесет монаху никакого удовлетворения. Напротив, по возвращении в келью подвижника объемлет еще большая тоска, побуждая его опять покинуть келью⁵⁴. Поэтому опытные подвижники советовали новоначальным монахам не покидать келью, любыми средствами пытаясь подавить в себе порыв уныния⁵⁵. В этих случаях дозволялось даже ослабить подвиги воздержания, о чем мы уже упоминали. Кроме того, сильнейшим оружием против уныния в среде египетских монахов считалось рукоделие. Известны подвижники, которые, будучи обеспечены пропитанием и не имея нужды в рукоделии, все равно занимались какой-то работой, чтобы не дать бесу уныния произвести разленение в душе⁵⁶.

Вторым серьезным искушением для сидящего в келье монаха являлось тщеславие (ή κενοδοξία). Оно внушало подвижнику, к примеру, желание получить степень клирика, наполняло его душу мечтаниями о том, какую пользу он может доставить другим людям своим поведением и учением, если пойдет в мир⁵⁷. Естественно, что с такими помыслами, по мнению египетских отцов, надлежало поступать так же, как и с прочими греховными мечтаниями, то есть отсекаать их молитвой.

Следующим искушением для монаха, внимательно проходящего путь келейного подвига, являлась так называемая «вольность» или «дерзость» (ή παρρησία). Авва Агафон об этой страсти говорил так: «Нет другой страсти вреднее вольности (παρρησίας) – она мать всем страстям. Потому подвижнику не должно быть вольным, хотя бы он и один был в келье»⁵⁸. Для того чтобы не быть побежденным этой страстью, отцы рекомендовали во всех действиях, совершаемых в келье, руководствоваться принципом смирения: «Будь во всем смирен – в осанке, в одежде, в сидении, в стоянии, в походке, в постели, в келлии и во всех принадлежностях ее»⁵⁹.

Еще один вопрос, который нам хотелось бы затронуть в рамках данной работы, касается возможности выхода монахов из кельи. Если

в египетском монашестве так ценилось пребывание в келье, если оно имело такое определяющее значение для духовной жизни, то по какому поводу позволялся выход из кельи? Вопрос этот решался каждым из подвижников по-разному, исходя из конкретных ситуаций. Были и такие анахореты, которые вовсе запрещали себе выход из кельи, как, например, упоминаемый в Лавсаике Нафанаил. Он не позволил себе покинуть келью даже ради помощи ближнему, справедливо рассудив, что Бог силен помочь попавшему в беду отроку (который, кстати, оказался дьявольским наваждением)⁶⁰. Но такой абсолютный отказ от выхода из кельи был, конечно, скорее исключением, чем правилом. Известно, что отшельникам иногда приходилось уходить в города, чтобы продавать свое рукоделие⁶¹. Также у обитателей пустыни была достаточно напряженная литургическая жизнь, и жители крупнейших монашеских центров собирались на общие богослужения по субботам и воскресеньям⁶². Однако, кроме этих и прочих самых необходимых житейских ситуаций, выход монахов из кельи считался нежелательным, даже под предлогом посещения братьев⁶³. Фактически отшельники и келлиоты проводили весь свой день, не выходя за пределы кельи, упражняясь в подвигах молитвы, чтении и рукоделии. И если монах оказывался вне своей кельи, он стремился как можно скорее вернуться в нее, чтобы не растратить собранные в безмолвии духовные сокровища⁶⁴. «Монах есть голубь. Ибо как голубь, выходя в свое время на воздух, распростирает крылья свои, и если замешкает вне гнезда своего, то, подвергаясь ударам от хищных птиц, теряет благолепие свое. Так и монах, выходя на время молитвословия, распростирает свои помыслы, и если замешкает вне кельи своей, то, подвергаясь приражению демонов, помрачается в помыслах»⁶⁵. «Из этого видно, что пребывание в келье должно быть неисходным. Ибо кто сколько раз выйдет из нее, столько же раз, по возвращении, придет в замешательство и смущение, как будто новый и еще не привыкший обитатель ее»⁶⁶. Этот принцип бережно хранился отцами Египта и передавался другим поколениям монахов⁶⁷.

Рассмотренные выше аспекты учения о пребывании монаха в келье главным образом касались монашества отшельнического и тех форм монашеского жительства, которые были к нему близки. Теперь необходимо сказать несколько слов о том, какое место занимало пребывание в келье в аскетической практике общежительного египетского монашества. Как известно, египетские киновии имели достаточно подробно разработанный устав жизни, предусматривавший наличие различных монастырских служб, общих трапез, ежедневных общих богослужений⁶⁸. Возможно ли было для киновитов пребывание в тишине кельи и занятие тем духовным делом, которым занимались египетские анахореты?

Отвечая на этот вопрос, следует сразу отметить, что устройство монашеской жизни в киновиях преподобного Пахомия изначально предусматривало наличие для каждого монаха отдельной кельи⁶⁹. Практика проживания двух-трех монахов в одной келье появилась в этих монастырях позднее в связи с умножением числа братии. Следовательно, мы можем предполагать, что изначально устав жизни киновийных монахов предусматривал наличие у каждого монаха отдельной кельи, где он мог бы заняться духовным деланием. Распорядок дня, по-видимому, тоже это предусматривал. Преподобный Кассиан пишет, что в среде пахомиан после окончания ночного богослужения «никто, даже и на малое время, не останавливается и не разговаривает с другим; также никто не выходит из келлии во весь день и не оставляет дела, которым занимается, кроме тех, кои будут позваны на какое-либо необходимое дело»⁷⁰. Из этих слов мы можем заключить, что киновиты оставались в своих кельях, занимаясь рукоделием и молитвой, если их не назначали на какие-либо общие монастырские послушания⁷¹. На чтение у пахомиан каждый день отводились определенные часы⁷². Те, кто не шел в келью после окончания богослужения, подвергались епитимии⁷³. Также не позволялось выходить из кельи до того, как раздастся сигнал, созывающий на молитву⁷⁴. На трапезу братия созывались также специальным сигналом⁷⁵. Учитывая, что разделение пахомиан на «домы» происходило по принципу общности ремесла⁷⁶, мы можем предположить, что и большую часть своих послушаний в течение дня монахи выполняли в своих кельях (или, по крайней мере, в пределах своего «дома»). Анализируя эти данные, мы можем с большой долей вероятности предположить, что пребывание в келье занимало не менее важное место в аскетической практике общежительных монахов, чем в жизни анахоретов, несмотря на все различия их жизненных условий.

Завершая наш небольшой обзор основных идей египетских подвижников, касающихся значения пребывания монаха в келье, мы можем сделать несколько выводов. Во-первых, мы в достаточной степени убедились, что пребывание в келье занимало очень важное место в аскетической практике египетских монахов и расценивалось ими как одно из главных деланий подвижника. Во-вторых (и в этом мы согласимся с Л. Реньё), необходимо признать, что, с точки зрения древних отцов, «пребывание в келье» есть больше состояние души, нежели положение тела»⁷⁷. Жителям пустыни не была свойственна четкая регламентация внешней стороны пребывания монаха в келье. Главным для них являлось внутреннее «духовное делание», заключающееся в памятовании о Боге, плаче о грехах, «сердечном внимании» к своему внутреннему миру и трезвенном хранении ума от помыслов и мечтаний. Все это поддерживалось в первую очередь молитвой, соединенной с другими келейными

занятиями – чтением и рукоделием. Целью же келейного пребывания египетские отцы считали достижение безмолвия, которое делает своего обладателя истинным жилищем Божиим⁷⁸ и домом Святого Духа. Для монаха, достигшего этого состояния, келья перестает быть просто местом проживания. Она становится для него Вавилонской пещью, в которой три отрока встретили Бога, и столпом облачным, из которого Бог говорил с Моисеем⁷⁹, местом глубочайшего богообщения и встречи с Богом лицом к лицу.

Все эти выводы дают нам право рассматривать пребывание монаха в келье как удивительно глубокую аскетическую практику, обладавшую в глазах древних египетских подвижников необыкновенно насыщенным содержанием и занимавшую одно из главных мест в духовном предании египетской пустыни.

¹ Эмилиан (Вафидис), архим. Толкование на подвижнические слова аввы Исаии. – 2-е изд. – М.: Зачатьевский ставропигиальный женский монастырь; Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2015. – С. 43.

² В традиции раннего монашества слово «келья» (κελλίον) было синонимом слова «монастырь» (μοναστήριον). Эти два слова могли обозначать как уединенное место жительства (жилище) монаха, так и небольшое монашеское поселение (подробнее о значении и устройстве монашеской кельи см.: Доброцветов П.К., Ткачев Е.В. Келья // Православная энциклопедия / под. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Т. XXXII: Катехизис – Киево-Печерская икона «Успение Пресвятой Богородицы». – М., 2013. С. 389–399).

³ Мысль о значении пребывания в келье мы встречаем, в частности, в «Вопросоответах» прпп. Варсонофия Великого и Иоанна Пророка, «Душеполезных поучениях» аввы Дорофея, «Лестнице» прп. Иоанна Синайского, а также у свт. Василия Великого, прпп. Ефрема Сирина, Исаака Сирина и других аскетических писателей христианского Востока.

⁴ Древний патерик, изложенный по главам. – 3-е изд. – М.: Правило веры, 2009. – С. 31. Глава 2, 20.

⁵ См.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. – С. 73. – (Об авве Виаре); Там же. С. 135 (Об авве Иераксе, 1). Там же. С. 166 (Об авве Макарии Египетском, 26) и др.

⁶ Там же. С. 240 (Об авве Пафнутии, 5).

⁷ Древний патерик... С. 141. Глава 7, 9.

⁸ См.: Там же. С. 183. Глава 10, 19.

⁹ Там же. С. 138. Глава 7, 32.

¹⁰ Там же. С. 25. Глава 2, 1. Греческий текст алфавитного собрания апофтегм (см.: PG. Т. 65. Col. 77.) вместо слов «пребывать в келье» содержит выражение «спешить в келью» (εἰς τὸ κελλίον ἐπείγεσθαι).

¹¹ См.: Там же. С. 30. Глава 2, 15. С. 277. Глава 12, 21.

¹² См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников, 6, 15 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / пер. с лат. еп. Петра. – Репр. воспр. изд. 1892 г. (Москва). – Сергиев Посад: СТСЛ, 1993. С. 277.

¹³ Митрополит Каллист (Уэр) выделяет три ступени исихии: исихия как удаление от мира, исихия как уединение в келье и исихия как «вхождение в себя», как внутреннее делание монаха, связанное с известной практикой молитвы. Именно последний уровень (сердечное безмолвие) и является подлинной «исихией» (см.: Каллист (Уэр), митр. Внутреннее Царство [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/vnutrennee-tsarstvo/ (дата обращения: 14.03.2017).

¹⁴ Древний патерик... С. 34–35. Глава 2, 33.

¹⁵ Достопамятные сказания... С. 172 (Об авве Макарии Египетском, 40). В Патрологии Миня данная апофтегма помещена под №41 (см.: PG. T. 65. Col. 281). Нередко также «плач о грехах» обозначается в аскетической литературе термином «τό λένθος» (см. 39-ю апофтегму аввы Пимена: PG. T. 65. Col. 332)

¹⁶ См., например: Достопамятные сказания... С. 210, 223, 224 (Об авве Пимене, 26, 119, 122).

¹⁷ Древний патерик... С. 46. Глава 3, 26.

¹⁸ См.: Там же. С. 44–45. Глава 3, 22. С. 252. Глава 11, 60. Антоний Великий, прп. Устав отшельнической жизни, 180 // Поучения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. – С. 22. Проблему псевдоэпиграфичности цитируемых нами творений прп. Антония мы в данном случае не берем в расчет, поскольку в существе своем изложенное в них учение тождественно учению ранних египетских аскетов.

¹⁹ Там же. С. 52. Глава 3, 45; ср.: С. 488. Глава 23, 2.

²⁰ См.: Там же. С. 488. Глава 23, 1; ср. С. 265. Глава 11, 112.

²¹ См.: Там же. С. 253. Глава 11, 61.

²² См.: Там же. С. 30. Глава 2, 15.

²³ Там же. С. 479. Глава 22, 1.

²⁴ См.: Антоний Великий, прп. Устав отшельнической жизни, 25 // Поучения. С. 10.

²⁵ Исаия Отшельник, прп. Слово, 26, 5 // Духовно-нравственные слова. – Сергиев Посад: СТСЛ, 2011. – С. 201.

²⁶ См.: Достопамятные сказания... С. 44 (Об Авве Агафоне, 8). Другой возможный вариант – «хранение сердца» (ἡ φυλακή τῶν ἐνδόν, букв. «хранение внутренних»). В греческом тексте указанной апофтегмы оба выражения употребляются как взаимозаменяемые (см.: PG. T. 65. Col. 112).

²⁷ Древний патерик... С. 139–140. Глава 7, 35.

²⁸ Стефан Фиваидский. Аскетическое слово, 43 // Творения древних отцов-подвижников. Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, прп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блж. Иперехий / пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Сибирская благовонница, 2012. – С. 272.

- ²⁹ См.: Он же. Аскетическое слово, 45 // Там же. С. 273.
- ³⁰ См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников, 24, 6 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 611.
- ³¹ См.: Стефан Фиваидский. Аскетическое слово, 104 // Творения древних отцов-подвижников... С. 287.
- ³² См.: Исаия Отшельник, прп. Слово, 21, 6 // Духовно-нравственные слова... С. 132.
- ³³ См.: Древний патерик... С. 245. Глава 11, 38.
- ³⁴ См.: Стефан Фиваидский. Аскетическое слово, 45 // Творения древних отцов-подвижников... С. 272.
- ³⁵ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников, 24, 3 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 609.
- ³⁶ См.: Древний патерик... С. 246. Глава 11, 41.
- ³⁷ См.: Стефан Фиваидский. Аскетическое слово, 43 // Творения древних отцов-подвижников... С. 272.
- ³⁸ См.: Там же. С. 106 // Там же. С. 288.
- ³⁹ Антоний Великий, прп. Устав отшельнической жизни, 13 // Поучения. С. 9; ср.: Устав отшельнической жизни, 12 // Там же; Различные наставления детям своим монахам // Там же. С. 45.
- ⁴⁰ См.: Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / пер. с франц., вступ. ст., послесл., коммент. А.А. Войтенко. – М.: Молодая гвардия, 2008. – (Живая история: повседневная жизнь человечества.) – С. 109–112.
- ⁴¹ См.: Там же. С. 110. Занятие каллиграфией, несмотря на свою сложность, не было исключением. Опытные пустынники находили способ совмещать переписывание книг с молитвой (см.: Там же. С. 112–113).
- ⁴² См.: Достопамятные сказания... С. 19 (Об авве Антонии 1). Этот рассказ неслучайно возглавляет алфавитное собрание апофтегм, так как он, в сущности, содержит в себе изложенный в двух словах устав всей монашеской жизни.
- ⁴³ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей 2, 14 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 20.
- ⁴⁴ См.: Желтов М.С. Богослужение египетского монашества IV–V веков // История египетских монахов / пер., прим. Н.А. Кульковой. – М.: ПСТБИ, 2001. – С. 108–109. Впрочем, у монахов общежительных монастырей была принята немного другая структура суточных богослужений (см.: Там же. С. 110).
- ⁴⁵ См., например: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей 3, 2 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 22; Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ин-та истории РАН «Нестор-История», 2004. – С. 395–396 (Правила Пахомия 4, 5, 7); Желтов М.С. Богослужение египетского монашества... С. 110.
- ⁴⁶ См., например: Древний патерик... С. 54. Глава 4, 2. С. 247. Глава 11, 44.
- ⁴⁷ См., например: Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников... С. 114.
- ⁴⁸ См. об этом: Сидоров А.И. Священное Писание в египетском монашестве IV в. (На материале греческой версии творения св. Аммона) // Святоотеческое

наследие и церковные древности: В 5 т. – Т. 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. – М.: Сибирская благовонница, 2014. С. 385–398.

⁴⁹ «И вообще не должно быть в монастыре никого, кто не учится читать и не знает (наизусть) что-либо из Писания, по крайней мере, что касается Нового Завета и Псалтири» (Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 418 [Правила Пахомия 140]).

⁵⁰ См.: Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании 12 // Аскетические и богословские творения / пер. с др.-греч., вст. ст. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1994. – С. 97–98. Развернутый анализ учения Евагрия об акедии представлен в кн.: Гавриил (Бунге), схиархим. Тоска, уныние, депрессия: Учение Евагрия Понтийского. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. – 192 с.

⁵¹ См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей, 10, 1–25 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 118–135.

⁵² См.: Там же. 10, 2–6 // Там же. С. 119–121; ср.: Он же. Собеседования египетских подвижников 5, 11 // Там же. С. 249.

⁵³ См.: Он же. Собеседования египетских подвижников, 6, 15 // Там же. С. 277.

⁵⁴ См.: Там же. 24, 5 // Там же. С. 610.

⁵⁵ «Одного брата возмущали помыслы, чтобы вышел он из монастыря. Брат открыл это авве. Сей говорит ему: “Пойди, сиди в келье своей, отдай в залог тело твоё стенам кельи и не выходи оттуда; оставь свой помысл – пусть рассуждает, что хочет, – только тела своего не выпускай из кельи» (Древний патерик... С. 143. Глава 7, 43).

⁵⁶ См., например: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей, 10, 24 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 134.

⁵⁷ См.: Там же 11, 14 // Там же. С. 140–141. Ср.: Лавсаик Палладия, 18. 23–24 // Иросанфион, или Новый рай: собрание текстов монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв. / пер. Н.А. Олисовой, О.А. Родионова, А.Б. Ваньковой; комм. Н.А. Олисовой, отв. ред. Д.С. Бирюков. – Святая Гора Афон: Скит Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. – (Византийская философия, Т. 8; Smaragdus Philokalias). – С. 57. – (О Макарии Александрийском). См. также интересные наблюдения о тщеславии у Евагрия: Евагрий Понтийский. О помыслах 14–15 // О помыслах / пер. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Сибирская благовонница, 2011. – С. 36–38.

⁵⁸ Древний патерик... С. 179. Глава 10, 11.

⁵⁹ Антоний Великий, прп. Устав отшельнической жизни 188 // Поучения. С. 22.

⁶⁰ См.: Лавсаик Палладия, 16, 1–6 // Иросанфион... С. 48–49 (О Нафанаиле).

⁶¹ См.: Исаия Отшельник, прп. Слово, 4, 40 // Духовно-нравственные слова... С. 32; ср.: Стефан Фиваидский. Аскетическое слово, 106 // Творения древних отцов-подвижников... С. 288.

⁶² См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей, 3, 2 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 22; Желтов М.С. Богослужение египетского монашества... С. 110–112.

⁶³ См., например: Древний патерик... С. 230. Глава 10, 158.

⁶⁴ См.: Антоний Великий, прп. Устав отшельнической жизни, 9 // Поучения. С. 9. См. также интересное сказание об авве Исааке: Древний патерик... С. 247–248. Глава 11, 45.

⁶⁵ Древний патерик... С. 479–480. Глава 22, 2. Подобный образ, окрашенный явными библейскими реминисценциями, см. также у свт. Василия Великого: Василий Великий, свт. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве // Творения: В 2 т. – Т. 2: Аскетические творения. Письма. – М.: Сибирская благовонница, 2009. – (ПСТСО. Т. 4). – С. 130.

⁶⁶ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников, 6, 15 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 277.

⁶⁷ «Учение же сие имел оный брат от святых отцов, состарившихся в пустыне» (Древний патерик... С. 277. [Глава 12, 21]).

⁶⁸ Подробное описание устройства и уклада жизни пахомиевых монастырей см.: Читти Д. Град пустыня: Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи / пер. с англ. А. Чех. – СПб: Библиополис, 2007. – С. 48–58; Казанский П.С. История православного монашества на Востоке: В 2 ч. – Ч. 1. – М.: Паломник: Воскресение, 2000. – С. 213–397; Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 43–118.

⁶⁹ См.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 105.

⁷⁰ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей, 2, 15 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 20–21. Ср.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 398 (Правила Пахомия, 19), 416 (Правила Пахомия, 126).

⁷¹ См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей, 4, 12 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 32.

⁷² См.: Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников... С. 113.; ср.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 410 (Правила Пахомия, 100), 411 (Правила Пахомия, 101), 420 (Правила и установления, 2).

⁷³ См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О правилах общежительных монастырей, 4, 16 // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. С. 34.

⁷⁴ См.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 428 (Правила и законы, 2).

⁷⁵ См., наприм.: Там же. С. 451 (Правила Орсисия, §41).

⁷⁶ О разделении монахов пахомиевых киновий на «домы» см.: Там же. С. 94–96.

⁷⁷ Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников... С. 99.

⁷⁸ См.: Древний патерик... С. 479. Глава 22, 1.

⁷⁹ См.: Там же. С. 143. Глава 7, 44.

СОДЕРЖАНИЕ

Епископ Зарайский Константин (Островский) ПРОБЛЕМА «ДОБРА» и «ЗЛА» в учении секты Виссариона «Церковь последнего завета»	3
Иеромонах Тимофей (Ясеницкий) СИСТЕМА ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ митрополита Андрея (Шептицкого) в начале XX века	11
Протоиерей Александр Краля МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ) и Григорий Распутин	16
Священник Илия Ничипоров РЕЛИГИОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ О ПОЭТЕ: «Этюды о Пушкине» С. Франка	25
Иеромонах Иоанн (Пахачев) ТРАКТАТ ПАВЛА ТАММСКОГО «О КЕЛИИ»: происхождение и основные идеи содержания	32
Священник Андрей Булгаков ФОРМИРОВАНИЕ УНИАТСТВА как католической модели достижения церковного единства	44
Чтец Леонид Иванов ОПЫТ ПЕРЕВОДА И АНАЛИЗА ВСТАВОК синодального перевода из Четвероевангелия	56
Священник Илия Царьков ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ священномученика Онуфрия (Гагалюка)	71
Иеромонах Даниил (Шамайко) О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ литературного наследия священноисповедника Романа Медведя	82

Священник Николай Раков ХАРАКТЕР И ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ЯЗЫКА в проповедях святого праведного Иоанна Кронштадтского	91
---	----

XXI Научно-богословская конференция

Священник Никита Силин СТОЛКНОВЕНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ в Сибири в XVII в. (по материалам РГАДА)	103
--	-----

XXII Научно-богословская конференция

Чтец Николай Казинов ЗНАЧЕНИЕ ИМЕНОВАНИЯ ПРИ ТВОРЕНИИ МИРА	109
---	-----

Протоиерей Олег Мумриков КОНЦЕПЦИЯ «БИОЛОГОС» Ф. КОЛЛИНЗА в свете православной богословской парадигмы творения	119
--	-----

Священник Максим Вараев РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ музыки Антона Веберна	128
--	-----

Попов Борис Николаевич ВРЕМЯ КАК ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЙ ПРИНЦИП в современной философии культуры	131
--	-----

Иеромонах Иоанн (Пахачев) ПРЕБЫВАНИЕ В КЕЛЬЕ как элемент аскетической практики и духовного учения египетского монашества IV–V вв.	144
---	-----

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 12

Главный редактор – епископ Зарайский Константин
Редактор – иеромонах Тимофей (Ясеницкий)
Руководитель издательской группы – Александр Манушкин
Компьютерная верстка – Вадим Малов
Корректор – Мария Пухова

*Ни одна часть издания не может быть использована
без письменного согласия издателя.*



Издательский дом «Лига»
140400, Московская обл., Коломна, ул. Лажечникова, 5
Тел.: +7(496) 616-11-32 web: www.liga.org.ru

Отпечатано в ООО «ИПК Парето-Принт»
170546, Тверская область,
Промышленная зона Боровлево-1, комплекс №3А
www.pareto-print.ru

Подписано в печать ??.12.2017.
Бум. офсетная. Печать офсетная.
Формат 70х90 ^{1/16}. Гарнитура Minion Pro.
Усл. печ. л. 10. Тираж 500 экз. Заказ ???