

ТРУДЫ КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 13

Коломна
2019

УДК 2
ББК 86
Т 78

По благословению управляющего Московской епархией
митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия

Рекомендовано к публикации Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-914-0542

Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 13 / гл. ред. еп. Зарайский
Т 78 Константин. – Коломна : Лига, 2019. – 184 с.

ISBN 978-5-98932-076-9

Тринадцатый сборник научных трудов преподавателей и студентов Коломенской духовной семинарии содержит исследования по широкому кругу вопросов церковной науки. Как и ранее, 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 XXIII Научно-богословской конференции, прошедшей в семинарии 15 декабря 2017 г. и подготовленной кафедрой библеистики КДС. Третья часть сборника содержит материалы XXIV Научно-богословской конференции, прошедшей 13 марта 2018 г. и подготовленной кафедрой церковно-практических дисциплин КДС. В четвертой части сборника опубликована часть материалов Международной научно-исторической конференции «Русская Православная Церковь в первые годы советской власти», проходившей в КДС 6 декабря 2018 г.

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

ISBN 978-5-98932-076-9

© Авторы статей, 2019
© ИД «Лига» – верстка, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Иеромонах Иосиф (Лужнов Р.В.) ТЕМА ДРУЖБЫ В СВЯТООТЕЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ	5
--	---

Священник А.С. Сирин ОБРАЗ РУССКОЙ СВЯТОСТИ В ЖИТИИ СВЯТИТЕЛЕЙ ГУРИЯ И ВАРСОНОФИЯ, КАЗАНСКИХ ЧУДОТВОРЦЕВ.....	17
--	----

Иеромонах Иоанн (Пахачев Г.В.) «ЗАПОВЕДИ» СТЕФАНА ФИВАИДСКОГО И ТРАДИЦИЯ РАННЕГО ЕГИПЕТСКОГО МОНАШЕСТВА	32
---	----

Священник А.В. Плотников СОВЕРШЕНИЕ ТАИНСТВА ЕВХАРИСТИИ В ЕГИПЕТСКОЙ МОНАШЕСКОЙ ТРАДИЦИИ IV–V ВЕКОВ	47
---	----

Священник С.Н. Козлов БАПТИСТСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ИСКУПЛЕНИИ: ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД.....	61
--	----

XXIII Научно-богословская конференция

Священник В.А. Казинов К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ АПОСТОЛОМ ПАВЛОМ СЕКРЕТАРСКОЙ ПОМОЩИ ПРИ НАПИСАНИИ ПОСЛАНИЙ.....	76
---	----

Чтец А.В. Шрамков СЮЖЕТ С ВОЛШЕБНИЦЕЙ ИЗ АЭНДОРА (1 Цар. 28:3-20) И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОТЦАМИ И УЧИТЕЛЯМИ ЦЕРКВИ.....	98
--	----

XXIV Научно-богословская конференция

Священник Д.Ю. Полещук РАЗВИТИЕ ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В ВОСТОЧНОМ БОГОСЛОВИИ В I ТЫСЯЧЕЛЕТИИ.....	110
--	-----

Рудавин Д.А. К ПРОБЛЕМЕ ПЕРЕВОДА И ИЗЪЯСНЕНИЯ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ.....	122
--	-----

Колосова Н.А. У КАЖДОГО ПОКОЛЕНИЯ СВОЯ ЖИЗНЕННАЯ ПРОГРАММА: ТЕОРИЯ ПОКОЛЕНИЙ КАК КЛЮЧ К ЭТОЙ ПРОГРАММЕ.....	150
--	-----

Международная научно-историческая конференция «Русская Православная Церковь в первые годы советской власти»

Иеромонах Тимофей (Ясеницкий В.М.) ПРОЗЕЛИТИЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ ГАЛИЦКОЙ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ МИТРОПОЛИИ НА КАНОНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА.....	164
---	-----

Священник А.С. Ионов ЧЕЛОВЕК ЦЕРКВИ НА РЕВОЛЮЦИОННОМ ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ: ЖИЗНЬ, СЛУЖЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО СВЯЩЕННИКА СЕРГЕЯ ДУРЫЛИНА (1886–1954).....	175
---	-----

ТЕМА ДРУЖБЫ В СВЯТООТЕЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ

Аннотация. В настоящей статье излагается христианское понимание дружбы, нашедшее отражение в святоотеческой литературе. В качестве основных источников использованы житийные повествования и творения святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и блаженного Августина Иппонского, в которых тема дружбы получила наибольшее раскрытие. В статье рассматриваются евангельский и античный взгляды на дружбу. Основное внимание уделяется анализу опыта дружбы вышеуказанных святых отцов Церкви, а также выявлению их характерных воззрений на дружбу, основным из которых является понимание подлинной дружбы как взаимной любви в Боге.

Ключевые слова: Василий Великий; Григорий Богослов; Иоанн Златоуст; Августин Иппонский; святоотеческая литература; дружба; любовь.

В душу человека изначально заложены две потребности – общения с Богом и общения друг с другом. Человек, не имеющий друзей, подсознательно чувствует свое одиночество, покинутость в мире земном. Особенно актуально это в наше время, когда люди все более и более стремятся замкнуться в себе, становятся равнодушнее к чужой боли и чужой радости.

Однако Господь показывает, что мы все-таки не одиноки в этом безжалостном мире. Замечено, что в Священном Писании слово «друг» употребляется почти тысячу раз¹. Оно неоднократно звучит в Ветхом Завете, много о дружбе рассуждает Сам Спаситель в Своей евангельской проповеди (например, в притчах о мудром домоправителе, о богатстве неправедном и т.д.).

Одно из самых возвышенных мест в Евангелии – когда Христос говорит Своим апостолам, а через них и нам: «Вы – друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами <...> но Я назвал вас друзьями» (Ин. 15:14-15). Если Христос сделал нас Себе друзьями, то по Его примеру и мы должны стремиться устранить плод греха в мире – разделение.

Понятие «дружба» несет в себе божественный принцип, но в мире многое искажено грехом, и поэтому апостол Иаков говорит: «Дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак. 4, 4). Мир здесь – не творение, а та бесцельность и нецеломудренность, которая царит в сердцах людей.

Дружба в евангельском смысле не имеет ничего общего с нужными знакомствами, которые мы все стремимся завязать. Христос говорит об этом виде отношений так: «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых,

¹ Если друг оказался вдруг... [Электронный ресурс] // Православие и мир: [сайт]. Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/esli-drug-okazalsya-vdrug/>

чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния» (Лк. 14, 12). Но настоящая дружба вознесена Евангелием на необычайную высоту. Дружба – это служение Богу. «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15: 12-13). Такая дружба была и у святых апостолов Петра и Марка, Павла и Варнавы.

Тема дружбы была общим местом эллинской литературы. Ей отдавали дань поэты, драматурги, философы. Дружба много значила в жизни пифагорейского философского «монастыря». Платон посвятил этой теме несколько диалогов. Восьмая и девятая книги «Никомаховой этики» Аристотеля целиком посвящены этой проблеме, равно как и трактат Цицерона «Лелий, или О дружбе», который и сегодня читается с удовольствием. Сенека в «Нравственных письмах Луцилию» неоднократно обращался к этому вопросу. А Эпикур вообще тему дружбы поставил в центр своей жизнелюбивой философии и утверждал, что это самая большая радость и наслаждение, которое встречается нам в жизни.

Однако в христианской святоотеческой литературе нет, пожалуй, ни одного трактата, ни даже более-менее серьезного текста о дружбе. О логике, этике, математике есть. А о дружбе нет. Христианские авторы ничего не писали о том, как знакомиться с девушкой, как ладить со стариками, как общаться с коллегами по работе, как вести себя с подчиненными, чтобы они любили тебя, но не садились на шею, как правильно вести себя в гостях, как писать письма и отвечать на них и т.д.

Возможно, все дело в том, что наши христианские писатели, особенно первых веков, были очень хорошо образованы и воспитаны. В большинстве своем они получали добротное классическое образование, им с детства прививалась эллинская культура. Поэтому-то наши святые писатели не касались тех, с их точки зрения самоочевидных, вещей, о которых должен знать каждый воспитанный человек. Это вопросы воспитания, вопросы универсальные, и на них не может быть православного ответа.

И все-таки... Тесная дружба связывала первых христиан, и это была дружба во Христе. Святитель Иоанн Златоуст, размышляя о жизни первоапостольской Церкви, говорил: «Друзья дороже отцов и сыновей. Вот дружба – когда кто не почитает своего своим, но принадлежащим ближнему, а собственность ближнего считает чуждою для себя; когда один так бережет жизнь другого, как свою собственную, а тот платит ему взаимно таким же расположением»².

² Духанин В. О друге, дружбе и общности [Электронный ресурс] // Православие.Ru: [сайт]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/62237.htm>

В эпоху гонений рассуждать о дружбе особого смысла не было. Но вот наступает иная эпоха, когда узы любви ослабевают. В Церкви оказывается много новых людей, несущих дух обмирщения. Как реакция, в монашеской среде возникает понятие «духовной дружбы». Понятие «духовный друг» мы встречаем уже в комментариях к «Лавсаику» и вообще к древним описаниям жизни подвижников благочестия, монахов в Раифской пустыни, например. Такая дружба, привязанность действительно возникала. Но она отличалась, конечно, от дружбы в ее традиционном понимании³.

Для отцов этого круга относительно дружбы характерны скорее отрицательные категории. Например, у преподобного Антония Великого: «Не своди знакомства с человеком лукавым. Дружба с лукавым – дружба с дьяволом»⁴. И у него же: «Не всем открывай помыслы свои, а только тем, которые могут врачевать душу твою»⁵. То есть не все полезно говорить другу и не всякому суждению его следует верить, но все проверять Священным Писанием, заповедями Божиими. У преподобного аввы Пимена: «В ком сердце твое вполне не уверено, к тому не прилепляйся сердцем твоим»⁶. У преподобного Исаака Сирина: «Будь дружен со всеми людьми, а мыслью своей пребывай один»⁷. Итак, конечно, жертвенная дружба, взаимоотношения между братьями возможны. Но все-таки понятие «монах» значит «одинокый человек». Он строит свои отношения с Богом, и эти отношения – самые главные в жизни. Никакие другие их перевесить не могут.

Конечно, это писания, адресованные прежде всего людям, отрешившимся от мира. Но тем не менее есть отдельные отеческие творения, в которых содержатся некоторые чудесные откровения и размышления о дружбе. Главным образом эти произведения по времени принадлежат к периоду поздней античности, а по характеру к эпистолярному либо автобиографическому жанру. Итак, рассмотрим их подробнее.

Первый опыт дружбы, который запечатлен в произведениях святых отцов, – это дружба двух вселенских учителей Церкви – святителей Василия Великого и Григория Богослова, дружба, прошедшая испытания и сладостной тишиной единения, и глубоким драматизмом отчуждения.

Оба будущих святителя в поисках высокой образованности, будучи 18 – 20-летними юношами, почти одновременно оказываются в Афинах. Василий и Григорий были знакомы и до того – их пути уже пересекались в Кесарии

³ Изречения святых отцов [Электронный ресурс] // Портал «Чистый Интернет»: [сайт]. Режим доступа: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_5467/

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

Каппадокийской, однако именно в Афинах их знакомство переросло в «дружбу», «единодушие» и «родство», о которых даже на склоне лет святитель Григорий не мог вспоминать без душевного волнения. В своем «Надгробном слове» святителю Василию он скажет: «Ища познаний, обрел я счастье... испытал то же, что Саул, который в поисках ослов своего отца обрел царство (basileian)»⁸.

Страницы, которые Григорий посвятил своей дружбе с Василием, являются одним из самых ярких во всей патристической литературе описаний дружбы: «Когда по прошествии времени открыли мы друг другу свое желание и стремление посвятить жизнь философии, тогда уже стали мы друг для друга все – друзья, сотрапезники, родные; стремясь к одному и тому же, мы непрестанно возгревали друг в друге это желание, делая его все более пламенным и твердым. Ибо плотская любовь (erôtes), поскольку направлена на скоропреходящее, и сама скоро преходит, уподобляясь весенним цветам... А та любовь, что по Богу, и сама целомудренна, и объект ее – непреходящее, а потому она долговечна; и чем большая представляется красота имеющим такую любовь, тем крепче привязывает эта красота к себе и друг к другу влюбленных в одно и то же... Так относясь друг к другу и такими золотыми столпами подперев чертог добродетельный... простирались мы вперед, имея сотрудниками Бога и свою любовь. О, как перенесу без слез воспоминание об этом? Равные надежды руководили нами в деле самом завидном – в учебе; впрочем, зависть была далека от нас, ревность же делала еще более усердными. Оба мы боролись не за то, чтобы кому-либо из нас самому стать первым, но за то, чтобы уступить первенство другу, ибо каждый из нас славу друга считал своей собственной. Казалось, одна душа в обоих носит два тела; и хотя не следует верить утверждающим, что все разлито во всем, однако нам нужно верить, что мы были один в другом и один возле другого. Одно занятие было у нас обоих – добродетель и жизнь для будущих надежд, отрешаясь от здешнего еще прежде исхода отсюда. Стремясь к этой цели, всю свою жизнь и деятельность направляли мы к ней, руководствуясь в этом заповедью и поощряя друг друга к добродетели; и если не дерзко для меня так выразиться, мы были друг для друга и правилом и отвесом, с помощью которых распознается, что прямо, а что – нет»⁹.

В этих строках можно увидеть ностальгическую идеализацию юношеской дружбы, особенно если учесть, что писались они много лет спустя, когда Василия уже не было в живых. Кажется, что по-человечески Григорий был больше привязан к Василию, чем Василий к нему. Отношения между ними строились на основе взаимной преданности друг другу и ра-

⁸ Цит. по: Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. С. 43.

⁹ Там же. С. 44-45.

венства в правах, тем не менее Григорий всегда воспринимал Василия как старшего и главного. Это был тот случай, когда дружба в каком-то смысле переросла в ученичество. «Мое дело – следовать за ним, словно тень за телом»¹⁰, – говорил Григорий. Он искренне считал Василия «в жизни, слове и нравственности превосходящим всех»¹¹, кого он когда-либо знал.

Окончив обучение, Василий возвращается на родину, где создает монашескую общину. Он зовет к себе Григория, помня об их мечтах и взаимном обещании вести философскую жизнь по окончании учебы. Здесь, в Понтийской пустыне, друзья предаются аскетическим подвигам, о которых Григорий, вернувшись домой, вспоминал в письмах, посланных Василию. В одном из них он с восторгом говорит: «Кто вернет мне эти псалмопения, бдения, молитвенные восхищения к Богу, эту как бы нематериальную и бесплотную жизнь? Кто вернет согласие и единодушие братий, которых Ты ведешь на высоту и к обожению?»¹²

В 370 г. умирает епископ Кесарийский Евсевий, и наиболее вероятным его преемником становится Василий. Еще прежде, чем новость о кончине Евсевия достигла Назианза, Григорий получил письмо от Василия, в котором последний извещал его о своей болезни и просил приехать как можно скорее. Григорий был глубоко опечален, так как вообразил, что его друг умирает, и немедленно отправился в путь. Однако в дороге он узнает о предполагаемом избрании Василия. Тогда Григорий посылает ему с дороги письмо, в котором упрекает друга в обмане относительно болезни и выказывает отказ ехать, хотя кандидатуру Василия поддержал.

Переписка Григория с Василием после избрания последнего архиепископом Кесарии Каппадокийской была достаточно регулярной. В основном она сводилась к тому, что Василий приглашал Григория к себе, а тот под разными предлогами отказывался приехать.

Самый драматический момент в истории дружбы двух великих святителей Церкви – поставление Василием своего друга епископом в провинциальный городок Сасимы. Григорий расценил это так, что он стал жертвой церковной интриги и что его лучший друг подставил его под удар. Его возмущение было велико. Во всем происшествии он увидел прежде всего следствие гордости Василия, который, получив архиерейскую кафедру, забыл о законах дружбы: «Тогда... пришел к нам возлюбленный из друзей, Василий – со скорбью говорю, однако же скажу – мой второй отец, еще более тягостный... Не знаю, самого ли себя, исполненного

¹⁰ Цит. по: Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова С. 46.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 51.

грехов... обвинять за случившееся – оно все еще, как недавнее, приводит меня в волнение, – или обвинить твою гордыню, до которой довел тебя престол, о благороднейший из людей?.. Что же случилось с тобой? За что вдруг так далеко отбросил ты нас? Да погибнет в этой жизни закон дружбы, которая так уважает друзей! Вчера были мы львами, а теперь я стал обезьяной, а ты почти что лев. Если бы даже и на всех своих друзей – скажу высокомерное слово! – так смотрел ты, то и тогда не следовало бы так смотреть на меня, которого когда-то ставил ты выше прочих друзей, пока не вознесся за облака и не стало все ниже тебя»¹³.

Григорий обвиняет своего друга во властолюбии и жадности и спустя некоторое время покидает кафедру. Пребывая в уединении, Григорий посылает Василию письма, исполненные горечи и желчи: «А я выскажу то, что у меня на сердце, и не гневайся на меня... ты мужайся, побеждай и все влечи к собственной славе, как река, поглощающая весенние потоки, ни дружбы, ни привычки не предпочитая добродетели и благочестию... Мы же одно только приобретем от твоей дружбы – что не будем верить друзьям и ничего не предпочтем Богу»¹⁴.

И лишь на похоронах Григория-старшего происходит примирение друзей. Григорий слишком сильно любил Василия, чтобы не простить нанесенные ему обиды, хотя они так и останутся в его душе незаживающими ранами.

1 января 379 г. умер святитель Василий. Эта смерть стала для Григория таким потрясением, что отодвинула на второй план все прежние обиды. В одном из своих писем он с горечью пишет: «И это выпало на мою скорбную долю – услышать о смерти Василия, об исходе святой души, которым ушла она от нас и преселилась к Господу, всю жизнь свою превратив в заботу об этом!»¹⁵ И в другом: «Спрашиваешь, как наши дела. Крайне горьки. Нет у меня Василия, нет и Кесария – нет ни духовного, ни плотского брата»¹⁶. Тем не менее Григорий не поехал на похороны Василия – возможно, по болезни, а может быть, потому, что не угасло еще в душе воспоминание о пережитых скорбях.

Впоследствии, уже будучи на покое, Григорий составит в память Василия Великого «Надгробное слово» – одно из лучших своих творений. Оно станет не только памятником самому Василию, но и свидетельством окончательного примирения между двумя людьми, чья дружба не раз подвергалась суровым испытаниям.

¹³ Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. С. 73-74.

¹⁴ Цит. по: Там же. С. 77.

¹⁵ Там же. С. 80.

¹⁶ Там же. С. 79.

Ряд важных размышлений, связанных с темой дружбы, можно обнаружить в творениях святителя Иоанна Златоуста. Святитель высоко ценил ее. «Лучше во тьме пребывать, чем без друга», – говорил он¹⁷.

Из знаменитых «Слов о священстве» самого Златоуста мы можем заключить, что в юности у него было немало друзей, «искренних и верных». В том же произведении Златоуст повествует о своей удивительной дружбе с одним из них – неким диаконом Василием, который, как пишет святитель, «из многих один превосходил всех других любовью ко мне» и «всегда был неразлучным спутником моим»¹⁸.

Этот юношеский опыт дружбы святитель пронес через всю жизнь. В одной из своих бесед, посвященных добродетели любви, Златоуст воспекает настоящий гимн дружбе. «Почему ты один? – восклицает святитель. – Почему не приобретаешь многих друзей?.. Почему не устрояешь дружбы, этой величайшей похвалы для добродетели?.. Не будь со многими в нечестии, готовь себе друзей прежде жилища, прежде всего прочего... Дьявол побуждает нас быть всем врагами, а Бог повелевает всех считать друзьями и любить»¹⁹.

«Такова сила любви; она не только объемлет, соединяет и связывает присутствующих, находящихся вблизи нас и на наших глазах, но и далеко отстоящих от нас; и ни продолжительность времени, ни дальность дорог, ни другое что подобное не может разорвать и расторгнуть душевной дружбы. Любящему нужно так любить, что, если бы у него попросили душу и возможно было отдать ее, он не отказывался бы, потому что нет ничего равного искреннему другу»²⁰.

«Любящий хочет лучше давать, чем принимать, желает лучше иметь друга должником, чем сам быть должным ему... Не разумейте здесь, прошу вас, просто друзей, соучастников в трапезах, считающихся друзьями по одному лишь имени; кто имеет друга, о котором я говорю, тот поймет мои слова. Друг сладостнее настоящей жизни. Вот почему многие после кончины друзей не желали даже и жить более. Подлинно, друг вожделеннее самого света. Лучше для нас, чтобы погасло солнце, чем лишиться друзей. Многие, хотя и видят солнце, пребывают во мраке; а кто имеет

¹⁷ Цит. по: Иоанн Златоуст [Электронный ресурс] // Афоризмы [сайт]. Режим доступа: <http://frazochka.ru/authors/3820.html>

¹⁸ О священстве. Слово первое // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1895. С. 395.

¹⁹ Беседа I. О любви // Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 12. Кн. 2. М.: Радонеж, 2004. С. 474.

²⁰ Там же. С. 478.

в избытке друзей, тот не может потерпеть никакой скорби. Но если чья-нибудь дружба вредит тебе, отвергни ее от себя. Если мы часто отсекаем те или другие из наших членов, когда они бывают неисцелимо больны и вредят другим, то тем более то же нужно делать в отношении души. Ничто так не вредно, как дурное сообщество. То, чего не в состоянии сделать необходимость, часто может сделать дружба, как во вред, так и на пользу»²¹.

Чудесные размышления оставил нам Златоуст в письмах к своей возлюбленной духовной дочери диаконисе Олимпиаде, с которой был связан крепкой духовной дружбой. Будучи изгнанным в ссылку, он с болью писал ей: «Перенести разлуку с любимой душой – это подвиг немалый, для него нужны и очень мужественная душа, и любомудрый ум <...> Для любящих недостаточно одного лишь соединения друг с другом душой, они не довольствуются этим для утешения себя, а нуждаются и в телесном присутствии друг подле друга; и если это не приходит, то исчезает немалая доля радости»²².

Однако, пожалуй, никто из христианских авторов не отвел дружбе столько места в своих творениях и никто не написал о ней так искренне, как блаженный Аврелий Августин, епископ Иппонский. Наделенный от природы необычайной широтой души, талантом психолога и наблюдательностью, блаженный Августин смог удивительно описать собственный опыт дружбы в своей знаменитой «Исповеди».

Будучи подростком, Августин обретает первых в своей жизни друзей, которые, увы, увлекают его во грех. Об этом первом обретении и разочаровании святитель впоследствии напишет: «Сладостна людская дружба, связывающая милыми узами многих в одно. Ради всего этого человек и позволяет себе грешить и в неумеренной склонности к таким, низшим, благам покидает Лучшее и Наивысшее, Тебя, Господи Боже наш, правду Твою и закон Твой»²³.

Будучи шестнадцатилетним подростком, Августин прямо-таки «сходит с рельсов». Вместе со школьными друзьями он крадет груши, о чем будет раскаиваться всю жизнь: «О, вражеская дружба, неуловимый разврат ума, жажда вредить на смех и в забаву! Стремление к чужому убытку без погони за собственной выгодой... а просто потому, что говорят: "Пойдем сделаем", и стыдно не быть бесстыдным»²⁴.

Во время пребывания в Карфагене (столичном городе Африки) юноша Августин ведет распущенную жизнь в компании разнузданных свер-

²¹ Беседа I. О любви // Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 12. Кн. 2. М.: Радонеж, 2004. С. 478-479.

²² Письма к Олимпиаде. Письмо 2-е, 11, 12 // Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 3. Кн. 2. М.: Радонеж, 2006. С. 588-589.

²³ Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 2, V, 10. М.: Ренессанс, 1991. С. 79-80.

²⁴ Там же. Кн. 2, IX, 17. С. 84.

стников: «Я жил среди них, постыдно стыдясь, что сам не был таким; я бывал с ними, иногда мне было приятно с ними дружить, но поступки их всегда были мне отвратительны»²⁵.

Вскоре Августин увлекся манихейством: он водил дружбу, вероятно, с видными манихеями, понимавшими, какое приобретение для них этот юноша, и она, видимо, ему льстила: «Эта дружба, как цепь, много раз обвилась вокруг моей шеи», – вспоминал Августин²⁶.

И именно в этот период, вернувшись в Тагасту, он встречает своего самого близкого друга, обретение и внезапная утрата которого оставили неизгладимый след в его душе: «В эти годы, когда я только что начал преподавать в своем родном городе, я завел себе друга, которого общность наших вкусов делала мне очень дорогим. Был он мне ровесником и находился в том же цвету цветущей юности. Мальчиками мы росли вместе, вместе ходили в школу и вместе играли. Тогда мы еще не были так дружны; хотя и впоследствии тут не было истинной дружбы, потому что истинной она бывает только в том случае, если Ты скрепляешь ее между людьми, привязавшимися друг к другу "любовью, излившейся в сердца наши Духом Святым, Который дан нам". Тем не менее созревшая в горячем увлечении одним и тем же, была она мне чрезвычайно сладостна. Я уклонил его от истинной веры (у него, юноши, она не была глубокой и настоящей) к тем гибельным и суеверным сказкам, которые заставляли мать мою плакать надо мною. Вместе с моей заблудилась и его душа, а моя не могла уже обходиться без него <...> И вот Ты... взял его из этой жизни, когда едва исполнился год нашей дружбе, бывшей для меня сладостнее всего, что было сладостного в тогдашней моей жизни»²⁷.

Для Августина смерть его юного друга была крушением мира, и он выбрался из-под его обломков только благодаря неистребимой жизненной силе физически здоровой юности. Для рассказа о смерти друга у него нашлись слова, которые и через полторы тысячи лет ударяют по сердцу: «Какою печалью омрачилось сердце мое! Куда бы я ни посмотрел, всюду была смерть. Родной город стал для меня камерой пыток, отцовский дом обителью беспросветного горя; все, чем мы жили с ним сообща, без него превратилось в лютую муку. Повсюду искали его глаза мои, и его не было. Я возненавидел все, потому что нигде его нет, и никто уже не мог мне сказать: «Вот он придет», как говорили об отсутствующем, когда он был жив <...> Хорошо

²⁵ Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 3, III, 6. С. 89.

²⁶ Цит. по: Питирим, архиеп. Волоколамский. О Блаженном Августине // Богословские труды. Вып. 15. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1976. С. 9.

²⁷ Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 4, IV, 7. С. 107.

сказал кто-то о своем друге: "половина души моей". И я чувствовал, что моя душа и его душа были одной душой в двух телах, и жизнь внушала мне ужас: не хотел я ведь жить половинной жизнью. Потому, может быть, и боялся умереть, чтобы совсем не умер тот, которого я так любил»²⁸.

Не в силах перенести смерть любимого человека, Августин отправляется последовательно в Карфаген, Рим и Милан. И везде его поддерживают ближайшие друзья. Человек горячего и нежного сердца, обладавший редким даром к дружбе без износу, Августин тепло вспоминал общение с ними: «Мы, круг друзей, давно уже составляли планы свободной жизни вдали от толпы: беседуя о ненавистных тревогах и тяготах человеческой жизни, мы почти укрепились в нашем решении. Эту свободную жизнь мы собирались организовать таким образом: каждый отдавал свое имущество в общее пользование; мы решили составить из отдельных состояний единый сплав и уничтожить в неподдельной дружбе понятия "моего" и "твоего"; единое имущество, образовавшееся из всех наших средств, должно было целиком принадлежать каждому из нас и всем вместе»²⁹.

Особенно радостным был для него миланский период, когда он, находясь в обществе друзей, вместе с ними предавался мечтам о философском созерцании в удалении от всяких общественных обязанностей. Все вместе они занимались грамматикой, риторикой, комментированием различных литературных произведений. Потом все беседовали на философские темы (если было тепло, то в саду, если холодно, то в помещении). Таким образом, образовался как бы некий философский «Августиновский кружок».

После смерти своей матери Моники Августин вернулся домой, в Тагасту, в сопровождении близких друзей. Здесь они объединились в общину, чтобы жить монашеской жизнью.

Уже будучи епископом, блаженный Августин возглавил в Гиппоне монашескую общину, в которую вовлек весь клир города. И даже здесь он не изменял своим принципам дружбы. По словам ученика Августина и члена этой общины Поссидия, за общим столом было запрещено злословить, о чем обедающих оповещало написанное на стене двустилишие: «Жизнь чужую угодно тебе чернить и позорить? Прочь уйди от стола – ты недостойн его»³⁰.

Достигнув чистоты сердца, блаженный Августин обобщил свой богатейший опыт дружбы, заключив его во фразе, ставшей афоризмом: «Существует высшая дружба, основанная не на привычке, а на разуме, при кото-

²⁸ Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 4, IV, 9; VI, 11. С. 108, 110.

²⁹ Там же. Кн. 6, XIV, 24. С. 163.

³⁰ Цит. по: Питирим, архиеп. Волоколамский. О Блаженном Августине // Богословские труды. Вып. 15. С. 23.

ром человек любит своего друга благодаря верности и доброй воле. Если мы можем найти что-либо выше такой дружбы, это божественная любовь. Человек начинает любить Бога и любит Его в каждом другом человеке»³¹.

Подводя итоги, можно отметить следующее. Каждый из нас призван к общению. Личные качества и общие интересы объединяют и спланивают. И как святые не замыкались в себе, так и мы не должны ограничивать общение с другими людьми, ибо то, что замыкается, гибнет.

Святые отцы, писавшие о дружбе, непременно **отличали подлинную дружбу от дружбы поверхностной**, которую и дружбой-то назвать нельзя. Но и порицать эти отношения, сводить к лицемерию или вранью неверно. Назовем это **искусством ладить с людьми**, которому следует учиться и учить с детства.

Однако подлинная дружба иная. Святитель Григорий Богослов, вспоминая дружбу с будущим святителем Василием Великим, называл ее **опытом слияния сердец**. Поэтому утрата друга всегда переживалась как смерть частицы самого себя.

При этом подлинная дружба в ее высшем проявлении возможна только **в Боге**, и такая дружба есть **любовь**. Настоящим гимном такой дружбы может служить замечательное восклицание к Богу блаженного Августина: «Блажен, кто любит Тебя, в Тебе друга и ради Тебя врага. Только тот не теряет ничего дорогого, кому все дороги в Том, Кого нельзя потерять»³².

Сведения об авторе. Иеромонах Иосиф (Лужнов Роман Владимирович) – кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия Коломенской духовной семинарии (e-mail: luzhnov@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аврелий Августин. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. – М.: Ренессанс, 1991. – 488 с. – (Памятники религиозно-философской мысли).
2. Афоризмы и цитаты Августина Блаженного [Электронный ресурс] // Цитаты и афоризмы [сайт]. Режим доступа: <http://citaty.su/aforizmy-i-vyskazyvaniya-avgustina-blazhennogo>
3. Духанин В. О друге, дружбе и общности [Электронный ресурс] // Православие.Ru: [сайт]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/62237.htm>
4. Если друг оказался вдруг... [Электронный ресурс] // Православие и мир: [сайт]. Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/esli-drug-okazalsya-vdrug/>

³¹ Афоризмы и цитаты Августина Блаженного [Электронный ресурс] // Цитаты и афоризмы [сайт]. Режим доступа: <http://citaty.su/aforizmy-i-vyskazyvaniya-avgustina-blazhennogo>

³² Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 4, IX, 14. С. 112.

5. Изречения святых отцов [Электронный ресурс] // Портал «Чистый Интернет»: [сайт]. Режим доступа: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_5467/

6. Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова / Изд. 3-е, испр. и дополн. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. – 592 с. – (Православное богословие).

7. Иоанн Златоуст [Электронный ресурс] // Афоризмы [сайт]. Режим доступа: <http://frazochka.ru/authors/3820.html>

8. Питирим, архиеп. Волоколамский. О Блаженном Августине // Богословские труды. – Вып. 15. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1976. – С. 3–24.

9. Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста: В 12 т. – Репр. воспр. изд. 1897 г. (С.-Петербург). – М.: Православное братство «Радонеж». – Т. 3. – Кн. 2. – 2006. – 961 с.

10. Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста: В 12 т. – Репр. воспр. изд. 1906 г. (С.-Петербург). – М.: Православное братство «Радонеж». – Т. 12. – Кн. 2. – 2004. – 956 с.

11. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста: В 12 т. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии. – Т. 1. – Кн. 1. – 1895. – 883 с.

Hieromonk Joseph (Luzhnov R. V.)

THEME OF FRIENDSHIP IN THE PATRISTIC HERITAGE

Abstract. This article attempts to describe the Christian understanding of friendship as reflected in the patristic literature. The main sources used are the life stories and works of St. Basil the Great, Gregory the Theologian, John Chrysostom and St. Augustine Ipponsky, in which the theme of friendship was greatly revealed. The article examines the evangelical and antique viewson friendship. The focus is on analyzing the friendship experience of the above-mentioned holy fathers of the Church, as well as on identifying their characteristic views on true friendship, seen mainly as mutual love in God.

Keywords: Basil the Great; Gregory the Theologian; John Chrysostom; Augustine of Ippon; patristic literature; friendship; love.

Author information. Hieromonk Joseph (Luzhnov Roman Vladimirovich) – Candidate of Theology, Head of the Theology Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: luzhnov@yandex.ru).

ОБРАЗ РУССКОЙ СВЯТОСТИ В ЖИТИИ СВЯТИТЕЛЕЙ ГУРИЯ И ВАРСОНОФИЯ, КАЗАНСКИХ ЧУДОТВОРЦЕВ

Аннотация. В настоящей статье содержится агиологический анализ жития святителей Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев, написанного святителем Гермогеном, патриархом Московским и всея Руси. Особое внимание уделяется образу святости, который был создан автором жития, отмечаются идеальные черты святителей, привлёкшие внимание патриарха Гермогена. В статье анализируются особенности агиографического стиля XVI в., учитываются церковно-политические мировоззрения эпохи, а также рассматриваются отражения этих особенностей в указанном литературном памятнике. Автор использует текст жития святителей из неопубликованной рукописи, хранящейся в отделе древних рукописей Российской государственной библиотеки.

Ключевые слова: Агиология; Гурий и Варсонофий Казанские; Патриарх Гермоген; святость; аскетические подвиги; жития святых.

Въсхвалѣмъ оубо мѡжа славы, ѡ ѡца наша въ
бытїи. многоу славу созда г҃ъ величїа своего, ѡ вѣка
(Сир. 44, 1-2)

В разное время во всех уголках Руси благодаря подвижнической деятельности церковных писателей постоянно появлялись рукописные книги, содержащие жития святых. Они были излюбленным чтением верующих людей средневекового времени. Даже миряне списывали или заказывали для себя житийные сборники.

С XVI в. в связи с ростом московского национального самосознания появляются сборники житий русских святых. Они могли иметь самые разные названия: «Торжественники», «Четы Миней», просто «Сборники» или «Сборники житий, слов и поучений» и др. Создание житий было определено церковным уставом, содержащим развитую систему уставных чтений, которые сопутствовали минейному, триодному и седмичному кругам богослужения. Митрополит Московский Макарий при Иоанне Грозном с целым штатом сотрудников-грамотеев более двадцати лет собирал древнюю русскую письменность в огромный сборник – Великие Четы Миней, в котором жития святых заняли значительное место. Среди известных писателей Древней

Руси, прославлявших святых угодников, можно назвать Нестора Летописца, Епифания Премудрого, Пахомия Логофета и многих других. Как известно, при создании житий их авторы прежде всего хотели прославить Бога Творца, а об этом как раз и свидетельствовала святая жизнь русских подвижников. Описание их жизни тем самым способствовало распространению христианского вероучения и имело дидактическую направленность, так как подавало мирянам пример благочестивой жизни.

«Образ святости – внесение идеального и Божественного в жизнь человека – создают жития... Житие описывает не просто “должное” и не высший идеал жизни, а подвижническую жизнь, дает образ воплощения идеальных требований в земную действительность»¹. Предание о подвигах святых «побуждает к ревности души людей боголюбивых, призывая их к совершению подобных же деяний»². Умирая, инок-подвижник непременно наставляет братию: «...якоже меня видите творящим, так и вы творите по моем отшествии»³.

Однако «задача изучения русской святости как особой традиции духовной жизни до настоящего времени еще не была поставлена, – пишет исследователь древнерусских житий Г.П. Федотов в своей книге “Святые Древней Руси”, – этому мешал предрассудок единообразия, неизменности духовной жизни. Для одних это канон, святоотеческая норма, для других – трафарет, лишаящий тему святости научного интереса»⁴. Разумеется, духовная жизнь в христианстве имеет некоторые общие законы или нормы. Но эти нормы не исключают интереса для изучения духовной жизни святых, призваний и подвигов христианских подвижников. В житиях преобладает традиционное и общее, но это общее дано не в безликих схемах, а в живых личностях.

«В дому Отца Моего обители многи суть», – говорит Христос (Ин. 14, 2). Обилие Небесных обителей объясняет многообразие духовных подвигов, которыми угодники Божии достигают духовного совершенства уже здесь, а в ином мире – Царства Божия. Многообразно и их почитание. Среди подвижников Православной Церкви есть такие, когда имя одного неотделимо от другого, настолько они близки и взаимосвязаны в церковном

¹ Берман Б.И. Читатель жития. Агиографический канон русского Средневековья и традиция его восприятия. М., 1982. С. 173

² Полякова С.В. Византийские легенды как литературное явление. М., 1972. С. 114.

³ Житие преподобного Евфросина Псковского. СПб.: ПДПИ, 1909. Т. 173. С. 46.

⁴ Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 28.

почитании. Эта особенность в подвигах и последующем прославлении Божиих угодников была отмечена крупным русским богословом священником Павлом Флоренским. Он говорит: «...собранность двух или трех во имя Христово, со-вхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силе претворяет их в новую духовную сущность, делает из двух частиц Тела Христова живое воплощение Церкви, воцерковляет их»⁵.

Из русских святых, когда имя одного неотделимо от другого, можно назвать и святителей Гурия и Варсонофия, первых просветителей Казанского края. Без преувеличения можно сказать, что святители Гурий и Варсонофий принадлежат к числу наиболее известных и чтимых Казанских святых. «Житіе ѿже во сѣхъ вѣхъ нашихъ, Гдѣлъ перваго архієпископа новопросвѣщеннаго града Казани, ѿ Варсонофіа, ѿпа Тверскаго казанскихъ чюдотворцевъ» – памятник агиографии, принадлежащий перу известного деятеля Русской Православной Церкви митрополита, а впоследствии Всероссийского патриарха Гермогена (ок. 1530 г. – 17.02.1612 г.). Житие датируется самым концом XVI в.

Обратим внимание на образ святителей Гурия и Варсонофия, представленный читателю митрополитом Гермогеном.

В начале жизни святителя Гурия мы не встречаем чего-то сверхъестественного, недоступного для других людей. В детстве он, как и многие дети, изучал грамоту, Священное Писание. С молодого возраста, живя в доме князя Ивана Пенькова, «Григорій въ нравомъ смиренъ, тихъ, ѿ беззлбнвѣ ѿ къ Бжїей Цркви прилѣжно притѣкалъ»⁶. В службе святителю Гурию об этом сказано так: «Добронравіе стяжалъ єси, смиреніємъ ѿ кротостіи украсилъ єси»⁷. Агиограф сообщает читателям и о молитвенном и постническом подвигах юного Григория: «ѿ постомъ ѿ мѣтванъ, ѿ мѣтвнень, ѿ цѣломудріємъ, ѿ прѣчимъ дѣлы дѣверымъ. тѣнїе имѣа не лѣностно, како бы оудити бгѣ, къ семѣ же ѿ дѣвственное житіе возавѣи, не ѿзволѣи во женѣ полѣти, но чистотѣ тѣлѣснѣи паче почтѣ»⁸. Как видим, уже с раннего возраста Григорий отличается кротостью, верностью и трудолюбием. Этими добродетелями он вскоре обращает на себя внимание самого князя и всего его семейства, за что и был поставлен управителем в их доме. Но, видимо, Господу было угодно укрепить в вере Своего избранника

⁵ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 421.

⁶ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 19 об.

⁷ Служба иже во святых отцу нашему Гурию, первому архиепископу Казанскому. М., 1872. С. 2.

⁸ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 19 об.

путем тяжелых испытаний. «Как серебро или золото, огнем искушаемое, становится чище и ярче отражает в себе лучи солнца, так и сей муж должен был пройти великое горнило напастей и скорбей человеческих, чтобы выше и чище просияла в нем скрытая добродетель»⁹. Старшие товарищи по службе, завидуя оказываемому Григорию предпочтению, оклеветали его в незаконной связи с княгиней. Григорий был заключен в темницу, окруженную глубоким рвом.

Здесь, почти лишенный света, питаюсь нечеловеческой снедью – овсом, по снопу которого давали ему раз в три дня, – Григорий «*наипаче простирашеся на словословіе Бжїе, терпѣ и благодарѣ Бга ѿ всіехъ поминнаѣ древнихъ стѣхъ мѣчєніе и терпѣніе*», – повествует о нем житие¹⁰. Один из бывших друзей Григория жалился над бедной участью страдальца и предложил ему тайно приносить хорошую пищу. Но Григорий отказывается от предлагаемой пищи, сказав, что «*мнѣго и прензобильна вѣдати Бжїѣл питієтъ ѣго*»¹¹. По прошествии двух лет, освободившись чудесным образом, Григорий из города отправляется в монастырь, чтобы по обещанию, данному им еще в темнице, постричься в монашество и таким образом всецело посвятить себя на служение Богу.

Из обителей, в то время известных в России, славилась обитель Волоколамская, основанная в 1479 г. одним из учеников святого Пафнутия Боровского преподобным Иосифом Волоколамским. В монастыре было общежитие, равное для всех. Никто из монашествующих не имел никакой собственности и предпочтения в пище и одежде. Правила монастырского устава были чрезвычайно строгие. Монахи должны были заботиться о нищих, странных и больных, для приюта которых преподобным Иосифом был устроен особенный дом при монастыре. Как отмечал Г.П. Федотов, «господствующая аскеза русских святых – пост и труд. Но хозяйственная жизнь монастыря получает свое религиозное оправдание лишь в его социальном служении миру. Все русские святые иноки настаивают на милостыне и благотворительности как условии духовного процветания»¹².

Имя и добродетели настоятеля монастыря святого Иосифа, семидесятилетнего старца, управлявшего более тридцати лет основанной им обителью, привлекали в Волоколамский монастырь сердца многих ищущих

⁹ Богословский В.И. Святитель Христов Гурий, чудотворец Казанский. Казань, 1906. С. 28.

¹⁰ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 21 об.

¹¹ Там же. Л. 21 об.

¹² Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 211.

щих благочестия. Сюда-то, будучи еще в темнице, дает обет поступить Григорий и здесь дает он теперь обеты монашества, будучи пострижен с именем Гурий.

«Пѣіею бѣгодѣію, – говорит о нем святитель Гермоген, – бысть инокъ чюдень, и живѣше по мнѣтырскомѣ чинѣ і ѡбычаю, игуменѣ и братѣи во всемѣ повинѣлся, по писанномѣ, братѣе повинѣтеса, рече, и покараѣтеса наставникомѣ бѣшимѣ, тѣи бо бѣдѣтъ о дѣшѣхъ бѣшихъ, понеже слово нѣмѣ воздѣти ѡ бѣ»¹³.

До нас не дошло сведений о келейных иноческих трудах святителя Гурия. Но можно с уверенностью предположить, что подвиги святого были необычайны, раз в обители, богатой строгими подвижниками благочестия, он обратил на себя внимание братии. «Иночество преподобного отца нашего Гурия разумети хотяй, – говорит святитель Димитрий, митрополит Ростовский, в своем Похвальном слове святителю Гурию, – да не испытует яве постнических его подвигов, пощений, деннонощных молитв и многоразличных плоти умерщвлений, яже творяше святой в тайне затворенной клетки, Самому только Всеведцу Богу ведущу; но да зрит всечестную его раку и, видя нетленные того святыя мироточивыя мощи, да разумеет, яко воистину свят бѣше инок, добре ведый носити скорбь плоти и одолевый домашнего того врага, сильного и лютого мучителя, поработив плоть духови»¹⁴.

В скором времени святого Гурия избрали игуменом обители. Однако болезнь, а может быть, желание более уединенной жизни заставили святого Гурия отказаться от управления обителью, и смиренный игумен стал вновь в качестве простого инокa в той же обители трудиться для Господа.

После покорения Казани царь Иоанн Васильевич, по совещании с митрополитом Макарием, постановил открыть здесь епархию для успешного обращения неверующих. Были избраны четыре кандидата из архимандритов и игуменов на Казанскую архиепископию. В их числе был и святой Гурий, «люкимѣ бывѣетъ самодержецѣ црѣи и стѣи»¹⁵.

Два раза по два жребия полагали на престоле в соборном московском храме Успения Пресвятой Богородицы, и оба раза жребий пал на святителя Гурия. «Тогда црѣ же и митрополитѣ и весь соборѣ сѣіенный и вси людѣе воздѣша о семѣ слѣвѣ бгѣи вси вѣрѣ. Яко ижебѣ мѣжа прѣпѣна и стѣа новѣпросѣенномѣ градѣ Казани, и сѣіенной пѣствѣ первоначальника»¹⁶. В помощь святителю был по-

¹³ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 22 об.

¹⁴ Димитрий, митрополит Ростовский. Творения. СПб. «Б.г.». С. 781.

¹⁵ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 23.

¹⁶ Там же. Л. 23 об.

ставлен целый штат монахов-миссионеров, среди которых выделялись будущие святители Герман Казанский и Варсонофий Тверской.

Просвещение иноверческой страны было главным делом нового пастыря. О духе, в котором должна была вестись миссионерская работа, дает представление данная святому Гурию «наказная память» от царя и митрополита Макария. Царь, отправляя в Казань святителя Гурия, внушал ему кротостью и лаской приучать к себе неверных, приводить их ко Крещению любовью, а не страхом или неволей. Всякое насилие и принуждение в обращении неверных было запрещено: крестить только тех, которые сами захотят этого, лучших из крестившихся держать и наставлять в христианстве в своем доме, других отсылать для обучения в монастыри.

Святитель имел право ходатайствовать перед наместником за преступников не только из христиан, но и из язычников, если они обращались к нему за помилованием. Церковное слово составляло, конечно, главное орудие проповеди, но святой Гурий, прибыв в Казань, нашел нужным также для успешного обращения неверующих восстановить прежние и основать новые монастыри. Он заводит при монастырях училища для малолетних детей обращающихся иноверцев, поручив их воспитание монашествующей братии. Один из них – Зилантов монастырь под Казанью, где иноки должны были обучать детей, готовить из них будущих миссионеров. Это была первая миссионерская школа на Руси, духовная родоначальница будущей Казанской академии.

Замечательно, что педагогическое призвание рано пробудилось в святителе Гурии. Еще в юности, находясь в радонежской тюрьме по ложному обвинению, он упрасивает друга вместо пищи приносить ему в темницу бумагу, чернила и прочее необходимое для письма, чтобы свободное от молитвы время своего заключения уделять переписке азбуки для малолетних детей. «Это призвание делает святого Гурия патроном русской религиозной педагогики»¹⁷, – пишет Г.Федотов.

Вместе с этим святой Гурий сам непосредственно действовал своим словом на неверных. Митрополит Гермоген, показывая воздействие святителя Гурия, рассуждает: «...всѣмъ ѡубо Бѣжѣа богѣтнѡ ѡзнѣсѣа блѣтъ по писанномъ. поскѣтилѣ ѣси зѣмлю, ѡ ѡупонѣ еѣ, ѡмножилѣ ѣси ѡбогатѣти еѣ даромъ блѣдѣти ѡтѣго Дѣа, сѣтымъ крещеніемъ. ѡ тѣмъшисѣа мнѡзи ѡ невѣрѣа православнѣи ѡхже ѡмена въ кнѣгахъ живѣтнѣхъ тѣко сѣи бѣжѣтвенный мѣжъ Гѣрѣе архіеѣпѣкопѣ ѡчѣненіемъ своимъ мнѣжество дѣшъ присвоѣтъ Аѣѣ»¹⁸.

¹⁷ Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 117.

¹⁸ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 27 об.

Святой Варсонофий, ближайший друг и сподвижник святителя Гурия, при крещении был назван Василием. Агиограф, не имея фактических сведений о раннем возрасте святого, часто использует общие места. Об отроке говорится, что он «*оусердїемъ и смиренїемъ и кротостїю. и воздержанїю многѹ възбѣа себе, сна же мало прїимѣа. и всакїа добродѣтели прилежно касѣа*»¹⁹. Отрок очень скоро научился правильно читать. Псалтирь и Часослов были его излюбленным чтением. Многие псалмы он знал на память: «*...ї изъ оутѣ полѣ ѡмѣ двѣовы, ѡуже помѣа*»²⁰. Научился Василий и церковному пению, он мог не только сам правильно петь, но и направлять к согласному пению и других: «*...изѣчно же въ доволенѣ и книжномѹ оученїю и Бжественномѹ глаголанїю*», – указывает агиограф²¹.

Попав в плен к крымским татарам и перенеся различные внешние скорби, Василий дает обет монашества. Желание исполнить его было в нем так твердо и сильно, что, возвратившись из плена, он немедленно отправляется «*въ градъ црѣвїишїй Москвѹ, и тѹ вниде въ мнѣтырь зовомый Ѳндрѣонниковѣ. и ѡлагаетъ власы главы своѣа, въплѣ же соѡлагаетъ и мнѣскѣа всѣ мѣдрѣанїа. и бывѣетъ зовомѹ Варсонофїе*»²².

В монашестве святой Варсонофий строго следует нравственным правилам святых отцов «*и прохѣдитъ добрѣ ѡноческѣа послѣшанїа ѡко и самодержцѹ црѣ знѣти ѡго ѡноческаго радїи тѣдѣа и добронравїа*»²³. Впоследствии, будучи настоятелем Николо-Пешношского монастыря, святой Варсонофий также предается усердной молитве, непрестанно упражняется в чтении Божественных писаний, за что Господь даровал ему особую мудрость в управлении обителью: «*и бывѣетъ достѣоннѣ пастїи Хѣа стѣда словесныхѹ ѡвѣцѹ*»²⁴. Но вскоре после открытия Казанской архиепископии святой Варсонофий вместе с Германом были направлены туда в помощь святителю Гурию.

Прибыв в Казань, святой Варсонофий начал трудиться над созданием Спасо-Преображенского монастыря, что явилось основанием монашества в Казани.

Богоугодная жизнь святого Варсонофия спасительно действовала не только на насельников монастыря, но и на магометан и язычников Казанского царства, многие из которых обратились ко Христу. «*Бѣ, – говорит о нем святитель Гермоген, – и невѣрныхъ же приводѣа во Хѣвѹ вѣрѹ*»²⁵.

¹⁹ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 30 об.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Л. 31 об.

²² Там же. Л. 31.

²³ Там же. Л. 31 об.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. Л. 33.

В обращении татар в христианство святому Варсонофию, кроме его примерной святой жизни, способствовало знание татарского языка и особенно данное ему от Бога дарование врачевать телесные болезни: «и врачѣбней хитрости прѣпный Варсонофіе искѹсен бѣ, и во имѧ Гне многи болѧшіѧ телѣсныѧ ѡврачевѧѧ»²⁶. Татары, слушая его беседы, убеждались в истинности Христовой веры и, по надлежащем наставлении от святого мужа, принимали Крещение.

К своему другу архипастырю Гурию святой Варсонофий питал искреннюю любовь и во всем ему повиновался: «...къ прѣпному же стѣителю Гзрію Варсонофій архимаритѣ имѧше во всемъ послѣшаніе и дхѡвный союзу и любовь нелицемѣрнѣ и во всемъ повинѧлся емоу ѡговошѧлся»²⁷.

Будучи поставлен епископом на Тверскую кафедру, святитель Варсонофий, как свидетельствует митрополит Гермоген, «паче ѡбо и паче протѧга ѡсердїе къ побиѣ, и множа ѡмножи таланты гдѧ своего»²⁸.

Вся жизнь святителя Варсонофия в епископском сане протекала свято и богоугодно. Такая высота духовная объяснялась тем, что святитель Варсонофий, как свидетельствует митрополит Гермоген, «прїѧтъ ѡ бгѧ бл҃гѣ раздѣнїѧ. раздѣнїе бо рѣкѧ ѡцы корень всемъ добродѣтелямъ»²⁹. Но в последние годы своей жизни, чувствуя слабость телесных сил, святитель переселился обратно на покой в Казань, в созданную им обитель «боголепного Спасава Преображения».

Здесь он облекался в великий ангельский образ – схиму – и, «познаѧ ѡ міра сего къ бгѣ своѣ ѡшестїе и причастїе бжтѣвныхъ и животворѧщихъ хбыхъ тѧннѣ и тако ко гдѣ ѡнде сгоже возлнхѧ»³⁰.

В каждом произведении житийного жанра должны отражаться особенности религиозно-нравственного мировоззрения той эпохи, когда это произведение было написано. Данный вопрос сформулировал А.Кадлубовский: «Научала ли эта проповедь (содержащаяся в житии. – А.С.) каким-либо определенным добродетелям, и каким именно; выражает ли она известный религиозно-нравственный идеал и может ли рассматриваться как отражение культурного состояния эпохи?»³¹

«Житие святителей Гурия и Варсонофия...» было написано спустя четыре десятилетия после завоевания Казанского царства. Это произведение,

²⁶ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 33 об.

²⁷ Там же. Л. 32 об.

²⁸ Там же. Л. 33 об.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. Л. 34 об.

³¹ Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. 63.

повествующее о первых святителях Казани и об обретении их нетленных мощей, несомненно, имело миссионерское и государственное значение.

В вопросе об отражении в агиографии религиозных представлений времени можно выделить два аспекта. Во-первых, в этих произведениях нашли отражение представления автора и окружавшей его среды, о чем было сказано выше. Во-вторых, сам материал, на основании которого агиограф составлял житие (дарственные грамоты, завещание святого, отдельные факты из жизни подвижника), свидетельствовал об отношении святого к тем или иным вопросам и явлениям церковной жизни. Конечно, важна и близость автора к описываемому святому, и достоверность сведений о нем. Как видно из «Жития святителей Гурия и Варсонофия...» и исторически известно, митрополит Гермоген жил ненамного позже святых, о которых он писал, и даже был преемником святителя Гурия на Казанской кафедре. Поэтому при работе над своим произведением он располагал достаточным объемом исторического материала о святых. Нам представляется возможным разграничить объективный (исторический) и субъективный (авторский) элементы в данном произведении. Некоторые особенности того и другого мы попытаемся выделить.

Такие добродетели святых Гурия и Варсонофия, как кротость, смирение и воздержание, обращали на себя внимание их современников. Кроме того, они являлись типичной характеристикой всех святых подвижников и поэтому особо подчеркивались митрополитом Гермогеном. Также в рассказе о начале подвижничества святителей Гурия и Варсонофия автор приводит такие типичные для житий святых особенности, как внимание и любовь к церковной службе, послушание игумену и усердное служение братии монастыря.

Автор жития ничего не говорит о том, что святитель Гурий считал себя недостойным игуменского сана в Иосифо-Волоцком монастыре, а впоследствии сана архиепископа в Казани; то же самое относится и к святителю Варсонофию.

Все события в «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» изложены писателем достаточно реалистически и документально. Выбор монастыря, пострижение в монашество, основание обителей в Казани объясняются вполне естественными соображениями. Надо отметить, что «во многих других жизнеописаниях святых пустынножителей... передаются рассказы о видении святых подвижников по прибытии их на место уединения на небе или на воздухе чудесного сияния, а иногда церкви над тем местом, где впоследствии был сооружен храм»³². Святитель Гермоген также

³² Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 27.

рассказывает о чудесном освобождении святого Гурия из темницы. Когда сам князь, повествует агиограф, уже забыл о заключенном, на помощь невинному страдальцу явилась благодать Божия. В один день Григорий увидел свет в дверях своей темницы. Считая это явление вражеским искушением, так как за два года двери темницы ни разу не были отворяемы, он встал и начал молиться. Но вскоре свет больше прежнего осиял его. Григорий взялся рукой за дверь – она отворилась. Тогда, уразумев милость Божию к себе, он взял свое единственное сокровище, бывшее ему утешением в заточении и украшением его темницы, – образ Пресвятой Богородицы – и с ним средь белого дня, никем не видимый, вышел из темницы. Кроме этого случая, в житии нет ни одного рассказа о каких-либо прижизненных чудесах святителей или случаях их прозорливости.

Кроме этих характерных черт, которые можно встретить во многих житийных произведениях практически любой эпохи, в тексте жития присутствуют некоторые особенности, более присущие именно XVI в. А.Кадлубовский полагал, что жития XV–XVI вв. группируются по местностям. Он писал: «Первую категорию представляют жития, написанные в области, более или менее близкой к тогдашнему центру русской жизни, к Москве, вторую – написанные в пределах более или менее отдаленных, к северо-востоку»³³. Он связывает это с определившимися двумя течениями в монашестве: одно было сосредоточено в Волоколамском монастыре и связано с именем преподобного Иосифа Волоцкого, другое преобладало на северо-востоке Руси и основывалось на взглядах преподобного Нила Сорского и его учеников.

А.Кадлубовский дал общую характеристику группам житий, отражавшим воззрения того и другого течения.

Жития, связанные с Иосифо-Волоколамским монастырем, отличаются преобладание внешних форм религиозно-нравственного идеала, господство внешних определений в системе морали. В жизни святого особо выделяются также внешние формы подвижничества. Благочестие сводится в основном к формальностям, букве закона; отсюда проистекает представление «о Боге карающем и грозном, идее неумолимой справедливости; эта идея заслоняет идею милосердия; религиозное начало получает характер суровый и мрачный»³⁴. Кроме того, данное направление характеризуется практическим направлением мысли и деятельности. На почве практицизма основывалась защита монастырского

³³ Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. С. 328.

³⁴ Там же. С. 331.

землевладения. Обращает на себя внимание и связь многих святых данного направления с великим князем и светской властью вообще. «Они (святые. – А.С.) пользуются услугами светской власти и, в свою очередь, служат этой последней, подчиняя ей Церковь и церковные дела, нередко даже отодвигая на второй план высшие, чисто религиозные и нравственные интересы»³⁵.

В житиях, составленных на северо-востоке Руси, нет «ни картин суровой нетерпимости к неверным или заблуждающимся грешникам, ни рассказов о карах, постигающих их... и служащих внешним стимулом для нравственной жизни, особенно не находим мрачных и запугивающих образов эсхатологической и демонологической легенды»³⁶. В этих житиях чаще встречается элемент проповеди, назидания, который не развивает теории внешних подвигов, а указывает путь к духовному совершенствованию, любви и смирению.

Таким образом, А. Кадлубовский проследил два типа русской святости: взаимодействие с миром, социальное служение монастырей, исполнение внешних правил и особое внимание к внутреннему самосовершенствованию. Но «в ряде случаев, однако, мы не можем причислить святого к определенной школе по недостаточной конкретности биографии или по самому характеру (умеренному, среднему) духовного пути подвижника»³⁷. «Житие святителей Гурия и Варсонофия...» показывает именно этот средний путь, свободный от крайностей того или иного направления.

Как следует из жития, святитель Гурий не избегает контактов со светской властью, хотя современные памятники и не сообщают нам никаких сведений о встречах и беседах царя со святым Гурием.

Митрополит Гермоген пишет, что по воле царя Иоанна Васильевича в 1554 г. святой Гурий был послан игуменом в Тверскую епархию, в Троицкий Селижаровский монастырь, а потом избран на Казанскую кафедру. Слава о строгой и богоугодной жизни святого Варсонофия также была известна государю Иоанну Васильевичу, и поэтому царь с благословения митрополита Макария в 1544 г. определил святого Варсонофия настоятелем Николо-Пешношского монастыря, а впоследствии назначил епископом в Тверь.

Митрополит Гермоген достаточно подробно повествует в житии об аскетических подвигах святителей Гурия и Варсонофия. На святитель-

³⁵ Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. С. 333.

³⁶ Там же. С. 337.

³⁷ Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 189.

ском престоле святой Гурий не оставляет подвигов иноческой жизни. Живя в тесной келье, находившейся в южной стороне, у Благовещенского кафедрального собора, под приделом святых мучеников Бориса и Глеба, святитель Гурий проводил большую часть времени в посте, бдении и молитвах, часто простаивая ночи в церкви Бориса и Глеба. Такова была жизнь святителя как инока. Когда же от беседы с Богом святой Гурий обращался к миру, то и здесь исполнял дела пастырского служения и долг христианского человеколюбия: «...невѣрных оуча и наказуа познати истиннаго Бга и творца всемѹ, и вѣровати во Оца и Сна и Сѣго Дха, во стѣю и нераздѣлимѹ Трѣхъ единосущнѹ и многи невѣрныхъ въ вѣрѹ приведе, и крѣти ихъ множество и жены нищїа корма, и немощїа всеми потребами оудовлаа, и вѣдныа, и вдовицы, и сироты заступаа. и ѿ вѣдъ изимаа»³⁸. Святитель Варсонофий также, несмотря на глубокую старость, сопровождавшуюся различными телесными недугами, не переставал вести свою обычную строгую подвижническую жизнь. Он, как пишет митрополит Гермоген, «постомъ же и мѣтвомъ и слезами и вѣднїемъ и всеночнымъ стоанїемъ тѣло свое оудрѣчаа. носѣ же рѣпный Варсонофїе и верїги желѣзны на тѣлѣ своемъ никомѹже вѣдѹщѹ. и бы во всемъ ѿбразъ братїи къ доводѣтели, иноки наставляа, и мирскїа поучаа, невѣрныхъ же приводѣа во Хвѹ вѣрѹ»³⁹. И в это время святитель никогда не пропускал общественного богослужения. Когда у него отказали ноги, ученики возили его к богослужению на тележке, чтобы в церкви он мог насладиться слушанием слова Божия. Таким образом, подробные описания молитвенных подвигов святых приближают данное житие к образцам московской агиографии.

Говоря о почитании святителей Гурия и Варсонофия, следует отметить, что в литургическом прославлении двух вместе празднуемых (почитаемых) святых Церковь избрала термин «двоица», украшая его различными торжественно-благоговейными эпитетами. Наиболее богата и многообразна в этом отношении служба святым страстотерпцам Борису и Глебу. В службах указаны библейские святые, которым уподобляются русские подвижники-двоицы. Православное богослужение свидетельствует и прославляет двоичный подвиг святых угодников.

Истоки двоичного почитания святых могут быть различными: духовная близость подвижников и их совместный подвиг, то есть спостничество еще при земной жизни, и др. Духовная дружба святых угодников, начавшаяся на земле, продолжается и в Церкви торжествующей. Двоичность – начало соборности и единения со Христом:

³⁸ Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 27.

³⁹ Там же. Л. 32 об.

«где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20).

Русской Православной Церковью к лику святых причислено немало число епископов. Эти епископы (святители) составляют особый чин святых, который прославляется Церковью наряду с мучениками и преподобными. Но нужно сказать, что, подобно святым, прославившимся в миру, святители почитаются Церковью не только за одни аскетические подвиги. «Святые иерархи отличаются своим пониманием христианского долга власти, при одинаковой нераздельности государственного и церковного служения»⁴⁰.

Каждый епископ – монах, и аскетические подвиги для него являются обязательной нормой. По смерти святителя Евфимия, архиепископа Новгородского, на нем находят вериги. Святитель Дионисий долго подвизался в пещере в Нижнем Новгороде, основав здесь второй Печерский монастырь, по образцу Киевского, но затем в 1364 г. был вызван князем на Суздальскую кафедру. Святитель Тихон Задонский проходил свой подвиг преимущественно не на церковной кафедре, а «на покое», в келье монастыря.

Во многих случаях аскетические подвиги святителей от нас сокрыты или отмечены двумя-тремя традиционными чертами. «Аскеза более приличествует святому епископу, чем, например, святому князю. Но она не исчерпывает его подвига. Этот подвиг своеобразно соединяет в себе иноческое и мирянское (“княжеское”), с прибавлением особого церковного служения», – пишет исследователь Г.Федотов⁴¹.

В наибольшей полноте идеал святителя в русской агиографии раскрыт в житиях Пахомия Логофета (XV в.). Оставив для Руси новый канон житийного стиля, ученый серб заново создал образец святительского жития. В прологе к «Житию святителя Евфимия, архиепископа Новгородского» Пахомий пишет икону святителя. Они (святители. – А.С.) «освящены от чрева матери» и «от Бога почтены архиерейством». Они «наставники человеком», направившие их «ко спасенному пути». Многие из них приняли «великие беды от нечестивых», заботясь о врученной им пастве. Посему они почитаются ныне «с мученики и выше мученик»⁴².

И действительно, ориентируясь на идеал святого епископа, традиционный и для византийской и для русской агиографии, автор «Жития

⁴⁰ Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 125.

⁴¹ Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 111.

⁴² Житие иже во святых отца нашего Евфимия, архиепископа Новгородского, чудотворца. Новгород, 1887. С. 3.

святителей Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев» патриарх Гермоген подчеркивает особое значение их апостольского служения как просветителей Казанской земли светом Христовой веры.

В заключение следует отметить, что всякая святость во всех ее многообразных проявлениях в истории всех народов выражает последование Христу. Агиографы представляют нам путь святых в их подражании и постепенном уподоблении Первообразу – Христу. «И таковое изображение святого не самоцельно: оно в свою очередь призвано служить примером для подражания и одновременно свидетельством возможности уподобиться Христу в земной жизни»⁴³.

Изучение русской святости является одной из насущных задач христианского и национального возрождения. В русских святых мы чтим не только небесных покровителей – в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути. Исследователь житий древнерусских святых Г.Федотов пишет: «Здесь путь для всех, отмеченный вехами героического подвижничества немногих. Их идеал веками питал народную жизнь, у их огня вся Русь зажигала свои лампадки. Если мы не обманываемся в убеждении, что вся культура народа, в последнем счете, определяется его религией, то в русской святости мы найдем ключ, объясняющий многое в явлениях и современной, секуляризованной, русской культуры»⁴⁴.

Сведения об авторе. Священник Александр Сергеевич Сирин – кандидат богословия, старший преподаватель кафедры библиистики Коломенской духовной семинарии (e-mail: cirin7@mail.ru)

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Берман Б.И. Читатель жития. Агиографический канон русского Средневековья и традиция его восприятия. – М., 1982.
2. Богословский В.И. Святитель Христов Гурий, чудотворец Казанский. – Казань, 1906.
3. Димитрий, митрополит Ростовский. Творения. – СПб. «Б.г.».
4. Житие иже во святых отца нашего Евфимия, архиепископа Новгородского, чудотворца. – Новгород, 1887.

⁴³ Левшун Л. История восточнославянского книжного слова XI–XVII веков. Минск, 2001. С. 148.

⁴⁴ Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 27.

5. Житие преподобного Евфросина Псковского. – СПб.: ПДПИ, 1909. – Т. 173.
6. Житие святителей Гурия и Варсонофия. – РГБ. Ф. 304. № 667.
7. Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. – Варшава, 1902.
8. Левшун Л. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. – Минск, 2001.
9. Полякова С.В. Византийские легенды как литературное явление. – М., 1972.
10. Служба иже во святых отцу нашему Гурию, первому архиепископу Казанскому. – М., 1872.
11. Федотов Г. Святые Древней Руси. – М., 1990.
12. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. – М., 1914.
13. Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. – Казань. 1881.

Priest A.S. Sirin

IMAGE OF RUSSIAN HOLINESS IN THE LIFE OF SAINTS GURIAS AND VARSONOPHY, KAZAN WONDERWORKERS

Abstract. This article contains an hagiological analysis of the life story of SS Gurias and Varsonofy, the Kazan wonderworkers, written by St. Hermogenes, the Patriarch of Moscow and all Russia. Particular attention is paid to the image of holiness created by the author of the life story; the ideal features of the saints that attracted Patriarch Hermogenes's attention. The article analyzes the features of the XVI century hagiographic style; it takes into account the ecclesiastical and political worldviews of the epoch, as well as the way they are reflected in the above-mentioned literary monument. The author uses the text of the saints' life story from an unpublished manuscript which is stored at the Ancient Manuscripts Department of the Russian State Library.

Keywords: hagiology; Gurias and Varsonofy of Kazan; Patriarch Hermogenes; holiness; acts of ascetic life; saints' life stories.

Author information. Priest Alexander Sergeevich Sirin – Candidate of Theology, Senior Lecturer at the Biblical Studies Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: cirin7@mail.ru).

Иеромонах Иоанн (Пахачев Г.В.)

«ЗАПОВЕДИ» СТЕФАНА ФИВАИДСКОГО И ТРАДИЦИЯ РАННЕГО ЕГИПЕТСКОГО МОНАШЕСТВА

Аннотация. В настоящей статье содержится анализ биографии и литературного наследия одного из малоизвестных представителей ранней монашеской литературы Египта – Стефана Фиваидского. Особое внимание уделяется одному из произведений этого автора, известному под названием «Заповеди». В статье анализируются сведения о происхождении этого текста и его изучении, рассматривается его взаимосвязь с другими памятниками ранней монашеской литературы, а также проводится соотнесение его содержания с духовной традицией раннего монашества. К статье прилагается перевод «Заповедей», публикуемый на русском языке впервые.

Ключевые слова: Стефан Фиваидский; Египет; раннее монашество; монашеская литература; аскетическая традиция Востока.

Стефан Фиваидский как историческая личность. Имя Стефана Фиваидского мало о чем говорит современному человеку, причем не только обывателю, но и ученому-исследователю. Детали его биографии восстановить на данный момент невозможно: упоминания о нем не встречаются ни в одном памятнике египетской монашеской письменности¹, а его собственные произведения, имеющие исключительно дидактический характер, не содержат каких-либо значимых биографических сведений. Единственная, на первый взгляд, определенная деталь – топоним «египетские Фивы», фигурирующий в большинстве рукописей произведений Стефана рядом с его именем, – на самом деле имеет очень широкий спектр значений². Насчет времени жизни Стефана мнения исследователей разнятся (IV–VI вв.), хотя в последние годы предпочтение отдается более ранней датировке (конец IV – начало V в.)³.

¹ Исключение составляет заметка в одном коптском календаре, где под 7 мая упоминается некий «Стефан анахорет». См.: Suci A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes: With Preliminary Editions of the Greek Redactions of the Ascetic Commandments // Adamantius. 2015. №21. P.302. На данное исследование мы ниже будем ссылаться неоднократно, поскольку оно подводит промежуточный итог изучению наследия Стефана за все последнее столетие.

² Ibid. P. 301.

³ Ibid. P. 303; Сидоров А.И. Предисловие // Творения древних отцов-подвижников. М.: Сибирская благовонница, 2012. С. 26.

Пожалуй, точно сказать о Стефане можно только то, что его взгляды на монашескую жизнь находятся в русле той духовной традиции, которая сформировалась в монашеских центрах Нижнего Египта (Нитрии, Кельях, Скиту) в ранний период их истории (IV–V вв.)⁴. Это становится совершенно очевидным при анализе ключевых тем его главного произведения – «Аскетического слова»⁵. Описываемая в нем практика келейного пребывания монахов, использование понятий «трезвение», «безмолвие», «молитва», «помыслы», общий строй мирозерцания автора обнаруживают глубокое сходство с духовным миром прочих литературных памятников того периода. Кроме того, текстуальные параллели и пересечения рукописной традиции текстов Стефана с традициями произведений Евагрия, аввы Исаии Скитского, псевдоэпиграфами корпуса творений преподобного Антония Великого, а также корпусом «Aporhthegmata Patrum»⁶ заставляют с большой уверенностью предполагать, что их автор жил в ту же эпоху, что и упомянутые писатели.

Литературный корпус Стефана Фиваидского. В настоящий момент Стефану приписывается несколько произведений, некоторые из них сохранились только на арабском и славянском языках⁷. Подлинными на сегодняшний день считаются всего два произведения – «Аскетическое слово» и «Заповеди (Ἐντολαί)»⁸. Поскольку настоящая работа посвящена второму произведению, мы перейдем к его описанию, оставляя в стороне остальные тексты корпуса.

«Заповеди»: история изучения текста. Впервые текст «Заповедей» был опубликован в 1913 г. греческим ученым К.Дувуниотисом под именем

⁴ Suci A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes... P. 302–303.

⁵ Русский перевод см.: Стефан Фиваидский. Аскетическое слово // Творения древних отцов-подвижников. С. 267–289; Стефан из Фиваиды. Слово аскетическое / Пер. с греч. Т.А. Миллер // Патристика: Новые переводы, статьи / Под ред. М.А. Журиной. Нижний Новгород, 2001. С. 83–95.

⁶ См.: Сидоров А.И. Предисловие // Творения древних отцов-подвижников. С. 26–27; Исихазм. Аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С.Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 219–220.

⁷ Кроме «Аскетического слова», «Заповедей» и «Устава» (Διάταξις), сохранившихся в оригинале, до нас дошли сочинения «О всеобщих бдениях» (на славянском и арабском), «Слово о покаянии» (только на арабском) и, предположительно, «Мысли» (на арабском и эфиопском) (см.: Suci A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes... P. 317–320).

⁸ Так считает А. Сасиу (Ibid. P. 311). Ряд ученых, впрочем, придерживаются мнения, что аутентичным произведением следует считать лишь «Аскетическое слово» (см.: Миллер Т.А. [Предисловие] // Патристика: Новые переводы, статьи. С. 80–81).

палестинского автора Стефана Савваита⁹. Данное издание было подготовлено по одной греческой рукописи XI в. Атрибуция, предложенная ученым, сегодня признается ошибочной хотя бы потому, что некоторые коптские рукописи текстов Стефана датируются примерно 600 г., то есть веком раньше жизни Стефана Савваита¹⁰.

Вторичная, более полная и научно выверенная, публикация оригинального текста «Заповедей» была осуществлена сравнительно недавно, в 2015 г., немецким ученым А.Сучиу. По его словам, текст «Заповедей» сохранился лучше всех других произведений Стефана благодаря многочисленности имеющихся манускриптов. В своей статье, подводящей некий промежуточный итог изучению литературного корпуса Стефана Фиваидского, ученый предложил свою классификацию всех рукописей произведения, включающую три типа: А, В и С. Индивидуальные особенности каждого типа, сведения о сохранившихся манускриптах, а также выверенные по нескольким рукописям тексты всех трех редакций, сопровождаемые английским переводом, приведены им там же. Впрочем, сам исследователь называет осуществленную им публикацию текстов «предварительной», поскольку обнаружение новых манускриптов вполне может поставить вопрос о еще более глубокой редакции сочинения¹¹.

Кроме греческого оригинала, известен старославянский перевод «Заповедей», опубликованный У.Ведером в 2010 г.¹² Судя по всему, этот перевод был сделан с рукописи, относящейся к типу С (по классификации А.Сучиу). Сам ученый считает, что в основание перевода легла греческая рукопись, созданная до середины VI в. По причине наличия в переводе элементов глаголического письма Ведер предлагает датировать его 886–887 гг. Позднее, как указывает исследователь, этот перевод был заново сверен с греческим оригиналом (вероятно, другой редакции – типа В) и отредактирован согласно ему (в XIII–XIV вв.)¹³.

Кроме указанных публикаций, вопросы, связанные с текстом «Заповедей», затрагивались на протяжении последнего столетия в исследованиях тех ученых, которые занимались изучением «Аскетического слова» Стефана. Среди них, конечно, необходимо отметить прежде всего статью Ж.Даррузеса, впервые подвергшего сомнению атрибуцию рас-

⁹ Δουβουνιώτης Κ.Ι. Στέφανος ὁ Σαββαΐτης // Ἱερός Σύνοδος. Ἀθήναι, 1913. № 193. С. 9–11.

¹⁰ Suciu A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes... Р. 301.

¹¹ Там же. Р. 320.

¹² Ведер У.Р. Заповедите на Стефан Тивейски // Преславска книжовна школа. 2010. №12. С. 166–167.

¹³ Там же. С. 167–168.

смаатриваемых сочинений Стефану Савваиту, предложенную Дувуниотисом¹⁴. Некоторые вопросы (в частности, вопрос о подлинности «Заповедей») затронуты у Ж.Соже в его издании арабской версии «Аскетического слова»¹⁵. Однако все эти исследователи касались «Заповедей» лишь мимоходом, по пути рассмотрения иных вопросов.

Взаимосвязь «Заповедей» с памятниками ранней монашеской литературы Египта. Как мы отметили выше, весь корпус произведений Стефана Фиваидского имеет многочисленные параллели (и смысловые, и текстуальные) с произведениями ранней монашеской литературы Египта. В частности, его «Аскетическое слово» обнаруживает большое сходство с некоторыми фрагментами корпуса «Aprophthegmata» и творениями Павла Таммского¹⁶, а «Устав» в большей своей части является компиляцией из III и IV «Слов» аввы Исаии Скитского¹⁷. «Заповеди», хотя, по-видимому, являются сочинением аутентичным, также содержат в себе фрагменты, пересекающиеся по смыслу с другими аскетическими произведениями.

Первый такой фрагмент находится в самом начале произведения (первая – третья заповеди по любой редакции). Там содержатся предостережения от общения с тремя категориями лиц: женщинами, маленькими детьми (παῖδες) и «начальниками местности» (κεφάλαι τοῦ τόπου). Как отмечает А.Сучиу, эта триада имеет практически дословную параллель с одним изречением аввы Матоя из систематического собрания «Aprophthegmata»¹⁸, а также с некоторыми

¹⁴ Darrouzès J. Étienne le Thébain // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Paris, 1961. Vol.4. P.1525-1526.

¹⁵ Sauget J.-M. Une version arabe du «Sermon ascétique» d'Étienne le Thébain // Le Muséon. Louvain, 1964. Vol.77. P.367-368.

¹⁶ О данном авторе см.: Suciū 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. 141–167. Стиль мышления обоих авторов настолько близок, что Т.Орланди, издатель коптского текста произведений Павла, опубликовал в том же сборнике коптский текст «Аскетического слова» Стефана, ошибочно атрибутировав его Павлу (см.: Paolo di Tamma. Opere / Introd., testo, trad. e concord. a cura di T. Orlandi. Roma, 1988. P. 116-121) Примечательно также, что встречающееся у Павла и Стефана понятие «благословение кельи» (χαρίσιν τοῦ κελλίου) не фигурирует более ни в одном памятнике ранней аскетической письменности (см.: Suciū A. Sitting in the cell... P. 164.). Это обстоятельство ставит дополнительные вопросы насчет взаимосвязи произведений обоих авторов.

¹⁷ Исихазм. Аннотированная библиография. С. 220.

¹⁸ Русский перевод см. в алфавитном собрании: Об авве Матое 11 // Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. С. 179.

анонимными изречениями, сохранившимися в греческих и коптских манускриптах¹⁹.

Некоторые наставления автора «Заповедей» обнаруживают связь с корпусом творений, приписываемых преподобному Антонию Великому. В большинстве своем эти тексты являются псевдоэпиграфами²⁰, впрочем, это никогда не было препятствием для их большого духовного влияния на христианских подвижников. Кроме общего мировоззренческого фона и практического характера, «Заповеди» иногда обнаруживают близость к данным текстам и по словесной формулировке. Это заметно даже в русском переводе:

*«Устав отшельнической жизни»²¹
преподобного Антония Великого*

*Больше того, сколько тебе нужно,
не сберегай ничего.*

*С женщиной не ешь вместе и с
отроком не входи в содружество
никогда.*

*Умирай каждый день, чтобы
жить, ибо кто боится Бога, тот
будет жить вовеки.*

*«Заповеди» Стефана
Фиваидского (редакция А)*

*Не приобретай себе больше,
чем необходимо тебе, но живи
жизнью умеренной.*

*Прежде всего не имей общения
с женщиной, чтобы не сгореть
[тебе] в огне ее, не имей общения
с маленьким ребенком, чтобы не
попасть [тебе] в западню его.*

*Стань мертвым, чтобы
ожить. Всякую скорбь имей
перед глазами твоими, чтобы
унаследовать вечную жизнь.*

Наконец А.Сучиу замечает, что большая часть текста «Заповедей» типа А обнаруживает текстуальные совпадения с пространной версией сочинения «О восьми помыслах», традиционно включаемого в корпус произведений «греческого Ефрема»²². Ученый предполагает, что автор

¹⁹ Suciú A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes... P. 314–315.

²⁰ См.: Сидоров А.И. Становление древнемонашеской письменности // Святоотеческое наследие и церковные древности. Т.4. М.: Сибирская благовонница, 2014. С. 260–261.

²¹ Данное произведение является компиляцией из нескольких текстов дисциплинарного характера, приписываемых «отцу монахов». Объединение их в один текст на русском языке произведено переводчиком – свт. Феофаном Затворником (см.: Антоний Великий, прп. Поучения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С.398)

²² Русский перевод см.: Ефрем Сирин, прп. О восьми помыслах // Творения: В 8 т. Т. 2. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 392–393.

этого сочинения использовал «Заповеди» в качестве источника²³. Хотя сочинение «О восьми помыслах» не относится напрямую к египетской монашеской традиции, этот факт имеет большое значение, поскольку показывает широкую географию распространения и влияния «Заповедей» на православном Востоке.

Духовное учение «Заповедей» и традиция раннего египетского монашества. По своему содержанию «Заповеди» не являются чем-то оригинальным. Скорее, заключенное в них учение в очередной раз подтверждает наличие неких фундаментальных духовных установок, которые были общими для первых поколений подвижников, живших в полутшельнических поселениях Нижнего Египта. Одной из таких установок было ограничение на общение с женщинами и детьми, то есть с теми категориями людей, которые одним своим видом могли напомнить монаху об оставленном мирском житии и возжечь в нем пламя страстей. Из текстов корпуса «Aporhthegmata» мы знаем, что это ограничение выдерживалось достаточно строго, даже в отношении ближайших родственников²⁴. Впрочем, некоторые подвижники смотрели на этот вопрос более лояльно²⁵. «Заповеди» Стефана следуют в данном вопросе магистральной линии пустынноческой «акривии».

Другой фундаментальной установкой ранней монашеской традиции была крайняя сдержанность в отношении длительных отлучек из келий по каким-либо нуждам. Известно, что в своих кельях египетские отшельники проводили большую часть жизни, покидая их лишь при возникновении какой-либо необходимости²⁶. Однако исключения, как всегда, существовали: некоторые монахи не только отлучались, но и поселялись в городах, занимаясь социальным служением или какой-то иной церковной деятельностью²⁷. Символом этого типа монашеской жизни

²³ Suciu A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes... P. 311.

²⁴ Подробнее см.: Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / Пер. с франц. А.Войтенко. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 39–53. Ср. также эпизод, произошедший в юности с аввой Захарием: Об авве Карионе 2 // Достопамятные сказания... С.145–146.

²⁵ Об авве Пимене 155 // Там же. С.227.

²⁶ См. об этом: Ренье Л. Повседневная жизни отцов-пустынников IV века. С. 158–169.

²⁷ Лавсаик Палладия 1.1 (Об Исидоре) // 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: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. (Византийская философия. Т. 8; Smaragdus Philokalias). С. 31-32; Лавсаик Палладия 68.1-4 (О милостивом монахе) // Там же. С. 118–119.

стал город Оксиринх, в котором монахов было «едва ли не больше, чем мирян»²⁸. Естественно, что у некоторых монахов, живущих в пустыне, со временем могло зародиться желание попробовать такого «городского» образа жизни²⁹. Стефан не поощряет это желание, мотивируя это духовной пользой монаха: хранить зрение от видения лукавых дел в городе сложно, поэтому спокойнее остаться в пустыне.

Следуя апостольскому изречению (см.: Еф. 5, 18), Стефан предупреждает об опасности от неумеренного питья вина, вслед за которым следует блуд, если не внешний, то внутренний, совершающийся в сердце. Хотя вино было важным компонентом жизни египетских аскетов, относились они к нему крайне сдержанно. Мера в три чаши вина указывается как максимально допустимая во многих памятниках³⁰, а некоторые предпочитали и вовсе не употреблять вина³¹. Впрочем, Стефан придерживается более мягкой позиции, советуя лишь избегать «опьянения». Такую же позицию он занимает в вопросе о частоте вкушения пищи, советуя не вкушать пищу дважды в день «без нужды». Известно, что египетские аскеты обыкновенно вкушали пищу раз или два в день, обыкновенно в девятом часу и (или) вечером³². Исключения дозволялись для больных или тех, кто совершенно ослаб в подвиге³³. Видимо, именно это имел в виду Стефан, когда писал о «нужде», заставляющей ослабить правило воздержания.

Несколько заповедей Стефана предписывают помнить о христианском долге по отношению к ближним: посещать больных, принимать странников, не многословить, иметь смирение и кротость по отношению ко всем людям. На первый взгляд, их присутствие в общем контексте памятника не вполне понятно, ведь речь в нем идет об идеале жизни аскета-отшельника, пребывающего в безмолвии в уединенной келье,

²⁸ История египетских монахов / Пер., прим. Н.А. Кульковой. М.: ПСТБИ, 2001. С.28.

²⁹ Лавсаик Палладия 18.23-24 (О Макарии Александрийском) // Иросанфион... С. 57. Ср.: Древний патерик, изложенный по главам. М.: Правило веры, 2009. С. 138 (Глава 7.32), 183 (Глава 10.19).

³⁰ См.: Исаия Отшельник, прп. Слово 9.3 // Духовно-нравственные слова. СТСЛ, 2011. С. 76; Антоний Великий, прп. Устав отшельнической жизни 41 // Поучения. С. 11. Авва Сисой отказался даже и от третьей чаши (Об авве Сисое 7 // Достопамятные сказания... С. 254).

³¹ Древний патерик. С. 63 (Глава 4.34).

³² Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века. С. 74-92. Ср.: Об авве Пимене 31 // Достопамятные сказания... С. 211.

³³ Лавсаик Палладия 38.13 (О Евагрии) // Иросанфион... С. 92; Об авве Пафнутии 5 // Достопамятные сказания... С. 240.

вне всяких контактов с людьми. Однако если учесть социальные реалии египетского монашества той эпохи, наличие этих заповедей становится вполне объяснимым. Дело в том, что отшельничество в чистом виде как полное, абсолютное удаление от людей, прекращение всяких контактов с обществом даже в ту эпоху встречалось крайне редко³⁴. Чаще всего жизнь людей, желавших покоя и безмолвия, реализовывалась в формате «малой общины», состоявшей из нескольких учеников, объединенных вокруг старца. Такая община могла жить в небольшом комплексе зданий сравнительно автономно от других общин³⁵. В особенности такой образ жизни был распространен в пустыне Келий, где подобные «общины» оказались доминирующим типом организации монашествующих³⁶. Намек на то, что адресат «Заповедей» мог быть членом (а, может быть, и руководителем) такой монашеской общины, содержит десятая заповедь (по редакциям В и С), которая упоминает, кроме самого отшельника, «тех, кто с ним», то есть учеников. В таком контексте становятся вполне объяснимы заповеди, описывающие отношения к ближнему.

Кроме того, даже если не брать в расчет это предположение, не следует забывать об активных контактах египетских монахов между собой. Несмотря на стремление постоянно пребывать в безмолвии в келье, они часто встречались, например, на совместных богослужениях в храмах³⁷ или где-нибудь по пути в селение для продажи рукоделия³⁸. В отношении больных существовала некая внутренняя система взаимопомощи монахов, живших рядом³⁹. Встречаясь время от времени друг с другом в таких ситуациях, монахи, естественно, должны были выработать некие нормы поведения по отношению к ближним. Эти нормы как раз и фиксируют заповеди Стефана о ближних.

³⁴ См., например: О Макарии Египетском 2 // Достопамятные сказания... С. 158–159; Иероним Стридонский, блж. Жизнь Павла Пустынника // Антоний Великий, прп. Поучения. С. 367–376.

³⁵ Войтенко А.А. Египетское монашество в IV в.: Житие прп. Антония Великого. Лавсаик. История монахов. М.: ЦЕИ РАН, 2012. С. 105–107, 130–132.

³⁶ Это подтверждается, к примеру, результатами археологических раскопок в том регионе: Guillaumont A. Premières fouilles au site des Kellia (Basse-Égypte) // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1965. №1. P. 218–225.

³⁷ Желтов М.С. Богослужение египетского монашества IV–V веков // История египетских монахов. С. 108–112.

³⁸ Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века. С. 159.

³⁹ Казанский П.С. Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках // Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Паломник, 1998. С. 470–471.

Остальные же наставления Стефана в целом изображают тот же идеал аскетической жизни, что и многие другие памятники ранней монашеской литературы. Этот идеал включает в себя прежде всего умеренность и умение жить только тем, что необходимо, не накапливая излишков. Эта умеренность проявляется и подходе Стефана к аскетическому деланию, в котором он, очевидно, далек как от неумеренного ригоризма, так и от излишней либеральности. Лучше всего эта важная интуиция его мировоззрения отразилась в одиннадцатой заповеди (приводим по редакции В): «Проводи время в святости, [а] не в изнурительных трудах, чтобы все, чего ни попросишь, получил бы [ты это] быстро». По мнению Стефана, ценность в глазах Бога имеют не внешние труды и подвиги, а то внутреннее состояние души подвижника, которое в итоге приводит его к святости. Существенной же характеристикой этого состояния для Стефана, как и для многих других авторов той эпохи, является безмолвие (ἡ ἡσυχία). Именно входя в покой исихии, «становясь мертвым»⁴⁰ для мира и находя покой и смысл только в Боге, монах возрастает духовно и наследует вечную жизнь.

Заключение. Подводя итоги, отметим, что хотя «Заповеди» Стефана Фиваидского не относятся к числу выдающихся памятников аскетической письменности, они фиксируют чрезвычайно важные грани духовного идеала ранней монашеской традиции и потому весьма ценны для всякого, кто эту традицию любит. Поэтому мы предлагаем читателю самому ознакомиться с текстом данного сочинения, чтобы составить о нем свое представление.

Сведения об авторе. Иеромонах Иоанн (Пахачев Глеб Владимирович) – магистр богословия, секретарь Ученого Совета, преподаватель кафедры богословия Коломенской духовной семинарии (e-mail: john-hieromonk@mail.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Darrouzès J. Étienne le Thébain // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. – Paris, 1961. – Vol.4. – Col. 1525–1526.
2. Guillaumont A. Premières fouilles au site des Kellia (Basse-Égypte) // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. – 1965. – № 1. – P. 218–225.

⁴⁰ Ср.: Об авве Макарии Египетском 23 // Достопамятные сказания... С. 166; Об авве Пимене 2-3 // Там же. С. 204.

3. Paolo di Tamma. Opere / Introduzione, testo, traduzione e concordanze a cura di T. Orlandi. – Roma, 1988. – 197 p.
4. Sauget J.-M. Une version arabe du «Sermon ascétique» d'Étienne le Thébain // Le Muséon. – Louvain, 1964. – Vol.77. – P. 367–406.
5. Suciū A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes: With Preliminary Editions of the Greek Redactions of the Ascetic Commandments // Adamantius. – 2015. – № 21. – P. 301–325.
6. Suciū 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. 141–171.
7. Δουβουνιώτης Κ.Ι. Στέφανος ὁ Σαββαΐτης // Ἱερός Σύνδεσμος. ' – Αθήναι, 1913. – № 193. – С. 9–11
8. Антоний Великий, прп. Поучения / ред.-сост. Е.А. Смирнова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. – 432 с.
9. Ведер У.Р. Заповедите на Стефан Тивейски // Преславска книжовна школа. – 2010. – №12. – С. 165–190.
10. Войтенко А.А. Египетское монашество в IV в.: Житие прп. Антония Великого. Лавсаик. История монахов. – М.: ЦЕИ РАН, 2012. – 320 с.
11. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. – 312.
12. Древний патерик, изложенный по главам. – М.: Правило веры, 2009. – 496 с.
13. Ефрем Сирин, прп. О восьми помыслах // Творения: В 8 т. – Т. 2. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. – С. 392–393.
14. Желтов М.С. Богослужение египетского монашества IV–V веков // История египетских монахов / Пер., прим. Н.А. Кульковой. – М.: ПСТБИ, 2001. – С. 107–116.
15. Исаия Отшельник, прп. Духовно-нравственные слова. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2011. – 272 с.
16. Исихазм. Аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С.Хоружего. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 912 с.
17. История египетских монахов / Пер., прим. Н.А. Кульковой. – М.: ПСТБИ, 2001. – 128 с.
18. Казанский П.С. Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках // Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.: Паломник, 1998. – С. 397–526. (Православное монашество и аскетика в исследованиях и памятниках).
19. Лавсаик Палладия // 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: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. – С. 25–122 (Византийская философия. Т. 8; Smaragdus Philokalias).

20. Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / Пер. с франц. А.Войтенко. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 334 с. (Живая история: повседневная жизнь человечества).

21. Сидоров А.И. Становление древнемонашеской письменности // Святоотеческое наследие и церковные древности: В 5 т. – Т. 4. – М.: Сибирская благовонница, 2014. – С. 239–398.

22. Стефан из Фиваиды. Слово аскетическое / Пер. с греч. Т.А. Миллер // Патристика: Новые переводы, статьи / Под ред. М.А. Журиной. – Нижний Новгород, 2001. – С. 83–95.

23. Стефан Фиваидский. Аскетическое слово // Творения древних отцов-подвижников. – М.: Сибирская благовонница, 2012. – С. 267–289.

Hieromonk John (Pakhachev G. V.)

STEPHEN OF THEBES' «COMMANDMENTS» AND TRADITION OF EARLY EGYPTIAN MONASTICISM

Abstract. This article attempts to analyze the biography and literary heritage of one of the little-known representatives of the early monastic literature of Egypt – Stephen of Thebes. Particular attention is paid to one of this author's works, known as the «Commandments». The article analyzes the information about the origin of this text, and about research on it; examines the way this text is related to other monuments of the early monastic literature, and also compares its content with the spiritual tradition of early monasticism. Enclosed to this article, goes translation of the «Commandments» in to Russian, thus being published in Russian for the first time.

Keywords: Stephen of Thebes; Egypt; early monasticism; monastic literature; ascetic tradition of the East.

Author information. Hieromonk John (Pakhachev Gleb Vladimirovich) – Master of Theology, Secretary of the Academic Council of the Kolomna Theological Seminary, Teacher at the Theology Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: john-hieromonk@mail.ru).

А Заповеди аввы Стефана анахорета¹	В Стефана Фиваидского заповеди отрекшимся	С Аввы Стефана Двенадцать глав
Прежде всего не имей общения с женщиной, чтобы не сгореть [тебе] в огне ее,	Прежде всего не имей общения с женщиной, чтобы не сгореть [тебе] в огне их,	1) Не имей дружбы с женщиной, чтобы огонь ее не сжег тебя,
не имей общения с маленьким ребенком, чтобы не попасть [тебе] в западню его.	ни с маленьким ребенком, чтобы не попасть [тебе] в западню его.	2) или с маленьким ребенком, чтобы не попасть [тебе] в западню его.
Не имей общения с начальниками² местности.	Не имей общения с начальниками местности.	3) Не имей дружбы с начальниками местности, но слушайся слов его, а по делам его не поступай³.
Не пожелай переселиться⁴ в города, потому что [ты] чист, если не видишь дурное.	Не пожелай переселиться в города, потому что чист глаз [твой], если не видит лукавое.	4) Не пожелай уйти в город, потому что чист глаз твой, если [ты] не видишь дурное.

¹ Перевод всех трех редакций сочинения осуществляется по изданию: Suciū A.Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes: With Preliminary Editions of the Greek Redactions of the Ascetic Commandments // Adamantius. 2015. №21. P. 322-325. В сложных случаях мы учитывали английский перевод, выполненный этим же автором (там же). Ссылки на словари, использованные при переводе, для экономии места приводятся в сокращении, без указания страниц.

² Букв. «с главами» (μετὰ τῶν κεφαλῶν).

³ Чередование множественного и единственного числа, ненормативное с точки зрения русской грамматики, присутствует в оригинале. Вторая часть заповеди – аллюзия на слова Христа о фарисеях (см.: Мф. 23, 3).

⁴ Глагол «ἀπερχεσθαι» здесь обозначает не повторяющееся, а разовое действие («уход, переселение»). По крайней мере, этот смысл дают большинство словарей (см.: Дворецкий; Liddell – Scott) и английский перевод А.Сасиу.

Не пей вина до опьянения, чтобы не сделать сердце твое неистовствующим в наслаждении.

Не ешь дважды в день без нужды, чтобы не сделалось толстым твое тело, и не огрубели твои страсти.

Не затвори двери твоей перед странствующим⁶ братом, чтобы Господь не затворил дверь Свою перед тобой.

Посещай⁸ больных, чтобы Бог посетил тебя.

Не спи много, но непрестанно проси защиты [у] Бога, чтобы [ты] ускользнул от западни, как птица⁹.

Не говори много, чтобы не впасть в ложь.

Не пей вина до опьянения, чтобы не сделать сердце твое неистовствующим в блуде.

Не ешь дважды в день без нужды, чтобы не сделалось толстым твое тело, и не огрубели твои страсти.

Не затвори двери твоей перед странником, чтобы Господь не затворил дверь Свою перед тобой, потому что какой мерой меришь, [такой] будет отмерено тебе⁷.

Посещай больных, чтобы Бог посетил тебя.

Не спи много, но непрестанно проси защиты [у] Бога, чтобы [ты] был избавлен от западни, как птица.

Не говори много, чтобы не впасть в ложь.

5) Не пей вина до пресыщения [им], чтобы не сделать сердце твое неистовствующим в наслаждениях.

6) Не ешь дважды [в день], чтобы не сделалось толстым твое тело, и не поколебали тебя блуждающие⁵ помыслы.

7) Не затвори двери твоей перед странниками, чтобы Господь не затворил дверь перед тобой.

8) Посещай болеющих, чтобы Господь посетил тебя.

9) Не спи много, но непрестанно проси защиты у Бога, чтобы [ты] ускользнул от западни, как птица.

⁵ Вар.: мысли о странствовании, блуждании, скитании. Речь, видимо, идет о помыслах, которые выгоняли пустынников из келейного уединения, заставляя их бесцельно странствовать по пустыне.

⁶ Многозначное «ξένος» здесь, кажется, уместно переводить как «странствующий», «путешествующий».

⁷ Аллюзия на Мф. 7, 2.

⁸ Один из смыслов глагола «ἐπισκοπέω» (см.: Дворецкий).

⁹ Аллюзия на Пс. 124, 7.

Пребывай в доме Божьем, ибо [Он] сказал: Я прославлю прославляющих Меня (1 Цар. 2, 30).

Укрощай¹² тело твоё освящением¹³, [а] не изнурительными трудами.

Пребывай в доме Божьем, ибо [Он] сказал: Я прославлю прославляющих Меня (1 Цар. 2, 30). Ибо, делая так, [ты] спасешь самого себя и слушающих тебя¹⁰.

Проводи время в святости, [а] не в изнурительных трудах, чтобы все, чего ни попросишь, получил бы [ты это] быстро.

Избегай, как чистый, отлученного [человека]¹⁵.

10) Пребывай в доме Божьем, ибо [Он] сказал: Я прославлю прославляющих Меня (1 Цар. 2, 30). Ибо делающий так спасет и себя, и тех, кто с ним¹¹.

11) Содержи тело твоё в святости¹⁴, чтобы, если что-нибудь попросишь, получил [ты это] быстро, будучи чист душой.

¹⁰ Аллюзия на 1 Тим. 4, 16.

¹¹ Сходная аллюзия на 1 Тим.

¹² Слово «διάτρεψον» (от «δια-τρέψω») имеет несколько значений (см.: Дворецкий, Liddell – Scott). В отличие от редакции В, где прямо напрашивается перевод «проводи время», здесь из-за слова «тело» так не переведешь. Поэтому мы выбрали иное подходящее по контексту значение слова – «сдерживать», «унижать» (Дворецкий). Этому же чтению следует и английский перевод А.Сасиу.

¹³ Такой смысл слова «ἀνιάσμός» дает большинство словарей. Что именно подразумевал автор «Заповедей» под этим понятием, установить сложно. По крайней мере, какое-то устойчивое богословское значение этого слова, которое бы являлось типичным для памятников аскетической письменности близкого периода, не просматривается ни по словарям (см., например: Lampe. A Patristic Greek Lexicon), ни по TLG.

¹⁴ «διάτρεψον» – от «διατρέφω» – «прокармливать», «питать», «содержать». Аллюзия на 1 Фес. 4, 4.

¹⁵ В силу многозначности «ῥς» возможен альтернативный перевод: «избегай отлученного [человека], чтобы быть чистым». Существительное «ἀνάθεμα» может здесь означать как отлученного от Церкви человека (еретика), так и само отлучение. Чаще всего у восточных отцов встречается первое значение (см.: Lampe. A Patristic Greek Lexicon). Вероятно, это изречение следует понимать в контексте напряженных отношений между монашескими общинами Египта. Такое напряжение было особенно явным в эпоху, последовавшую за Халкидоном. Исходя из этого обстоятельства, можно сделать робкое предположение о датировке редакции В (после 451 г.).

Не приобретай себе больше, чем необходимо тебе, но живи жизнью умеренной.

Не приобретай себе больше, чем необходимо тебе, но живи жизнью умеренной, чтобы имел [ты что] давать имеющим нужду; во Христе Иисусе, Господе нашем, Которому слава во веки веков, аминь.

12) Не приобретай себе больше, чем необходимо тебе, ни одежды, ни чего-либо другого для тела, но живи жизнью умеренной, чтобы имел [ты что] давать имеющему нужду, ибо, если [человек] это делает, он будет жить в Боге и в мире, аминь.

Безмолствуй¹⁶, и занимайся своими [делами].

Всей силой твоей удерживай язык.

Имей смиренномудрие, имей кротость [по отношению] ко всем людям¹⁷; стань мертвым, чтобы ожить.

Всякую скорбь имей перед глазами твоими, чтобы унаследовать вечную жизнь.

¹⁶ Переводим так в соответствии со сложившейся традицией интерпретации термина «ἡσυχία».

¹⁷ Аллюзия на Тит. 3, 2.

СОВЕРШЕНИЕ ТАИНСТВА ЕВХАРИСТИИ В ЕГИПЕТСКОЙ МОНАШЕСКОЙ ТРАДИЦИИ IV–V ВЕКОВ

Аннотация. В настоящей статье содержится анализ данных, позволяющих реконструировать образ совершения таинства Евхаристии в монашеских общинах христианского Египта в IV–V вв. Среди прочего в статье рассматриваются вопросы, связанные с чинопоследованием литургии, с практическими аспектами участия монахов в Евхаристии; анализируется отношение монахов к Причащению, а также изучается вопрос о частоте участия монахов в таинстве Евхаристии. В итоге автор статьи приходит к выводу о том, что Евхаристия занимала в духовной жизни египетских подвижников центральное значение.

Ключевые слова: монашество; Египет; Евхаристия; Причащение; литургия.

Общая характеристика богослужения египетских монахов IV–V веков. Богослужение египетских монахов рассматриваемого периода принадлежало к Александрийской литургической традиции. В IV–V вв. в Александрийской Церкви под влиянием расцвета египетского монашества и в связи с распространением переводов Священного Писания и литургии на диалекты коптского языка и язык эфиопов появляются различные богослужебные практики. Двумя основными разновидностями богослужебной практики этого времени являются немонастырская и монастырская¹.

Литургия в Александрии и Египте не совершалась ежедневно. По сообщению Сократа Схоластика, «тогда как все Церкви в мире совершают Тайны и в день субботний каждой недели, александрийцы и римляне на основании какого-то древнего предания не хотят делать это; а соседи александрийцев – египтяне и жители Фиваиды, хотя делают собрания в субботу, но принимают Тайны не тогда, как это бывает вообще у христиан, но приносят жертву и приобщают Тайн уже по насыщении всякими яствами, около вечера. И опять, александрийцы в четверток и в так называемый день приготовления (пятък) читают Писание, а учителя объясняют его. В эти дни совершается все, что обыкновенно бывает в собраниях, кроме Тайн...»² Известны три александрийские литургии

¹ См.: Александрийское богослужение (обряд) // Православная энциклопедия. Т. 1. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 595–601.

² Сократ Схоластик. Церковная история. М.: РОССПЭН, 1996. С. 229.

IV–V вв.: литургия апостола Марка, египетская версия литургии Василия Великого, молитвы литургии, содержащиеся в «Евхологии» Серапиона Тмуисского³.

Если же говорить об уникальных александрийских богослужебных традициях, то, во-первых, это сохраняющаяся традиция принесения хлебов. Евхаристический хлеб печется ночью, накануне литургии, и теплым вносится в храм. Преподносят три хлеба, из которых один становится Агнцем⁴. Подтверждение данного тезиса мы находим в следующем изречении: «Вопрос: Какая польза человеку принести евхаристию в церковь? Ответ: Дело сие есть сокровище, положенное пред Богом, и что положишь ты здесь, то приемлет Он горе»⁵. Евхаристия по-гречески «προσφορά». Поэтому здесь, скорее всего, идет речь именно о хлебе.

Еще одним очень важным элементом александрийской литургии является отпущение грехов служителям. Это исповедание и мольба от отпущения грехов всей Церкви до перехода к анафоре, то есть до совершения Евхаристии⁶.

Дав короткое определение александрийской традиции, перейдем непосредственно к богослужениям в египетских монастырях.

Внутри Египта богослужение делилось на две отличающиеся друг от друга системы: Нижнего и Верхнего Египта. В состав Нижнего Египта входили следующие монастыри: Нитрийской горы, Келлий и Скитской пустыни. К Верхнему Египту относились монастыри, находившиеся в Тавеннских окрестностях, которые жили по правилам преподобного Пахомия Великого⁷.

Особенностью монастырей Нижнего Египта была преимущественно отшельническая форма монашества (общежительные монастыри появились там несколько позже). Поэтому суточный круг богослужений

³ См.: Александрийское богослужение (обряд) // Православная энциклопедия. Т. 1. С. 595–601.

⁴ Брюн С. Александрийский обряд. Традиции и богослужение Коптской и Эфиопской Церквей [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/aleksandriyskiy-obryad-traditsii-i-bogosluzhenie-koptskoy-i-efiopskoy-tserkvey/> (дата обращения: 23.03.2018).

⁵ Древний патерик, изложенный по главам / Под ред. В.Никитина. М.: Правило веры, 2009. С. 482.

⁶ Брюн С. Александрийский обряд. Традиции и богослужение Коптской и Эфиопской Церквей [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/aleksandriyskiy-obryad-traditsii-i-bogosluzhenie-koptskoy-i-efiopskoy-tserkvey/> (дата обращения: 23.03.2018).

⁷ История египетских монахов / Пер. и прим. Н.А. Кульковой. М.: ПСТБИ, 2001. С. 107–108.

монахи совершали каждый в своей келье, находясь в уединении, кроме субботы и воскресенья, тогда они собирались все вместе. Этот чин состоял из ночной и вечерней служб. Их порядок ничем не отличался друг от друга, они различались лишь временем совершения. Каждый псалом не спеша пелся одним из братии, вероятно, наизусть. Псалом монахи слушали сидя и в полном молчании. Псалмы могли разбиваться на две или три части. После окончания пения каждого псалма все вставали и некоторое время молча молились с крестообразно простертыми руками, совершали земной поклон и снова молча молились с распростертыми руками. Безмолвная молитва завершалась чтением краткой молитвы пресвитером. После этого пелся следующий псалом и так далее. Последний, двенадцатый, псалом непременно был аллилуйный, он завершался пением «Слава; и ныне». Этот устав, по преданию, монахи получили от явившегося им Ангела, который положил конец их спорам о числе псалмов за богослужением, спев их ровно двенадцать. К двенадцати псалмам и молитвам были прибавлены чтения из Ветхого и Нового Заветов (кроме воскресенья и Пятидесятницы: тогда читались отрывки только из Нового Завета)⁸.

В монастырях Верхнего Египта, так называемых Пахомиевых монастырях, монахи жили в общежитиях. В Лавсаике епископа Палладия Еленопольского есть упоминание о том, как авве Пахомию явился Ангел, который предложил ему собрать монахов и жить с ними по уставу, который он, написав на доске, предложил преподобному. Одним из пунктов этого устава было положение о суточном круге богослужений для монахов: «Ангел положил совершать монахам в продолжение всякого дня двенадцать молитв, также вечером двенадцать, ночью двенадцать и три в девятом часу. Когда братии рассудится прийти за трапезу в большом числе, то каждый чин пред совершением молитвы должен петь псалом. Когда же Пахомий великий на это сказал, что молитв мало, Ангел говорит ему: «Это положил я, чтобы и малые исполняли правило и не унывали. Совершенные же не имеют нужды в установлениях. Ибо наедине, в своих кельях, всю свою жизнь посвящают Божественному созерцанию. А постановил тем, которые не имеют еще рассуждения, дабы они, как рабы, совершая установленное, укреплялись в дерзновении»⁹.

⁸ См.: Александрийское богослужение (обряд) // Православная энциклопедия. Т. 1. С. 595–601.

⁹ Иросанфион, или Новый Рай: Собрание текстов монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв. / Отв. ред. Д.С. Бирюков. Святая Гора Афон: Пустыня Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. С. 78.

В книге А.Хосроева «Пахомий Великий» мы видим более подробное описание молитвенного правила в монастырях Нижнего Египта. Правила проходили ежедневно по утрам, перед началом рабочего дня. С амвона один из братьев читал отрывок из Библии, в это время остальные монахи, сидя на особой подстилке, слушали Писание и плели веревки из тростника для изготовления циновок. В конце, по знаку читающего, они откладывали работу, осеняли себя крестным знамением и читали «Отче наш», далее падали на землю и молча молились о своих грехах, после они опять крестились, молча молились и садились. Эти действия повторялись несколько раз¹⁰. Отец Михаил Желтов утверждает, что данная последовательность молитвословий использовалась и во время вечернего богослужения, а число повторений равнялось шести, поэтому служба называлась «Службой шести молитв»¹¹. А.Хосроев пишет, что существовала еще и «Малая недельная служба», которая совершалась по отдельным домам меньшим числом монахов¹². В случае, если было необходимо большее число монахов, тогда глава дома, который исполняет недельную службу, призывает других, но из того же колена (коленом называется группа из трех или четырех домов, которые мы можем назвать семьями или людьми одного рода)¹³. Без его приказа никто из другого дома того же колена не должен приходить к распеванию псалмов, строго запрещено, чтобы во время малой недельной службы кто-нибудь приходил из другого дома, если его колено не принадлежит этому дому.

Совершение литургии в египетских пустынях. Вначале стоит кратко сказать о том, какими терминами обозначались литургия и Тело и Кровь Христовы в изученных источниках.

Монахи собирались вместе по субботам и воскресеньям для общей совместной литургии, поэтому она носила название «синакис» (συναξίς) с греческого переводится как «собрание»¹⁴. Литургию называли также «служением»¹⁵ (λατρεία) и «приношением»¹⁶ (προσφορά).

¹⁰ См.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского института истории РАН «Нестор-История», 2004. С. 93.

¹¹ История египетских монахов. С. 110.

¹² См.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 397.

¹³ См.: Там же. С. 398.

¹⁴ История египетских монахов. С. 72.

¹⁵ Там же. С. 28.

¹⁶ См.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 89.

Для обозначения Тела и Крови Христа использовали следующие термины: «Благодать Божия» (χαρίτι τοῦ Θεοῦ)¹⁷, «Святые Тайны» (τὰ ἁγία μυστήρια)¹⁸ и «Святые Дары» (τὰ ἁγία δῶρα)¹⁹.

Значительное число рукописей, содержащих молитвы литургии апостола Марка, а также близость текстов других alexandрийских литургий к литургии апостола Марка подтверждают, что эта литургия была основной в Александрийской Церкви²⁰. Поэтому можно смело предположить, что и в египетских монастырях служилась литургия апостола Марка.

Общий порядок alexandрийской литургии IV–V веков был таков:

- первая молитва дня;
- чтение Священного Писания;
- проповедь (до IV в. ее произносил только епископ, в связи с ересью арианства²¹);
- молитва после проповеди;
- великая ектенья;
- «три молитвы»;
- Лобзание мира;
- анафора (вначале префация [praefatio], то есть вступительный диалог, потом интерцессия [intercessio] – молитва за весь мир, за Церковь, далее славословие Господа – санктус [sanctus], потом анамнесис [anamnesis] – воспоминание о Тайной Вечере, в конце призывание Святого Духа на дары – эпиклеза [epiclesis]²²);
- молитва Господня;
- молитва главоприклонения;
- возношение;
- преломление;
- причащение;
- благодарение.

Литургия у египетских монахов совершалась по субботам и воскресеньям. Об этом пишет профессор Михаил Скабалланович в «Толковом

¹⁷ История египетских монахов. С. 66.

¹⁸ См.: Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. Колонна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1992. С. 53-57.

¹⁹ См.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 91.

²⁰ См.: Александрийское богослужение (обряд) // Православная энциклопедия. Т. 1. С. 595-601.

²¹ См.: Там же.

²² Брюн С. Александрийский обряд. Традиции и богослужение Коптской и Эфиопской Церквей [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/aleksandriyskiy-obryad-traditsii-i-bogosluzhenie-koptskoy-i-efiopskoy-tserkvey/> (дата обращения: 23.03.2018).

типиконе»: «Литургия в большинстве церквей совершалась, кроме воскресенья, только в субботу. Так было в Александрии, по свидетельству ее архиепископов святых Афанасия и Тимофея (380–385), в соседних с нею церквях и монастырях Египта и Фиваиды»²³. О времени совершения литургии Сократ пишет, что в районе Александрии субботняя литургия совершалась вечером²⁴. Об этом же пишет и профессор Бентли Лэйтон, говоря, что монахи и монахини в своих собраниях должны получать Евхаристию под обоими видами два раза в неделю: в субботу вечером и в начале воскресного утра²⁵. Как обстояло дело в Скиту, надежных сведений нет. Согласно Иоанну Кассиану, она должна была совершаться в субботу утром. В «Собеседовании аввы Пиамуна» сообщается, что Пафнутий, удаленный по ложному обвинению от церковного общения, по субботам и воскресеньям с самого утра приходил в церковь, но не для того, чтобы причаститься Святых Таин, а для того, чтобы пасть ниц перед дверьми²⁶. Конечно, данный обычай в течение IV в. мог и изменяться, но если литургию служили по субботам после совместной трапезы, это могло происходить только во второй половине дня.

В первое время после основания монастырей среди братии не было пресвитеров, так как монахи делали все возможное, чтобы избежать хиротонии, но совсем не потому, что презирали ее. Наоборот, они относились к этому очень серьезно и не считали себя достойными принять сан. Например, авва Исаак, услышав о том, что отцы хотят поставить его во пресвитера, убежал в Египет и скрылся на поле в траве, чтобы его не нашли²⁷.

Что касается монастырей Нижнего Египта, то в Нитрии, которая находилась не слишком далеко от обитаемых мест, отшельники могли время от времени ходить в деревенскую церковь на воскресную литургию. Те монахи, которые жили в глуби пустыни, могли оставаться без причастия месяцы или годы. Авве Херемону, пещера которого находилась в сорока милях от церкви²⁸, было невозможно постоянно ходить на литургию.

²³ Скабалланович М.Н. Толковый типикон: Объяснительное изложение типикона с историческим введением. Вып. 1, 2, 3. М.: Паломник, 2003. С. 164.

²⁴ Сократ Схоластик. Церковная история. С. 229–230.

²⁵ См.: Bentley L. The canons of our fathers monastic rules of Shenoute. Oxford: Oxford University Press, 2015. С. 73.

²⁶ См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. М.: Правило веры, 2008. С. 628–631.

²⁷ См.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. С. 113.

²⁸ Читти Д. Град Пустыня: Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи. СПб.: Библиополис, 2007. С. 68.

В «Достопамятных сказаниях» о Макарии Египетском говорится, что тот ходил на литургию из Скита в Нитрию²⁹. Значит, в Нитрии церковь была построена раньше, чем в Скиту и Келлиях. Когда число братий в Скитской пустыне увеличилось, то Макарий пошел к авве Антонию и поведал ему, что в Скитской пустыне не служитя литургия, хотя к тому времени там жило уже достаточно отцов. Неизвестно, что авва Антоний ответил Макарию. Возможно, он склонил своего собеседника к принятию священного сана, чтобы тот мог служить литургию в Скиту. В Лавсаике говорится о том, что Макарий был возведен в сан священника в возрасте сорока лет, то есть около 340 г., в это время он уже около 10 лет жил в пустыне и должен был прожить там еще 50 лет³⁰. После кончины аввы Макария священником Скита стал его ученик Иоанн³¹. Но Иоанн Кассиан говорит, что к тому времени в Скиту насчитывалось четыре церкви, и в каждой из них был свой священник³². В пустыне Келлий к V в. была только одна церковь, где священником до своей кончины в 394 г. был Макарий Александрийский, а затем авва Исаак³³. Возможно, что чуть позже в Нитрии уже было восемь священников, один из которых по праву старшинства имел право совершать таинство Евхаристии и говорить проповедь³⁴.

В монастырях аввы Пахомия тоже не было пресвитеров, поэтому «когда (в монастыре Табеннеси) нужно было совершать Евхаристию (просфорѣ), призывал (Пахомий к братьям) из ближайших церквей священника и так устраивал им праздник»³⁵. Известно также, что священник приходил только утром в воскресенье, по субботам же Пахомий с братьями ходил причащаться в соседнюю деревню, где литургия также совершалась утром. Но это было уже после того, как в монастыре увеличилось количество братии и было построено место, куда мог приходиться священник и служить литургию. До этого Пахомий ходил в соседнюю деревню и в субботу, и в воскресенье³⁶.

²⁹ См.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 158.

³⁰ Иросанфион, или Новый Рай... С. 50.

³¹ Там же.

³² См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. С. 61–63.

³³ Иросанфион, или Новый Рай... С. 52.

³⁴ См.: Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. New York: Oxford University Press, 2004. С. 280.

³⁵ Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 89.

³⁶ См.: Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / Пер. с фр., вступ. ст., послесл., коммент. А.А. Войтенко. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 172–174.

В те дни, когда совершалась Евхаристия, «Великая недельная служба» проходила по-другому. Вместо обычных чтений на память отрывков из Священного Писания пели псалмы. Это делал лишь глава того дома, который в эту неделю был ответственным за совершение «Великой недельной службы». Братья, сидя, подхватывали псалом³⁷.

Точно не указано, куда именно приглашал священников Пахомий, но А.Хосроев предполагает, что в монастыре еще не было церкви в ее привычном виде, а лишь часовни. У них не было алтарной части, а было святилище – место у восточной стены, где стоял престол. Приходивший пресвитер приносил с собой антиминс, которым и накрывался этот престол³⁸.

Сам Пахомий не хотел становиться священником. В его житии описывается такой случай. Епископ Тентиры Серапион просил Афанасия сделать Пахомия священником. Тот, услышав это, скрылся и вернулся лишь тогда, когда Афанасий уехал³⁹. Пахомий также не хотел, чтобы его монахи принимали священство, говоря: «Хорошо нам не стремиться к таким вещам в нашем общежитии, чтобы не привело это к ссорам, зависти, ревности и, против воли Бога, не вызывало бы среди многих монахов расколов»⁴⁰. Но в то же время с большим удовольствием принимал в монастырь священников, которые хотели стать монахами.

Теперь мы имеем представление о совершении литургии в монастырях Верхнего и Нижнего Египта. Хотя она и совершалась только по субботам и воскресеньям, монахи не всегда причащались именно в эти дни и только два раза в неделю. Поэтому стоит поговорить о том, как часто монахи принимали Святые Христовы Тайны.

Частота участия монахов в Евхаристии. О том, как часто причащались монахи Верхнего Египта, сказано в Лавсаике, где описывается встреча Ангела и аввы Пахомия. Ангел в правилах написал: «Подходя же к Приобщению по субботам и воскресеньям...»⁴¹

Мы располагаем многочисленными свидетельствами того, что в монастырях Нижнего Египта в конце IV в. также служили две литургии – в субботу и воскресенье⁴². Еще известно, что повсюду в Египте, кроме Александрии, Евхаристия совершалась в эти дни. Так, Созомен пишет, что монахи участвуют в Святых Тайнах в первый и последний день недели⁴³.

³⁷ См.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 93.

³⁸ См.: Там же. С. 92.

³⁹ См.: Там же. С. 52.

⁴⁰ См.: Там же. С. 203.

⁴¹ Иросанфион, или Новый Рай... С. 77.

⁴² См.: Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века. С. 172–174.

⁴³ См.: Там же.

Отсюда мы делаем вывод, что монахи Нижнего и Верхнего Египта имели одну практику частоты причастия: в субботу и воскресенье. Возможно, в некоторых местах Египта, а именно в Фиваиде, у монахов аввы Аполлона существовала практика ежедневного причастия. Этот старец говорил: «Нужно, если есть такая возможность, чтобы монахи каждый день причащались Христовых Таин [τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ]... Монахам приносит пользу постоянная память о спасительных Страданиях Христа и ежедневная готовность и приготовление себя к тому, чтобы быть всегда достойными приятия Небесных Таин [οὐρανίων μυστηρίων]»⁴⁴. Об этом же пишет преподобный Иоанн Кассиан: «А гораздо правильнее было бы, чтобы мы с тем смирением сердца, по которому веруем и исповедуем, что мы никогда не можем достойно прикасаться Святым Таин, каждый день принимали их для врачевания наших недугов»⁴⁵. Но митрополит Иларион (Алфеев) замечает, что «сравнение с оригинальным латинским текстом показывает, что здесь мы имеем дело с переводческой ошибкой. На самом деле святой Кассиан говорит: “ut... singulis ea dominicis ob remedium nostrarum aegritudinum praesumamus” – “чтобы мы принимали их каждое воскресенье для врачевания наших недугов”. Эти слова согласуются с хорошо известной монашеской практикой... причащаться каждое воскресенье»⁴⁶.

В «Истории египетских монахов» говорится о монахе, который принимал Евхаристию от Ангелов три раза в неделю: «Знаю я одного человека, живущего в пустыне и в течение трех лет не вкушавшего земной пищи, ибо Ангел каждые три дня приносил ему небесную пищу и вкладывал в уста, это заменяло подвижнику пищу и питье»⁴⁷.

Некоторые монахи принимали Святую Евхаристию всего один раз в неделю и вне храма, так как пребывали в различных подвигах. Так, монах Иоанн из Акориса (Нижний Египет) первые три года своей монашеской жизни в пустыне простоял под скалой, непрерывно молясь⁴⁸. Для него по воскресеньям священник приносил Святые Дары, которые были его единственной пищей, так как он, как и многие монахи, отказался вкушать что-либо другое.

⁴⁴ История египетских монахов. С. 43.

⁴⁵ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. С. 801.

⁴⁶ Иларион (Алфеев), митр. Учение прп. Иоанна Кассиана о Евхаристии и причащении // Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 77-78.

⁴⁷ История египетских монахов. С. 25.

⁴⁸ Там же. С. 59.

Бывало даже так, что Ангел приносил Святые Дары не только тем отшельникам, которые из-за своего подвига не могли посетить церковь и причаститься со всеми. Преподобный Макарий Александрийский рассказывал о том, что во время раздаяния Святых Таин он никогда не подавал приношения монаху Марку, так как Ангел, в этот момент находившийся среди них, сам передавал ему Святые Дары⁴⁹.

По словам Иоанна Кассиана, некоторые монахи, считавшие себя недостойными, причащались только раз в году: «А иначе и один раз в год нельзя достойно принимать причащение, как некоторые делают, которые, живя в монастырях, достоинство, освящение и благотворность Небесных таинств оценивают так, что полагают, будто принимать их должны только святые, непорочные»⁵⁰. Но такой обычай не был широко распространен.

Интересным является отрывок из знаменитого 93-го письма «К Кесарии, жене патриция, о приобщении» святителя Василия Великого (который является современником египетских монахов). Там святитель пишет: «Ибо все монахи, живущие в пустынях, где нет иерея, храня Причастие в доме, сами себя приобщают. А в Александрии и Египте и каждый крещеный мирянин по большей части имеет Причастие у себя в доме и сам собою приобщается, когда хочет»⁵¹. Отсюда видно, что монахи также имели Святое Причастие у себя в келье и могли причащаться сами.

Узнав, как часто монахи причащались, стоит затронуть вопрос о том, из чего состоял чин причащения, что еще более раскроет отношение монахов к таинству Святой Евхаристии.

Чин причащения монахов. «История египетских монахов» указывает нам на то, что монахи Верхнего и Нижнего Египта причащались у престола⁵². Отец Михаил Желтов указывает, что причащались они отдельно Пречистого Тела, принимая его концами пальцев, и Святой Крови из Чаши⁵³.

Так, в Фиваиде был один священник по имени Евлогий, который имел благодать от Бога, благодаря которой знал мысли каждого, кто подходил к причастию. Здесь идет уточнение: «каждого подходящего [к св. престолу] монаха»⁵⁴. Отсюда следует, что в Фиваиде монахи причащались у престола.

⁴⁹ Антоний Великий, прп. Поучения / Сост. Е.А. Смирнова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 584–585.

⁵⁰ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. С. 801.

⁵¹ Василий Великий, свт. Письма. М.: Издательство Московского Подворья СТСЛ, 2007. С. 193.

⁵² История египетских монахов. С. 66.

⁵³ Там же. С. 111.

⁵⁴ Там же. С. 66.

Нитрийские монахи тоже причащались у престола. Об этом сказано в рассказе о пресвитере Пиаммоне. Однажды, когда он причащал монахов, с правой стороны престола стоял Ангел и отмечал братий, подходящих к Святому Причащению, записывая их имена в книгу⁵⁵.

«В церковь монахи ходили во всех своих одеждах, но босиком», – пишет отец Михаил Желтов⁵⁶. Авве Пахомию Ангел дает следующие указания: «Отправляясь же по субботам и воскресеньям ко Причастию, пусть распускают пояса и снимают милоть и входят только в кукуле»⁵⁷. Поэтому, скорее всего, в храм монахи заходили во всех одеждах, а перед тем как зайти в алтарь для причащения, снимали милоть и пояс.

Некоторые отцы, как садовник Иона, одевали для причащения постригальный левитон, который тотчас снимали и хранили его в чистоте⁵⁸. В этот левитон монаха облачали, когда он умирал⁵⁹.

Для того чтобы попасть на литургию, многим монахам приходилось идти пешком большое расстояние. В «Истории египетских монахов» пишется, что некоторые подвижники из Келлий жили на расстоянии трех – четырех миль от церкви, но в Скиту кельи некоторых пустынников были, вероятно, расположены гораздо дальше⁶⁰. Если кельи находились не слишком далеко, то монахи вполне могли возвратиться в келью в субботу вечером и снова прийти в церковь в воскресенье утром. Но большая часть монахов, вероятно, оставались там до утра и проводили всю ночь в молитвах.

Таким образом, изучив представленные источники и литературу, мы можем сделать вывод о том, что таинство Евхаристии имело в жизни египетских монахов большое и важное значение. Весь ритм жизни египетских монахов имел один центр – Евхаристию. Она была началом и завершением недели. В ней получали свое исполнение все аскетические подвиги монахов, творимые ими в перерывах между еженедельными собраниями. Частота причащения среди египетских монахов была достаточно высокой, а случаи редкого причащения, которые встречались, были скорее исключениями и не получали авторитетной поддержки со стороны знаменитых египетских подвижников. По этой причине нельзя признать вполне корректным иногда встречающиеся

⁵⁵ История египетских монахов. С. 82.

⁵⁶ Там же. С. 113.

⁵⁷ Хосроев А.Л. Пахомий Великий... С. 458.

⁵⁸ См.: Там же. С. 356

⁵⁹ Казанский П.С. История православного монашества на Востоке: В 2 ч. М.: Паломник: Воскресение, 2000. Ч. 2. С. 159.

⁶⁰ См.: Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века. С. 172–174.

в научной литературе и расхожие мнения о том, что для египетских монахов Евхаристия не была важна⁶¹. Напротив, данные письменных источников той эпохи неоспоримо свидетельствуют о важности нормальной Евхаристической жизни для духовного возрастания монахов, а отдельные детали чина причащения (босиком, в постригальных одеждах и т.д.) подчеркивают их трепетное и глубоко благоговейное отношение к этому таинству.

Сведения об авторе. Священник Андрей Владимирович Плотников – клирик Успенского храма г. Красногорска Московской области, выпускник Коломенской духовной семинарии 2018 г. (e-mail: plotnikov_andrey@list.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Bentley L. The canons of our father's monastic rules of Shenoute. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – 359 p.
2. Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. – New York: Oxford University Press, 2004. – 488 p.
3. Александрийское богослужение (обряд) // Православная энциклопедия. – Т.1. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С. 595–601.
4. Антоний Великий, прп. Поучения / Сост. Е.А. Смирнова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 704 с.
5. Брюн С. Александрийский обряд. Традиции и богослужение Коптской и Эфиопской Церквей [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravmir.ru/aleksandriyskiy-obryad-traditsii-i-bogosluzhenie-koptskoy-i-efiopskoy-tserkvey/> (дата обращения: 23.03.2018).
6. Василий Великий, свт. Письма. – М.: Изд-во Московского подворья СТСЛ, 2007. – 560 с.
7. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. – 312 с.
8. Древний патерик, изложенный по главам / Под ред. В.Никитина. – 3-е изд. – М.: Правило веры, 2009. – 496 с.
9. Иларион (Алфеев), митр. Учение прп. Иоанна Кассиана о Евхаристии и причащении // Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада. – М.: Общецерков-

⁶¹ См., например: Шмеман А., протопресвитер. Введение в литургическое богословие. Киев: Пролог, 2003. С. 121–198.

ная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. – С. 72–84.

10. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. – М.: Правило веры, 2008. – 896 с.

11. 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: Пустыня Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. – 448 с.

12. История египетских монахов / Пер. и прим. Н.А. Кульковой. – М.: ПСТБИ, 2001. – 128 с.

13. Казанский П.С. История православного монашества на Востоке: В 2 ч. – М.: Паломник: Воскресение, 2000. – Ч. 2. – 608 с.

14. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. – Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1992. – 239 с.

15. Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / Пер. с фр., вступ. ст., послесл., коммент. А.А. Войтенко. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 336 с.

16. Скабалланович М.Н. Толковый типикон: Объяснительное изложение типикона с историческим введением. Вып. 1, 2, 3. – М.: Паломник, 2003. – 908 с.

17. Сократ Схоластик. Церковная история. – М.: РОССПЭН, 1996. – 368 с.

18. Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ин-та истории РАН «Нестор-История», 2004. – 508 с.

19. Читти Д. Град Пустыня: Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи. – СПб: Библиополис, 2007. – 320 с.

20. Шмеман Александр, протопресвитер. Введение в литургическое богословие. – Киев: Пролог, 2003. – 294 с.

Priest A.V. Plotnikov

SERVICE OF THE SACRAMENT OF EUCHARIST IN THE EGYPTIAN MONASTIC TRADITION OF IV – V CENTURIES

Abstract. This article contains the data analysis that allows to reconstruct the image of Eucharist Sacrament Service in the monastic communities of

Christian Egypt in the 4th – 5th centuries. Among other things, the article deals with the issues related to the order of Liturgy Service, as well as to the practical aspects of monks' participation in the Eucharist; it analyzes the attitude of monks to Holy Communion and examines the question of how often the monks took part in the Sacrament of Eucharist. In the end, the author of the article comes to the conclusion that Eucharist was of primary importance in the spiritual life of Egyptian ascetics.

Keywords: monasticism; Egypt; Eucharist; Holy Communion; Liturgy.

Author information. Priest Andrey Vladimirovich Plotnikov – cleric of Krasnogorsk Assumption Church, Moscow Region; graduate of the Kolomna Theological Seminary, 2018 (e-mail: plotnikov_andrey@list.ru).

БАПТИСТСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ИСКУПЛЕНИИ: ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД

Аннотация. В настоящей статье содержится анализ баптистского учения об Искуплении и проводится сопоставление его с православным богословием. Особое внимание уделяется юридическому пониманию Искупления, являющемуся характерным для баптистской сотериологии. В статье с православной точки зрения анализируется баптистское учение о Крестной смерти, Воскресении и Вознесении Христа и раскрывается православное учение об обожении и исцелении человеческой природы во Христе.

Ключевые слова: баптизм; юридическая теория; православное богословие; Искупление; обожение.

Предназначение Мессии – Спасителя с точки зрения баптистов. Взгляды баптистов на предназначение дела Спасителя предопределило их учение о сути прародительского греха и его последствиях. Само Искупление баптисты мыслят только юридически, ссылаясь в подтверждение своего мнения на специально подобранные тексты из Писания, главным образом Ветхого Завета. Так, Ф.Форлайнс, ссылаясь на закон, который описан в Книге Левит о выкупе долга человека своим близким родственником¹, применяет идею выкупа для объяснения способа спасения человечества и рассматривает ее исключительно в юридическом ключе. В ходе своих рассуждений он приходит к выводу, что цена выкупа, которую Бог установил за избавление человека от власти греха, проклятия и гнева Божия «превышала то, что мог заплатить человек. Только Бог мог заплатить полностью выкуп за грех»². С другой стороны, выкуп должен был принести человек, да еще и близкий родственник. Поэтому, чтобы соблюсти эти требования спасения, Бог воплотился, чтобы стать близким родственником каждому человеку и в то же время внести выкуп в соответствии с требованием Божественной справедливости.

¹ «Если пришелец или поселенец твой будет иметь достаток, а брат твой пред ним обеднеет и продается пришельцу, поселившемуся у тебя, или кому-нибудь из племени пришельца, то после продажи можно выкупить его; кто-нибудь из братьев его должен выкупить его, или дядя его, или сын дяди его должен выкупить его... или, если будет иметь достаток, сам выкупится» (Лев. 25: 47-49).

² Форлайнс Ф.Л. Библейская систематика. СПб.: Библия для всех, 1996. С. 150.

Очень важным требованием к Мессии является Его святость (то есть моральная чистота), поэтому Он должен был прожить безгрешную (святую) жизнь, «которая недостижима даже для наиболее праведных из искупленных людей»³.

Другой баптистский богослов, Генри Кларенс Тиссен, высказывает схожие мысли, ссылаясь на библейские тексты, в частности на апостола Иоанна Богослова: «и вы знаете, что Он явился для того, чтобы взять грехи наши, и что в Нем нет греха» (1 Ин. 3, 5). Отсюда Тиссен делает вывод, что Христос пришел искупить людей собственной смертью, а также он утверждает, что это Искупление является заместительной жертвой Богу.

Тиссен сравнивает Искупление человечества Иисусом Христом с древним еврейским обрядом «козла отпущения», описанным в Книге Левит⁴. Иными словами, человечество «взвалило» на Богочеловека юридическую ответственность за свои грехи и отправило на насильственную смерть для того, чтобы загладить свою вину и умиловить Бога⁵. Ни о каком исцелении человеческой природы в Иисусе Христе речи не идет, ни о каком обожении сектанты не рассуждают. Их главная задача заключается в том, чтобы объяснить, почему Мессия должен заместить Собою грешника на суде Божиим и избавить его от Божьего гнева.

Суть Искупления в баптизме. Основная идея доктрины Искупления в баптистском богословии сводится к тому, что Христос пришел на землю в человеческом образе ради того, чтобы пострадать и умереть за всех, кто совершил, совершает и будет совершать грехи, взять на Себя ответственность за грехи всего человеческого рода и понести на Себе гнев Божий.

Библейским основанием учения о заместительной жертве баптистский богослов Генри Кларенс Тиссен считает Ис. 53:5–6: «Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились... Господь возложил на Него грехи всех нас».

³ Форлайнс Ф.Л. Библейская систематика. СПб.: Библия для всех, 1996. С. 151.

⁴ «И совершив очищение святилища, скинии собрания и жертвенника (очистив священников), приведет он живого козла, и возложит Аарон обе руки свои на голову живого козла, и исповедает над ним все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их, и возложит их на голову козла, и отошлет с нарочным человеком в пустыню: и понесет козел на себе все беззакония их в землю непроходимую, и пустит он козла в пустыню» (Лев. 16:20–22).

⁵ «Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3, 8).

Таким образом, в центре концепции Искупления в баптизме находится идея заместительной жертвы, которая предоставила Богу возможность удовлетворить Свой гнев, и лишь после этого Творец согласен принять потомков Адама как Своего возлюбленного Сына. Мир между Богом и человеком разрушен грехом, а примирение ознаменовало восстановление этого мира.

Суть учения об Искуплении баптисты видят в избавлении человечества от греха и проклятия. Подвиг Иисуса Христа сводится исключительно к умиловивлению гнева Божьего.

Учение баптистов о Воскресении и Вознесении в контексте Искупления. Самым важным моментом в подвиге Искупления человечества Иисусом Христом баптисты считают Страдания и Крестную смерть Спасителя на Голгофе, потому что гнев Божий должен быть удовлетворен и справедливость восстановлена. Поэтому все, что касается жизни Христа после страданий (а именно Воскресения и Вознесения), отходит на второй план.

Генри Кларенс Тиссен в Воскресении и Вознесении видит некую подготовительную среду, в ней Бог подаст человечеству дары Святого Духа. Для него Воскресение является тем, что Христос не лгал, когда пророчески говорил ученикам о Своей смерти и последующем Воскресении⁶, потому что если бы Воскресения не произошло, то был бы обман, и можно было бы поставить под сомнение и другие Его слова. Следующее значение Воскресения сектант видит в том, что «Он должен воскреснуть, чтобы быть Царем и Спасителем, чтобы даровать покаяние и отпущение грехов Израилю»⁷. Также Тиссен говорит, что «если смерть Христова примирила нас с Богом, то Его нынешняя жизнь усовершит наше спасение»⁸. В Воскресении баптистский богослов видит следствие явления силы Божией, из-за которой ад не может удержать Христа в себе, к которой теперь имеют доступ все христиане. Еще одно значение баптист усматривает в заключении Нового Завета с Богом, и свидетельством этого Завета явилось почитание воскресного дня как Дня Господня, то есть Воскресения. Апостолы намеренно отказались

⁶ «И, восходя в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать учеников одних, и сказал им: вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть; и предадут Его язычникам на поругание и биение и распятие; и в третий день воскреснет» (Мф. 20:17–19).

⁷ Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. / Под. ред. В.Д. Дерк-сена. СПб.: Логос: Библия для всех, 1994. С. 267.

⁸ Там же. С. 267.

от почитания субботнего дня, которое было установлено Моисеем, и установили днем почитания день воскресный, «в честь физического воскресения Христа и с одобрения Его»⁹. Воскресение Спасителя свидетельствует о том, что Бог принял Его жертву, и мы можем быть уверены, что Бог сменил гнев на милость ко всему человеческому роду.

С мнением Тиссена соглашается другой сектантский богослов Чарльз Райри и дополняет первого идеей о том, что воскресший Христос стал Ходатаем за весь человеческий род перед Богом. Он также говорит, что Христос «вселяется в нас и дает нам силу»¹⁰, но не объясняет, посредством чего и как это происходит. Еще он видит в Воскресении Спасителя происхождение «новой формы бытия», то есть новое тело, которое воскрешено, имеет вечную жизнь, оно стало бессмертным¹¹. По мнению сектанта, Христос – первый воскресший Человек, этим Бог нам показывает, что мы тоже воскреснем из мертвых и получим воскрешенные тела.

Вознесение Христа баптисты рассматривают как «конец уничтожения Христа»¹². После того как закончилось уничтожение, Христос вознесся и получил от Бога славу, которая «явлена как бы свозь дымку»¹³. Хотя Христос и вознесся на небо, но продолжает служить людям, обильно подает духовные дары верующим, Церкви, также дает людям веру и возможность покаяния, даже крестит верующих.

Воскресение и Вознесение для баптистов являются неким подтверждением того, что Бог принял Жертву от Спасителя, однако к спасению человечества Воскресение и Вознесение не имеют никакого отношения. Учение баптистов о Воскресении Христа никоим образом не связано с уврачеванием и обожением человеческой природы, поврежденной прародительским грехом, поскольку Он принял от Девы нашу природу до грехопадения.

Православное учение об Искуплении. «Цель пришествия Христа в мир состоит в том, чтобы соединить человека с Богом таким образом, чтобы каждый из нас мог стать, по слову апостола Петра, “причастником Божеского естества” (см.: 2 Пет. 1, 4)»¹⁴ – вот главный смысл учения об Искуплении. Поэтому Иисус Христос пришел в мир не для того, чтобы принять на Себя весь гнев и ярость Творца, а для того, чтобы восстановить первичный

⁹ Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. / Под. ред. В.Д. Дерксена. СПб.: Логос: Библия для всех, 1994. С. 270.

¹⁰ Райри Ч. Основы богословия. М.: Духовное возрождение, 1997. С. 315.

¹¹ См.: Там же. С. 317.

¹² Там же. С. 319.

¹³ Райри Ч. Основы богословия. М.: Духовное возрождение, 1997. С. 319.

¹⁴ Давыденков Олег, иер. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 283.

замысел Бога о людях, то есть для обожения человечества. «Слово Божие вочеловечилось, чтобы мы обожились»,¹⁵ – говорит святитель Афанасий Великий. Святой Иустин Философ пишет: «Слово ради нас сделалось Человеком, чтобы стать сопричастным нашим страданиям и исцелить нас»¹⁶.

Сектанты заблуждаются, когда пытаются тайну спасения выразить только с помощью юридической теории взаимоотношения Бога с человеком. С помощью этой теории можно истолковать только одну из граней, или внешнюю сторону, подвига Иисуса Христа.

Юридическая теория опирается на ряд текстов в Ветхом Завете, однако следует понимать, что этот Завет был заключен с народом, имеющим языческое религиозное сознание. Поэтому Господь использует те слова и образы, которые были понятны людям. Человеку с языческим сознанием сложно было принять учение о том, что спасение «есть избавление от грехов, а исполнение заповедей необходимо не Богу для Его ублажения, а только человеку для его спасения и т.п. “Если спросит у тебя народ сей, или пророк, или священник: “какое бремя от Господа?”, то скажи им: “какое бремя? Я покину вас, говорит Господь” (Иер. 23:33–38). Впоследствии, когда христианство стало распространяться среди язычников, оно столкнулось с той же проблемой, и христианским апологетам пришлось использовать термины и образы, понятные падшему человеку»¹⁷.

В этом контексте юридический образ Искупления является одной из теорий, способствующих проникновению в тайну спасения, но не исчерпывающих ее. Емкую и точную оценку этому образу дал Владимир Лосский: «Само понятие Искупления носит чисто юридический характер: это выкуп раба, долг, уплаченный за тех, кто, не имея возможности рассчитаться, оставался в заключении. Юридической является и тема посредника, крестом соединяющего человека с Богом. Но оба эти образа, предложенные апостолом Павлом и широко использованные отцами, не должны застывать в нашем сознании: это значило бы создавать между Богом и человечеством недопустимые правовые отношения. Правильнее было бы включить эти образы в почти бесконечный ряд других образов»¹⁸. С ним соглашается архиепископ Феофан (Быстров)¹⁹.

¹⁵ Афанасий Великий, свт. Сокровищница духовной мудрости. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000. С. 642.

¹⁶ Иустин Философ, мученик. II апология [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/pamatniki_3/4. (Дата обращения: 04.04.2018).

¹⁷ Несмелов В. Наука о человеке. СПб., 2000. С. 324.

¹⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Изд-во Центр «СЭИ». С. 281.

¹⁹ См.: Феофан (Быстров), архиеп. Творения. СПб.: Изд-во Общества Василия Великого, 1997. С. 480.

Из приведенного исследования становится понятным, что сектантское учение об Искуплении имеет ряд недостатков. Одним из них является сведение дела Искупления к Голгофской жертве, в момент которой состоялась уплата выкупа Богу со стороны людей, а именно удовлетворение гнева Божьего. В православном учении об Искуплении вся земная жизнь Иисуса Христа, начиная от Боговоплощения и заканчивая Вознесением, имеет искупительное значение для человечества. Свести Искупление к одному акту Голгофских страданий – значит «лишить всю земную жизнь Христа Спасителя сотериологической значимости»²⁰. Святитель Игнатий пишет: «Таинство Искупления основано на милости. Оно есть явление милости Божией к падшему человечеству и может быть принято единственно расположением души, всецело настроенной милостью к падшему человечеству»²¹.

Другим недостатком юридического понимания Искупления является сведение его к одному лишь удовлетворению гнева Божия, в то время как приписывание Божескому естеству каких-либо страстей низводит Его на уровень языческих божков. По этому поводу преподобный Иоанн Кассиан Римлянин писал: «Бог не может быть ни огорчен обидами, ни раздражен беззакониями людей»²².

Те же онтологические доводы против наличия гнева в Боге приводит и преподобный Антоний Великий. Он исходит из того, что Бог по естеству благ, бесстрастен и неизменен. Поэтому нельзя говорить, что Бог радуется или гневается, ибо радость и гнев являются страстями. Также неверно думать, «чтобы Божеству было хорошо или худо из-за дел человеческих»²³, поскольку Бог благ и творит только благое, и по этой причине не может никому вредить и получать от этого удовольствие. Проблему неизменяемости Божества и перемены Его отношения к грешникам от наказания к милосердию он решает следующим образом. Когда люди творят дела, соответствующие нравственным установкам Бога, то они бывают добрыми и тем самым уподобляются Богу, а когда люди грешат, то отделяются от Бога сами по причине своих преступлений, и Бог не пребывает в них. Поэтому, заключает преподобный Антоний, говорить о Боге «как пребывающем в гневе противно

²⁰ Давыденков Олег, иер. Догматическое богословие. С. 283.

²¹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. Том IV. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1998. С. 245.

²² Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. М.: Сретенский монастырь, 2003. С. 416.

²³ Добротолюбие. Т. 1. Репр. воспр. изд. 1895 г. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 90.

Его природе... а сие не то значит, чтобы Он гнев имел на нас, но то, что грехи наши не попускают Богу воссиять в нас, с демонами же мучителями соединяют. Если потом молитвами и благотворениями снискиваем мы разрешение во грехах, то это не значит, что Бога мы ублажили и Его переменили, но что посредством таких действий и обращения нашего к Богу, уврачевав сущее в нас зло, опять соделываемся мы способными вкушать Божию благодать; так что сказать: “Бог отвращается от злых” – есть то же, что сказать: “Солнце скрывается от лишенных зрения”»²⁴.

Еще более ярко эта мысль выражена святителем Иоанном Златоустом, который прямо говорит, что Бог использует наш язык и опыт земной жизни, чтобы донести до нас тяжесть наших грехов, но это не значит, что Бог на самом деле гневается: «Когда ты слышишь слова “ярость” и “гнев” в отношении к Богу, то не разумеешь под ними ничего человеческого, это слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного, говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых». Посему «последуем указанию Божественного Писания, которое само себя поясняет, если только мы не будем придавать значение грубости выражений, но будем иметь в виду то, что причиною такой грубости слов наша немощь. А иначе, то есть без такого приспособления слов, человеческому слуху невозможно было бы и принять их. Итак, размышляя и о немощи нашей, и о том, что слова (Писания) относятся к Богу, будем принимать эти последние слова так, как прилично говорить о Боге»²⁵.

Таким образом, приписав Богу гнев, сектанты поставили христианского Бога на уровень с языческими богами, подверженными страстям и человеческим немощам. Но в таком случае евангельское благовестие выхолащивается и теряет свою уникальность, и Бог из Бога любви (см.: Ин. 3, 16; 1 Ин. 4, 8) превращается в тирана.

Если рассмотреть сектантское понимание спасения в нравственной плоскости, то можно увидеть, что оно по своему содержанию не соответствует евангельскому духу, поскольку, по мнению Х.Яннараса, «в таком понимании свобода Божественной любви оказывается подчиненной жесткой необходимости свирепого эгоцентрического “правосудия”, требующего садистского удовлетворения. Бог Церкви, Отец и “возлюбленный” человеческой души, превращается в неумолимого

²⁴ Добротолюбие. Т. 1. С. 90–91.

²⁵ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1897. С. 103.

и грозного судию, наслаждающегося (по мнению блаженного Августина) зрелищем страданий грешников в аду»²⁶.

Аналогичное мнение высказывает и В.Лосский, он полагает, что справедливость Божия при юридическом понимании Искупления предстает как превосходящий все закон²⁷. Это ведет к тому, что Бог Отец не может не судить и становится неумолимым Судьей, Который ждет удовлетворения Своего гнева и получает это удовлетворение только в крови, мучениях и смерти Своего возлюбленного Сына на Кресте. Лосский вместе со святителем Григорием Богословом задается вопросом: «Почему Кровь Сына была приятна Отцу, Который не захотел принять Исаака, принесенного в жертву Авраамом, но заменившего эту человеческую жертву овном?»²⁸.

Этот «вечный» вопрос в рамках баптистского юридического понимания Искупления так и не получил разрешения.

Совершенно по-другому отвечает на этот вопрос В.Лосский. Он исходит из того, что Бог во Христе не выступает Судьей и не вершит суд над грешным и убогим человеком с поврежденной грехом природой. Наоборот, Бог во Христе являет правду Божию о человеке, раскрывает замысел Творца о нем. По мысли Лосского, Христос «исполняет то призвание человека, которому изменил Адам: жить только Богом и Богом питать вселенную. Таково правосудие Бога. Сын, единосущный Отцу по Своей Божественной природе, через Воплощение получает возможность вершить это правосудие; ибо Он может теперь подчиниться Отцу, как если бы Он был от Него отделен; может отказаться от собственной воли, которую Он получил в Своей человеческой природе, и отдать Себя всецело, даже до смерти: “да прославится Отец в Сыне”. Правосудие Бога состоит в том, чтобы человек не был больше разлучен с Богом, чтобы человечество восстановилось во Христе, истинном Адаме. И святитель Григорий Богослов заключает: “Не очевидно ли, что Отец принимает эту жертву не потому, что Он ее требовал или как-то в ней нуждался, но по домостроительству нужно было, чтобы человек освятился человечеством Бога, нужно было, чтобы Сам Он освободил нас, победив тирана собственной Своей силой, чтобы снова Бог призвал нас к Себе через Своего Сына, посредника, все совершающего во славу Отца, Которому Он во всем послушен... Остальное же да будет почтено молчанием”»²⁹.

²⁶ Яннарас Х. Вера церкви: Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 167.

²⁷ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 284.

²⁸ Там же. С. 285.

²⁹ Там же. С. 284–285.

Юридическая доктрина Искупления содержит глубокое внутреннее противоречие, на которое указал прот. Г.Флоровский. Он, в частности, отмечает, что смерть человека не может быть упразднением греха, так как она есть следствие греха: «в страстях и Крестной смерти нет той справедливой необходимости, определяемой Законом, которая была бы в каждой смерти праведника... Не объясняет этого и идея “заместительного” удовлетворения, *satisfactio vicaria* схоластики. Не потому, что невозможно “замещение”, но потому, что Бог не ищет страдания твари. Он скорбит о ней. Как может карательная смерть Пречистого Богочеловека быть упразднением греха, если смерть вообще есть оброк греха... Разве “справедливость” стесняет милосердие и любовь так, чтобы нужна была Крестная смерть для освобождения милующей любви Божией от запретов уравнительного правосудия?»³⁰.

Таким образом, православное и сектантское учение об Искуплении почти взаимоисключаемы, они настолько противоположны друг другу, что между ними почти нет ничего общего, хотя используют одни и те же слова Священного Писания.

Не меньшее различие существуют в учении о Воскресении и Вознесении Христовом. Сошествие во ад обоженной души Господа было окончательным свидетельством победы над смертью, так как Христос явился туда не как обычный человек, отделенный от Бога грехом, а как Тот, в Ком пребывала жизнь. Святитель Иоанн Златоуст описывает суть Искупления, совершенного Христом: «Ад пленен сошедшим в него Господом, упразднен, поруган, умерщвлен, низложен, связан»³¹.

В.Н. Лосский пишет, что «Воскресением Христа вся полнота жизни прививается иссохшему древу человеческого рода, чтобы его оживить»³². Поэтому в Воскресении Иисуса Христа происходит преобразование испорченной природы человека, сама смерть теряет свою силу, освящается Божественной природой Спасителя, теперь она «не тупик, а дверь в Царство»³³. Бог возвратил человеку утраченную Адамом благодать, и смерть теперь не конец, а начало, смерть является завесой, за которой открывается человеку жизнь с Богом.

С самого начала христианства само Воскресение Христово возвещается как факт победы над смертью. Христос выступает гарантом нашего будущего

³⁰ Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. М., 1998. С. 188.

³¹ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 3. Кн. 1, 2. СПб: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1897. С. 822.

³² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 285.

³³ Там же. С. 286.

воскресения из мертвых. Священник Вячеслав Рубский пишет, что в Воскресении Христос стал «первородным между многими братьями» (Рим. 8, 29). Он стал первым Человеком, Который обладает вечностью по существу не только Божеского, но и обоженного человеческого естества Своего³⁴.

По Своей величайшей любви к человеку Бог захотел стать частью человечества, исцелить нас от порока и греха, сделать соучастниками вечной блаженной жизни. В этой Благой Вести раскрывается совершенно новое состояние человека, которое до Крестной смерти и Воскресения не могло существовать. Человек, как бы ни старался, не может стать Богом, но благодаря Спасителю человек может прикоснуться посредством благодати Божией к Господу Иисусу Христу. В этом заключается величайший дар Бога человечеству. Христос восстановил первоначальный замысел Творца о человеке, исполнив повеление Отца.

Воскресшее тело Спасителя в смысле материальных изменений не изменилось, то есть Христа узнавали ученики, когда Он им являлся после Воскресения³⁵, но это тело было освобождено от ограниченностей, присущих тварной природе, явило совершенно новый образ существования. Так, например, Христос проходит через закрытые двери³⁶, в другом месте, при путешествии в Эммаус, Он становится невидим для путешествующих с Ним³⁷. Яннарас предполагает, каким стало воскресшее тело Спасителя: «тело воскресшего Христа представляет собой человеческую природу, свободную от каких-либо ограниченностей и необходимостей»³⁸. Получается, что воскресшее тело Господа Иисуса Христа такое же, как и у любого человека. Святитель Феофан Затворник говорит: «Таинственно мы соделываемся причастниками сего Воскресения в Крещении, слагая в нем ветхую жизнь и облакаясь в новую. Но в этом только залог, начало и основание будущему воскресению в славе, подобно Воскресению Господа»³⁹.

³⁴ См.: Рубский Вячеслав, свящ. Православие – протестантизм. Штрихи полемики [Электронный ресурс]. – URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=649>. (Дата обращения: 03.04.2018).

³⁵ «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги» (Лк. 24:39–40).

³⁶ «В тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам!» (Ин. 20, 19).

³⁷ «Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них» (Лк. 24, 31).

³⁸ Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. С. 171.

³⁹ Феофан Затворник, свт. Душеполезные поучения. Козельск: Изд-во Введенской Оптиной пустыни, 1998. С. 31.

Баптизм не принимает такого учения о Воскресении Христовом. Это событие в баптизме рассматривается только с точки зрения права: Богу выкуп уплачен, Воскресение юридически удостоверяет, что Христос не обманул и, как обещал, воскрес из гроба. У сектантов Воскресение Христово никак не связано с преображением и обожением человечества во Христе. Правда, они иногда упоминают о новых свойствах, приобретенных человеческим телом Христа, но это утверждение не может быть удовлетворительно решено в рамках юридической теории и, скорее всего, выглядит данью библейскому богословию: коль скоро об этом упомянуто в Писании, то об этом надо сообщить читателю и слушателю.

Следующим значимым событием в деле спасения человечества является Вознесение Спасителя на Небо. Он стал Тем первопроходцем, Который вывел все человечество из тьмы к Свету. Вознесение – это не просто торжественное восшествие Спасителя на Небо, а это вознесение человеческой природы во Христе к Богу Отцу. Оно является подтверждением того, что Спаситель завершил дело спасения, освятил природу человека, и теперь человеческая природа во Христе возносится на Небеса во свидетельство ее подлинного обожения. Иначе говоря, Спаситель Своим Вознесением показал, что тление и смерть в человеческой природе окончательно побеждены. Это не просто какое-то второстепенное событие, следующее после Искупления, как учат баптисты, а это завершение Искупления. Святитель Иоанн пишет: «Ныне примирение у Бога с родом человеческим, ныне долговременная вражда прекратилась, и продолжительная война окончилась, ныне наступил некоторый дивный мир, никогда не ожидавшийся прежде»⁴⁰.

После Своего Вознесения Христос воссел одесную Бога, что символизирует Его силу и власть. В одном из явлений Иисуса Христа Своим ученикам после Воскресения из мертвых Он сказал: «дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18). В другом месте мы читаем, что «доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите и получите» (Ин. 16, 24). Эти слова Спасителя подчеркивают полноту Его власти над всем сотворенным миром не только как Бога, ибо как Бог Он имел ее всегда, а как Богочеловека.

Несмотря на то, что учение об Искуплении в Православии и баптизме созвучно, оно очень различно. В Православии и в баптизме утверждается, что Страдания, Крестная смерть, Воскресение и Вознесение Иисуса

⁴⁰ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 1, 2. СПб: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1899. С. 493.

Христа избавляет человеческую природу от тления, смерти и греха. Но в баптистском понимании Голгофской Жертвы главной идеей выступает удовлетворение свойства Божественной справедливости, что приводит к изменению отношения Бога к человеку, меняется гнев на милость. «Смысл жертвы Христа, по учению баптистов, в том эффекте, который страдания и смерть Иисуса Христа произвели на Бога Отца (или на “божественную справедливость”). Самого же Бога не могло удовлетворить не что иное, как только лицезрение страшных мук и смерти Равного Себе, то есть Своего Единородного Сына»⁴¹. Божественная оскорбленность является причиной страданий Спасителя, а результат этих страданий – прощение людей. «Если бы Бог мог простить людей и без возмещения и крови, то Голгофских страданий не потребовалось бы. Следовательно, жертва нужна была Богу для прощения человека, а не человеку для соединения с Богом»⁴². Если предположить, что Бог – это просто набор абсолютных свойств, то можно сказать, что «“Бог спасает человека от Своего проклятия” – все равно, что сказать: “Бог спасает человека от Самого Себя”»⁴³.

Принципиальные различия касаются вопроса понимания сути Воскресения и Вознесения Иисуса Христа. Если для сектантов эти события являются юридическим следствием совершенного правосудия, то для православных они суть свидетельства того, что Христос действительно восстановил и обожил человеческую природу, и она доподлинно получила доступ к Божественной жизни.

Сведения об авторе. Священник Сергей Николаевич Козлов – клирик Спасского храма г. Солнечногорска Московской области, выпускник Коломенской духовной семинарии 2018 г. (e-mail: iereisergiy@mail.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе, с приложениями. – 4-е изд. – Брюссель: Изд-во Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.

⁴¹ Рубский Вячеслав, свящ. Православие – протестантизм. Штрихи полемики [Электронный ресурс]. URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=649>. (Дата обращения: 03.04.2018).

⁴² Рубский Вячеслав, свящ. Православие – протестантизм. Штрихи полемики [Электронный ресурс]. URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=649>. (Дата обращения: 03.04.2018).

⁴³ Там же.

2. Афанасий Великий, свт. Сокровищница духовной мудрости. – М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000. – 843 с.
3. Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. – 415 с.
4. Добротолюбие. Т. 1. – Репр. воспр. изд. 1895 г. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – 640 с.
5. Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. Т. IV. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1998. – 559 с.
6. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. – Т. 4. Кн. 1. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1897. – 917 с.
7. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. – Т. 3. Кн. 1, 2. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1897. – 962 с.
8. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. – Т. 2. Кн. 1, 2. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1899. – 979 с.
9. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских отцов. – М.: Сретенский монастырь, 2003. – 894 с.
10. Иустин Философ, мученик. II апология [Электронный ресурс]. – URL: http://www.odinblago.ru/pamatniki_3/4. (Дата обращения 04.04.2018).
11. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Изд-во Центр «СЭИ», 1991. – 287 с.
12. Несмелов В. Наука о человеке. – СПб., 2000. – 438 с.
13. Райри Ч. Основы богословия. – М.: Духовное возрождение, 1997. – 655 с.
14. Рубский Вячеслав, свящ. Православие – протестантизм. Штрихи полемики [Электронный ресурс]. – URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=649>. (Дата обращения: 03.04.2018).
15. Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию / Под. ред. В.Д. Дерксена. – СПб.: Логос: Библия для всех, 1994. – 437 с.
16. Феофан (Быстров), архиеп. Творения. – СПб.: Изд-во «Общество Василия Великого», 1997. – 480 с.
17. Феофан Затворник, свт. Душеполезные поучения. – Козельск: Изд-во Введенской Оптиной пустыни, 1998. – 511 с.
18. Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. – М., 1998. – 414 с.
19. Форлайнс Ф.Л. Библейская систематика. – СПб.: Библия для всех, 1996. – 271 с.
20. Яннарас Х. Вера церкви: Введение в православное богословие. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 230 с.

BAPTIST DOCTRINE OF REDEMPTION: ORTHODOX VIEW

Abstract. This article attempts to analyze the Baptist doctrine of Redemption and to compare it with the dogmas of Orthodox Theology. Special attention is paid to the juridical understanding of Redemption, which is characteristic of the Baptist soteriology. This article reveals the Orthodox point of view on such issues as the Baptist doctrine of Cross Death, the Resurrection and Ascension of Christ; it suggests the Orthodox doctrine of Theosis and Healing of human nature in Christ.

Keywords: Baptism; juridical theory; Orthodox theology; Redemption; Theosis.

Author information. Priest Sergiy Nikolaevich Kozlov – cleric of Solnechnogorsk Savior Church, Moscow Region; graduate of the Kolomna Theological Seminary, 2018 (e-mail: iereisergiy@mail.ru).

**XXIII
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
МАТЕРИАЛЫ**

К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ АПОСТОЛОМ ПАВЛОМ СЕКРЕТАРСКОЙ ПОМОЩИ ПРИ НАПИСАНИИ ПОСЛАНИЙ

Аннотация. В данной статье затронут вопрос, относящийся к практике написания святым апостолом Павлом своих посланий – использование им секретарской помощи. Рассматриваются причины подобной помощи, ее фактическое выражение, возможная роль в написании посланий других помощников апостола. Указанная практика написания апостолом своих писем предлагается для объяснения существующих отличий между Павловыми посланиями на филологическом и литературном уровне и выступает в качестве веского аргумента в отстаивании их атрибуции в духе православной традиции.

Ключевые слова: Библия; Новый Завет; библеистика; апостол Павел; «Корпус Паулиnum»; исагогика; аутентичность; авторство; послание; эпистолография; секретарь; помощники апостола Павла.

В современной библейской науке существует проблема авторства ряда посланий святого апостола Павла. Большинство исследователей отрицает их аутентичность на основании серьезных лексических, стилистических, тематических отличий, которые прослеживаются между ними и другими письмами этого апостола¹. Так выделяют семь достоверно подлинных посланий апостола Павла: к Римлянам, Первое и Второе к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, Первое к Фессалоникийцам и к Филимону. Подлинность других посланий апостола оспаривается.

В качестве наиболее обоснованного объяснения существующих отличий между Павловыми посланиями предлагается практика написания апостолом своих писем с привлечением помощи секретарей и других помощников. В последние десятилетия появились труды библейских ученых, которые в рамках изучения наследия апостола Павла, в частности при рассмотрении языка, стиля текстов апостола, приходят к заключению, что Павел пользовался услугами секретарей. Среди подобных исследователей хотелось бы выделить таких американских библеистов, как Эрнест Рандольф Ричардс (E.R. Richards) и Джереми Мерфи-

¹ Подробнее см. статью автора: Казинов В., чтец. Вопрос аутентичности посланий апостола Павла в современной библеистике // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 11. Коломна: Лига, 2016. С. 145-158.

О'Конор (Murphy-O'Connor J.), наработки которых будут привлекаться в данной работе.

Использование секретарей в древности. Факт использования в древности секретарей при написании писем в достаточной мере засвидетельствован в папирусных рукописях². Эллис (Ellis), ссылаясь на работу Роллера (Roller)³, сообщает, что «в Древнем мире для написания любых писем (даже самых коротких записок) был необходим секретарь, поскольку дурное качество перьев, чернил и “бумаги” превращало письмо в тяжелый труд (см. Квинтилиан, *Inst. Orot.* 10.3.31; 10.3.19-22): порой написание одной небольшой страницы занимало более часа»⁴. Мы знаем, что они были профессиональными писцами, иногда называемыми секретарями (*amanuenses*). Зарабатывали на жизнь своим навыком писать, которого часто недоставало широкой публике. В древности неграмотные люди, желающие написать письмо, часто прибегали к помощи таких секретарей. Относительно этого Полхилл в своем труде сообщает: «До сих пор можно найти профессиональных писцов с их пишущими машинками, находящихся на улицах Северной Африки, которые готовы подготовить письмо или документ для любого, кто нуждается в секретарской помощи»⁵. Такие письма, как можем видеть из сохранившихся папирусов, часто содержали в конце указание на то, что отправитель был неграмотным или «медленно пишущим» («*slowwriting*»)⁶, и что оно было написано его секретарем.

Нанимали профессиональных секретарей не только неграмотные люди, но также и представители высшего сословия и образованные люди. Большинство писем в древности писались именно секретарями. Общественные чиновники часто пользовались их услугой для помощи в подготовке документов. Необходимы они были и для содержания в исправном состоянии отчетов, отправки посланий в деловых кругах⁷.

Использование секретарей апостолом Павлом. Многие современные ученые признают факт, что письма святого апостола Павла были

² См.: Richards E. R. *The secretary in the letters of Paul*. Tübingen: Mohr, 1991. 169 p; Murphy-O'Connor J. *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*. Minnesota: The Liturgical Press, 1995. P. 6.

³ Roller O. *Das Formular der paulinischen Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom Antiken Briefe*. Stuttgart: Kohlhammer, 1933.

⁴ Ellis E. E. *Pastoral Letters* // *Dictionary of Paul and His Letters* / Hawthorne G. F., Martin R. P., Reid D. G., eds. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993. P. 663.

⁵ См. Polhill J. B. *Paul and His Letters*. Nashville: Broadman and Holman, 1999. P. 126.

⁶ Ibid. P. 126.

⁷ Ibid. P. 127.

написаны внутри греко-римской эпистолярной традиции⁸. Особенно их общность может быть прослежена при рассмотрении их цели, структуры и содержания⁹.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что апостол, как и большинство современных ему людей, при написании своих писем использовал услуги секретаря (или секретарей). В современной библейской науке этот факт является общепринятым и не подвергается серьезной критике¹⁰. Этот факт засвидетельствован и в святоотеческом наследии.

⁸ Ричардс приводит следующие работы, наиболее адекватно и полно рассматривающие различные аспекты этого вопроса: Stowers S. K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Library of Early Christianity Series. Philadelphia: Westminster, 1986; Doty W. G. *The Epistle in Late Hellenism and Early Christianity: Developments, Influences, and Literary Form*, Ph.D. diss. Drew University, 1966; idem. *Letters in Primitive Christianity*. Guides to Biblical Scholarship, New testament Series. Philadelphia: Fortress, 1973.

⁹ См.: Richards E.R. *The secretary in the letters of Paul*. P. 129-44, 200.

¹⁰ См., например, Richards E. R. *The secretary in the letters of Paul*; Richards E. R. *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*. Downers Grove (IL): Inter Varsity Press, 2004 (см. Рецензию А.А. Ткаченко последнюю работу: Богословские труды. № 41. 2007. С. 553-555); Murphy-O'Connor J. *Paul the Letter-Writer*; Bahr G. J. *Paul and Letters Writing in the First Century* // *Catholic Biblical Quarterly*. 1966. № 28.4. P. 465-77; Ellis E. E. *Paul and His Coworkers* // *Dictionary of Paul and His Letters*. P. 183-8; Carson D. A., Moo D. J. *An introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2009. P. 334-335; Ауни Д. *Новый Завет и его литературное окружение* / Пер. с англ. В.В. Полосина; под ред. А.Л. Хосроева. СПб.: РБО, 2000. С. 185; Браун Р. *Введение в Новый Завет. Том II* / Пер. с англ. М.: ББИ, 2007. С. 5-6; Вреде В. *Происхождение книг Нового Завета* / Пер. с нем. Н.М. Хераскова; под ред. Н.М. Никольского. М., 1908. С. 23-4; Гатри Д. *Введение в Новый Завет* / Пер. с англ.; предисл. Н.А. Александренко. Одесса: Богомыслие, 1996. С. 498-499; Каравидопулос И. *Введение в Новый Завет* / Пер. с греч. свящ. Максима Михайлова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 287; Карсон Д. *Читая послания* // *Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 3: Новый Завет* / Пер. с англ. СПб: Мирт, 2001. С. 289; Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение / 4-е изд., испр. и доп. М.: ПСТБИ; Русский путь, 2001. С. 258; Кинер К. *Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2: Новый Завет* / Пер. с англ. А.П. Платуновой. СПб.: Мирт, 2005. С. 383-384, 419, 461; Куломзин Н., прот. *Послания апостола Павла: Лекции по Новому Завету* / Пер. с фр. К.А. Александровой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 93; Лозе Э. *Павел. Биография* / Пер. с нем. А. Петровой; под ред. Ю.Аржанова. М.: Изд-во ББИ, 2010. С. 121; Мень А., прот. *Библиологический словарь: В 3 т. – Т. 2: К – П. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 342; Мецгер Б. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание* / Пер. с англ. М. Изд-во ББИ, 2006. С. 233; Покорны П., Геккель У. *Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового*

О том, что апостол Павел не все свои послания полностью писал сам, а диктовал их другим людям, говорят святитель Иоанн Златоуст¹¹, блаженный Иероним Стридонский¹².

Явные свидетельства. Сам апостол в своих письмах, в отличие, например, от писем Цицерона, не делает прямых заявлений о том, что он диктует их секретарю. Но в тексте его писем имеется ряд указаний на использование секретаря. Прямое свидетельство этому мы находим в Послании к Римлянам, где в заключительной главе Третий определяет себя как «писавший сие послание» (ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν) (Рим. 16, 22). Это единственный случай, когда один из секретарей апостола лично вмешивается в повествование письма и говорит о себе. Из этого примечания Третья видно, что он не был обычным секретарем-профессионалом, которого апостол временно нанял для записи письма. Третий был более другом и сотрудником, нежели работником по найму¹³.

Может возникнуть вопрос: использовал ли апостол Павел секретаря при написании других своих писем? Для ответа на него следует обратиться к некоторым косвенным указаниям секретарской помощи, находящимся в письмах этого апостола.

Таковыми менее очевидными свидетельствами об использовании апостолом помощника-писца можно считать заключительные строки пяти

Завета / Пер. с нем. В. Аитковского М.: Изд-во ББИ, 2012. С. 176; Рождественский В, свящ. Историческое обозрение Священных книг Нового Завета. Вып. 1. СПб.: Тип. Ф.Г. Елеонского и К°, 1878. С. 98-100; Розанов Н.П. Апостол Павел и его послания // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / Изд. преемников А.П. Лопухина: В 11 т. Т. 10. СПб., 1912. С. 386; Ролофф Ю. Введение в Новый Завет / Пер. с нем. В.Витковского. М.: Изд-во ББИ, 2011. С. 71; Хукер М. Святой Павел / Пер. с англ. А.Гарькавого. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2005. С. 44.

¹¹ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. Т. 10. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1904. С. 812.

¹² Иероним Стридонский, блж. Три книги толкований на Послание к Галатам // Библиотека Творений Св. Отцев и Учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Кн. 27: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 17: Толкования на Послания Апостола Павла к Галатам и к Ефесянам. Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1903. С. 205-207. См. также: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VII веков. Новый Завет. Том VIII: Послания к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам / Пер с англ., греч., лат., сир. Под ред. Марка Дж. Эдвардса / Русское издание под ред. К.К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2005. С. 117-118.

¹³ Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 6; Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 169-171.

посланий, в которых делается замечание, что автор писал письмо собственноручно¹⁴: «Видите, как много написал я вам своею рукою (πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ)» (Гал. 6, 11); «Мое, Павлово, приветствие собственноручно (Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου)» (1 Кор. 16, 21); «Приветствие моею рукою, Павловою (Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου)» (Кол. 4, 18); «Приветствие моею рукою, Павловою (Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου), что служит знаком во всяком послании» (2 Фес. 3, 17); «Я, Павел, написал моею рукою» (ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ) (Флм. 19).

В примечании апостола Павла, сделанном им в концовке Послания к Галатам (6, 11), можно усмотреть ясное свидетельство того, что в этом месте почерк апостола Павла отличался от почерка секретаря. Апостол делал приписку большими буквами, в отличие от мелкого письма секретаря¹⁵. Ричардс приводит свидетельство из Писидии Антиохийской и

¹⁴ Помимо этого, Р.Ричардс приводит еще ряд других внутренних свидетельств: 1) наличие постскриптума, 2) предпочтения апостола Павла (использование секретаря обусловлено жизненными обстоятельствами апостола), 3) специфический тип письма, 4) стилистическое разнообразие в отдельных посланиях (см. Richards E. R. The Secretary in the Letters of Paul. P. 175-183).

¹⁵ В Синодальном переводе слова одиннадцатого стиха шестой главы «πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα» переведены следующим образом: «как много написал я вам». Однако точнее это выражение можно перевести так: «какими большими буквами я написал вам» (см.: Розанов Н.П. Послание к Галатам // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А.П. Лопухина: В 11 т. Т. 11. Петербург, 1913. С. 230-231, а также перевод еп. Кассиана (Безобразова) или другие современные иностранные переводы). Комментируя этот отрывок, святитель Иоанн Златоуст отмечает, что здесь слово «πηλίκοις» «указывает не на обширность послания, а на недостаточную красоту почерка, как бы так говоря: “Хотя я не умею красиво писать, однако же принужден написать это послание собственноручно, чтобы заградить уста клеветникам”» (Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 10. В 2 кн. Кн. 2. СПб.: Изд-во СПДА, 1904. С. 812). Мнение о том, что здесь следует понимать не длину послания, а форму букв или почерк, каким писал апостол, поддерживают также Евсевий Эмесский, Экумений, Феофилакт Болгарский (см.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Опыт объяснения на послания ап. Павла к Галатам. Чернигов: Тип. Ильинского мон-ря, 1862. С. 165). Это мнение разделяет и проф. Н.Н. Глубоковский. (Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. София (Болгария), 1935. С. 204-5). Надо отметить, что многие отцы Церкви и отечественные авторы расценивали это Послание, в отличие от других писем апостола, как полностью написанное Павлом. Так считали свт. Иоанн Златоуст (см. цит. выше), блж. Феодорит Кирский (Толкования на четырнадцать посланий святого апостола Павла. М.: Паломник, 2003. С. 391). Свящ. Иаков Галахов, разделяя данное мнение, сообщает, что его поддерживали еще свт. Амвросий Медиоланский, Пелагий,

Помпеи о том, что писание большими буквами использовали для подчеркивания определенного отрывка текста, как, например, сегодня используют курсив, и заключает, что таким образом Павел привлекал особое внимание к своему постскрипту¹⁶.

Многие западные библеисты могут отвергать подлинность Второго Послания к Фессалоникийцам и пренебрегать его авторским постскриптом. Но те, кто признают аутентичность Послания, видят в 17-м стихе 3-й главы особо важное указание апостола на использование секретаря. Ученые соглашались, что здесь апостол подчеркивает, что именно этот почерк является его почерком. Некоторые делают вывод из этого стиха, что использование секретарей было обычной практикой апостола Павла¹⁷. Павел использовал специальный знак, подпись для определения своих писем, возможно, чтобы уберечь фессалонитскую паству от подделок (см.: 2 Фес. 2, 2). Но само указание «во всяком послании» не дает точного определения, в каких именно, так как к тому времени было написано только несколько известных нам писем апостола.

Исследователь Р. Ричардс считает, что шесть писем, одно из которых (Рим.) содержит прямое указание на секретаря, а другие пять (1 Кор.,

Лютер, Кальвин и многие западные богословы (Галахов Иаков, свящ. Послание св. Апостола Павла к Галатам. Казань: Тип. Импер. Унив-та, 1897. С. 356-357). Среди отечественных авторов необходимо отметить подобную точку зрения у свт. Феофана Затворника (Толкование Послания св. апостола Павла к Галатам. М.: Правило веры, 2005. С. 583), архим. Агафангела (Соловьева) (Объяснение Послания св. ап. Павла к Галатам. СПб: Тип. Королева и К°, 1854. С. 254-255), Н.Мухина (Послания св. ап. Павла к Колоссянам: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1897. С. 275), еп. Никанора (Каменского) (Общедоступное объяснение первых семи посланий святого апостола Павла. СПб: Синод. тип., 1901. С. 395-396), проф. Н.Н. Глубоковского (Указ. соч.), еп. Кассиана (Безобразова) (Христос и первое христианское поколение / 4-е изд., испр. и доп. М.: ПСТБИ; Русский путь, 2001. С. 282). Подобно им и Роллер (Roller), который одним из первых стал разрабатывать вопрос использования секретарей апостолом Павлом, считал, что Гал., так же, как и 1 Кор., было написано апостолом без привлечения посторонней помощи (см.: Roller O. Das Formular der Paulinischen Briefe. P. 191). Однако блж. Иероним видит в Гал. 6, 11 четкое указание на использование секретаря в этом Послании (см.: Творения. Ч. 17. Толкования на послания Апостола Павла к Галатам и к Ефессянам. Киев, 1903. С. 205). Современные исследователи склоняются к тому, что Павел, вероятно, прибегал к помощи секретаря при написании этого письма.

¹⁶ См.: Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 174.

¹⁷ Longenecker R. N. Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles // New Dimensions in New Testament Study / R. N. Longenecker and M. C. Tenney, eds. – Grand Rapids: Zondervan, 1974. Pp. 281-297.

Гал., 2 Фес., Кол., Флм.) авторский постскрипtum, подчеркивающий собственноручное написание, «точно написаны с секретарской помощью»¹⁸. По мнению других ученых, указание в Послании к Филимону о собственноручном написании послания (19 ст.) может составлять исключение и не рассматриваться как свидетельство в пользу использования секретаря при его написании. Весьма возможно, что апостол Павел лично написал весь текст этого послания. В отличие от вышеперечисленных Павловых автографов, находящихся в заключение (постскриптуме), здесь такое указание на собственноручное написание помещается в основной части письма. К тому же оно выполняет функцию не обычной подписи, а официального подписания долговой рассрочки о том, что он (Павел) лично возместит Филимону за все взятое у него беглым рабом Онисимом¹⁹.

Из вышеприведенных пяти отрывков-постскриптумов видно, что у апостола была типичная формула: τῇἐμῇχερὶ («собственноручно»), которую он использовал при написании писем. Подобная формула встречается и в письмах Цицерона (*meamano*)²⁰. Американский библеист Эрнест Рандольф Ричардс считает, что такие авторские ссылки обычно начинают автографический отдел, а также, очевидно, являются стандартным приемом в личных письмах для обозначения использования секретаря в предыдущей части письма²¹.

Такая практика, когда отправитель добавлял заключительные строки письма, часто встречается в папирусах, писавшихся главным образом секретарями²². Это четко видно, так как в заключительных словах письма происходит изменение почерка. Такие автографы, завершающие письма, принято считать древним индикатором аутентичности (или имитирования аутентичности в псевдонимных письмах)²³. Они придавали законность содержанию письма, написанного секретарем по указанию отправителя.

Конечно, мы не можем проверить изменение почерка в Павловых посланиях, так как до нас не сохранилось ни одного автографа апостола. Но зная подобную практику при написании писем в древности, расцениваем эти внутренние свидетельства самих посланий как указание на то, что их текст, за исключением заключительных строк,

¹⁸ Longenecker R. N. *Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles*. P. 189.

¹⁹ Polhill J. B. *Paul and His letter*. P. 127.

²⁰ Richards E. R. *The secretary in the letters of Paul*. P. 173.

²¹ Ibid.

²² Polhill J. B. *Paul and His letter*. P. 126.

²³ Richards E. R. *The secretary in the letters of Paul*. P. 175.

приписанных самим апостолом Павлом, вероятно, был написан секретарем²⁴.

Неявные свидетельства. Следует отметить, что среди исследователей посланий апостола Павла нет единого общепринятого мнения (или конкретного списка) о том, какие именно послания были записаны непосредственно автором, а какие продиктованы писцу. В авторских постскриптумах посланий к Галатам и Филимону употребляется глагол ἔγραψα («написал»). Некоторые ученые считают, что это замечание должно быть отнесено ко всем Павловым письмам²⁵. Другие опровергают это утверждение, расценивая этот глагол как эпистолярный аорист²⁶.

Еще два послания (2 Кор. и 1 Фес.), возможно, также имеют указатели на наличие в них секретарской помощи. Ричардс относит их к группе с «возможным» использованием секретаря.

²⁴ Интересна позиция Гордона Бара (G.Bahr) относительно авторских автографов в посланиях апостола Павла. Не соглашаясь с учеными, которые ограничивали собственноручные подтверждения не более чем подписью или коротким комментарием в самом конце своих посланий, данный автор выявляет большее количество мест, написанных лично апостолом. Согласно его подсчетам, текст, написанный секретарем, составляет в Рим. 78,9%, 1 Кор. 98,2%, 2 Кор. 67,6%, Гал. 75,3%, Еф. 45%, Флп. 57,1%, Кол. 41,3%, 1 Фес. 58,3%, 2 Фес. 66,7%, Флм. 69,3% (подробнее см.: Bahr G.J. The Subscriptions in the Pauline Letters // Journal of Biblical Literature. № 87. 1968. P. 27-41.)

²⁵ К таким ученым Ричардс относит Дональда Гатри (Guthrie D. Galatians. Century Bible Commentary, New Series. London: Th. Nelson, 1969), Дункана (Duncan G. The Epistle of Paul to the Galatians. MNTC. London: Hodder & Stoughton, 1934. P. 189); Адени (Adeney W. F.A Commentary of Paul's Epistle to the Galatians. CBC. London: Saxton, 1911. P. 335). Сам он считает маловероятным, что Павел написал все послания «большими буквами» (Richards E.R. The Secretary in the Letters of Paul. P. 173).

²⁶ В эпистолярных греческих произведениях автор иногда пользуется прошедшим временем вместо настоящего, чтобы поставить себя на место читателя. Так, апостол Павел, по мнению комментаторов, выбирал иногда время аориста, чтобы передать события или действия, которые для него были настоящими, то есть использовал форму прошедшего времени, сообразуясь с позицией получателей. См.: грамматики Робертсона (Robertson A. T. A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research. 3d ed. New York: Hodder & Stoughton, 1919. P. 846), Чемберлена (Chamberlain W. D. An Exegetical Grammar of the Greek New Testament. New York: Macmillan, 1941. P. 78), комментарии Бетца (Betz H. D. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1979. P. 314; Бартона. Burton E. de W.A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of the Galatians. ICC. New York: Scriber's Sons, 1929. P. 347-348); Вильямса (Williams A. L. The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians. Cambridge: Cambridge University Press, 1910. P. 136-137).

Относительно 1 Фес. он обращает внимание на два факта, намекающих на секретарскую деятельность. Во-первых, содержание постскриптума этого послания (1 Фес. 5:27-28) имеет параллель с автографом 2 Фес. 3:17-18. Во-вторых, формулировка постскриптума 2 Фес., «что служит знаком во всяком послании», подразумевает, что апостол Павел ранее уже сделал этот собственноручный отличительный знак, то есть что предыдущий постскриптум (в 1 Фес.) был также автографом²⁷. Кроме того, в то время как 1 Фес. пишется от первого лица множественного числа, в конце письма появляется первое лицо единственного числа (1 Фес. 5, 27).

Свою позицию касательно 2 Кор. Ричардс обосновывает на том, что главы 10–13 этого послания представляют собой авторский постскриптум, прикрепленный к тексту послания, написанного секретарем²⁸. Мерфи-О'Коннор хотя соглашается с ним в том, что для написания 2 Кор. привлекался секретарь, но критикует его за неубедительность аргументов. Он настаивает на том, что 2 Кор. 10–13 не является постскриптумом в том же смысле, что и в 1 и 2 Фес., а скорее представляет собой самостоятельное письмо, впоследствии присоединенное к письму 2 Кор. 1–8. Он указывает на то, что Ричардс не обратил должного внимания на изменение множественного числа на единственное в 2 Кор. 9, 1 и параллель между этой главой и отрывком Гал. 6:11–18, являющимся авторским постскриптумом. Эти факты, по его мнению, предполагают, что 9-я глава 2 Кор. является авторским постскриптумом, заверяющим текст 2 Кор. 1–8, написанный секретарем²⁹.

Послание к Филиппийцам не содержит никаких явных и скрытых намеков на деятельность секретаря, если не считать, что выражение «во всяком послании» (2 Фес. 3, 17) относится к этому посланию. По мнению Ричардса, маловероятно, чтобы апостол Павел, у которого почти не было свободного времени, решился лично написать это послание. Вследствие отсутствия каких бы то ни было свидетельств в пользу секретарской деятельности в этом послании Ричардс относит его к группе с «неустановленным» участием секретаря³⁰. Мерфи-О'Коннор, исходя из практики написания предыдущих писем, предполагает для этого письма также использование секретаря. Он считает, что Послание к Филиппийцам представляет собой сочетание трех

²⁷ Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 189.

²⁸ Ibid. P. 180-181.

²⁹ См.: Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 7-8.

³⁰ Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 190.

отдельных писем (Письмо А: 1:3–3:1 и 4:2–9; Письмо В: 3:2–4:1; Письмо С: 4:10–20). В процессе собирания в одно нынешнее послание они могли подвергнуться редакторской работе, в результате которой были опущены собственноручные авторские отделы. Устранение авторского текста исследователь объясняет тем, что для редакторов авторство послания не имело никаких вопросов и/или содержание этих отделов посчитали несущественным³¹.

Послание к Ефессянам Ричардс относит к категории с «возможным» привлечением секретаря. Если расценивать Послание к Ефессянам как циркулярное письмо, происходящее по большей части из Послания к Колоссянам, тогда это может быть имплицитным показателем. Исследователь исходит в своих рассуждениях из того, что для написания Послания к Колоссянам апостол Павел использовал секретаря, который мог быть привлечен для подготовки дополнительных копий. Если это так, тогда секретарю, возможно, поручили взять копию письма к Колоссянам и сделать некоторые изменения, указанные Павлом³².

О Пастырских посланиях Ричардс говорит, что они были, очень «вероятно», написаны секретарем³³. Серьезный аргумент в пользу такого мнения видится в том, что сами обстоятельства апостола Павла, при которых были написаны эти послания, а именно вторые римские узлы, предполагают, что апостол, находясь в ограниченных условиях, для их написания воспользовался помощью секретаря.

Таким образом, основываясь на широко распространенной практике использования секретарей в древности и имея прямые или косвенные свидетельства на привлечение помощи секретаря из текстов самих посланий апостола Павла, можем согласиться с учеными, утверждающими, что использование секретарей было обычной практикой этого апостола, все или практически все его послания были записаны секретарями-сотрудниками³⁴.

³¹ См.: Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 6-7.

³² Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 191.

³³ Ibid. P. 194.

³⁴ В данной работе остается без рассмотрения вопрос конкретной идентификации возможного секретаря апостола Павла в отдельном послании, поскольку он предполагает сравнение большого количества предположений, аргументации и гипотез в обширном объеме литературы, посвященной комментированию корпуса апостола Павла. В качестве примера подобной идентификации приведем мнение Тейлора Маршалла: Рим. записал Тертий, 1 Кор. – Сосфен, 2 Кор., Флп., Кол., 1-2 Фес., Флм. – Тимофей, 1-2 Фес. Силуан или Сила, 1-2 Тим., Тит., Евр. – Лука (Marshall T.R. The Catholic Perspective on Paul: Paul and the Origins of Catholic Christianity. Dallas, Texas: SaintJohnPress, 2010. 249 p).

Причины использования секретарей апостолом Павлом. Представляется, что причины использования секретарей святым апостолом Павлом мало чем отличаются от причин использования услуг профессиональных писцов другими представителями греко-римской культуры первого столетия³⁵.

Во-первых, секретарь был необходим в том случае, когда автор был болен и испытывал затруднения в личном написании и отправке письма³⁶. Некоторые ученые считают, что одной из веских причин, побудивших Павла прибегнуть к помощи секретаря, могло быть слабое, болезненное, зрение³⁷. В качестве свидетельств, подтверждающих такую болезнь апостола, приводят ряд цитат. Гал. 6, 11 многие переводят как написал «большими буквами» своею рукой и расценивают как указание на слабое зрение апостола Павла. В Гал. 4, 15 находятся похвальные слова апостола Павла, обращенные к галатам: «если бы возможно было, вы исторгли бы очи свои и отдали мне» (Гал. 4, 15). По замечанию Джона Макрея, «хотя это может быть всего лишь проявлением заботы галатов, все же Павел мог избрать эти конкретные образы по той причине, что у него было что-то не в порядке со зрением»³⁸. Также признанием того, что у апостола Павла было слабое зрение, объясняют факт, почему тот «не узнал в Анании первосвященника в то время, когда предстал пред синедрионом в Иерусалиме» (см.: Деян. 23, 5)³⁹.

Во-вторых, наличие секретаря экономило время автора. Мы знаем, что апостол Павел был очень занятым человеком и находился в постоянной заботе и попечении об основанных им церквях (см.: 2 Кор. 11, 28). Если признать допущение ряда ученых, что, весьма возможно, в первом столетии уже была разработана греческая система скорописного письма (стенография)⁴⁰, тогда использование Павлом профессионала-стенографиста намного ускоряло процесс написания письма. Даже секретарь, не знающий искусства скорописи, мог привлекаться для быстрого записывания письма (на скорости обычной речи). Зная характерную для автора манеру письма, он потом бы составил окончательный вариант письма по своим неполным записям⁴¹.

³⁵ Конечно, мы не можем считать справедливой для апостола Павла такую частую причину использования секретарей, как лень.

³⁶ Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 62.

³⁷ См.: Polhill J. B. Paul and His letter. P. 127.

³⁸ Макрей Дж. Жизнь и учение апостола Павла / Пер. с англ. Черкассы: Колловкум, 2009. С. 39.

³⁹ Макрей Дж. Жизнь и учение апостола Павла. С. 39.

⁴⁰ См.: Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 41; Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 11; Polhill J. B. Paul and His letter. P. 127.

⁴¹ Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 199.

Роль секретарей апостола Павла при написании писем. Более сложный вопрос, не имеющий окончательного ответа, представляет собой определение роли секретарей или установление степени их причастности к посланиям апостола Павла. Исследователь Д.Карсон отмечает по этому поводу, что «свидетельства остаются неясными и потому весьма спорными», но «какая-то свобода все-таки была возможна; на это намекает хотя бы тот факт, что Третий называет свое имя»⁴². Для прояснения указанного вопроса важно учитывать возможные функции секретарей первого столетия в греко-римском мире. Ричардс замечает, что обязанности секретарей этого периода не были строго определены и зависели в значительной степени от его профессиональности и желаний работодателя⁴³. В своем исследовании он определяет, что при написании писем они могли выполнять функции писцов, редакторов, соавторов и составителей⁴⁴.

В первом случае роль секретаря являлась минимальной, так как он просто дословно записывал письмо под диктовку автора или копировал ранее записанные письма. Во времена жизни апостола Павла существовало два способа написания писем секретарями. Первый вид заключался в записи текста, диктуемого медленно, по слогам (*syllabaticum*). Другой способ, требующий специальной подготовки, представлял собой быструю запись слов диктующего на скорости обычной речи с помощью использования особой системы стенографии. Такой вид письма называется *vivavoce*. Ученые, признающие использование апостолом Павлом секретарей для написания своих посланий, склоняются к тому, что практически все они были записаны *syllabaticum*, так как профессиональные секретари-стенографисты вряд ли были доступны постоянно путешествующему апостолу⁴⁵. Исключение здесь составляет только Послание к Римлянам, вероятнее всего демонстрирующее диктовку *vivavoce*.

Во втором случае секретарю предоставлялась небольшая свобода. Она проявлялась в том, что при оформлении окончательного варианта письма на основании черновой копии продиктованного материала или предварительного наброска самого автора секретарю разрешалось делать незначительные изменения на грамматическом и фразеологическом уровне, корректируя его и исправляя ошибки. Ричардс замечает, что можно утверждать, что апостол Павел осуществлял жесткий контроль над своими секретарями. Но при этом им было разрешено исправлять

⁴² Карсон Д. Читая послания. С. 289.

⁴³ Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 199.

⁴⁴ См.: Ibid. P. 15-67. Последнюю функцию Мерфи-О'Коннор определяет как заместителя автора (Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 14-6).

⁴⁵ Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 195.

какие-либо «неотшлифованные» моменты, которые сам апостол не заметил. На основании того, что в посланиях апостола присутствуют некоторые «неотшлифованные» моменты, можно заключить, что его секретарь часто не был профессионалом, постигшим все тонкости риторического и ораторного искусства. Возможно, им был член апостольской группы⁴⁶.

В третьем случае причастность секретаря к письму могла увеличиваться тем, что тот выступал в роле советника автора (соавтора) или одного из советников при его составлении, так что письмо наряду с мыслью автора отражало в какой-то степени и мысль секретаря. Например, автор мог предоставить своему секретарю только схематичный план послания или сделать лишь краткие устные замечания относительно него, повелев завершить его. Делал это автор, возможно, потому, что считал письмо обычным или незначительным или потому, что считал своего секретаря более осведомленным и квалифицированным в данном вопросе или ситуации⁴⁷. Подобный вид деятельности секретаря не был в целом характерен для апостола Павла. Однако относительно секретаря Послания к Евреям следует отметить, что он обладал значительной свободой при его написании. Вероятнее всего, его деятельность можно отнести к этому случаю.

В последнем случае обязанности секретаря были еще более обширными. Господин мог просто распорядиться, чтобы его секретарь написал письмо вместо него. Тогда секретарю дозволялось не только редактировать форму послания, но также определять его содержание и иногда даже самому решать, кому именно необходимо отправить то или иное письмо. Такая роль секретарей была очень редка и давалась только лицам, которым автор доверял. Эти люди не были секретарями по профессии, но равными автору, который просил составить письма вместо него.

Относительно полной самостоятельности секретаря апостола Павла при написании писем, которую предполагает последняя возможная функция секретарей в Древнем мире, возникают большие сомнения. Вряд ли кто-то из секретарей Павла обладал такой же высотой ума и просвещенностью духа, как апостол, чтобы суметь написать послание под его именем и чтобы это не было никем обнаружено.

Мы не можем точно определить всю широту деятельности секретарей апостола Павла. Но очевидно, что степень, широта причастности секретаря при написании писем апостола Павла различна в каждом конкретном послании. В одних письмах она мало прослеживается, в других ощущается заметнее. Вне зависимости от уровня вовлеченности в составление

⁴⁶ Richards E. R. The secretary in the letters of Paul. P. 152.

⁴⁷ Ibid. P. 199-200.

и написание текста посланий секретарей или других помощников ответственность за конечный вариант письма принадлежит апостолу Павлу.

Следует подчеркнуть отличие между рассматриваемой деятельностью секретарей апостола Павла и деятельностью «девторо-Паулиниста», который, по мнению ученых, придерживающихся «девторо-паулинистской» гипотезы, составил «спорные» послания⁴⁸. Хотя различные гипотезы могут обоих отождествить с одним и тем же лицом, например Лукой, Тимофеем⁴⁹, главное различие состоит в том, что секретарь писал письмо при жизни апостола, непременно по его личной просьбе, апостол обязательно прочитывал и одобрял написанное, делая, как мы видели, собственноручную подпись. «Девтеро-Паулинист» же писал не по личной просьбе апостола Павла. Его деятельность представляет собой составление собственных писем по Павловым посланиям для того, чтобы интерпретировать, переинтерпретировать и применить его богословие к новым жизненным ситуациям постапостольского периода.

Роль других сотрудников апостола при написании посланий. Помимо секретарей, некоторые исследователи выделяют среди помощников Павла еще соавторов или соотправителей писем. Их имена наряду с именем апостола Павла приводятся в приветствиях семи посланий. Так, в 1 и 2 Фес. упоминаются Тимофей и Сила, в 1 Кор. – Сосфен, в 2 Кор., Флм., Кол. и Флп. – Тимофей.

Современные исследователи приводят свидетельства подобного включения в адрес письма лиц, которые имели особое отношение к его получателям. Например, Цицерон включал своего сына Маркуса в адрес писем к своей жене и дочери (Fam. 14:14, 18)⁵⁰. Однако следует отметить, что указанные послания апостола отличаются от писем Цицерона тем, что направлены не к конкретному лицу, а к целой общине, так что между ними нельзя провести точную параллель. По мнению ученых, подобное явление, когда в приветствии упоминался кто-то другой, отличный от автора письма, было очень редким и необычным явлением в древней эпистолярной практике⁵¹. Это подтверждается исследованием писем

⁴⁸ См.: Patzia G. The Deutero-Pauline Hypothesis: An attempt at Clarification // The Evangelical Quarterly. 1980. № 1. – P. 38.

⁴⁹ Например, Дональд Гатри предлагает считать Тимофея секретарем, спутником, собирателем корпуса апостола Павла (Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 772). Патзия же считает, что более вероятно, что тот принадлежал к сообществу Павловой школы (Patzia G. The Deutero-Pauline Hypothesis. P. 39).

⁵⁰ Этот и некоторые другие примеры см. в работе Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 17.

⁵¹ Richards E. R. The Secretary in the Letters of Paul. P. 47. n. 138.

с многочисленными именами в адресе. Приор (Prior) нашел только 50 папирусов, надписанных именами многих отправителей⁵², тогда как Р. Ричардс обнаружил лишь 6 подобных документов из 645 папирусов из Оксиринкуса (Oxyrhynchus), Тебтуниса (Tebtunis) и Зенона (Zenon)⁵³. Такое малое число писем с содержанием имен соотправителей говорит нам, что упоминание в адресе другого человека наряду с именем автора было не простым явлением, а особым действием автора, которое несло глубокий смысл. Очевидно, что получатели расценивали упоминание имен в адресе и использование в письме первого лица множественного лица как прямое указание на совместное авторство. По словам Ричардса, совсем маловероятно, что поименные ссылки Павла на других в адресе послания делались на кого-то меньшего, чем занимающего активную роль в составлении письма⁵⁴.

Насчет соавторов нет четкого мнения среди ученых. Некоторые исследователи предполагали, что они являлись секретарями, которым Павел диктовал письма. Например, разбирая Послание к Филиппийцам, Х.Джонс (H.Jones), Я.Мюллер (J.Muller), Ф.Брюс (Bruce), Г.Фи (Fee) расценивали Тимофея, упоминающегося в адресе письма вместе с Павлом, как того человека, который, возможно, записал его за апостолом⁵⁵. Схожую позицию занимал епископ Кассиан (Безобразов), который отмечал: «Имя секретаря в Посланиях ап. Павла обыкновенно упоминается чаще всего в заголовке, рядом с именем апостола. Это по большей части Тимофей»⁵⁶. Другие исследователи настаивали на том, что только некоторые соотправители являлись одновременно и секретарями. Так, Эдвард Эллис, допускавший признавать в 1 и 2 Фес. в лице Силуана одновременно и секретаря и соотправителя апостола Павла, подвергает сомнению подобное отождествление для Послания к Колоссянам⁵⁷.

Однако по определению Г.Мейера (H.Meyer), который одним из первых начал утверждать причастность соотправителей к фактическому написанию письма, подобные лица не должны быть перепутаны с секре-

⁵² Сведения приводятся по: Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 18.

⁵³ Названия этих папирусов см. в Richards E. R. The Secretary in the Letters of Paul. P. 47. n. 138.

⁵⁴ Ibid. P. 154.

⁵⁵ Позиция указанных исследователей приведена по работе последнего: Fee G.D. Paul's Letter to the Philippians. Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1995. P. 61.

⁵⁶ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое поколение христиан. С. 258.

⁵⁷ Ellis E.E. Coworkers, Paul and His // Dictionary of Paul and His Letters / Eds. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid. Downers Grove (IL): InterVarsity Press, 1993, P. 188.

тарями, которые никогда не перечисляются в адресе письма⁵⁸. Мнение этого исследователя сейчас разделяют многие ученые.

Другие считали, что они были только предъявителями письма, так что перечисление имен делалось для представления их общине и рекомендации их надежности⁵⁹. Однако последнее мнение имеет проблемы. Так, Тимофей упоминается в приветствии Кол. и Флп., однако известно, что эти письма были доставлены общинам Тихиком (Кол. 4:7-9) и Епафродитом (Флп. 2:25-30) соответственно. Поэтому часто авторы отличают соотправителей от действительных доставителей писем.

Также делались предположения, что соотправители, возможно, участвовали в составлении фактического содержания посланий. Например, Мерфи-О'Коннор считал относительно 1 Кор., что соотправитель Сосфен был соавтором послания и что его голос можно услышать всякий раз, когда Павел обращался к коринфянам не в единственном, а во множественном числе первого лица⁶⁰.

Святые отцы видели в упоминании других лиц в приветствии писем свидетельство Павловой любезности и смирения, в силу которого он вносил в адрес письма своего помощника, который, конечно, по апостольскому достоинству был ниже его⁶¹. Современные же исследователи больше обсуждают этих сотрудников Павла в свете их особых отношений к обращающимся общинам и помощи при составлении писем⁶² и считают, что данная позиция отцов не имеет основания⁶³. Однако в святоотеческой точке зрения не следует видеть противоречия современным мнениям. Апостол Павел мог именно по своему смирению писать письмо не один, а совместно с теми людьми, которые так же, как и он, потрудились над созданием или окормлением этой общины и которых

⁵⁸ Meyer H. A. W. A Critical and exegetical Hand-book to the Epistle to the Philippians and Colossians. New York: T. & T. Clark, 1875. P. 11.

⁵⁹ См.: Doty W. G. Letters in Primitive Christianity. Philadelphia: Fortress, 1973. P. 20.

⁶⁰ Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 16-34.

⁶¹ Свт. Иоанн Златоуст: «И Сосфен брат. Опять выражает смирение, поставя наряду с собою того, кто был гораздо меньше его; а расстояние между Павлом и Сосфеном велико» (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 1. С. 8). Подобное говорит святитель и относительно Тимофея, толкуя приветствие (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 10. Кн. 2. С. 461). То же самое повторяет блаженный Феофилакт Болгарский (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского: В 3 т. Изд-е 3-е. Т. 3. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 2006. С. 133).

⁶² Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer. P. 16-17.

⁶³ Richards E. R. The Secretary in the Letters of Paul. P. 154. n. 112.

читатели очень хорошо знали. Раннехристианские писатели и учителя Церкви тоже признавали соавторство лиц, упомянутых в приветствии⁶⁴.

Что предполагает роль соавтора, является нерешенным вопросом. Если секретарская помощь отражалась, как правило, на изложении текстов апостола Павла, то помощь соавтора могла оказывать еще большее влияние. Она могла сообщать посланию, помимо отличного словаря и стиля, еще и различные идеи. Мы не можем точно определить вклад соавторов в действительное написание отдельных писем Павла, но можем допустить их причастность. Конечно, она не была на одном уровне с апостольской, но можем сказать с уверенностью, что соавторы внесли определенный вклад в содержание и развитие идей послания. Так, Эллис при обсуждении экзегетических приемов, использующихся в 1 Кор. и Рим., заключает, что они, вероятно, указывают на творческий ум апостола, а также некоторых его сотрудников, которые помогали ему⁶⁵.

Факт, что апостол Павел при написании своих писем совещался со своими сотрудниками, а затем как руководитель проводил диктовку секретарю, проливает свет на существующие проблемные вопросы в ряде посланий, на основании которых ученые делают заключения об их неаутентичности. Он дает нам веский контраргумент против нападок на подлинность «девето-Павловых» посланий, построенных на различиях между посланиями. Важнейшее значение рассмотренных нами вопросов использования апостолом помощи секретарей и соавторов заключается в том, что доводы от стиля или словаря посланий, а также от тематиче-

⁶⁴ Например, Пелагий: «Павел потому берет его (Сосфена) в соавторы, что Сосфен, будучи образованным, происходит из них [коринфян] и очень за них волнуется» (Pl 30:717b) (цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. VII: Первое и Второе Послания Апостола Павла к Коринфянам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Редактор тома Джеральд Брей / Редакторы русского издания тома Ю.Н. Варзонин и С.С. Козин. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 5). Ориген: «Двое составляли согласие – Павел и Сосфен, когда писали Первое послание к Коринфянам. После же этого Павел и Тимофей писали Второе послание к ним же. Трое же составили согласие: Павел и Силуан и Тимофей (1 Фес. 1, 1), давая наставления в Послании к Фессалоникийцам» (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. IX: Послания апостола Павла к Колоссянам, Фессалоникийцам 1-е и 2-е, Тимофею 1-е и 2-е, Титу, Филимону / Пер. с англ., греч., лат., сир. Редактор тома Питер Гордэй / Редакторы русского издания тома А.М. Шуфрин и Г.И. Беневиц. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 82).

⁶⁵ Мнение Эллиса приводится по работе: Richards E. R. The Secretary in the Letters of Paul. P. 154.

ских или догматических изменений в них, которые используются многими современными исследователями, чтобы определить подлинность или подложность данных писем Павла, нельзя считать действительными. Все перечисленные отличия, вероятно, являются наглядным примером того, что помощниками и секретарями при написании этих писем были различные люди, которые по определенным причинам получили от апостола различную степень самостоятельности. Все больше современных исследователей соглашаются, что ключ к защите аутентичности посланий апостола Павла, а также прочих писем Нового Завета лежит в различии между понятиями «апостольское авторство» и «секретарь апостола»⁶⁶.

Таким образом, рассмотренный нами вопрос проливает свет на происхождение посланий апостола Павла и, привлекаясь при рассмотрении современных «двустеро-Павловых» гипотез, может служить веским подтверждением традиционной святоотеческой позиции о подлинности этих богодухновенных сочинений.

Сведения об авторе. Священник Василий Анатольевич Казинов – кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики, проректор по учебной работе Коломенской духовной семинарии (e-mail:vaskazinov@mail.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.
2. Агафангел (Соловьев), архим. Объяснение Послания св. ап. Павла к Галатам. СПб: Тип. Королева и К°, 1854. – 262 с.
3. Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение / Пер. с англ. В.В. Полосина; под ред. А.Л. Хосроева. – СПб.: РБО, 2000. – 271 с.
4. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том VII: Первое и Второе послания Апостола Павла к Коринфянам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Редактор тома Джеральд Брей / Редакторы русского издания тома Ю.Н. Варзонин и С.С. Козин. – Тверь: Герменевтика, 2006. – 512 с.
5. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том VIII: Послания апостола Павла к Галатам, Ефесянам,

⁶⁶ См., например, работу Marshall T.R. The Catholic Perspective on Paul: Paul and the Origins of Catholic Christianity. Есть и ярые противники подобной позиции: см. работу Эрман Б. Великий обман: Научный взгляд на авторство священных текстов. М.: Эксмо, 2013. С. 213-226.

Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. под ред. Марка Дж. Эдвардса / Русское издание под ред. К.К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2005. – 383 с.

6. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том IX: Послания апостола Павла к Колоссянам, Фессалоникийцам 1-е и 2-е, Тимофею 1-е и 2-е, Титу, Филимону / Пер. с англ., греч., лат., сир. Редактор тома Питер Гордэй / Редакторы русского издания тома А.М. Шуфрин и Г.И. Беневич. – Тверь: Герменевтика, 2006. – 480 с.

7. Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского: В 3 т. Изд-е 3-е. – Т. 3. – Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 2006. – 822 с.

8. Браун Р. Введение в Новый Завет. Том II / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). – М.: ББИ, 2007. – 571 с.

9. Вреде В. Происхождение книг Нового Завета / Пер. с нем. Н.М. Хераскова, под ред. Н.М. Никольского. – М., 1908. – 98 с.

10. Галахов Иаков, свящ. Послание св. Апостола Павла к Галатам. – Казань: Тип. Импер. Унив-та, 1897. – 370 с., XI.

11. Гатри Д. Введение в Новый Завет / Пер. с англ.; предисл. Н.А. Александренко. – Одесса: Богомыслие, 1996. – 800 с.

12. Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. – София (Болгария), 1935. – 216 с.

13. Иероним Стридонский, блж. Три книги толкований на Послание к Галатам (в русском переводе) // Библиотека Творений Св. Отцев и Учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Кн. 27: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 17: Толкования на послания Апостола Павла к Галатам и к Ефесянам. – Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1903. – С. 1-208.

14. Казинов В., чтец. Вопрос аутентичности посланий апостола Павла в современной библеистике // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 11. – Коломна: Лига, 2016. – С. 145-158.

15. Каравидопулос И. Введение в Новый Завет / Пер. с греч. свящ. Максима Михайлова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. – 366 с.

16. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское покаяние / 4-е изд., испр. и доп. – М.: ПСТБИ; Русский путь, 2001. – 560 с.

17. Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. – Ч. 2: Новый Завет / Пер. с англ. А.П. Платуновой. – СПб.: Мирт, 2005. – 733 с.

18. Куломзин Н., прот. Послания апостола Павла: Лекции по Новому Завету / Пер. с фр. К.А. Александровой. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 128 с.

19. Лозе Э. Павел. Биография / Пер. с нем. А.Петровой; под ред. Ю.Аржанова. – М.: Изд-во ББИ, 2010. – 354 с.

20. Макрей Дж. Жизнь и учение апостола Павла. / Пер. с англ. А.Петровой – Черкассы: Коллоквиум, 2009. – 534 с.
21. Мень А., прот. Библиологический словарь: В 3 т. – Т. 2: К – П. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – 559 с.
22. Мецгер Б. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание / Пер. с англ. – М. Изд-во ББИ, 2006. – 360 с.
23. Мухин Н. Послания св. ап. Павла к Колоссянам: Опыт исагогико-экзегетического исследования. – Киев, 1897. – 276 с.
24. Никанор (Каменский), еп. Общедоступное объяснение первых семи посланий святого апостола Павла. – СПб.: Синод. тип., 1901. – 548 с.
25. Новый библейский комментарий: В 3 ч. – Ч. 3: Новый Завет / Пер. с англ. – СПб: Мирт, 2001. – 751 с.
26. Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер. с нем. В.Витковского. – М.: Изд-во ББИ, 2012. – XVI. 798 с.
27. Рождественский В., свящ. Историческое обозрение Священных книг Нового Завета. Вып. 1. – СПб.: Тип. Ф.Г. Елеонского и К°, 1878. – VIII, 284 с.
28. Розанов Н.П. Апостол Павел и его послания // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А.П. Лопухина: В 11 т. – Т. 10. – СПб., 1912. – С. 362- 400.
29. Розанов Н.П. Послание к Галатам // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / Изд. преемников А.П. Лопухина: В 11 т. – Т. 11. – СПб., 1913. – С. 181-232.
30. Ролофф Ю. Введение в Новый Завет / Пер. с нем. В.Витковского. – М.: Изд-во ББИ, 2011. – 227 с.
31. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. – Т. 10: В 2 кн. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1904. – 992 с.
32. Ткаченко А.А. Рец. на кн.: RichardsE. Randolph. Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition, and Collection. DownersGrove (IL): InterVarsity Press, 2004. 252 p. (Ричардс Е. Рэндольф. Апостол Павел и эпистолография I века: секретари, составление и соби- рание писем. Даунерс Гроув, 2004. 252 с.). – Богословские труды. – Вы- пуск 41. – М.: Изд. совет РПЦ, 2007. – С. 553-555.
33. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией проф. А.П. Лопухина: В 7 т. Изд. 4-е. – Т. VII: Деяния; Соборные послания; Откровения Иоанна Богосло- ва. – М.: Дар, 2009. – 1296 с.

34. Феодорит Кирский, блж. Толкования на четырнадцать посланий святого апостола Павла. – М.: Паломник, 2003. – 718 с.
35. Феофан Затворник, свт. Толкование Послания св. апостола Павла к Галатам. – М.: Правило веры, 2005. – 605 с.
36. Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Опыт объяснения на Послания ап. Павла к Галатам. – Чернигов: Тип. Ильинского монастыря, 1862. – 174 с.
37. Хукер М. Святой Павел / Пер. с англ. А.Гарькавого. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2005. – 288 с.
38. Эрман Б. Великий обман: Научный взгляд на авторство священных текстов / Пер. с англ. С.Г. Пучкова. – М.: Эксмо, 2013. – 448 с.
39. Bahr G. J. Paul and Letters Writing in the First Century // Catholic Biblical Quarterly. – 1966. – № 28.4. – P. 465-477.
40. Bahr G. J. The Subscriptions in the Pauline Letters // Journal of Biblical Literature. – 1968. – № 87. – P. 27-41.
41. Carson D. A., Moo D. J. An introduction to the New Testament. – Grand Rapids: Zondervan, 2009. – 781 p.
42. Dictionary of Paul and His Letters / Eds. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid. – Downers Grove (IL): InterVarsity Press, 1993. – 993 p.
43. Ellis E. E. Paul and His Coworkers // Dictionary of Paul and His Letters. P. 183-8;
44. Fee G.D. Paul's Letter to the Philippians. – Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1995. – 462 p.
45. Longenecker R.N. Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles // New Dimensions in New Testament Study / R.N. Longenecker and M.C. Tenney, eds. – Grand Rapids: Zondervan, 1974
46. Marshall T.R. The Catholic Perspective on Paul: Paul and the Origins of Catholic Christianity. – Dallas, Texas: Saint John Press, 2010. – 249 p.
47. Meyer H. A. W. A Critical and exegetical Hand-book to the Epistle to the Philippians and Colossians. New York: T. & T. Clark, 1875.
48. Murphy-O'Connor J. Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills. – Minnesota: The Liturgical Press, 1995. – 160 p.
49. Patzia G. The Deutero-Pauline Hypothesis: An attempt at Clarification // The Evangelical Quarterly. 1980. № 1.
50. Polhill J.B. Paul and His Letters. – Nashville: Broadman and Holman, 1999. – 496 p.
51. Richards E.R. Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection. Downers Grove (IL): InterVarsity Press, 2004.
52. Richards E.R. The secretary in the letters of Paul. Tübingen: Mohr, 1991.

53. Roller O. Das Formular der paulinischen Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom Antiken Briefe. Stuttgart: Kohlhammer, 1933.

Priest V.A. Kazinov

ON THE USAGE OF SECRETARIAL ASSISTANCE BY APOSTLE PAUL
FOR WRITING HIS EPISTLES

Abstract. This article addresses a question concerning Holy Apostle Paul's practice of epistle writing, namely his usage of secretarial assistance. Under consideration are possible reasons for such assistance to take place, the way it was provided, and possibility of other people's participation in writing of epistles. The mentioned letter writing practice serves here to explain the existing differences between Paul's epistles at the philological and literary levels. It functions as a weighty argument in defence of their attribution in the spirit of Orthodox tradition.

Keywords: the Bible; the New Testament; Biblical Studies; Apostle Paul; Corpus Paulinum; Biblical Introduction; Authenticity; Authorship; Epistle; Epistilography; Paul's Secretary; Paul's Coworkers.

Author information. Priest Vasily Anatolyevich Kazinov – Candidate of Theology, Head of the Biblical Studies Department, Vice-rector for Academic Affairs of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: vaskazinov@mail.ru).

СЮЖЕТ С ВОЛШЕБНИЦЕЙ ИЗ АЭНДОРА (1 Цар. 28:3-20) И ПРОБЛЕМЫ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОТЦАМИ И УЧИТЕЛЯМИ ЦЕРКВИ

Аннотация. В статье рассматривается один из самых проблемных, с точки зрения интерпретации, текстов Священного Писания – библейский сюжет с волшебницей из Аэндора. Лингвистический и текстологический анализ рассматриваемых отрывков соотнесен автором со святоотеческой традицией толкования, тем самым уделено особое внимание вкладу отцов и учителей Церкви в экзегетику Писания. Автор приводит различные мнения святых отцов и богословов, касающиеся рассматриваемого вопроса. Последовательно анализируя их разные точки зрения, автор констатирует факт того, что мнения эти не тождественны между собой. В заключение автор обозначает дальнейшие перспективные, приоритетные и актуальные линии своего исследования, которые находятся вне исторического поля зрения Священного Писания.

Ключевые слова: Первая книга Царств; экзегетика; Священное Писание; святоотеческая традиция; полемика; аргументация; противоречия; вера; учителя Церкви; точки зрения; лингвистический анализ; переводы; волшебница; царь Саул; пророк Самуил; демон; призрак; св. Иустин Философ; Ориген; св. Евстафий Антиохийский; Аполлинарий Лаодикийский; Диодор Тарсский; Тертуллиан; св. Пионий Смирнский; св. Григорий Нисский; св. Максим Исповедник; св. Августин; св. Феодорит Кирский; иудаизм; спиритуализм.

Текстология. В Аэндоре [евр. אֶנְדוֹר – «источник Дора»; греч. Ἀενδωρ]¹, маленьком захолустном поселении в Галилее, расположенном между городами Фавор и Ермон, около потока Киссон, принадлежавшем Иссахарову колену, произошло значимое событие с точки зрения истории святоотеческой экзегезы. Одна волшебница (греч. ἐγγαστήρις, букв. – «чревовещательница»; евр. בַּעֲזַת־אִיִּם – baʿe-tl «искусная (госпожа) в чародействе»), обитавшая в одной из пещер в окрестностях Аэндора, приняла у себя царя Саула, готовящегося к битве с филистимлянами. По царскому желанию чревовещательнице удалось вызвать некий дух, в котором Саул опознал пророка Самуила. Представший дух подтвердил

¹ Давыдов Б.И., Зайцев Д.В. Аэндор // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. IV. С. 231.

² Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

обетование о переходе Давиду Израильского царства и предсказал, что в грядущей битве с филистимлянами израильтяне потерпят поражение, а Саул вместе с сыновьями погибнут (см.: 1 Цар. 28: 7-19). В скором времени это и исполнилось (см.: 1 Цар. 31, 6).

Наиболее интересным местом с точки зрения лингвистического анализа рассматриваемого нами отрывка является стих 1 Цар. 28, 13, а именно слова волшебницы о том, **что** или **кого** она видит в начале своего видения.

В современном масоретском тексте еврейского оригинала стоит слово **אֱלֹהִים**³ (e-lo-him), собственно «боги», слово стоит во множественном числе. Но это еврейское слово обладает широким спектром значений: «Бог», «ангел», «судья», «огромный», «великий», «могущественный», поэтому возможен выбор одного из этих значений для перевода.

Возможно, в силу этой многозначности переводы этого стиха достаточно различны:

- Например, греческий текст Септуагинты имеет чтение: «Θεοὺς ἐόρακα ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς»⁴. Дословный перевод: «Вижу богов, восходящих из земли».

- Церковнославянский перевод: «И рече ему́ женá: бóги видѣхъ восходящыя от земли»⁵.

- Латинский перевод: «Hominem divinum vidi ascendentem de terra»⁶. Дословный перевод: «Божественного человека увидела, восходящего из земли».

- Наконец в русском синодальном переводе текст следующий: «Вижу как бы бога, выходящего из земли».

Таким образом, греческий и церковнославянский тексты ближе всего к оригиналу. Единственное число в русском и латинском переводах можно объяснить дальнейшим развитием сюжета, когда затем является и пророчествует одно лицо в образе пророка Самуила.

Проблемы интерпретации стиха отцами и учителями Церкви. Издавна возникали недоуменные вопросы касательно допустимости буквального понимания этого отрывка Священного Писания. В ответ на эти вопросы многие христианские авторы обращались к проблематике данной темы, истолковывая основные элементы приведенного рассказа.

³ Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

⁴ Septuaginta. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

⁵ Библия. Книги Священного Писания Ветхого Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. Тутаев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба, 2000. Репринт. воспр. изд. 1900 г. (СПб).

⁶ Biblia Sacra Vulgata. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

Первым таковым письменным источником являются сочинения святого Иустина, мученика и философа. Его точка зрения состоит в утверждении факта способности чревоушательницы из Аэндора реальным образом вызвать подлинный дух пророка Самуила. В своем «Диалоге с Трифоном иудеем» святой Иустин пишет: «...чревоушательница по требованию Саула вызвала душу Самуила. Но кажется, что и все души подобных праведников и пророков подвергались власти тех сил, какая обнаруживается из самого дела в этой чревоушательнице»⁷.

Такую точку зрения разделял и Ориген. Он настаивал на недопустимости игнорирования буквального понимания данного отрывка текста Священного Писания: «Писание не может лгать. Особенность слов Писания такова, что они не от лица демона, но от лица Писания: “и увидела женщина Самуила”, а то, что “сказал Самуил”, сказано Самуилом»⁸.

В защиту мнения о том, что явился именно подлинный дух пророка Самуила, Ориген в качестве аргумента приводит факт реализации и исполнения адресованных Саулу пророчеств, например: «Не может же демон знать, что Господь предназначил царство Давиду»⁹. Или в другом месте Ориген пишет: «Не могу я допустить в демоне столь великую силу, так, что он пророчествует о Сауле, о народе Божьем, о царствовании Давида – что ему надлежит быть царем»¹⁰.

Разъясняя реализованную возможность для чревоушательницы вызвать подлинный дух пророка Самуила, Ориген отмечал, что ее власть распространялась на преисподнюю, потому что до сошествия во ад Христа все души почивших, как праведных, так и грешных, находились вместе. «Каким же образом станет явным то, что было открыто чревоушательницей в данном месте? Прежде всего я доискиваюсь из прочитанного, в аду ли Самуил... мы стремимся доказать то, что если все пророки сходили во ад прежде Христа как предтечи Христа, то по этой же причине и Самуил сошел туда»¹¹.

Итак, мы видим, как Ориген, являясь представителем александрийской экзегетической школы, в данном случае применил и метод букваль-

⁷ Иустин Философ, мч. Разговор с Трифоном иудеем // Творения. М.: Паломник, 1995. С. 303.

⁸ Ориген. Гомилия на Первую книгу Царств // Церковь и время. Научно-богослужебный и церковно-общественный журнал. М.: Отдел внешних церковных связей, 2009. № 47. С. 94.

⁹ Там же. С. 93.

¹⁰ Там же. С. 99.

¹¹ Там же. С. 98.

ного истолкования библейского текста. Рассмотрим далее, пожалуй, самый масштабный по объему труд, исследующий проблематику интересующего нас вопроса, – трактат святителя Евстафия Антиохийского «О чревоушательнице».

Святитель Евстафий, оперируя аналогичным с Оригеном буквальным способом толкования Священного Писания, в то же время, будучи представителем антиохийской богословской школы, подверг сомнению оригеновские экзегетические выводы. М.В. Никифоров, ведущий научный редактор редакции церковно-научного центра «Православная Энциклопедия», отмечает следующее: «С самого начала обращает на себя внимание тот факт, что Евстафий, хотя и нападает на определенные крайности аллегорических интерпретаций Оригена, в первую очередь обвиняет Оригена в приверженности к слепому буквализму в истолковании данного конкретного эпизода. Он указывает, что Ориген, истолковывая аллегорически все Писание, почему-то именно этот эпизод понимает буквально и не может не только истолковать слова»¹².

Святитель Евстафий акцентирует внимание на начальных словах чревоушательницы и Саула, подчеркивая факт их обоюдной одержимости нечистыми духами, и приходит к выводу о недопустимости считать таковые слова истинными. Таким образом, для святителя Евстафия был очевиден ответ на вопрос о том, кто явился Саулу под видом пророка Самуила. Несомненно, что представший дух был демоном, потому что подлинный дух пророка Самуила не должен был отображать собой телесные очертания, не говоря уже об элементах одежды¹³.

Святитель Евстафий критикует и постулат Оригена о подлинности пророчеств, который мы упоминали выше, указывая на то, что дух только лишь повторял прижизненные обетования Самуила¹⁴.

И, наконец, бессмысленным представляется для святителя Евстафия ответ Оригена на важный вопрос о том, посредством чего чревоушательница, одержимая демоном, получила власть над духом святого пророка Божия Самуила. Ответ Оригена содержал утверждение, что таковая власть простиралась на всех узников преисподней.

Однако мы можем наблюдать, что своего рода апологетами оригеновской экзегезы выступают в конце IV в. два видных представителя антиохийской богословской школы – Аполлинарий Лаодикийский и Диодор

¹² Никифоров М.В. Святитель Евстафий Антиохийский и его трактат об аэндорской волшебнице // Церковь и время. Научно-богослужебный и церковно-общественный журнал. М.: Отдел внешних церковных связей, 2012. № 61. С. 112.

¹³ Давыдов Б.И., Зайцев Д.В. Аэндор // Православная энциклопедия. Т. IV. С. 231.

¹⁴ Там же.

Тарсский. В фрагментарно дошедших до нас сочинениях Аполлинарий Лаодикийский утверждал, что явление духа пророка Самуила произошло особым действием Промысла Божия, попустившего чревоушительнице обладать некоей властью над духом святого пророка¹⁵. Диодор Тарсский акцентирует особое внимание на том, что в Аэндоре, без сомнения, явился подлинный дух пророка Самуила, пришедший не по воле чревоушительницы, а по собственному соизволению¹⁶.

Заслуживающей внимания точки зрения придерживается и Тертуллиан. Он в корне не приемлет даже мысли о том, что волшебница из Аэндора могла бы своей волей и силой вызвать дух пророка. Тертуллиан полагает, что под видом пророка Самуила предстал один и тот же демон, который ввел Саула и чревоушительницу в обман. Вот как об этом говорит сам Тертуллиан в своем трактате «О душе»: «Ведь пифоническому (“чревоушительному”) духу еще тогда было позволено изобразить душу Самуила, когда, оставив Бога, Саул совещался с мертвецами. Впрочем, пусть не посетит нас вера в то, что душа какого угодно святого, не говоря уже о пророке, извлекается из преисподней демоном; ведь мы научены, что сам сатана превратится в ангела света, а тем более в человека света, намереваясь провозгласить себя в конце даже Богом и произвести необыкновенные знамения для ниспровержения, если такое может случиться, и избранных. Едва ли [злой дух] не решался объявить себя тогда пророком Божиим и тем более поступить так с Саулом, в котором уже пребывал сам. Так что не думай, что один был тот, кто исполнял роль призрака, а другой тот, кто рекомендовал [вызвать душу], но один и тот же дух и в лжепророке, и в отступнике без труда ложно показал то, во что заставил поверить; из-за него сокровище Саула было там, где и сердце его, то есть там, где не было Бога. И поэтому Саул увидел того, благодаря которому он поверил, что увидит, ибо и поверил тому, благодаря которому увидел»¹⁷.

Подтверждение этой мысли мы находим у священномученика Пиония Смирнского. Святой Пионий использует аналогичную с Тертуллианом аргументацию, акцентирует свое внимание на таких словах якобы духа пророка Самуила: «И предаст Господь Израиля вместе с тобою в руки Филистимлян: завтра ты и сыны твои будете со мною, и стан Израильский предаст Господь в руки Филистимлян» (1 Цар. 28, 19). Из этих

¹⁵ Давыдов Б.И., Зайцев Д.В. Аэндор // Православная энциклопедия. Т. IV. С. 232.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. С. 136.

слов священномученик Пионий заключает, что царь Саул по смерти будет находиться среди злых духов, которые и прорекли ему данные слова, приняв вид пророка Самуила¹⁸.

Важный взгляд по проблематике данного вопроса мы находим и у святителя Григория Нисского в его послании епископу Феодосию. Святитель Григорий по сути повторяет мнение святителя Евстафия о том, что чрево вещательница, говорившая, будто видит пророка Самуила, на самом деле видела злого духа, принявшего вид Самуила. Святитель Григорий так пишет об этом: «Поэтому когда Саул дошел до отчаяния в спасении, потому что все филистимляне подвиглись на него со всем воинством, и вошла ему в голову та мысль, что Самуил укажет ему какой-нибудь способ к спасению, тогда демон, пребывающий в чрево вещательнице, которым она обыкновенно была обольщаема, в глазах этой женщины преобразился в разные премрачные виды, между тем как Саулу не являлось ничего видимого женщиной. Как скоро приступила она к волхвованию, и перед очами женщины начали уже появляться призраки, демон, дабы удостоверить в том, что явления истинны, ухитрился следующим образом: сперва сделал известным самого Саула, скрывавшегося в притворно принятом на себя виде, чем наиболее и поражен был Саул, заключив, что женщина ни в чем уже не обманется, когда волшебная сила узнала его в одежде простого человека. Посему, так как сказала она: Боги и человека стара видех восходящая в долгом одеянии (см.: 1 Цар. 28:13-14), то чем рабы буквы утвердят историческую верность? Ибо если видимый волшебницей действительно есть Самуил, то следует, что и другие видимые ею в действительности боги; богами же Писание называет демонов: Все бози язык бесове (Пс. 95, 5). Итак, ужели с демонами и душа Самуилова? Да не будет этого! Напротив того, демон, всегда послушный волшебнице, и других духов взял с собою для обольщения самой женщины и обольщаемого через нее Саула, и сделал, что бесы чрево вещательницей признаны за богов, а сам он преобразился в вид вызываемого, притворно говорил его голосом, о чем естественно было заключать из видимого, как бы в вид пророчества, изрек и ожидаемый приговор, чему следовало исполниться. Но демон и нехотя обличил себя, сказав истину: «Заутра ты и Ионафан со мною» (1 Цар. 28, 19). Ибо если бы говоривший действительно был Самуил, то как согласился бы, чтобы с ним вместе был виновный во всяком пороке? Напротив того, явно, что вместо Самуила видим был лукавый демон, и он не солгал, сказав, что с ним будет Саул. Если же Писание говорит: “И рече Самуил”,

¹⁸ Давыдов Б.И., Зайцев Д.В. Аэндор // Православная энциклопедия. Т. IV. С.231.

то подобное выражение да не смущает сведущего, но да подразумевает он присовокупленное: «Мнимый Самуил»¹⁹.

На той же позиции стоит и преподобный Максим Исповедник. В своих «Вопросоответах к Фалассию», он отмечает следующее: «Это обнаруживает [сам Саул], когда, страдая, он сначала был одержим бесом, а затем с помощью волшебницы перебежал добровольно к бесам...»²⁰

Блаженный Августин в своем «Трактате о различных вопросах» также задается вопросом: как Самуил мог быть вызван волшебницей? В его рассуждениях мы можем проследить некоторую эволюцию точки зрения по данному вопросу. Сначала он высказывает мнение о допустимости возможности для злого духа вызвать душу святого пророка Самуила: «И если смущает то, что было дозволено злобному духу вызвать душу праведника и как бы извлечь ее из сокроенных обителей умерших, то разве не больше надо удивляться тому, что сатана взял Самого Господа и поставил Его на крыле храма? (см.: Мф. 4, 5). Каким бы способом ни сделал он этого, точно так же сокрыт и тот способ, каким он сделал так, что Самуил был вызван; если только не скажет вдруг кто-либо, что диаволу куда легче было получить дозволение на то, чтобы взять живого Господа, откуда хотел, и поставить, куда хотел, чем на то, чтобы призвать дух мертвого Самуила из его селений. Так что, если описанное в Евангелии потому не приводит нас в смущение, что Господь без всякого умаления Его власти и Божества захотел и дозволил, чтобы это произошло, подобно тому, как и от иудеев, хотя и порочных, нечистых и делающих дела диавола, Он все же претерпел и взятие, и пленение, и осмеяние, и распятие, и убиение, то не будет нелепым поверить, что по некоему домостроительству Божественной воли было дозволено, чтобы не невольно и не под властью или бременем магической силы, но по собственному желанию и из повиновения тайному распоряжению Божию, сокрытому от волшебницы и Саула, согласился дух святого пророка предстать перед взором царя, чтобы высказать тому изволение Божие»²¹.

Однако чуть ниже блаженный Августин приходит к выводу о том, что, возможно, вызван был не дух пророка Самуила, а призрак. «Хотя

¹⁹ Григорий Нисский, свт. О чревоушательнице // Догматические сочинения: В 2 т. Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2006. Т. 1. С. 94-95.

²⁰ Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. М.: Мартис, 1993. С. 149 (Письмо LII).

²¹ Августин, блж. О различных вопросах к Симплициану // Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика: [сб. пер. с лат. яз.]. М.: Центр библейско-патрологического исследования Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2005. С. 276-277.

для этого случая можно обнаружить более легкий выход и более удобное объяснение, если мы признаем, что на самом деле не дух Самуила был пробужден от своего покоя, но посредством диавольских хитростей был явлен некий призрак и воображаемое привидение, которое Писание из-за того называет именем Самуила, что обычно образы вещей называются именами того, образами чего являются... Итак, если хорошо известно, что образы вещей называются именами тех вещей, образами которых являются, то неудивителен рассказ Писания о том, что видели Самуила, хотя на самом деле, возможно, явился лишь образ Самуила вследствие ухищрений того, кто принимает вид ангела света и слуг своих представляет как слуг правды (см.: 2 Кор. 11:14–15)²².

Свое мнение высказывает и блаженный Феодорит Кирский. В своем толковании на рассматриваемый нами отрывок он вносит важное замечание, поясняющее возникшие недоумения: «Иные говорят, что волшебница действительно вызвала Самуила. А другие опровергли это мнение и полагают, что обольститель людей демон показал Самуилов образ... А я первое мнение признаю хульным и злочестивым. Ибо не верю, что вызывающие мертвых могут извести чью бы то ни было душу, а не только душу Пророка, и такого Пророка... Потому весьма злочестиво верить, что чревоушательницы имеют такую силу... Сам Бог всяческих, как Ему было угодно, представив образ Самуилов...»²³

Некоторые итоги. В своей работе мы привели широкую палитру мнений о взгляде на проблематику толкования сюжета с волшебницей из Аэндора (1 Цар. 28:7-19) и обозначили варианты его интерпретации отцами и учителями Церкви. Констатируем тот факт, что мнения эти не только не тождественны между собой, но подчас налицо их очевидные противоречия друг другу. Эпизод с аэндорской чревоушательницей вызвал достаточно бурную полемику, которая имела особенную активность в древнецерковной письменности.

В ходе данной полемики были обозначены четыре основные точки зрения:

- 1) Чревоушательница действительно вызвала душу Самуила из ада.
- 2) В появлении Самуила перед Саулом следует видеть призрак, материализовавшийся по диавольскому наущению.

²² Августин, блж. О различных вопросах к Симплициану // Тракаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика: [сб. пер. с лат. яз.]. М.: Центр библейско-патрологического исследования Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2005. С. 276-277.

²³ Феодорит Кирский, блж. Толкование на Первую книгу Царств // Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 259-262.

3) Самуил (вернее, его душа) подлинно явился перед Саулом, но не посредством чародейства чревоушательницы, а по воле Божией.

4) Представший Саулу в образе Самуила не был пророком Самуилом, но сказанное им было от Бога.

И тут для нас очень важно, значимо и ценно мнение блаженного Августина, который подчеркивает, что в соответствии с предложенными способами понимания это чтение имеет разнообразные толкования, не противоречащие вере²⁴.

Внебиблейский контекст сюжета и дальнейшие перспективы исследования. Можно привести не одно свидетельство об эволюции или своего рода отголоске рассматриваемого нами вопроса, например, в иудаизме. В частности, интересны сведения, согласно которым волшебнице из Аэндора удалось вызвать Самуила только потому, что якобы в течение первых 12 месяцев после смерти душа неспособна полностью разлучиться с телом и находится около него. В мидраше (Лев. Р. 26, 7) на основании рассматриваемого нами библейского повествования делается вывод о том, что все духи, за исключением тех, которых вызывают по велению царя, появляются вниз головой (благодаря чему чревоушательница и узнала царя Саула), причем вызывающий видит их, но не слышит, «заказчик» слышит, но не видит, а все остальные не видят и не слышат²⁵. Кроме того, интересны разъяснения обычая вызывания духов умерших, который евреи, надо думать, разделяли с другими народами семитической расы.

К тому же интересной и актуальной в условиях современной реальности представляется и линия трактовки рассматриваемого нами библейского отрывка апологетами спиритических течений. В частности, примечательны сведения, согласно которым известный писатель Артур Конан Дойл, ставший на исходе жизни ярким проповедником спиритизма, полемизировал с епископом Барнсом Бирмингемским, который чревоушательницу без обиняков называл ведьмой из Аэндора. Конан Дойл же в 1929 г. в *Morning Post*, защищая ее, писал: «Такое лицо в Библии не упоминается. Она всегда была „женщиной“ из Аэндора... Она являлась, таким образом, средством получения прямого послания от Бога вместе с пророчеством, полностью осуществившимся. Что может быть предосудительного в таком посредничестве?»²⁶

²⁴ Августин, блж. Тракаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика: [сб. пер. с лат. яз.]. С. 274-278.

²⁵ Эйндорская волшебница // Электронная еврейская энциклопедия. [Электронный ресурс]. // URL: <http://www.eleven.co.il/article/15012> (дата обращения: 06.10.2017)

²⁶ Конан Дойл Артур. Записки о спиритизме // Собрание сочинений в десяти томах. М.: Слог, 1995. Т. 10. Кн. 4. С. 479-480.

Однако дальнейшие интересные и важные сведения об этом находятся вне исторического поля зрения Священного Писания, а значит, выходят за границы нашего исследования и, хочется надеяться, будут изложены в дальнейшем, в следующей статье.

Сведения об авторе. Чтец Алексей Вячеславович Шрамков – преподаватель, секретарь кафедры библеистики Коломенской духовной семинарии (e-mail: umilta@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Septuaginta. – Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
2. Biblia Hebraica Stuttgartensia. – Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.
3. Biblia Sacra Vulgata. – Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
4. Августин, блж. О различных вопросах к Симплициану // Тракаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика: [сб. пер. с лат. яз.]. – М.: Центр библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2005. – 352 с.
5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. – Тутаев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба, 2000. – Репринт. воспр. изд. 1900 г. (СПб).
6. Григорий Нисский, свт. О чревоутовержении // Догматические сочинения в 2 т. – Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2006. – Т. 1. – 368 с.
7. Давыдов Б.И., Зайцев Д.В. Аэндор // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – Т. IV. – 752 с.
8. Иустин Философ, мч. Разговор с Трифоном иудеем // Творения. – М.: Паломник, 1995. – 490 с. – (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви»).
9. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалласию // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. – М.: Мартис, 1993. – 286 с.
10. Никифоров М.В. Святитель Евстафий Антиохийский и его трактат об аэндорской волшебнице // Церковь и время. Научно-богослужебный и церковно-общественный журнал. – М.: Отдел внешних церковных связей, 2012. – № 61. – 272 с.
11. Ориген. Гомилия на Первую книгу Царств // Церковь и время. Научно-богослужебный и церковно-общественный журнал. – М.: Отдел внешних церковных связей, 2009. – № 47. – 256 с.

12. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – 256 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

13. Феодорит Кирский, блж. Толкование на Первую книгу Царств // Изъяснение трудных мест Божественного Писания. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 440 с. – (Серия «Творения святых отцов и учителей Церкви»).

14. Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV века. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 304 с.

15. Эйндорская волшебница [Электронный ресурс] // Электронная еврейская энциклопедия. – URL: <http://www.eleven.co.il/article/15012> (дата обращения: 06.10.2017).

Lector A.V. Shramkov

A SCENE WITH ENCHANTRESS FROM AENDOR (1 Sam. 28:3-20)
AND PROBLEMS OF ITS INTERPRETATION
BY FATHERS AND TEACHERS OF THE CHURCH

Abstract. The article deals with one of the most challenging texts of the Holy Scripture, in terms of its interpretation, – a biblical scene with an enchantress from Aendor. The author correlates the linguistic and textual analysis of the passages to the patristic tradition of interpretation, thus paying particular attention to the contribution of the fathers and teachers of the Church to the exegesis of the Scripture. The author cites various opinions of the holy fathers and theologians concerning the question under consideration. Consistently analyzing their different points of view, the author states the fact that these opinions are not identical. In conclusion, the author designates further perspective, priority, and current lines of his research, which are beyond the historical field of view of the Holy Scriptures.

Keywords: the First Book of Samuel; exegesis; the Holy Bible; patristic tradition; controversy; argumentation; contradictions; faith; teachers of the Church; points of view; linguistic analysis; translations; enchantress; King Saul; the prophet Samuel; demon; ghost; St. Justin the Philosopher; Origen; St. Eustathius of Antioch; Apollinary of Laodicea; Diodorus of Tarsus; Tertullian; St. Peony of Smyrna; St. Gregory of Nyssa; St. Maxim the Confessor; St. Augustine; St. Theodoret of Cyrus; Judaism; spiritualism.

Author information. Lector Alexey Vyacheslavovich Shramkov – Teacher, Secretary at the Biblical Studies Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: umilta@yandex.ru).

XXIV
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
МАТЕРИАЛЫ

РАЗВИТИЕ ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В ВОСТОЧНОМ БОГОСЛОВИИ В I ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

Аннотация. В настоящей статье содержится ретроспективный очерк истории развития Евхаристической терминологии, происходившего на христианском Востоке в I тысячелетии от Рождества Христова. Особое внимание уделяется проблематике способа присутствия Иисуса Христа в Святах Дарах. Развитие Евхаристической терминологии в данной статье рассматривается как история поиска наиболее верного изложения церковного понимания тайны присутствия Христа в Святах Дарах Евхаристии. Отдельно в статье уделено внимание соотношению Евхаристической терминологии I тысячелетия с понятием «пресуществление».

Ключевые слова: Евхаристия; Евхаристическая терминология; восточное богословие; сакраментология; пресуществление; реальное присутствие.

Православные богословы XX в. попытались осуществить коренной пересмотр привычных вероучительных формулировок, ставших к концу XIX в. традиционными для православного догматического богословия. Многоаспектный процесс «преодоления западного схоластического пленения» ставил перед собой в качестве одной из целей возвращение к гармоничному сосуществованию вероучения и христианской духовной жизни. Поэтому неудивительно, что одной из ключевых тем богословской полемики прошлого столетия являлось учение о Евхаристии. Центральной темой этой полемики стоит отметить отрицание православного содержания термина «пресуществление», связываемого исключительно с западной концепцией пресуществления (*transsubstantiatio*) Святых Даров Евхаристии.

Однако нельзя объяснить факт присутствия понятия «пресуществление» в восточном богословии одним лишь «западным пленением». Видится важным не только серьезный анализ богословского наследия прошлого столетия, но и продолжение патристических исследований учения о Евхаристии в святоотеческом богословии первых полутора тысячелетий истории Церкви. Есть основания полагать, что термин «пресуществление» (*μετουσίωσις*) не является калькой с латинского *transsubstantiatio*, но имеет свою собственную историю. Тождественность православного понятия «пресуществления» с «омонимичной» католической концепцией представляется поздним феноменом. Этот

тезис требует доказательства, поэтому необходимо пристально рассмотреть историю развития Евхаристической терминологии.

Данный доклад представляет собой экскурс в историю Евхаристической терминологии. В силу обширности и сложности темы в данном докладе будет кратко рассмотрена история Евхаристической терминологии с доникейского периода и до прп. Иоанна Дамаскина.

Развитие Евхаристической терминологии в доникейский период. В первые века существования Церкви Евхаристическая терминология (как и вся богословская терминология в целом) носила зачаточный и несистематический характер. Евхаристия, опытно переживаемая как таинственное ядро жизни Церкви, не становилась предметом планомерного догматического уяснения. Богословская проблематика находилась скорее в области нравственности и раннего развития иерархических структур Церкви, а не в области догматики.

Одно из самых ранних описаний совершения таинства Евхаристии мы находим в «Дидахи» (начало II в.), которое включает в себя древнюю Евхаристическую молитву и ряд практических указаний.

Древнейшее святоотеческое осмысление Евхаристии мы находим у святого Игнатия Антиохийского, который продолжает учение святого апостола Иоанна Богослова в его полемике с докетами и прочими ранними христианскими ересями, отрицавшими реальность Боговоплощения.

Для святого Игнатия, как и для большинства ранних богословов, принципиально важным является реалистическое осмысление жертвенного характера таинства, воспринимаемого через реальное соучастие в однократно принесенной Искупительной Жертве Иисуса Христа. Евхаристическое богословие священномученика Игнатия исходит из двух тем: «подражания Христу» и «Евхаристического единства»¹. Оставляя в стороне важную тему соотношения Церкви и Евхаристии, остановимся на понятиях, которые использует священномученик Игнатий в своих творениях, обращаясь к реальности Евхаристии.

В послании святого Игнатия к христианам Рима он пишет: «Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, Хлеба Небесного, Хлеба Жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида, и питья желаю – Крови Его, которая есть любовь нетленная»².

¹ См: Легеев М.В. Евхаристические образы у св. Игнатия Антиохийского // Христианское чтение. 2010. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evharisticheskie-obrazy-u-sv-ignatiya-antiohiyskogo> (дата обращения: 06.03.2018).

² Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Римлянам // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 502.

За этими проникновенными словами действительно нет ни сложных богословских построений, ни игр позднеантичных философских концептов, однако мы видим твердую веру в прямую связь между плотью Христа, вочеловечившегося, убитого за нас и воскресшего, и Хлебом Евхаристии.

В своем послании к Смирнянам, в VII главе, священномученик Игнатий пишет о еретиках, которые «удаляются Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благодати»³. Как и для всех последующих авторов доникейского периода, для священномученика Игнатия наиболее важен духовно-нравственный аспект таинства Евхаристии, но в данном отрывке мы встречаемся с важным замечанием, что Евхаристия есть та самая Плоть Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи и которая была воскрешена Отцом. «Противостояние докетическому учению отражено через глагол “быть”, который здесь говорит о бытийной реальности Евхаристического Тела Христа»⁴.

Линию богословствования священномученика Игнатия Антиохийского продолжает святой Иустин Философ. В своей Апологии он пишет: «Мы принимаем это (Евхаристию) не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение чрез молитву слова Его, и от которой чрез уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть, как мы научены, Плоть (σάρξ – букв. «плоть, мясо») и Кровь Того же воплотившегося Иисуса»⁵. Также в первой Апологии впервые в истории богословия встречается термин μεταβολή («преложение»), что свидетельствует об определенном прогрессе в развитии Евхаристической терминологии. В русском переводе первой Апологии вместо «преложение» употреблено «уподобление», но терминологически более верным будет следующий перевод: «Эта Пища, которая есть Плоть и Кровь

³ Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Смирнянам // Писания мужей апостольских. С. 420.

⁴ Иеромонах Кирилл (Зинковский). Святоотеческая Евхаристическая терминология и теория пресуществления // Христианское чтение. 2008. №29. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/svyatootecheskaya-evharisticheskaya-terminologiya-i-teoriya-presuschestvleniya> (дата обращения: 06.03.2018).

⁵ Иустин Философ. Апология 1, 65-66 // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1998. С. 337-338.

воплотившегося Иисуса, – говорит Апологет, – питает наши плоть и кровь через предложение»⁶.

Дальнейшее развитие богословие Евхаристии находит в антигности-ческой полемике святого Ириней Лионского. Реальность Христа в Евхаристии святой Ириней объясняет с сотериологических позиций: «Как хлеб от земли после призвания над ним Бога не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей, из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду Воскресения». И далее: «Поэтому безрассудны те, которые презирают устройство Божие и отрицают спасение плоти и отвергают ее возрождение, говоря, что она не участвует в нетлении. Но если не спасется она, то, значит, и Господь не искупил нас Своею Кровию, и Чаша Евхаристии не есть общение Крови Его, и хлеб, нами преломляемый, не есть общение Тела Его»⁷. Если же говорить о Евхаристической терминологии святого Ириней, то следует сказать, что он применяет глагол *γίνωσκει* («происходить», «становиться»), который используется в Библии для обозначения творения мира. В русском переводе читаем: «чаша растворения и приготовленный хлеб принимают Слово Божие»⁸, в греческом же тексте читаем: «*γίνεται ἡ Εὐχαριστία σώμα Χριστοῦ*», что можно перевести следующим образом: «Евхаристия становится (делается) Телом Христа».

Итак, проследив развитие Евхаристической терминологии у священномученика Игнатия Антиохийского, святого Иустина Философа и священномученика Ириней Лионского, можно сказать о том, что в ранний период своей жизни Церковь верила в реальность присутствия Христа в таинстве Евхаристии, однако единого терминологического ряда для описания этого присутствия по вполне естественным причинам выработано пока еще не было.

Следуя дальнейшей истории богословия, мы сталкиваемся с александрийской школой, связываемой в доникейский период в первую очередь с именами Климента Александрийского и Оригена.

В творениях обоих богословов мы встречаем новый Евхаристический термин – *ποιέω* («делать», «творить»). В соответствии с общим духом александрийской школы богословия в размышлении о таинстве Евхаристии стали доминировать аллегорические тенденции и символизм. Но

⁶ См.: Иеромонах Кирилл (Зинковский). Святоотеческая Евхаристическая терминология и теория пресуществления // Христианское чтение. 2008. №29. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/svyatootecheskaya-evharisticheskaya-terminologiya-i-teoriya-presuschestvleniya> (дата обращения: 06.03.2018).

⁷ Ириней Лионский, свт. Против ересей. Кн. 4. Гл.18. П. 5. М., 1868. С. 468.

⁸ Там же. Кн. 5. Гл. 2. П. 3. С. 581.

не стоит упрощать мысль Климента и Оригена, низводя их до отрицания реальности присутствия Христа в Святых Тайнах.

В V книге Стромат Климент Александрийский подробно, хоть и весьма путано, раскрывает многогранность понятия «символ». Одна из функций символа для Климента – манифестирующая. «Символ свидетельствует, являет, раскрывает символизирующее лучше, чем прямое, однозначное, буквальное описание»⁹. К тому же символизм вписывается в общую структуру апофатического богопознания, сформулированного Климентом Александрийским и воспринятого в качестве одного из методов богословия Церковью, становясь единственно верным языком выражения Неизреченной Божественной реальности.

Относительно взглядов Оригена на характер присутствия Христа в Евхаристии мало чего можно сказать утвердительного. Существует множество цитат Оригена, в которых, безусловно, прочитывается учение о реальном пребывании Иисуса Христа в Святых Тайнах, но наравне с этим существует столько же мест, в которых Святые Дары рассматриваются не иначе, как символ присутствия Божия. Но не стоит забывать о специфическом отношении Оригена к материи, которое находит свое выражение в том числе и в учении о телесной природе Господа Иисуса: «По смыслу этого учения, тело Господа вовсе не было чем-либо существенным в его природе, точно так же, как оно несущественно и в нашей природе. По Воскресении Господа тело Его, во всем доселе похожее на наше, теряет уже большую часть свойств нашего тела; Господь возносится на небо и там является уже не человеком, а ангелом, то есть уже с тончайшим, почти совершенно духовным телом, и хотя и там приносит жертву, но жертву уже невидимую, проливает кровь, но кровь духовную; в прославленном теле Господа, таким образом, вовсе не осталось ни того, что мы, собственно, называем телом, ни того, что называем кровью. Поэтому для Оригена утверждать, что кто-либо на земле причащается истинному Телу и истинной Крови Христовой, в настоящем тесном смысле слова, значило бы не иное что, как утверждать, что Господь ныне не на небесах в прославленном состоянии, а на земле в состоянии уничижения. Остается, следовательно, только одно – признать, что Господь, хотя и присутствует в таинстве Евхаристии, но присутствует только

⁹ Курдыбайло Д.С., Герасимов И.А. О некоторых особенностях символизма в сочинениях Климента Александрийского // Scholē. 2016. № 2. С. 592. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-nekotoryh-osobennostyah-simvolizma-v-sochineniyah-klimenta-aleksandriyskogo> (дата обращения: 10.03.2018).

духовным образом, как дух, действующий на дух, а не видимым или осязаемым образом, как тело и кровь»¹⁰.

Поскольку конкретное рассмотрение богословских систем Климента Александрийского и Оригена не является целью данной статьи, ограничимся лишь тем, что оба этих выдающихся христианских мыслителя употребляют единый и ранее неизвестный в описаниях таинства Евхаристии глагол ποιέω («делать», «творить»).

Как видно из краткого обзора раннехристианского богословия Евхаристии, Церковь в лице своих первых святых отцов – святых Игнатия Антиохийского, Иустина Философа и Иринея Лионского – являет нам веру в реальность присутствия Господа нашего Иисуса Христа в Святах Дарах таинства Евхаристии. Однако параллельно с этой прямой и неотягощенной аргументацией и рефлексией верой в доникейский период в лице богословов александрийской школы появляются попытки объяснить тайну Евхаристии через философский язык, привлекая такие понятия, как «символ», «аллегория» и другие.

В дальнейшем Церковь в лице святых Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста и, если смотреть еще далее, Максима Исповедника произведет синтез этих двух подходов – «реалистического» и «символического» (или «аллегорического»).

Возвращаясь к вопросу о правомерности употребления в православном догматическом богословии понятия «пресуществление» и стоящей за ним схоластической проблематики, поднятой великими православными богословами прошлого века, следует сказать, что в доникейскую эпоху Церковь знала учение о реальности присутствия Христа в Святах Тайнах, но в силу благоговения перед таинством, непосредственностью переживания даруемой через него благодати и естественной неразвитости богословского языка это учение не имело четких догматических формулировок и общепринятых понятий.

Развитие Евхаристической терминологии в эпоху Вселенских Соборов. В эпоху Вселенских Соборов Евхаристическая терминология приобретает более четкую и конкретную форму. Наравне с догматическими спорами, сопровождавшими Вселенские Соборы, в этот период Церковь составляет чинопоследования литургии (в частности литургию св. Василия Великого и литургию св. Иоанна Златоуста), что также повлияло на развитие Евхаристической терминологии.

¹⁰ Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. Т. II. С. 342.

Для нашей темы интересен вклад в развитие Евхаристической терминологии святителя Кирилла Иерусалимского. Ключевым моментом в его богословии является то, что оно адресовано новообращенным, и здесь мы обретаем не результат сложных философско-богословских построений, обращенных к весьма узкому кругу учеников, но церковное учение, преподаваемое желающим принять Святое Крещение и делающим первые шаги в своей жизни во Христе.

Растолковывая в своих поучениях рационально необъяснимое изменение хлеба и вина в таинстве Евхаристии, святитель использует глагол μεταβάλλω («преложение»). Например, в IV Тайноводственном слове он пишет: «Христос в Кане Галилейской некогда воду претворил в вино, сходное с кровью: и недостоин ли веры, когда вино претворяет в Кровь?»¹¹. Поскольку святитель Кирилл Иерусалимский прямо сравнивает чудо претворения воды в вино с чудом Евхаристического преложения хлеба и вина в Святые Тело и Кровь Христовы, то вполне очевидно, что святитель подразумевает реальный, а не аллегорический или исключительно духовный характер присутствия Христа в Святых Дарах. В других местах для обозначения происходящего с хлебом и вином святитель Кирилл использует глаголы «быть» и «становиться», продолжая традицию, идущую от святых Иустина и Ириней. Реальность изменения природы Даров видна в указании святителя на то, что хлеб и вино после освящения – лишь «виды» или «образы», под которыми подаются верным Тело и Кровь Спасителя. При этом свт. Кирилл ясно учит, что «видимый хлеб не есть хлеб», а «видимое вино не есть вино», но «по совершении призывания хлеб содевается (γίνεται) Телом Христовым, а вино Кровию Христовою»¹².

Святитель Василий Великий интересен для нашей темы в связи с употреблением им термина μεταβολή («преложение») вне Евхаристической темы. В полемике с Евномием¹³ и в беседах на Шестоднев¹⁴ святитель Василий использует данный термин для обозначения перемены одного предмета в другой с заменой самой сущности этих предметов. Это показывает, что значение данного термина в ту эпоху было вполне конкретным как в отношении таинства Евхаристии, так и в других контекстах, никак не связанных с Евхаристической тематикой.

¹¹ Кирилл Иерусалимский, свт. Поучение Тайноводственное IV // Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1824. С. 454.

¹² Иеромонах Кирилл (Зинковский). Учение святителя Кирилла Иерусалимского о материальном мире и его освящении // Церковь и время. 2013. № 62. URL: <https://mospat.ru/church-and-time/1419> (дата обращения 10.03.2018)

¹³ См.: Василий Великий, свт. Против Евномия // Творения. Ч. 3. СТСЛ, 1900. С. 96-97.

¹⁴ PG. T.29. Col. 37.

Важнейшим источником для всего дальнейшего развития богословия Евхаристии является 37-я глава «Большого огласительного слова» святителя Григория Нисского, младшего брата святителя Василия Великого. По отношению к таинству Евхаристии святитель использует греческий глагол «претворение». Чтобы уяснить мысль святителя, обратимся непосредственно к его словам: «Тело то вселением Бога Слова претворено в возведенное до Божественного достоинства, посему не без основания верую, что хлеб, освящаемый Божиим Словом, и ныне **претворяется в тело Бога Слова** (εἰς σῶμα Θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι). Ибо и оное Тело (Иисуса Христа) в действительности было хлеб, освящалось же обитанием Слова, обитавшего во плоти. Посему от чего хлеб, в оном Телѣ **претворившись** (μεταποηθεῖς), приял Божественную силу (то есть обыкновенный хлеб, равно и вино, вкушавшиеся Иисусом Христом для утоления голода и жажды, претворялись в Его Тело и Кровь), от того же самого равное сему бывает и ныне. Ибо там благодать Слова святым делала Тело, которого состав был из хлеба и которое некоторым образом само было хлеб; и здесь также хлеб, по слову апостола, освящается бо Словом Божиим и молитвою (1 Тим. 4, 5), не ядением и питием входя в Тело Слова, но прямо **претворяясь** (μεταποιοῦμενος) в Тело Слова, как сказано Словом: Сие есть Тело Мое (Мф. 26, 26)»¹⁵. По выражению святого отца, Иисус Христос преподает верующим под видом хлеба и вина Тело и Кровь Свою, «силою благословения естество (τὴν φύσιν, то есть substantia или οὐσία) видимого (τῶν φαίνωμένων, то есть хлеба и вина) преобразуется (μεταστοιχεῖσθας) в Тело и Кровь»¹⁶.

В многочисленных творениях святителя Иоанна Златоуста мы можем найти богатый материал по интересующей нас теме. В 82-й гомилии на Евангелие от Матфея святитель Иоанн Златоуст настаивает на том, что в таинстве Евхаристии каждый верующий может не только видеть Христа, но и прикасаться к Нему так же, как он мог бы это делать во времена Его земной жизни. «Святитель Иоанн Златоуст с замечательной последовательностью развивает идею тождества Евхаристического и исторического Тела Христова и объясняет ее принципиальное сотериологическое значение. <...> Тело и Кровь Христовы, которым мы причащаемся в таинстве, утверждает он, есть то же самое Тело и та же самая Кровь, которые Христос имел в Своей земной жизни»¹⁷.

¹⁵ Цит. по: Малиновский Николай, прот. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1910. Т. IV. С. 169.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Иеромонах Кирилл (Зинковский). Святоотеческая Евхаристическая терминология и теория пресуществления // Христианское чтение. 2008. № 29. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/svyatootecheskaya-evharisticheskaya-terminologiya-i-teoriya-presuschestvleniya> (дата обращения: 06.03.2018).

Если говорить о терминах, которыми святитель Иоанн Златоуст обозначает перемену, происходящую с хлебом и вином в таинстве Евхаристии, то мы в первую очередь имеем дело со следующими: μετασχευαζέσθαι, μεταρρυθμιζεσθαι («пересооружать», «передылывать», «переменять»). В данном вопросе святитель Иоанн Златоуст продолжает «реалистическую» традицию богословия Антиохийской Церкви, берущей свое начало в творениях святителя Игнатия Антиохийского.

Ключевой фигурой в истории христологических споров является святитель Кирилл Александрийский. Толкуя явление воскресшего Христа апостолу Фоме, святитель говорит о том, что в таинстве Евхаристии мы можем точно так же, как и апостол Фома, прикоснуться и реально осязать Господа: «Христос приходит и является всем нам, как невидимо, так и видимо: невидимо как Бог, а видимо опять в теле. Дозволяет же и дает прикасаться Святой Своей Плоти, когда мы по благодати Божией приступаем к приобщению таинственной Евхаристии, принимая Христа в руки, дабы и мы крепко уверовали, что истинно воскресил Он Свой собственный храм»¹⁸. Или в другом месте святитель пишет: «Пусть же нам укажет кто-либо причину и последовательно разъяснит значение таинственного благословения. Ведь для чего оно бывает у нас? Разве не для того, чтобы телесно (σωματικῶς) вселять в нас Христа причастием и общением (μεθέξει καὶ κοινωνία) Его святой Плоти»¹⁹. Святитель Кирилл вводит в Евхаристическую терминологию понятие μεταστοιχείωσις, что «означает собою образ осуществления, конкретно по отношению к Евхаристии – переход из состояния тления в нетление благодаря известному Божественному воздействию»²⁰.

Двигаясь далее, мы вынужденно оставляем в стороне богатую традицию западной Евхаристической терминологии, запечатленной в творениях святого Киприана Карфагенского, Тертуллиана, святителя Амвросия Медиоланского, блаженного Августина и других западных святых отцов эпохи Вселенских Соборов. Также в стороне нашего рассмотрения остается богословское наследие преподобного Максима Исповедника, требующее, в силу своей самобытности, отдельного разговора.

В истории эволюции Евхаристической терминологии в восточном богословии важной вехой является деятельность святителя Леонтия Византийского. Для нас святитель Леонтий важен в связи с тем, что он пер-

¹⁸ Кирилл Александрийский, свт. Творения. Сергиев Посад, 1906. С. 272.

¹⁹ Цит. по: Желтов Михаил, диак. Евхаристия // Православная энциклопедия. Т. XVII. С. 586.

²⁰ Пономарев П. Учение св. Кирилла Александрийского о Евхаристии // Православный собеседник. Казань, 1904. С. 712.

вым в истории восточного богословия использует термин **μετουσίωσις, μετουσίω** («пресуществление», «пресуществлять»). В одном из мест в своей полемике с монофизитами святитель употребляет термин «пресуществление» на примере превращения воды в кровь во время первой казни, совершенной Богом над фараонам и всем Египтом во времена Моисея²¹. И факт употребления термина «пресуществление» святителем Леонтием Византийским в его полемике с монофизитами задолго до разработки католического учения о transsubstantio свидетельствует о его самостоятельности и легитимности для православного осмысления Евхаристии²².

Богословский итог эпохи Вселенских Соборов заключен в труде преподобного Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры». Учение о таинстве Евхаристии изложено в 86-й главе (по другой нумерации книга IV, глава 13) под названием «О Святых и Пречистых Таинствах Господних»²³. Святой Иоанн пишет: «Сие совершается Святым Духом так же, как Господь и от Святыя Богородицы составил Себе и в Себе плоть Духом Святым. И мы ничего не знаем более: знаем только, что слово Божие истинно, действенно и всесильно, но образ (претворения) неизследим. Как хлеб через ядение, а вино и вода через питье естественным образом прелагаются в тело и кровь ядущаго и пияущаго и делаются не другим телом, отличным от прежнего его тела, так и хлеб предложения, вино и вода через призывание и наитие Святого Духа преестественно претворяются в Тело и Кровь Христовы и составляют не два тела, но одно и то же»²⁴.

Итак, подводя итог нашему краткому очерку истории Евхаристической терминологии Восточной Церкви в первом тысячелетии (от мужей апостольских до преподобного Иоанна Дамаскина), мы должны сказать о том, что вера в реальность присутствия Иисуса Христа в Святых Дарах Евхаристии является исконной верой Церкви и зиждется на конкретных словах Спасителя: «сие есть Тело Мое и сия есть Кровь Моя». Развитие же Евхаристической терминологии в первом тысячелетии не носило строгого системного характера, но при этом мы можем проследить, что, несмотря на пестроту Евхаристических терминов, святые отцы Церкви Христовой утверждают одну и ту же веру в реальность присутствия

²¹ См.: PG. T.86. Col. 1772D.

²² Более подробно об этом см.: Тзиракис Э.Н. Происхождение от Леонтия Византийского термина «пресуществление» в свете Христологического догмата и Православного Евхаристического богословия XVII века. М., 2005.

²³ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2004. С. 290-298.

²⁴ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2004. С. 294.

Христова в таинстве Евхаристии и переживание реальной связи с Ним через это таинство. Поэтому, отрицая необходимость и правомерность догматизации конкретных Евхаристических концептов (подобно схоластической концепции пресуществления), Церковь в разных выражениях (в том числе и через термин «пресуществление») преподает нам истинную веру в возможность единства со Христом в таинстве Евхаристии.

Простота церковного исповедания никогда не подразумевала чего-либо иного, кроме ясной евангельской веры в истинность слова Божия: «сие есть Тело Мое», «сия есть Кровь Моя».

Сведения об авторе. Священник Дмитрий Юрьевич Полещук – магистр теологии, председатель Отдела по издательской деятельности и связям со средствами массовой информации Московской епархии (e-mail: mitpoles@mail.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Василий Великий, свт. Творения. – Ч. 3. – СТСЛ, 1900.
2. Желтов Михаил, диак. Евхаристия // Православная энциклопедия. – Т. XVII. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. – С. 533-615.
3. Иеромонах Кирилл (Зинковский). Святоотеческая Евхаристическая терминология и теория пресуществления // Христианское чтение. – 2008. – № 29. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/svyatootecheskaya-evharisticheskaya-terminologiya-i-teoriya-presuschestvleniya> (дата обращения: 06.03.2018).
4. Иеромонах Кирилл (Зинковский). Учение святителя Кирилла Иерусалимского о материальном мире и его освящении // Церковь и время. – 2013. – № 62. – URL: <https://mospat.ru/church-and-time/1419> (дата обращения 10.03.2018)
5. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. – М., 2004.
6. Иринеи Лионский, свт. Против ересей / Пер. П.Преображенского. – М., 1868. – 716 с.
7. Кирилл Александрийский, свт. Творения. – Сергиев Посад, 1906.
8. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. – М., 1824.
9. Курдыбайло Д.С., Герасимов И.А. О некоторых особенностях символизма в сочинениях Климента Александрийского // Schole. – 2016. –

№ 2. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-nekotoryh-osobennostyah-simvolizma-v-sochineniyah-klimenta-aleksandriyskogo> (дата обращения: 10.03.2018).

10. Легеев М.В. Евхаристические образы у св. Игнатия Антиохийского // Христианское чтение. – 2010. – № 2. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evharisticheskie-obrazy-u-sv-ignatiya-antiohiyskogo> (дата обращения: 06.03.2018).

11. Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. – 1870. – Т. II.

12. Малиновский Николай, прот. Православное догматическое богословие. – Сергиев Посад, 1910. – Т. IV.

13. Писания мужей апостольских. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 672 с.

14. Пономарев П.П. Учение св. Кирилла Александрийского о Евхаристии. – Православный собеседник. – Казань, 1904.

15. Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – 738 с.

16. Тзиракис Н.Э. Происхождение от Леонтия Византийского термина «Пресуществление» в свете Христологического догмата и Православного Евхаристического богословия 17 века. – М., 2005. – 90 с.

Priest D.Y. Poleshchuk

EUCCHARISTIC TERMINOLOGY DEVELOPMENT IN THE EASTERN THEOLOGY IN THE FIRST MILLENNIUM

Abstract. This article contains a retrospective essay on the history of the Eucharistic terminology development that took place in the Christian East in the first Millennium AD. Special attention is paid to the problem of the way Jesus Christ is present in the Holy Gifts. The development of Eucharistic terminology in this article is regarded as the history of the search for the most correct exposition of the Church's understanding of the mystery of Christ's presence in the Holy Gifts of the Eucharist. Separately, the article focuses on the correlation of the Eucharistic terminology of the first Millennium with the concept of «transubstantiation».

Key words: Eucharist; Eucharistic terminology; Eastern theology; sacramentology; transubstantiation; real presence.

Author information. Author information. Priest Dmitriy Yurievich Poleshchuk – Master of Theology, Head of the Department of Publishing and Media Relations of the Moscow Diocese (e-mail: mitpoles@mail.ru).

К ПРОБЛЕМЕ ПЕРЕВОДА И ИЗЪЯСНЕНИЯ
БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ

Аннотация. Краткое содержание. В этой статье представлен анализ трех православных литургических текстов на церковнославянском языке. Все они являются проблемными для восприятия и понимания современными верующими по причине присутствия невразумительных, так называемых «темных», мест в этих отрывках. В статье приводятся цитаты из писем святителя Феофана Затворника по этой проблеме. Он полагает, что ошибки в невразумительных и «темных» местах богослужебных текстов должны быть исследованы и исправлены в новых изданиях, говорит также о необходимости нового перевода литургических текстов.

В статье проанализированы все найденные ошибки трех избранных текстов на основе греческого оригинала. Тексты исследованы средствами реально-филологического анализа, который состоит в определении и объяснении всех грамматических форм и грамматических связей между ними. Кроме того, в статье представлены толкования святых отцов христианской Церкви по этому вопросу.

Ключевые слова: невразумительные богословские тексты; греческий оригинальный текст; сравнительная таблица текстов; реально-филологический анализ.

У апостола Павла есть такие слова: «Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом. Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет: «аминь» при твоём благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь» (1 Кор. 14:15-16). Эти слова апостола пусть будут эпитафией к настоящей работе.

Церковнославянский язык некоторые исследователи называют «словесной иконой богослужения»¹. Действительно, образность, возвышенность, изящество, близость грамматического строя к греческому языку как нельзя лучше подходят для выражений христианского вероучения и молитвенных чувств. Однако недоумение и сожаление вызывают слова о недопустимости любых исправлений в богослужебных книгах: «вопрос исправления богослужебных текстов необходимо

¹ Камчатнов А. Сакральный славянский язык в Церкви и культуре // Церковнославянский язык в богослужении Русской Православной Церкви / Сост. Н.Каверин. М.: Русский Хронограф, 2012. С. 77.

снять с повестки обсуждения»². Таким образом игнорируется наличие невразумительных выражений и целых песнопений, смысл которых остается непонятным даже клирикам. Используя удачное сравнение с иконой, можно сказать, что церковное общество призывается не реставрировать поврежденные и почерневшие иконы, принять их такими, какие они есть, даже если образ святого совсем не виден на доске. Такой практики в Церкви никогда не было ни по отношению к писанным иконам, которые всегда реставрировались, ни по отношению к церковным текстам, которые на протяжении всей истории Церкви изменялись и подвергались правке.

В настоящей работе ставится цель привлечь внимание к наличию в богослужебных текстах так называемых «темных» мест и невразумительных выражений, которые искажают смысл высказывания и приводят к непониманию или полупониманию священных текстов. С помощью экземплярного метода, то есть подробного реально-филологического анализа отдельных фрагментов, ставится задача исследовать возможность перевода и изъяснения таких мест. Конечно, такое изъяснение, где это возможно, должно основываться на святоотеческой традиции.

В качестве постановки проблемы приведем отрывок из письма святителя Феофана Затворника, глубоко знающего как христианское богословие, так и филологическую науку, переводчика греческих отцов «Добротолюбия»: «Наши богослужебные песнопения все назидательны, глубокомысленны и возвышенны. В них вся наука богословская и все нравоучение христианское и все утешения и все устрашения. Внимающий им может обойтись без всяких других учительных христианских книг. А между тем большая часть из сих песнопений непонятны совсем. А это лишает наши церковные книги плода, который они могли бы производить, и не дает им послужить тем целям, для коих они назначены и имеются. Вследствие чего новый перевод книг богослужебных неотложно необходим»³. В этом отрывке важно отметить мысль о значении богослужебных текстов в деле христианского образования. Действительно, до введения в Русской Православной Церкви регулярного семинарского образования по западному образцу духовное образование получали дома, при храме или в монастыре по священному Писанию, богослужебным

² Отзыв Епархиального совета Русской Православной Церкви на Проект документа «Церковнославянский язык в жизни Русской Православной Церкви XXI века» // Там же. С. 283.

³ Письмо 289 // Святоотеческое наследие. Письма свт. Феофана Затворника. URL: <http://www.biblioteka3.ru> (дата обращения: 08.05.2018)

текстам и святоотеческим творениям. Также отметим мнение святителя о современном неудовлетворительном состоянии многих текстов и необходимости их исправления.

Далее в этом письме святитель Феофан говорит о последствиях, к которым приводит непонимание смысла того, что читается и поется в храме, он рассказывает конкретную историю отпадения верующих от Православной Церкви: «Одна из причин, склонивших православных к штунде, есть именно непонятность церковных песнопений. Немчура – пастор, заведший штунду, выбрал несколько песнопений и спрашивает православных, будто из любопытства: “Что говорят сии песни?” Те отозвались непониманием. Он сказал: “Сходите, спросите у священника”. Но и священник не мог указать смысла. Это очень поколебало православных. И тот немчура потом легко уже сбил их с толку»⁴. Вот такая нерадостная история. Но, думается, не стоит обвинять этих православных мирян и священника в невежестве. Трудно представить, что священник не знал основ грамматики и лексики церковнославянского языка. Тексты, конечно, были искусно подобраны. Вероятно, это и были тексты, которые, по словам святителя Феофана, «непонятны совсем». Часто противники любого исправления и поновления богослужебных текстов утверждают, что достаточно овладеть грамматикой и лексикой церковнославянского языка, чтобы понять практически любой церковный текст. Этот рассказ святителя еще раз подтверждает, что это не так, и для многих «темных», или сложных для понимания, мест требуется как лингвистический, так и экзегетический анализ.

Первый отрывок, предлагаемый для рассмотрения, – это выражение или речение «во едину от суббот», которое звучит очень часто за богослужением. Оно входит в пять из одиннадцати воскресных Евангелий, читаемых на воскресной всенощной, а также в чтение на литургии в Великую Субботу.

Сами эти чтения совершенно прозрачны по смыслу, рассказывают о событиях Воскресения Иисуса Христа в третий день после Его Крестной смерти в пятницу Его Страстей. Согласно счету дней у иудеев, это был первый день недели, который следовал после субботы, что соответствует Его словам: «Сыну Человеческому должно много пострадать, и быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Лк. 9, 22). Почему же этим ясным, совершенно определенным по времени текстам о Воскресении предшествует странное речение «во едину от суббот», которое по правилам церковнославянского языка сложно перевести иначе, как «в одну из суббот»?

⁴ Письмо 289 // Святоотеческое наследие. Письма свт. Феофана Затворника. URL: <http://www.biblioteka3.ru> (дата обращения: 08.05.2018)

Нужно сказать, что это речение еще в XIX в. привлекло внимание Николая Ивановича Ильминского, известного ученого-слависта и переводчика Священного Писания на татарский, чувашский и другие языки Поволжья и востока России. Он сравнил славянские тексты этого речения синодальной славянской Библии (ССБ), то есть той редакции, которая представлена в богослужебном напрестольном и обиходном настольном Евангелии и Остромирова Евангелия (Остр.), рукопись которого по времени относят к 1056–1057 гг. Эта рукопись является древнейшим восточнославянским переводом Евангелия и относится, по мнению многих исследователей, к Кирилло-Мефодиевской традиции перевода Священного Писания. Об этом говорил еще А.Х. Востоков, и современный ученый славист Е.М. Верещагин соглашается с ним в своем подробном исследовании Остромирова Евангелия: «Соответственно мы обязаны еще раз привести здесь (уже не раз цитированное) наблюдение А.Х. Востокова, согласно которому Остр. является “ближайшим к началу словенской письменности памятником церковнословенского языка”»⁵.

Далее приведем сравнительную таблицу текстов: церковнославянского по Остр. и ССБ, древнегреческого по изданию Nestle-Aland и русского по синодальной русской Библии (СРБ) этого речения (в квадратных скобках указан номер евангельского чтения).

Церковно-славянский текст	Древнегреческий текст	Русский текст
1. Остр.: И зело заутра в единый субботы придоша на гроб (Мк. 16, 2 [2])	καὶ λίαν πρῶτῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατεῖλαντος τοῦ ἡλίου	И весьма рано, в первый день недели , приходят ко гробу (Мк. 16, 2)
ССБ: И зело заутра во едину от суббот придоша на гроб (Мк. 16, 2 [2])		
2. Остр.: Воскрес Иисус в первый субботы явися прежде Марии Магдалыни (Мк. 16, 9 [3])	Ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ	Воскресши рано в первый день недели , Иисус явился сперва Марии Магдалине (Мк. 16, 9)
ССБ: Воскрес же Иисус заутра в первую субботу , явися прежде Марии Магдалини (Мк. 16, 9 [3])		

⁵ Верещагин Е.М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. С двумя приложениями. М.: Индрик, 2012. С. 52.

3. Остр.: В единый же субботы зело рано придоша жены на гроб (Лк. 24, 1 [4])	τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὀρθροῦ βαθέως ἐπὶ τὸ μνήμα ἦλθον φέρουσαι	В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они ко гробу (Лк. 24, 1)
ССБ: Во едину же от суббот зело рано приидоша на гроб (Лк. 24, 1 [4])		
4. Остр.: В единый же субботы Мария Магдалыни приде заутра, еще сущи тме, на гроб (Ин. 20, 1 [7])	Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωτὶ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον	В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно (Ин. 20, 1)
ССБ: Во едину же от суббот Мария Магдалина прииде заутра, еще сущи тме, на гроб (Ин. 20, 1 [7])		
5. Остр.: Сушу же позде в ты день в единый субботы (Ин. 20, 19 [9])	Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων	В тот же первый день недели вечером (Ин. 20, 19)
ССБ: Сушу же позде, в день той, во едину от суббот (Ин. 20, 19 [9])		
6. Остр.: Въ вечеръ же суботьныи свитаюштоу прьвоуоумоу въ субботы приде мария магдалыни и другая мария видэтой гроба.	Ὅψε δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον.	По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб.
ССБ: В вечер же субботный, свитаючи во едину от суббот , прииде Мария Магдалина, и другая Мария, видети гроб (Мф. 28, 1 [в Великую Субботу])		

Итак, при сравнительном анализе Остр. и ССБ этого речения сразу видны различия этих текстов, причем различия однотипны во всех шести отрывках.

В Остр. числительное «единый» или «первый» стоит в мужском роде. В более поздних и современных редакциях славянской Библии (ССБ) были предприняты изменения: род существительного изменен с мужского на женский, а также в пяти отрывках после числительного поставлен предлог «от», который еще больше вводит в заблуждение в выражении «во едину от суббот», поскольку соответствует русскому «из».

Приведем сравнительный анализ Н.И. Ильминского, отличающийся ясностью и простотой: «В новейших редакциях числительное имя согласуется со словом “суббота”. В греческом во всех местах стоит числительное в женском роде: “τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων”, между тем “σαββάτων” “суббота” среднего рода. Очевидно, числительное имя согласовано с подразумеваемым словом “ἡμέρα” “день”; поэтому древний переводчик правильно поставил числительное имя в мужском роде, а позднейшие исправители неправы потому еще, что слово “σαββάτων”, чаще во множественном числе “σαββάτα”, в Евангелии означает или собственно субботний день, или целую седмицу... Древнеславянский текст слово “суббота” понимает в смысле “седмицы”, когда говорит: первый субботы (т.е. день), единый (т.е. день) субботы»⁶.

Особого внимания заслуживает перевод этого речения в Мк. 16, 9 в современной славянской Библии: «Воскрес Иисус в первую субботу». В этом библейском стихе произведено полное согласование числительного и существительного, что является совсем уж неадекватным переводом греческого текста с точки зрения греческой грамматики. Совершенно очевидно, что в греческом тексте («Ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρῶτῃ σαββάτου») числительное и существительное не согласованы ни в роде, ни в падеже. Перевод этого речения в Мк. 16, 9 в Остр. верный: «Воскрес Иисус в первый (подразумевается “день”) субботы».

Остается пояснить происхождение количественного числительного «единый» вместо порядкового «первый», что тоже затрудняет понимание. Здесь имеет место полисемия греческого числительного εἷς, μία, ἓν – *один, одна, одно*, которое в Новом Завете, а иногда и у классических авторов может употребляться вместо πρῶτος – «первый», что подтверждается и греческим текстом Мк. 16, 9 («πρῶτῃ σαββάτου» – «в первый (день) недели»).

Подведем итоги нашего реально-филологического анализа. Рассматриваемое выражение **во едину от суббот** (в греческом оригинале выражение «τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων») имеет значение «первый (день) недели». При этом «τῶν σαββάτων», родительный падеж множественного числа от «σαββάτων», обозначает неделю, а не собственно субботний день, само слово «ἡμέρα» – «день» в греческом тексте опущено, но подразумевается.

⁶ Верещагин Е.М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 235.

Такое опущение слова – это обычное явление для древнегреческого языка, в филологии именуемое эллипс или эллиптическая конструкция. На это есть указание в словарях Вейсмана и Liddle-Scott в статье «τό σάββατον»; словарь Liddle-Scott дает для этого слова значение “periodofsevendays, week” («период, составляющий семь дней, неделя») для новозаветных стихов Мф. 28, 1, Мк. 16, 9, Ин. 20, 1, то есть именно тех, которые мы рассматриваем, а также для 1 Кор. 16, 2 и Лк. 18, 12.

Во всех этих отрывках это и подобные выражения имеют смысл «первый день недели». В этом согласны также словари Lampe и Sophokles (специальные словари новозаветной и патристической лексики) в статьях на это слово. К чести русских составителей словарей церковнославянского языка нужно сказать, что и словарь прот. Григория Дьяченко, и словарь И.И. Срезневского дают значение «неделя» в словарных статьях на слово «суббота», а в словаре Дьяченко, кроме того, дается русский перевод и подробное изъяснение отрывков из Нового и Ветхого Завета, в которых слово «суббота» имеет значение «неделя». Но следует заметить, что объяснение в словаре не изменяет и не влияет на неверный перевод, который вводит в заблуждение верующих, слушающих Евангелие в храме. Об этом явлении с горечью писал выдающийся русский библиист Иван Евсеевич Евсеев (1868–1921): «Темнота перевода заслоняет смысл священных книг и тем существенно мешает их надлежащему влиянию на ум и совесть народа... Отговорки, обычно представляемые, что неясный текст может проясниться чрез толкование или особое изучение, по существу несостоятельны: пусть текст остается прикрытым особою завесою, где он выражает действительно прикровенные тайны Божии, но нет необходимости сохранять неясность в обычных, вполне доступных местах, темных только в силу устарелости языка, неудачности перевода или просто вследствие засоренности его случайными наслоениями, успевшими за давностью лет принять характер священного тумана»⁷.

Отметим, что это выражение в синодальной русской Библии (СРБ) переведено совершенно верно: «в первый день недели». Здесь имеет место правомерное добавление слова «день», которое в греческом тексте подразумевается (в русском такая эллиптическая конструкция неузусальна), а также замена слова «суббот» на «неделю», поскольку в русском языке лексема «суббота» не имеет значения «неделя».

В качестве вывода следует отметить, что в этом речении в славянской Библии (ССБ) необходимо исправление, чтобы избежать невразу-

⁷ Верещагин Е.М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 221.

мительности выражения «во едину от суббот». Эта правка должна быть осуществлена на основании греческого текста и версии Остромирова Евангелия, которая дает адекватный перевод: «в единый субботы». Очевидно, однако, что вариант перевода Остр. будет все-таки труден для восприятия, поскольку как в славянском, так и в русском языках, в отличие от древнееврейского, лексема «суббота» не означает всю неделю.

Исходя из принципа минимизации исправлений, можно было бы предложить вариант этого речения: **«во единый (же) день по субботе»**, а в Мк. 16, 9: **«в первый день по субботе»**, поскольку здесь в греческом тексте стоит порядковое числительное «πρῶτῃ» – **«в первый»**. Впрочем, возможен перевод **«во единый (первый) день седмицы»**.

Каким бы ни было исправление, в богослужебном Евангелии его лучше было бы дать в качестве сноски в подстрочнике, чтобы священнослужитель мог сравнить оба эти перевода и выбрать тот, который он почитает лучшим.

Рассмотрев речение «во едину от суббот», следует обратить внимание на выражение **«в вечер же субботный»** в стихе Мф. 28, 1, которое на первый взгляд противоречит нашему предыдущему исследованию, так как относит события к «вечеру субботнему», а не ко дню, следующему после субботы. С этих слов начинается евангельское чтение в Великую Субботу: **«В вечер же субботный, свитаючи во едину от суббот, прииде Мария Магдалина, и другая Мария, видети гроб»** (Мф. 28, 1). В этой фразе недоумение вызывает противоречие между первой и второй частями фразы в отношении времени. С одной стороны, это «вечер субботный», а с другой – это **«свитаючи во едину от суббот»**, рассвет первого дня недели. В Остр., как видно из таблицы, это выражение имеет тот же смысл. В синодальной русской Библии текст совершенно иной: «По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели».

Следует обратиться к греческому тексту этой фразы: **«Ὁψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων»**. В славянском тексте словом «вечер» переведено греческое слово «ὀψέ». В греческом языке «ὀψέ» – это не существительное со значением «вечер», а наречие с основными значениями: 1) «потом», «после», «затем»; 2) «поздно»; 3) «слишком поздно». Но интересно, что «ὀψέ» употребляется и как предлог с родительным падежом, причем, как указано в словаре Вейсмана, в Новом Завете и у поздних авторов, «ὀψέ» имеет значение «долго спустя после чего-либо». В словаре Liddle-Scott в статье на это слово специально приводится стих Мф. 28, 1, в котором «ὀψέ» употребляется как предлог со значением “after” («после»), а этот отрывок переводится: “after the sabbath day” («по прошествии субботнего дня»).

В церковнославянском словаре прот. Григория Дьяченко в специальной статье на выражение «субботний вечер» дается следующее его объяснение: «Выражение “в вечер субботний” не означает того, что жены-мироносицы пошли ко гробу в субботний день вечером... по свидетельству св. Марка, они это время употребили на закупку ароматов (см.: Мк. 16, 1) и потому едва ли могли поспеть ко гробу Иисуса вечером, так как ночь на Востоке наступает быстро. При этом же нужно заметить, что хотя греческое слово «ὄψε» и означает, собственно, «позднее время», «вечером»; но в соединении с родительным падежом, как в данном случае («ὄψε δὲ σαββάτων») «в вечер суббот», оно употребляется в смысле «после», «по прошествии» и у светских писателей. Такое понимание состоит в связи с дальнейшим словом «свитаючи» и со словами св. Марка «зело заутра, возсиявшу солнцу».

Таким образом, можно сделать вывод, что в русской синодальной Библии представлен верный перевод этого стиха: **«по прошествии же субботы»**, в славянском же тексте для преодоления невразумительности требуется изменение текста.

Наконец приведем толкования святых отцов на те места Священного Писания, в которых присутствует речение «во едину от суббот», особенно тех, которые обращали внимание на сложное выражение «вечер субботний»⁸:

Сщмч. Игнатий Богоносец: «Итак, на пятницу приходится страдание, на субботу – погребение, а на День Господень – Воскресение». (*Послания.*)

Евфимий Зигабен: «Почитая субботу, т.е. седьмой день недели, евреи в честь ее присоединяли имя субботы и к шести предшествующим ей дням, и называли единой, или первой, от суббот первый день недели (наше воскресенье), второй от суббот и третьей от суббот второй и третий день недели и т. д. Итак, Матфей словами: *в вечер же субботний* обозначал конец всех этих суббот, т.е. семи дней недели; подобно тому как и мы, говоря: поздно днем или поздно ночью, указываем на окончание их. А конец семи дней недели есть не только суббота в собственном смысле, но даже конец и этой субботы. Но чтобы ты не подумал, что упомянутые жены пришли ко гробу в конце самой субботы, а не в воскресенье в начале утра, присоединил: *свитаючи*, т.е. при наступлении дня, рано утром, на рассвете, и, поясняя еще более свою речь, прибавил: *во едину от суббот*, т.е. в первый из семи дней недели, в воскресенье, как мы выше сказали».

⁸ Толкование Священного Писания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://bible.optina.ru/> (дата обращения: 08.05.2018).

Блж. Феофилакт Болгарский: «В вечер субботы» (Мф. 28,1) равносильно сказанному у Луки: «глубоким утром» (Лк. 24, 1) и у Марка: «при восходе солнца» (Мк. 16, 1), ибо под «солнцем» здесь следует разуметь утренние лучи солнца. Когда наступает восьмой час ночи, тогда начало следующего дня, и, как думают, наступает утро; посему-то тогда и был, с одной стороны, вечер субботы, а с другой – начало дня Господнего, каковой день евангелист и называет «единым от суббот», ибо дни седмицы называли суббота́ми, а первый – единым, так что день Господень есть «един от суббот», то есть первый из дней недели; ближайший к этому первому называли вторым, затем третьим, а потом – остальные... Итак, Господь воскрес тридневен. Как насчитываются три дня? В восьмом часу пятка был распят; с этого до девятого – тьма (это считай у меня за ночь); затем от девятого часа – свет (это день), вот сутки – ночь и день. Далее ночь пятка и день субботы – вторые сутки. Опять же ночь субботы и утро дня Господня, означенное у Матфея: «во едину от суббот, на рассвете», ибо утро принимается в счете за целый день, вот третьи сутки. И иначе можешь насчитать три дня: в пятницу Господь предал дух. Это один день. В субботу был во гробе. Это другой день. Ночью Господнего дня воскрес, но от своей части и день Господень считается за иной день, так что вот и три дня». (*Толкование на Евангелие от Матфея.*)

Беда Достопочтенный: «В евангельском тексте сказано, что праведные женщины пришли взглянуть на гроб вечером, когда уже рассветало, в первый день недели. Это надо понимать так, что они готовились вечером и на рассвете первого дня недели пришли туда; то есть вечером они приготовили благовония, которыми хотели помазать тело Господа, но принесли приготовленные ароматы ко гробу утром. Что Матфей в силу краткости изложения передал не так ясно (ср.: Мф. 28, 1), другие евангелисты указали более четко, в каком порядке все было сделано (Мк. 16:1–2, Лк. 24, 1). После того как Господь был погребен в шестой день, вернувшиеся от гроба женщины готовили благовония и масти, куда можно было работать; с наступлением же субботы они оставались в покое, согласно заповеди (ср. Исх. 12, 16, 20:8–10), о чем Лука говорит прямо (ср.: Лк. 23, 56). Когда прошла суббота и настал вечер, снова можно было работать, и женщины, в благоговении своем пребывая, купили недостающие ароматы, как упоминает Марк, чтобы пойти и помазать Его тело. Очень рано в первый день недели они пришли ко гробу». (*Гомилии на Евангелия.*)

Приведем также объяснение Мф. 28, 1 у А.П. Лопухина: «Самое простое объяснение может заключаться в следующем. Выражение евангелиста «ὅψε δὲ σαβάτων» относится к разряду тех, которые трудно объясняются

грамматически. Тем не менее реальный смысл их бывает ясен, и, конечно, имея в виду именно этот смысл, Блясс (Gramm. с. 96) переводит выражение “spat am sabbah” — “поздно в субботу”, что почти соответствует русскому переводу и согласно как с дальнейшими словами евангелиста, так и с показанием Мк. 16, 1.

После “ἐπιφωσκούσῃ” одни добавляют “день” (“ἡμέρα”) другие “час” (“ώρα”). То есть поздно в субботу, когда день рассветал в одну из суббот; или когда час рассветал – был день или час рассвета. Подставление “ώρα” (Цан) вероятнее, потому что дальнейшее “μίαν” подразумевает “ἡμέραν” и, следовательно, повторение “ἡμέραν” было бы совершенно излишне. Так как “σάββατα” употреблялось у евреев в смысле “неделя”, то смысл выражения “εἰς μίαν σαββάτων” (“первый день недели”) понятен. Выражение это употреблялось у раввинов. Общий смысл первых слов рассматриваемого стиха тот, что когда еще не окончилась полночь, относимая евангелистом к предшествовавшей субботе, и когда только что приближался рассвет следующего дня и т.д. Этим обозначается время, когда женщины подошли ко гробу, без указания, когда они вышли из дому».

В этом подробном комментарии А.П. Лопухина важно выделить мысль, что русский перевод достаточно верен, а отрывок Мк. 16, 1 – это параллельное место рассматриваемому нами отрывку, где та же мысль выражена другими словами, а именно: “καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου” – «**по прошествии субботы (или недели)**». В синодальной русской Библии оба стиха (Мф. 28, 1 и Мк. 16, 1) переведены почти одинаково: «по прошествии же субботы» (Мф. 28, 1) и «по прошествии субботы» (Мк. 16, 1). Следуя логике переводчиков русского синодального перевода, можно предложить и перевод на церковнославянский язык этого выражения в отрывке Мф. 28, 1, согласовать с Мк. 16, 1, тем более что и словарное значение слова “ὥψέ” – «**потом**», «**после**», «**затем**», грамматический комментарий в словарях Вейсмана и Дьяченко, а также комментарии святых отцов на это место вполне позволяют это сделать. Итак, можно предложить корректный перевод выражения “ὥψέ δε σαββάτων” – «**минувшей же субботе**», а также исправленный перевод всего стиха Мф. 28, 1: «**Минувшей же субботе, во единый день по субботе** прииде Мария Магдалина, и другая Мария, видети гроб». В некоторых изданиях Евангелия на церковнославянском языке уже сделана сноска на это выражение: «**по вечерам же субботнем**»⁹. Такой вариант исправления также приемлем, если исходить из принципа минимизации исправлений, хотя он

⁹ Святое Евангелие. М., 2015. (Репринтное воспроизведение издания: Святое Евангелие. М., 1912). С. 86.

не вполне верен, поскольку греческое слово «ὥψέ», как было показано выше, не имеет значения «вечер». После исправления речения «во едину от суббот» смысл всего стиха будет понятен.

В качестве постскриптума к анализу этого речения следует отметить, что необходимо проанализировать все отрывки, в которых лексема «суббота» имеет значение «неделя», и там, где необходимо, заменить славянским «седмица», чтобы избежать невразумительности, как, например, выражение в евангельской притче о мытаре и фарисее – «пощуся двакраты в субботу» (Лк. 18, 12) – остается непонятным без разъяснения. Прецедент этого уже существует в переводе ветхозаветного текста.

Перевод лексемы «суббота» в Ветхом Завете в Лев. 23, 15:

ССБ: «И сочтѣте себѣ от наўтрѣя суббѣтъ , от днѣ, въ онѣже аще принесете снопы возложѣнія, седмь седмиць цѣлыхъ».
СРБ: «Отсчитайте себе от первого дня после праздника , от того дня, в который приносите сноп потрясания, семь полных недель ».
LXX (Септуагинта): «καὶ ἀριθμήσετε ὑμεῖς ἀπο τῆς ἐπαύριον τῶν σαββάτων ἀπο τῆς ἡμέρας ἧς ἂν προσενέγκητε τὸ δράγμα τοῦ ἐπιθέματος ἑπτὰ ἑβδομάδας ὁλοκλήρους».
WTT (Ленинградский кодекс): «תַּשְׁבֵּעַ שִׁבְעָה יָמִים מִמָּחָר הַיּוֹם הַהוּא, וְעַד מִמָּחָר הַיּוֹם הַהוּא, שִׁבְעָה יָמִים מִמָּחָר הַיּוֹם הַהוּא».

В еврейском тексте выделены лексемы «Sabbath» в двух значениях: субботнего дня и недели. В славянском тексте переводчики во втором значении используют лексему «седмица». Впрочем, нужно заметить, что в греческом тексте этого отрывка также используется «ἑβδομάδας» – «число семь», «семерка», перен. «неделя»; «семилетие», и, конечно, славянские переводчики ориентировались на греческий текст.

Второе сложное место, которое предлагается к рассмотрению, – это выражение «спят довольни» из чтения богослужебного Апостола в Великий Четверг. Приведем отрывок чтения, в котором находится это выражение: «Ядѣй бо и пийй недостѣйне, сѹд себе ѡст и пиѣт, не разсѹждаѣ Тѣла Госпѣдня. Сего рѣди в вѣс мнѣзи нѣмощни и недѹжливи, и спѣят доволѣни» (1 Кор. 11:29–30). В этом отрывке речь идет о недостойном причащении Тѣла и Крови Христовых, а в последнем стихе – о последствиях для тех, кто решился на это: «Сего рѣди в вѣс мнѣзи нѣмощни и недѹжливи, и спѣят доволѣни» (1 Кор. 11, 30). Очевидно, что в контексте отрывка выражение «спят довольни» для носителей современного русского языка звучит невразумительно,

диссонирует с мыслью всего предыдущего отрывка. Независимо даже от знания церковнославянского языка мы его понимаем так, что эти люди «спят довольны».

Итак, проблемой этого отрывка является абсурдность, смысловой диссонанс последнего выражения «спят довольны» с идеей и смыслом предыдущего отрывка.

Можно с большой долей вероятности утверждать, что препятствием в опознании верного смысла этого выражения является межъязыковая паронимия лексем церковнославянского и русского языков. Вот одно из определений межъязыковой паронимии: «К межъязыковым паронимам следует отнести слова сопоставляемых языков, не вполне сходные по форме, но могущие вызвать у большего или меньшего числа лиц ложные ассоциации и отождествляться друг с другом, несмотря на фактическое расхождение их значений»¹⁰. Действительно, именно возникновение ложных ассоциаций происходит в опознании смысла этого славянского выражения, что вызывает рассогласование со смыслом предыдущего текста. Очевидно, что здесь требуется обращение к церковнославянскому и русскому толковым словарям для выяснения значений каждого слова, а далее, если потребуется, сравнительный анализ греческого, славянского и русского текстов.

Немного забегаая вперед, приведем русский синодальный перевод отрывка, содержащего эту фразу: «Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает». Итак, в русской версии апостольских посланий славянскому выражению «спят довольны» соответствует «немало умирает». С таким переводом этого выражения общий смысл отрывка становится понятным, но нашей задачей является прояснить смысл славянского текста, и русский перевод в этом анализе может быть только вспомогательным средством.

Рассмотрим словарные статьи данных лексем. Для первого слова будем рассматривать как процессуальный, так и инхоативный (начинательный) глаголы, поскольку в некоторых изданиях есть сноска с вариантом «усыпают»¹¹.

Сначала сравним значения лексем второго слова фразы, так как здесь смысл проясняется достаточно быстро. В словаре И.И. Срезневского

¹⁰ Гуревич Т. Межъязыковая омонимия, паронимия (на примере английского языка). «Ложные друзья» переводчика. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/publications/2007/Gurevich_T/ (дата обращения: 08.05.2018).

¹¹ Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на славянском и русском языках. М., 2002. (Репринтное воспроизведение издания: Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на славянском и русском языках. М., 1902). С. 857.

древнерусского языка «дѣволѣный» = доволѣный» = «дѣвъѣльный» имеет два значения: 1. «довольный», то есть «испытывающий удовлетворение»; 2. «достаточный», «большой». Во втором значении православные христиане хорошо помнят это слово по второй молитве из «Последования ко Причащению»: «Господи Боже мой, вем, яко несмы достоин, ниже доволен, да под кров внидеши храма души моя...»

Для сравнения приведем толкование этого слова по словарю русского языка Ожегова. Здесь «довольный» имеет только одно значение – «испытывающий или выражающий удовлетворение».

Итак, очевидно, что в русском языке это слово потеряло значение «достаточный», «большой». Поэтому современный русскоязычный читатель ассоциирует это слово в выражении «спят доволни» с иным, в данном случае неверным, значением «испытывающий или выражающий удовлетворение». В данном выражении, учитывая важность отрывка, было бы разумно заменить слово «доволни» на синонимичное слово церковнославянского языка со значением «большой», «достаточный», чтобы избежать невразумительности.

Греческое прилагательное «*ikánōs*», которое стоит в выражении «*κοιμῶνται ikanoí*», имеет значения «достаточный» (достаточно многочисленный, достаточно сильный); «пригодный»; «значительный», «немалый». В контексте отрывка это слово является синонимом «*polús*» – «многочисленный», «большой», «значительный», форма которого стоит в предыдущем словосочетании «*πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοί*» – «мнѡзи нѣмощни и недѣжливи». Предварительно можно было бы предложить такие его переводы: «мнѡзи», «много», «числом доволе (довольне)». Русское наречие «довольно» сохранило значение «достаточно», поэтому славянские наречия «доволе» и «довольне» будут понятны.

Теперь приведем словарные статьи на первое слово выражения – «спят». Словарь И.И. Срезневского на лексему «съпати» («спати») дает только одно значение – «спать». Однако в статье есть следующие цитаты: «Неси бо умерл, но **спиши** до общаго всем встанія» (свт. Иларион, «Слово о Законе и Благодати»); «Въста, яко **спяи** Господь и въскресе» (свт. Кирилл Туровский, «Слово на Пасху»). Заметим, что значение перехода из нынешней жизни присутствует в слове «спати», но если можно так сказать, в христианском понимании краткого сна тела в ожидании воскресения, и в этом смысле отличен, даже противопоставлен, пониманию смерти как совершенному прекращению жизни. Это ясно представлено в отрывке «Слова о Законе и благодати»: «**Неси бо умерл, но спиши** до общаго всем встанія».

Далее приведем из словаря И.И. Срезневского в старославянском и древнерусском языке значения лексемы «уснути», «усъпнути»: 1 – «заснуть»;

2 – «прекратиться»; 3 – «умереть», «почить», «найти покой, упокоение». К последнему значению И.И. Срезневский приводит такие цитаты: «**Оусноу** и(де)же правдѣнницы дѣлжноують» (Минея 1097 г.); «Сего ради Христос **оусноу** на кресте» (Слово о Христе и Адаме. Сбор. 1404 г.); «Рекоу же в святых тайнах молитвы творити священником за **оусъпшья** вероу» (Сбор. 1076). Интересный пример приводит прот. Григорий Дьяченко в статье на слово «оусопший» («оупший»): «Над умершим читается часть апостольского учения о надежде восстания, и Евангелие, читаемое иереем, предпоказует как бы самое восстание наше, имеющее совершиться чрез Ангела Божия. Посему покойники и не называются умершими, но **усопшими**, как имеющими некогда восстать из гроба» («Новая скрижаль»). В этих отрывках виден тот же, как и в лексеме «спати», определенно положительный смысловой вектор, они относятся или к Крестной смерти Христа, или к почившим в христианской вере. Но есть среди примеров Срезневского и пример с отрицательным смысловым вектором: «Оуснути и оумрети горькую греховную смертью» (Панд. Ант. XI в.). Мы видим, что для древнего автора сочетание слов «оуснути» и «горькую греховную смертью» является невозможным, неузуальным, поэтому автор вставляет, на первый взгляд, лишнее «оумрети».

Для сравнения приведем несколько примеров из словаря И.И. Срезневского на слово «умьрети» = «умрети» = «умерети» – «умереть», «погибнуть»: «Назнаменная коею съмертию хотяше оумрети» (Ин. 18, 32 Остр. Ев.); «Не плачется, несть умерѣла девица, нѣ съпитъ» (Лк. 8, 52 Остр. Ев.); Прилоучися оумрети братоу (Патер. Син. XI в.); «Аще оумрет смерд, то задница князю» («Русская Правда» Владимира Мономаха [по Син. сп.]); «А кто веру их похулит или ругается, тот ничим не извинитца и оумрет злою смертию» (Ярл. Менг. Тем. 1267 г.); в значении «погибать»: «В гресе своем оумрет» (Панд. Ант. XI в.).

Итак, выражаясь образно, «злою смертию» можно только «умереть», именно эта лексема имеет широкий спектр применения с основным значением «прекращение жизни», «наступление смерти», в том числе когда речь идет о смерти, связанной с преступлением, грехом, несчастьем.

Лексемы «спати» и «оуснути» в таком контексте не употребляются. Фактически они перешли в значении «умирать» в терминологическое употребление наряду с однокоренными именными формами «усопшие», «успение» и другими словами этого корня. Эти слова выражают праведную христианскую кончину, другими словами, «упокоение», и, как верит Церковь, радостное, «блаженное» состояние души в ожидании воскресения.

Теперь обратимся к Толковому словарю русского языка С.И. Ожегова. Он дает такие значения слова «спать»: 1) «находиться в состоянии

сна»; 2) «быть бездеятельным, вялым». Значения слова «заснуть», «засыпать» в словаре С.И. Ожегова – «погрузиться в сон» (перен. «умереть – заснуть вечным сном»).

Здесь тоже присутствует значение «умереть». В качестве примера этого значения выбран фразеологизм «заснуть вечным сном». Действительно, в значении «умирать» эти глаголы употребляются в высоком стиле и поэзии. Например, в известной песне «На сопках Маньчжурии»: «Пусть гаолян / вам навевает **сны**, / **спите**, герои Русской земли, / Отчизны родной сыны».

Возвращаясь к нашему выражению «спят доволни», важно отметить, что здесь смысл отрывка совершенно иной – смерть наступает вследствие омертвления души, принятия святыни без благоговения, «не рассуждая о Телѣ Господнем», по словам апостола Павла.

Насколько глубоко ранит свою душу человек, причащаясь без должного покаяния и подготовки, свидетельствует толкование прп. Симеона Нового Богослова на слова апостола Павла: «повинен будет Телу и Крови Господни», которые присутствуют в этом же чтении Апостола в Великий Четверг (1 Кор. 11, 27). Прп. Симеон в слове 32 (его адресат – некий согрешивший брат) о недостойном причащении: «Если же прежде исполнения всего сказанного, то есть прежде чем покажешь достождолжное покаяние, дерзнешь ты причаститься Тела и Крови Христовых, то демоны, видя, как презрел ты Бога и причастился недостойно, все устремятся на тебя и, схватив тебя немилостиво и бесчеловечно, низринут опять в ров прежнего непотребства. Тогда вместо христианина сделаешься ты христоубийцею и будешь осужден вместе с теми, кои распяли Христа, как говорит апостол Павел: “Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней” (1 Кор. 11, 27), т.е. под такой же подпадет приговор, под какой и распявшие Господа»¹². С этой мыслью прп. Симеона согласуется и толкование свт. Иоанна Златоуста и других толкователей на это место. С точки зрения христианского вероучения, умершие нераскаянными после такого поступка с трудом могут быть названы «οἱ ἐν Χριστῷ κεκοιμημένοι» – «усопшими во Христе».

Далее приведем толкования святых на рассматриваемое нами место, то есть 1 Кор. 11: 29-30¹³:

Прп. Ефрем Сирин: «Те, что поражены в телах своих, поелику дерзко приступили к Телу Христову, – и многие умерли, поелику без страха и

¹² Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 1. С. 278.

¹³ Толкование Священного Писания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://bible.optina.ru/> (дата обращения: 08.05.2018).

трепета приступили к врачевству жизни». (*Толкование на послания божественного Павла.*)

Блж. Феофилакт Болгарский: «Доказательство сказанного возьмите из того, что происходит между вами. Ибо оттого и случаи безвременной смерти, и продолжительные болезни, что многие причащаются недостойно». (*Толкование на Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла.*)

Свт. Феофан Затворник: «Так, конечно, на самом деле было, ибо не решился бы апостол писать о том, чего не было, зная, что это явная ложь» (Феодорит). «Немощни» означает вообще «слабость»; «недужливи» – «определенные болезни»; «спят», «усыпают» – «умирают». Здесь он приводит в пример уже не других, как сделал в беседе об идоложертвенном, где говорил о древних событиях и о бедствиях евреев в пустыне, но самих коринфян, что придает словам его более трогательности. Сказав: *суд себе яст* и имея в виду, чтобы это не было принято за одни слова, он указывает и на дела, призывает в свидетели их самих, чем и действует сильнее угрозы, выражая, что угроза уже перешла в дело». (*Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла, истолкованное святителем Феофаном.*)

Итак, на основании рассмотрения словарных статей и примеров употребления лексем «спати», «усыпати», а также рассмотрев толкования на этот отрывок, нами определено, что в выражении «сего́ ра́ди в ва́с мно́зи не́мощни и не́дужливи, и спя́т [усыпа́ют] дово́лни» эти глаголы стилистически неприемлемы. Здесь следует употребить глагол «умрети», который имеет более общее значение смерти, прекращения жизни, в том числе когда речь идет о смерти, сопряженной со грехом, каким-либо несчастьем, злом или гибелью.

Новые переводы, которые можно предложить для этой фразы: «**умирают мнози**» или «**умирает много**», чтобы не повторять в точности прилагательное предыдущей фразы. И, наконец, при желании можно сохранить корень прилагательного «дово́лни» – «**умирают числом доволе (довольне)**».

Хочется отметить, что в Русской Церкви есть опыт внесения изменений и создания сносок в богослужебных текстах и молитвословиях в случае паронимии или омонимии, то есть кардинального изменения значения старославянского слова в русском языке. Например, было заменено слово «напрасно» в Троичном тропаре: «Напрасно Судия приидет, и коегождо деяния обнажатся...». «Напрасно» в церковнославянском языке означает «внезапно, неожиданно». В настоящее время это слово в молитвословах и других богослужебных книгах заменяется на «внезапу» или «внезапно», ведь в современном русском языке слово «напрасно» имеет значение, противоречащее смыслу тропаря, и могло бы смущать верующих.

Таким же ярким случаем паронимии церковнославянского и русского языков является фраза 118-го псалма: «Аз же поглумлюся в заповедех

Твоих». Во многих изданиях Псалтири присутствует сноска на слово «поглумлюся» – «размышляти буду», слово «глумления» – «размышления»¹⁴.

Здесь можно было бы поставить точку, если не задаться вопросом, каким образом глагол «спати» проник в перевод этого отрывка, если в данном контексте он был неузואльным уже во время перевода Нового Завета на церковнославянский язык. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно рассмотреть греческий текст этого отрывка.

Далее предлагается сопоставительная таблица 1 Кор. 11, 30 церковнославянского (ССБ), русского (СРБ) и греческого текстов (Nestle-Aland).

«Ядѣй бо и пийѣй недостоѣйне, сѹд себе ѣст и пиѣт, не разсуждая тела Господня. Сего ради в вас мнози немощни и недѹжливи, и <u>спѣят</u> [<u>усыпают</u>] <u>довольни</u> ».
«Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и <u>немало умирает</u> ».
«ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα δια τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοὶ καὶ <u>κοιμῶνται ἱκανοί</u> ».

Следует сравнить, обратившись к греческому тексту, определить, какая из лексем точнее передает смысл высказывания. Греческое слово «**κοιμῶνται**» (в славянском тексте «спят», в русском «умирают») – это форма пассивного залога глагола «**κοιμάω**», который в этом залоге имеет два основных значения: «засыпать» и «умирать». От второго значения появились определения в отношении к умершим у классических авторов: «**οἱ κοιμηθέντες**» и «**οἱ κεκοιμημένοι**» – «уснувшие», «умершие». Таким образом, на первый взгляд, славянское слово «спят» соответствует греческому оригиналу.

Но здесь необходимо одно важное замечание. Если у классических авторов и в диалекте койнэ, на котором писал и апостол Павел, «**κοιμάομαι**» (форма пассивного залога к «**κοιμάω**») является фактически синонимом «**θνήσκω**» и «**ἀποθνήσκω**» («умирать» «погибать»), то в византийском греческом этот глагол и именные формы этого корня приобретают специфически христианское значение – «временный сон смерти до всеобщего воскресения». Эти формы получают в византийском языке положительную коннотацию, связанную с верой христианской Церкви в продолжение жизни праведной души по смерти тела в свете, радости и познании Бога. Формы этого глагола в огромном количестве используются в богослужении и святоотеческой литературе и фактически становятся бого-

¹⁴ Псалтирь. М.: Синодальная типография, 1913. С. 216.

словскими терминами, выражающими надежду Церкви. Например «οἱ ἐν Χριστῷ κεκοιμημένοι» – «усопшие во Христе» – души, имеющие бытие со Христом. И это не «κεκοιμημένοι», то есть «умершие» классических авторов – тени, блуждающие в полумраке со стонами, подобными шелесту сухих листьев. Там, в аиде, как пишет Гомер, даже такие герои, как Ахилл, пребывают в унынии: «О, Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся; / Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле, / Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный, / Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый»¹⁵.

Интересно заметить, что у лексем «κοίμησις» и «κοιμητήριον» в византийском греческом наблюдается сужение спектра значений, они становятся фактически богословскими и богослужебными терминами. У классических авторов и в койне (в том числе и новозаветном, на котором писал апостол Павел) «κοίμησις» – это «**lying down to sleep**», «**переход ко сну**», «**процесс засыпания**» (Liddle-Scott), «**сонное состояние, сон**» (словарь Дворецкого). Здесь можно вспомнить недоумение учеников Иисуса по поводу Его слов о смерти Лазаря и их мысли о том, что Иисус говорит περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου – «о переходе ко сну» или, как в синодальном переводе, «о сне обыкновенном» (см.: Ин. 11, 13). А словарь Lampe византийской лексики дает только одно значение – **a falling asleep in death** («**умирание**», «**успение**»). Это слово стало обозначать название праздника Κοίμησις τῆς Θεοτόκου – Успение Богородицы, как указание на краткий смертный сон Богоматери, душа Которой в иконографии уже в самом Успении изображается в руках Спасителя.

Также и «κοιμητήριον» у классических авторов и в койне, обозначавшее «**sleeping-room**» – «**спальню**» и редко «**burial place**» – «**место погребения**» (Liddle-Scott), а у христианских византийских авторов стало обозначать только «**resting-place for the dead**» – «**место покоя для мертвых**», «**усыпальницу**», «**гробницу**» и «**cemetery**» – «**кладбище**» (Lampe).

Таким образом, в этих словах произошел перенос значения «сон» на процесс умирания и состояние смерти в христианском смысле краткого сна праведной души до всеобщего воскресения.

Собственно «усыпальница» – это словесная калька в славянском и русском языках греческого «κοιμητήριον». Свт. Иоанн Златоуст в одной из проповедей, отрывок из которой приводится в словаре Lampe в словарной статье на слово «κοιμητήριον», так объясняет его: «Поэтому... называется это место усыпальницей («κοιμητήριον»), чтобы ты понял,

¹⁵ Гомер. Одиссея. URL: <http://top-antropos.com/rating/item/269-gomer-odisseja-11>

что скончавшиеся и лежащие здесь *не умерли, но спят* (“οὐ τεθνήκασι ἀλλὰ κοιμῶνται”). Здесь так же, как и в славянских текстах, противопоставлены глаголы, бывшие прежде синонимами: «не умерли, но спят» – «οὐ τεθνήκασι ἀλλὰ κοιμῶνται». Эта положительная коннотация значения этих форм перешла и в церковнославянский язык при переводе церковных текстов, которые мы рассмотрели выше.

Принимая во внимание этот диахронический аспект и все примеры, приведенные выше, можно сказать, что глагол «κοιμάομαι» – «засыпать», «умирать», имевший в диалекте койне и, соответственно, в посланиях апостола Павла нейтральное значение, в византийском греческом принял терминологическое значение праведной христианской кончины, «успения». Таким образом, переводчики, поставив «спят довольни», пошли по пути формального перевода слова, не учитывая фактора диахронического развития значений и смысла данного отрывка Послания. Это исследование развития значения греческого глагола «κοιμάομαι» еще раз подтверждает необходимость исправления этой фразы.

Третий отрывок, предлагаемый к рассмотрению, – это ирмос третьей песни второго канона праздника Богоявления Господня. Тексты этого праздника содержат большое количество сложных мест. Об этом упоминает святитель Феофан Затворник в одном из своих писем: «Наши иерархи не скучают от неясности, потому что не слышат, сидя в алтаре. Заставить бы их прочитать службы хоть бы на Богоявление!.. Богослужебные книги надо вновь перевести, чтоб все было понятно. Архиереи и иереи не все слышат, что читается и поется, сидя в алтаре. Потому не знают, какой мрак в книгах, и это по причине отжившего век перевода... Большая часть из сих песнопений непонятны совсем»¹⁶.

Далее приводим славянский и греческий тексты ирмоса (выделены и подчеркнуты выражения, требующие разъяснения и грамматического разбора):

«Елицы древних изрешихомся сетей, **брашен львов сотренных членовными**, радуимся и разширим уста, **слово плетуще от словес сладкопения, имже к нам наслаждается дарований**».

«Ὅσοι παλαιῶν, ἐκκληύμεθα βρόχων, **βορῶν λεόντων, συντεθλασμένων μύλας**, Ἀγαλλιῶμεν, καὶ πλατύνωμεν στόμα, **Λόγῳ πλέκοντες, ἐκ λόγων μελωδίαν, Ὡς τῶν πρὸς ἡμᾶς, ἥδεται δωρημάτων**».

¹⁶ Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 7. М., 1994. С. 155, 158.

Тексты соответствуют современным Минеям, принятым в Русской и Элладской Церквях. Как видно из славянского текста, это действительно очень сложное для понимания песнопение, одно из тех, которые мог бы употребить немецкий пастор из письма святителя Феофана, приведенного в начале нашей статьи, в качестве искушения православных христиан.

Этот ирмос упоминает в своей актовой речи в Московской духовной академии в 1910 г. профессор классической филологии Московского императорского университета С.И. Соболевский и представляет его как сложное место: «В каноне на Богоявление Господне славянский текст совсем непонятен: “Елицы древних изрешихомся сетей, брашен львов сотранных членовными”. Греческий текст совершенно ясен: “Ὅσοι παλαῖων, ἐκλελύμεθα βρόχων, βρωῶν λεόντων, συντεθλασμένων μύλας” – “мы, которые избавились от сетей прожорливых львов (т.е. “расставленных нам прожорливыми львами”), у которых зубы сокрушены”; в слав. переводе “βρωῶν” принято за род. пад. существительного “βρόα” – “пища”, тогда как на самом деле это род. пад. прилагательного “βρόρος” – “прожорливый”»¹⁷.

Далее обратимся к объяснению грамматической связи выражения «львов сотранных членовными». Слово «членовными» грамматически зависит от слова «львов». Славянский перевод мы можем понять так, что речь как будто идет о сокрушении львов челюстями. Если же обратиться к греческому оригиналу, то мы увидим, что в словосочетании «λεόντων, συντεθλασμένων μύλας» слово «μύλας» («челюсти») стоит в винительном падеже в функции «accusativus relationis» – винительного отношения. Технический русский перевод выглядит так: «львов, сокрушенных в отношении челюстей». Сложность в понимании этого фрагмента заключается в том, что в славянском и русском винительный падеж не имеет такой функции, и при переводе нужен творческий подход, чтобы верно передать смысл. Верный русский перевод всей фразы такой: «мы избавлены от сетей прожорливых львов, челюсти которых сокрушены».

Сохранился комментарий на каноны Богоявления известного византийского писателя и поэта XII в. Феодора Продрома. Приведем его размышления на это место: «Здесь певец (гимнограф) убеждает нас, освобожденных Крещением из западни дьявола, принести гимн благодарности Богу, говоря, что мы освобождены от древних сетей лукавого. И вот раздроблены уже челюсти всепожирающих львов! Конечно, это кусающие и терзающие нас демоны, о которых и Псалмопевец говорит:

¹⁷ Соболевский С.И. Отношение классической филологии к богословию // Оттиск № 11 Богословского вестника за 1910 г. С. 15-16.

“Боже! сокруши зубы их в устах их; разбей, Господи, челюсти львов!” (Пс. 57: 7)» (перевод наш)¹⁸.

Сложным местом является и вторая часть ирмоса: «радуимся и разширим уста, слово плетуще от словес сладкопения, имже к нам наслаждается дарований». Первое, что бросается в глаза, – отсутствие субъекта действия в придаточном предложении: «имже к нам наслаждается дарований». Кто «наслаждается дарований» – «ἡδεταὶ δωρημάτων»? Из контекста всего предложения видно, что причастие «плетуще», образующее оборот, зависит от глаголов «радуимся и разширим уста», логическим подлежащим которых является местоимение «мы», и когда речь идет о «плетении слов», здесь подразумевается тот же субъект действия, то есть «мы». Глагол «ἡδεταὶ» стоит в форме третьего лица единственного числа и не может быть сказуемым к этому местоимению. Греческий текст вносит ясность. В причастном обороте «Λόγῳ πλέκοντες, ἐκ λόγων μελωδίαν» («слово плетуще от словес сладкопения») слово «Λόγῳ» стоит в дательном падеже, а не в винительном, как в славянском тексте; «μελωδίαν» («сладкопение») стоит в винительном, а не в родительном. Таким образом, складывается верный перевод: «Слову сплетая из слов пение». Очевидно, что первое слово оборота «Λόγῳ» обозначает Бога Слово, Божественный Логос, Которому слагается пение. Мы также полагаем, что этим словом обозначено лицо, к которому относится глагол «наслаждается». Остается только понять синтаксические связи между причастным оборотом и придаточным предложением со сказуемым «ἡδεταὶ» («наслаждается, радуется»). Это предложение вводится относительным местоимением «ὅτι», которое стоит в дательном падеже в функции *dativusmodi* (образа действия). Оно относится к существительному «δωρημάτων» в функции *genetivuspartitivus* (родительного части), и в контексте ирмоса можно предложить такой пояснительный перевод-комментарий: «**Этим** (т.е. словесным пением) Он наслаждается более всех наших **даров** (приношений)». Здесь наблюдается так называемая эллиптическая конструкция, которая характерна вообще для древнегреческого языка и особенно для поэтических текстов. Вторую часть ирмоса полностью можно перевести на русский язык таким образом: «Слову слагая из слов пение, что радует Его больше всех наших приношений».

Приведем теперь комментарий Феодора Продрома ко второй части ирмоса: «Поэтому возрадуемся, взыграем и откроем уста не только на

¹⁸ Stevenson H.M. Theodori Prodrōmi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni. Romae: Ex Bibliotheca Vaticana, 1888. P. 103.

врагов наших, как говорит Анна в настоящей гимнографической песне: “разверзлись уста мои на врагов моих” (1 Цар. 2, 1), но и воспоем гимн Благодетелю и Ипостасному Слову и Богу и принесем Ему наши словесные песни. Ведь только этот дар из всех благосклонно принимает Бог, ибо именно Словом предпочитает он называться по мысли великого среди богословов Григория» (перевод наш)¹⁹.

В этом тропаре есть еще одно место, которое необходимо разобрать. Это словосочетание внутри последнего придаточного предложения «к нам наслаждается». В греческом оригинале – «**πρὸς ἡμᾶς, ἡδεταί**». Предлог «**πρὸς**» употреблен с винительным падежом. В словарях Вейсмана и Дворецкого дается широкий спектр значений употребления этого предлога с винительным падежом, в частности «к, по направлению к кому-либо/ чему-либо», «у кого-то», «в присутствии кого-либо», «по отношению к кому-либо». Автор канона, святой Иоанн Дамаскин, использует такую же грамматическую конструкцию, что и апостол Иоанн Богослов в Прологе своего Евангелия: «καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν». В русском переводе «И Слово было у Бога» (Ин. 1, 1). Следуя логике русских переводчиков Евангелия, в русском переводе вполне уместно употребление предлога «у», и тогда «**πρὸς ἡμᾶς**» – «у нас», а в контексте перевода «наших» (даров, приношений). Можно добавить, что в издании Stevenson H.M. ((Theodori Prodromi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni) в этом отрывке употреблена конструкция «**πρὸς ἡμῶν**», то есть предлог «**πρὸς**» употреблен с родительным падежом, в отличие от греческой Минеи. Таким образом, здесь имеют место разночтения в самом греческом тексте. С этим падежом «**πρὸς**» имеет основные значения «от, из, со стороны». Перевод конструкции «**πρὸς ἡμῶν**» – «от нас». Этот вариант греческого текста может помочь в понимании и переводе последнего отрывка ирмоса. Далее приводим сравнительную таблицу русского и исправленного славянского переводов.

Вариант перевода всего ирмоса на русский язык: «Мы, которые избавлены древних сетей прожорливых львов, зубы которых раздроблены, да радуемся и да воспоем Слову, слагая из слов пение, что радует Его больше всех наших приношений».

Исправленный церковнославянский текст ирмоса: «Елицы древних изрешихомся сетей, львов лютых, ихже членовные сокрушени быша, да возрадуемся и расширим уста, Слову слагающе словес пение, имже от нас наслаждается паче всех приношений».

¹⁹ Stevenson H.M. Theodori Prodromi Commentarios... P. 103.

Какие **выводы** можно сделать из анализа рассмотренных отрывков?

Во-первых, мы должны стремиться к ясному пониманию богослужебных текстов. Не следует закрывать глаза на наличие невразумительных и «темных» мест. Это имеет педагогическое, апологетическое, а также и духовное значение, ибо слова апостола Павла, приведенные в начале работы (стану молиться духом, стану молиться и умом [1 Кор. 14, 15]) обращены к христианам всех времен. В настоящей работе были приведены отрывки из писем свт. Феофана Затворника, касающиеся этой темы.

Во-вторых, в тех случаях, когда недостаточно для прояснения смысла обращения к словарям церковнославянского языка, есть необходимость обращения к греческому оригиналу и правки богослужебных текстов. Для ответственной правки необходим подробный реально-филологический анализ сложного отрывка. Думается, что научные и дипломные работы, посвященные сложным местам богослужебных текстов, должны рассматриваться авторитетной церковной комиссией, которая могла бы вносить правку в будущие издания богослужебных книг. Разумеется, исправленный текст лучше было бы дать в качестве **сноски в подстрочнике**, чтобы священнослужитель мог сравнить оба перевода и выбрать тот, который он считает лучшим. В любом случае исправленный вариант текста в сносках будет полезен, поскольку раскроет смысл прежде невразумительного места.

В-третьих, при анализе и правке церковнославянского текста следует обращаться к дониконовским переводам богослужебных текстов, а в отношении славянского перевода Библии – к Остромирову Евангелию и другим памятникам старославянского «канона». Е.М. Верещагин отмечает, что «в период XII–XVI вв. (и в первой половине XVII в.) наблюдалась установка справщиков на механическое приближение славянского текста к греческому, причем они следили не только за тем, чтобы одному полнзначному и цельнооформленному слову греческого оригинала соответствовало также одно-единственное слово славянского перевода, но и требовали иногда, чтобы воспроизводились служебные единицы греч. языка (морфемы) – например, артикль. Во второй половине XVII в. и в первой половине XVIII в. началась справа с другой доминирующей установкой, а именно сближения церковнославянского текста с лексикой и узусом русского языка. Эти два вида справки хотя и разнонаправлены, не исключают один другого, поскольку они реализовались не сплошь, а выборочно. Они-то и “встретились” в Елизаветинской Библии 1751 г. Их результаты перекечевали в ССБ (синодальную славянскую Библию)»²⁰. Приведенная выше цитата свидетельствует, что среди

²⁰ Верещагин Е.М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 55.

невразумительных мест в богослужебных книгах есть не только ошибки переводчиков, но и позднейших справщиков. Именно поэтому при анализе и исправлении текстов следует использовать как научные методы современного перевода, так и творческие принципы славянских первоучителей Кирилла и Мефодия и их учеников, которые открываются в сохранившихся переводах: «В тех тематических сферах, в которых славяне располагали адекватными средствами выражения, первоучители, без оглядки на греческий, вводили в переводимый текст славянскую идиоматику (например, славянскую синонимику и словосочетаемость). Первоучители иногда вставляли в перевод поясняющее слово да и вообще не держались принципа пословности всегда и везде... Иными словами, под пером первоучителей возникла национальная (славянская) версия Евангелия – безусловно, верная греческому оригиналу в богословском и вообще содержательном отношении, но отвечающая идиоматичному славянскому узусу (и погрешающая против него только в редких безысходных случаях).

Между тем справа XII–XVII вв. с установкой на строгую эллинизацию нередко приводила к разрушению славянского узуса, а иногда и к прямым ошибкам»²¹.

В-четвертых, следует осознавать ценность церковнославянского языка как общего богослужебного языка братских славянских народов, его образность и поэтичность. Поэтому при осуществлении новых корректных славянских переводов нужно избегать намеренной упрощающей русификации, работать не только над смысловой точностью перевода, но и над сохранением художественной и эстетической составляющей богослужебных славянских текстов, которая благотворно влияет на души слушающих. Здесь нужно сказать, что наши древние переводчики создали немало литературных шедевров, используя богатство церковнославянского языка, который, по сути, является как богослужебным, так и высоким стилем русского и других славянских языков. Поэтому при работе с «темными местами» следует исходить из принципа минимизации исправлений.

Говоря о церковнославянском языке и богослужебных текстах, хочется еще сказать, что давно назрела необходимость их научного издания, прежде всего это касается славянской синодальной Библии, а в дальнейшем и всего корпуса богослужебных книг. В этих изданиях мог бы присутствовать филологический и экзегетический анализ сложных мест, чтобы каждый мог познакомиться с методикой работы над ними и проследить путь осуществления корректного перевода.

²¹ Верещагин Е.М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 56.

В заключение хотелось бы выразить надежду, что обращение к сложным для понимания местам православного богослужения станет стимулом к более вдумчивому и серьезному отношению к священным текстам, к стремлению понимать точный их смысл и прилагать к своей жизни, без чего невозможна настоящая молитва. Заканчивая работу, приведем замечательные слова на эту тему известного православного педагога и писателя Л.В. Суровой: «Сегодня нам всем необходимо литургическое воспитание. В Древней Руси, которую мы называем Святой, оно заменяло собой все наши законоучительные предметы и породило сонм русских святых. Замечательное это дело – разбирать слова молитв, канонов, выписывать славянские словосочетания, уточняя их значение, делать пояснительные переводы. Открывается благоуханное море церковной поэзии, которая как-то совершенно по-другому, не по-школьному усваивается сердцем. И с реальной жизнью эта литургическая поэзия соединена крепче, чем что бы то ни было. Душа на нее откликается лично, и знание, только что приобретенное, сразу же входит в духовный обиход – служит делу молитвы, углубляя ее»²².

Сведения об авторе. Рудавин Денис Анатольевич – преподаватель древнегреческого языка Коломенской духовной семинарии, старший преподаватель Первого МГМУ им. И.М. Сеченова (Сеченовского университета)(e-mail: rudavinda@mail.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. A Geek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by H.S. Jones. – Oxford, 1996.
2. A Patristic Greek Lexicon / Ed. By G.W.H. Lampe. – Oxford, 1976.
3. Novum Testamentum Graece. 27 Aufl – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
4. Stevenson H.M. Theodori Prodrumi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni. – Romae: Ex Bibliotheca Vaticana, 1888. – 144 p.
5. ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. – URL: <http://graeca.mrezha.net/glt/> (дата обращения: 08.05.2018).
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические: В рус. пер. с парал. местами и приложениями / Рос. библейское общество. – М.: 2000. – 1336 с.

²² Сурова Л.В. «А ну-ка, матушка, встань с колен!» (Церковная и общественная среда как формирующая сила) // Тезисы выступления на Рождественских чтениях. М., 2009. С. 20.

7. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – Репр. 5-го изд. 1899 г. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2011. – 1371 с.
8. Верещагин Е.М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. С двумя приложениями. – М.: Индрик 2012. – 520 с.
9. Гомер. Одиссея. – URL: <http://top-antropos.com/rating/item/269-gomer-odisseja-11> (дата обращения: 08.05.2018).
10. Гуревич Т. Межъязыковая омонимия, паронимия (на примере английского языка). «Ложные друзья» переводчика. – URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/epublications/2007/Gurevich_T/ (дата обращения: 08.05.2018).
11. Древнегреческо-русский словарь: alphaonline. – URL: <http://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html> (дата обращения: 08.05.2018).
12. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на славянском и русском языках. – М., 2002. – 1192 с. – (Репринтное воспроизведение издания: Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на славянском и русском языках. М., 1902.).
13. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Российская АН.; Российский фонд культуры; С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – 3-е изд., стереотипное. – М., 1996. – 928 с.
14. Полный церковнославянский словарь / Сост. прот. Г.Дьяченко. – Репр. воспр. изд. 1900 г.; печ. по изд. 2009 г. – М., 2013. – 1160 с.
15. Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. – Т. 1. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
16. Псалтирь. – М.: Синодальная типография, 1913.
17. Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 7. – М., 1994.
18. Святое Евангелие. – М., 2015. – 656 с. – (Репринтное воспроизведение издания: Святое Евангелие. М., 1912).
19. Святоотеческое наследие. Письма свт. Феофана Затворника. – URL: <http://www.biblioteka3.ru> (дата обращения: 08.05.2018).
20. Соболевский С.И. Отношение классической филологии к богословию // Оттиск № 11 Богословского вестника за 1910 г. – 30 с.
21. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Т. I–III. – СПб., 1893.
22. Сурова Л.В. «А ну-ка, матушка, встань с колен!» (Церковная и общественная среда как формирующая сила) // Тезисы выступления на Рождественских чтениях. – М., 2009. – 22 с.
23. Толкование Священного Писания. – URL: <https://bible.optina.ru/> (дата обращения: 08.05.2018).
24. Церковнославянский язык в богослужении Русской Православной Церкви / Сост. Н.Каверин. – М., 2012. – 288 с.

Rudavin D.A.

ON TRANSLATION AND INTERPRETATION
OF ORTHODOX LITURGICAL SLAVONIC TEXTS

Abstract. This article attempts to analyze three orthodox liturgical texts in Church Slavonic used in Russian Orthodox Church service. For a modern congregation they pose a challenge, as obscure and unclear passages are often difficult to understand or comprehend. The article comments on the opinions of the Saint Theophanes the Recluse on misunderstanding which results from errors in translation or in the process of copying. He deemed it important to study the obscure and unclear parts and correct the errors, so that they are not carried over into new editions.

The article analyzes the mistakes discovered in the selected texts which are contrasted against the Greek original. The method of philological analysis was employed to study the texts in question as it allows to look at all grammatical forms and their interrelations. The analysis results in a literal Russian translation of the text in question and a provisional corrected figurative translation into Church Slavonic. Moreover, the article represents the interpretations of the Saint Fathers of Christian Church on the matter.

Keywords: unclear liturgical texts; Greek original texts; comparative table of the texts; philological analysis.

Author Information. Rudavin Denis Anatolievich – teacher of the ancient Greek language of the Kolomna Theological Seminary, Senior Lecturer of the First Moscow State Medical University of I.M. Sechenov (Sechenov University) (e-mail: rudavinda@mail.ru).

У КАЖДОГО ПОКОЛЕНИЯ СВОЯ ЖИЗНЕННАЯ ПРОГРАММА: ТЕОРИЯ ПОКОЛЕНИЙ КАК КЛЮЧ К ЭТОЙ ПРОГРАММЕ

Аннотация. Настоящая статья предлагает познакомиться с теорией поколений, которую разработали американские авторы Нил Хау и Уильям Стросс. Считается, что данная классификация поколений имеет параллели во всем мире – и в Америке, и в Европе, и в России, и даже в Китае. Она находит применение во многих сферах жизни, но главное – позволяет по-новому взглянуть на извечный «конфликт отцов и детей», а значит, подойти к нему более грамотно и конструктивно.

Что такое жизненная программа поколения? Какие факторы определяют и формируют поколение? Как поколения сменяют друг друга? Основные архетипы поколений. Это основной перечень вопросов, которые рассматриваются в статье.

Ключевые слова: теория поколений; Нил Хау; Уильям Стросс; поколение; архетипы поколений; эхо-поколение; навыки критического мышления; метод проектов.

Идею для статьи мне подсказали американские историки Neil Howe и William Strauss, авторы увлекательной работы «Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069», или «Поколения: история американского будущего, от 1584 до 2069».

Они одновременно и независимо друг от друга решили подробно изучить такое понятие, как «поколение». Их внимание привлек извечный «конфликт поколений», известный как конфликт «отцов и детей», который традиционно зиждется на противоположных доминантах, таких как:

- религиозность – атеизм,
- миролюбие – воинственность,
- консерватизм – либерализм,
- порядок – анархия и т.п.

Авторы проанализировали историю США и пришли к одинаковым выводам, выявив интересную закономерность: **модели поведения людей разных поколений в пору одного и того же возраста совершенно не похожи**. Например, сегодняшние двадцатилетние молодые люди в одних и тех же ситуациях будут вести себя примерно одинаково, но совершенно не так, как вели себя в том же возрасте их отцы, деды и прадеды. Но

вот дальше интереснее: с прапрадедами прослеживается явное сходство. Таким образом, поколения сменяют друг друга в соотношении четырех основных типов.

Neil Howe и William Strauss вновь доказали, что история развивается циклами или периодами. Идея не нова. Диалог на тему сменяемости и отличий поколений друг от друга начался достаточно давно и встречается и в трудах древнегреческих философов (Платон, Полибий), и средневековых арабских мыслителей (Абдуррахман ибн Хальдун), и европейских философов эпохи Просвещения (Giambattista Vico, Николя де Кондорсэ, Огюст Конт). Но особенно актуальной проблема стала в XX и нынешнем веках.

Объединившись, Neil Howe и William Strauss в 1991 г. написали первую совместную книгу «Generations» («Поколения»). В 1997 г. вышла седьмая книга «The Fourth Turning» («Четвертое превращение»). И родилась теория, известная в англоязычной литературе как Strauss-Howe generation theory, или теория поколений.

Теория поколений находит применение в антропологии, социологии, философии, политологии, экономических науках. Конечно, особенно популярным инструментом она служит маркетологам, поскольку помогает успешно продавать товары и услуги разным группам населения. Но главное – теория начинает применяться и в педагогике, потому что помогает подобрать правильный ключик в отношениях «учитель – ученик».

Пастырь – это тот же учитель. Но, возможно, перед ним стоит более сложная задача: учитель приходит в уже готовый класс, пастырь, прежде чем станет капитаном, должен набрать команду. Пример из жизни: летом я стала свидетелем одного примечательного разговора между настоятелем сельского храма и его помощником из прихожан. Храм находится на стадии восстановления, которое, по большей части, совершается силами прихожан. Предстояло покрасить пол в храме. В итоге трудились священник, его матушка и несколько женщин. Негодование настоятеля сводилось к тому, почему же он, мужчина, не помог. Юрий Алексеевич ответил, что он пожилой человек и ему простительно, а вот где была молодежь, которую настоятель должен привлекать к активной приходской жизни? Вопрос непростой, но помочь решить его, как мне думается, могут и новые важные открытия в области антропологии, социологии, психологии, лингвистики.

Итак, что же такое «поколение»?

Согласно Strauss и Howe, поколение – это группа людей, рожденных в определенном временном промежутке 20–25 лет и имеющих три общих критерия:

- 1) единые верования и модели воспитания;
- 2) влияние одних и тех же исторических событий;
- 3) похожие ценности, как причастность к данному поколению.

Именно ценности и их сходство, а не возраст формируют и определяют поколение. Мы можем отчетливо не формулировать эти ценности. Они действуют незаметно, но во многом определяют наше поведение: как мы развиваемся, общаемся, что нас мотивирует, какие мы ставим цели.

Поведение человека во многом зависит от того, в каких условиях он жил и воспитывался до 12–14 лет. Именно до этого возраста у нас формируется собственная система ценностей, которую мы потом и пронесим через всю жизнь. Значение имеет все: семейные, политические, экономические, социальные, технологические факторы – весь контекст, в котором находится человек в период взросления. Естественно, системы ценностей у людей, выросших в разные исторические периоды, различаются.

История развивается циклами. Цикл длится примерно 80–90 лет. Это одна человеческая жизнь, в течение которой человек, как правило, переживает смену двух противоположных периодов:

- 1) кризиса (или спада),
- 2) подъема (или пробуждения).

Кризис характеризуется:	Подъем характеризуется:
• крупными потрясениями; • преобразованием внешних институтов и общественного поведения; • сильным институциональным порядком; • этикой коллективных интересов; • культом самопожертвования	• религиозным и культурным обновлением; • преобразованием внутреннего мира и индивидуального поведения; • нападками на институциональный порядок; • этикой индивидуализма; • культом бунта.

В ритме кризисов и пробуждений повторяются четыре архетипа поколений. Howe и Strauss охарактеризовали их следующим образом:

- 1) **пророки**,
- 2) **кочевники** (или странники),
- 3) **герои**,
- 4) **художники**.

Тип поколения зависит от состояния общества на момент рождения человека. Поколения, которые переживают кризис или подъем, будучи детьми, принимают на себя зависимую роль и считаются *рецессивными*. Это *странники* и *художники*. Поколения, взрослеющие во время кризиса или подъема, становятся *доминантными*. Это *пророки* и *герои*. Далее авторы назвали периоды, в которые проживали поколения, по аналогии со временами года:

- 1) весна – расцвет;
- 2) лето – стабильность;
- 3) осень – увядание;
- 4) зима – кризис.

На основе перечисленных принципов можно составить следующую таблицу:

<i>Архетип</i>	<i>Время года</i>	<i>Период</i>	<i>Тип</i>	<i>Черты</i>	<i>Примеры</i>
Пророки	Весна	Пробуждение	Доминантное	Принципиальные моралисты	Бумеры (1943–1963)
Странники	Лето	Подъем	Рецессивное	Прагматичные реалисты	X (1963–1984)
Герои	Осень	Кризис	Доминантное	Деятельные оптимисты	GI (1903–1923); Y (1984–2003)
Художники	Зима	Кризис	Рецессивное	Реалисты	Молчаливое поколение (1923–1943); Z (2003–2023)

Итак, Howe и Strauss предложили следующую классификацию американских поколений и считают, что она имеет параллели во всем мире – и в Европе, и в России, и даже в Китае:

<i>Поколение</i>	<i>Альтернативное название</i>	<i>Годы рождения</i>
G.I.	«Величайшее поколение» «Поколение победителей» «Поколение героев»	(1900–1923)
Молчаливое поколение (Silent Generation)	«Разбитое поколение» «Потерянное поколение»	(1923–1943)

Бейби-бумеры (Baby Boomers)	«Бумеры» «Поколение демографического взрыва»	(1942–1960)	(1943–1963)
X	«Неизвестное поколение» «13-е поколение» «Поколение с ключом на шее» (Latch-key Kids)	(1961–1981)	(1963–1984)
Y	«Поколение Миллениума» «Поколение Next» «Поколение Сети» «Эхо-Бумеры»	(1982–2003)	(1984–2003)
Z	«Цифровое поколение» «Поколение XD» (Digital Children of Generation X) «the first tribe of true digital natives» «screenagers» Post-Millennials Gen Wi-Fi iGeneration	(2003–2023)	

В России водораздел может быть смещен на несколько лет (от 4 до 10) по сравнению с Америкой. Это связано и с последствиями Второй мировой войны, и с более поздними социальными изменениями, и со временем распространения Интернета.

Остановимся на каждом архетипе поподробнее.

Поколение GI – Победители (1900–1923)

<u>События, сформировавшие ценности</u>	<u>Ценности</u>
<i>Базовые ценности формировались до середины 1930-х гг.</i>	
• революционные события • 1905 и 1917 гг. • Гражданская война • коллективизация • электрификация	• религиозная вера • вера в идеологию • семья и семейные традиции • трудолюбие • ответственность • категоричность суждений

Если они о чем-то судят, то переубедить их, действительно, очень сложно. Эти люди даже в преклонном возрасте готовы ходить по инстанциям, чтобы доказывать свою правду. Деньги для них ценностью не являются.

«Молчаливое поколение» – Художники (1923–1943)

<u>События, сформировавшие ценности</u>	<u>Ценности</u>
<i>Базовые ценности формировались до середины 1950-х гг.</i>	
• сталинские репрессии • Великая Отечественная война • восстановление разрушенной страны • открытие антибиотиков	• семейные ценности • соблюдение правил и законов • молчание и исполнительность • уважение к должности, статусу человека • терпение

Понятие «семья» для них не пустой звук. Только в семье можно обсуждать любые проблемы, в остальных же местах нужно контролировать себя. Они очень законопослушны. Отсюда и название поколения – «молчаливое». Открытие антибиотиков перевернуло всю мировую медицину и внушило безоговорочное уважение к врачам. Отдых – это работа на традиционных «шести сотках» и пополнение запасов: варенья, соленья.

«Поколение Бумеры» – Пророки (1943–1963)

<u>События, сформировавшие ценности</u>	<u>Ценности</u>
<i>Базовые ценности формировались до середины 1970-х гг.</i>	
• победа в Великой Отечественной войне • советская «оттепель» • покорение космоса • «холодная война» • единые стандарты обучения • гарантированность медицинского обслуживания	• коллективизм и командный дух • заинтересованность в личном росте и вознаграждении • оптимизм • культ молодости

Название связано с послевоенным всплеском рождаемости. События, которые определили судьбу этого поколения, очень мощные. Эти люди оптимисты, командные, коллективные. Лучший спорт для них – футбол или хоккей. Лучший отдых – туризм. В других людях ценят любознательность. Сейчас «бумеры» ведут активный образ жизни, осваивают новые технологии и Интернет, путешествуют.

«Поколение X» – Кочевники (1963–1984)

<u>События, сформировавшие ценности</u>	<u>Ценности</u>
<i>Базовые ценности формировались до середины 1990-х гг.</i>	
• перестройка • война в Афганистане • наркотики • СПИД • бум разводов	• готовность к переменам • возможность выбора • самостоятельность и надежда на себя; • прагматизм • стремление учиться в течение жизни • техническая грамотность • поиск эмоций • равноправие полов

Так называемое поколение с ключом на шее. Ключ на шее – символ ранней самостоятельности. Дети, которые умели разогревать себе обе-ды, оставленные на плите, сами делали уроки. Их родители, «бумеры», считали, что чем лучше ребенок научится справляться с трудностями, тем проще ему будет жить. Патриотизм выражен гораздо слабее, чем у предшественников, что связано с событиями в период их взросления. Для «икса» родина – это, скорее, малая родина, семья и близкий круг друзей. «Иксы» еще сильно зависят от мнения близких, но делают выводы, основываясь на собственном опыте. Главная ценность «иксов» – иметь возможность выбирать и реализовывать свои способности. Они прагматичны, дорожат временем, все время торопятся, поэтому выбирают в еде в пользу фастфуда, в лечении – сильнодействующих лекарств (быстро и эффективно). Предпочитают индивидуальные виды спорта – большой теннис, горные лыжи.

«Поколение Y» – «Поколение Миллениум, Next» (1984–2003)

<u>События, сформировавшие ценности</u>	<u>Ценности</u>
<i>Базовые ценности продолжают формироваться</i>	
• распад СССР • теракты и военные конфликты • развитие цифровых технологий • Интернет • высокие скорости развития • эпоха брендов • глобализация	• нацеленность на быстрый результат • немедленное вознаграждение • свобода • наивность и умение подчиняться • стремление учиться • техническая грамотность • здоровый образ жизни

В исследованиях «Поколение Y» еще называют «Поколением большого пальца» в связи с тем, что мобильный телефон для них существовал практически всегда, и они умеют очень быстро писать СМС. Если для прежних поколений десятилетиями ничего не менялось, а для их предшественников так и столетиями, то жизнь перед глазами «игреков» – череда стремительных перемен. Отсюда неверие в отдаленную перспективу и желание получить вознаграждение немедленно. Важный аспект глобализации – стирание границ, нивелирование национальных различий и традиций. Наступила эра публичности и на телевидении, и в Интернете. Это поколение «selfie», и здесь важна игра слов: от «selfish, self-regarding», то есть «эгоистичный», и «селфи-культура». Их фирменная фраза («catchphrase»), как пишет журналист Harry Wallor, «Let me take a Selfie». Еще один важный аспект для «игреков» – это мода, бренды. Даже спортом они занимаются скорее не для того, чтобы быть здоровыми, а потому что это модно и приносит удовольствие. Категоричны, как представители Величайшего поколения. Однако они не приучены к самостоятельности, и выросли уверенными в собственной ценности.

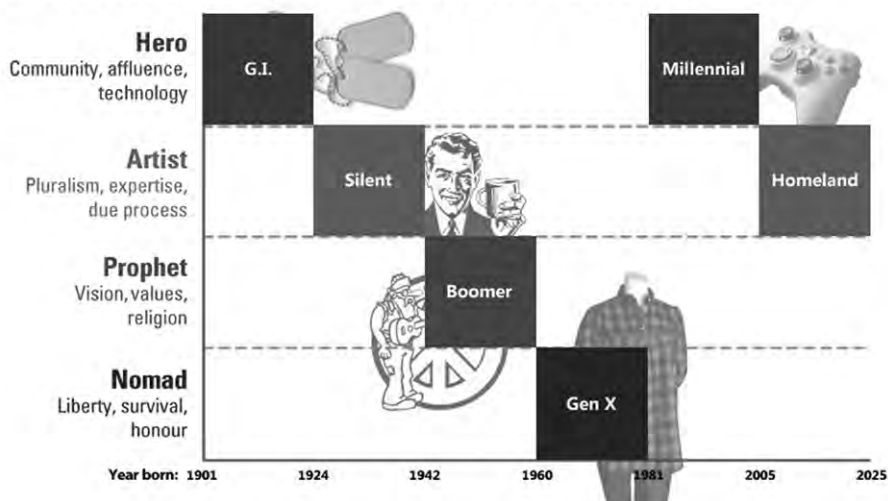
«Поколение Z» (2003–2023)

<u>События, формирующие ценности</u>	<u>Ценности</u>
<i>Базовые ценности формируются</i>	
• мировой финансовый кризис	• граждане мира • ни дня без гаджетов • нет стремления накапливать информацию • домоседы • любители комфорта (лайфхаки, работа в Google)

Про это поколение пока известно немного, так как ценности даже самых старших представителей «Поколения Z» находятся в процессе формирования. Есть также мнение, что «Поколение Z» будет очень походить на «Молчаливое поколение», которое появилось на свет перед Великой Отечественной войной. Их молчаливость может быть обусловлена тем, что неуклонно сокращается доля живого общения с людьми в пользу виртуального, и они делают выводы на основе информации, которую получили из Интернета.

Типичный представитель «Поколения Z» активно пользуется киберпространством, присутствует во всех социальных сетях, не считает нужным накапливать информацию, так как ее слишком много. Он надеется на силу Google. Это поколение домоседов (*Homelanders*). У них нет кумиров, потому что на YouTube каждый подросток может набрать миллионы просмотров, если предложит качественный контент. По сравнению с «Поколением Y», «цифровыми иммигрантами», потому что в их детстве не было Интернета, им не приходится лихорадочно учиться, чтобы быть на волне, они гармонично постигают новые тенденции и следуют им.

Howe/Strauss Generational Archetypes and Generations



Конечно, годы рождения, указанные применительно к каждому поколению, – рамки примерные. На временной границе между поколениями их смена идет постепенно и зависит от места, где живет человек. Скажем, если в крупных городах «Поколение Y» появилось на свет в 1983–1984 гг., то в глубинке в 1986 г. еще рождались представители X. Кроме того, люди, рожденные на стыке поколений, относятся к переходному или так называемому эхо-поколению. Они обладают ценностями и той, и другой группы.

Мы заблуждаемся, когда думаем, что технология формирует поколение. Поколение – не пассивная масса. **У каждого поколения своя жизненная программа.** И они используют все, что находят вокруг себя, чтобы реализовать эту программу. Поколение приспособливает существующую технологию или изобретает новую в соответствии с новым видением мира и своими потребностями в нем.

Например, Bill Gates и Steve Jobs, оба из «Поколения бумеров», изобрели персональные компьютеры в конце 1970-х – начале 1980-х годов. Ключевое слово здесь «персональный». Они решили, что у каждого человека должен быть свой компьютер на собственном рабочем столе. Главная идея заключалась в том, чтобы позволить людям стать независимыми и индивидуальными.

«Поколение Миллениум» полностью перевернуло социальную задачу информационных технологий с тем, чтобы вновь обрести сообщество, группу. Facebook создал Mark Zuckerberg, миллениал. Вы знаете, что сегодня делают студенты американских колледжей, если им задают вопросы, например, журналисты? Они связываются со своими друзьями по чату и пытаются получить устраивающий всех ответ. Neil Howe считает, что в излишнем стремлении «игреков» к единству мнений есть и много хорошего, и много плохого. Но не стоит делать поспешных оценок, поколению нужно время, чтобы созреть.

Как правило, **люди, принадлежащие к одному архетипу, формируют поколение противоположного архетипа.** Howe и Strauss объясняют это тем, что молодое поколение пытается исправить или компенсировать те черты предшествующих поколений, которые кажутся ему чрезмерными. Например, в отличие от представителей «Поколения Y», *screenagers*, или «Поколение Z», не наивны и имеют более зрелые взгляды. И, как ни странно, в отличие от прагматичных «иксов», готовы к самопожертвованию и волонтерству.

Конфликты и непонимание между поколениями закономерны и объяснимы. Однако ошибочно возводить стену непонимания между собой, если можно попробовать недостатки обратить в сильные стороны.

Да, «Поколение Миллениум», или *Next*, живет в виртуальной среде и общается посредством компьютера через социальные сети вроде Facebook или Вконтакте, но по натуре они коллективисты. Их можно вовлечь в командную игру.

Да, «Поколение Z» не любит запоминать или просто накапливать информацию, зато они умеют самостоятельно добывать информацию. Значит, надо лишь научить их критически ее оценивать, задавать правильные вопросы, отвечать на вызовы. Иными словами, сформировать так

называемые *critical thin kings kills*, или навыки критичного мышления. Например, в США сейчас около 80 % личных судебных тяжб люди ведут сами, не обращаясь к адвокатам, чтобы те представляли их интересы. Оказалось, что люди способны судиться самостоятельно – они просто ищут похожие судебные дела в Интернете, собирают информацию и в услугах юриста уже не нуждаются.

Как часто нам свойственно сравнивать историю не в пользу последующих поколений: раньше все было по-другому, современные студенты не могут долго удерживать внимание, у них клиповое мышление, отсутствуют логические связи. Известный психолог Ирина Медведева утверждает, что и сто лет назад, и сегодня дети рождаются с одинаковым умственным потенциалом. Иными словами, их мозг готов развиваться и работать.

Возраст может стать преимуществом. В английском языке есть такое поздравление с днем рождения: *I have been there. It's great. Have fun*. Это значит, с одной стороны, вы были в этом возрасте, вы знаете возможности и подводные камни; с другой, для вас это возможность вновь настроиться на ту волну, снова пережить тот отрезок, в котором находится ваш «ученик».

Еще одна параллель с методикой – можно давать готовые рецепты: делайте или не делайте так-то и так-то. А можно «заякорить» внимание, дать человеку задуматься и самому сделать выбор. В методике это называется *self-guided method*, или метод проектов, помогающий «открывать» себя и находить новые идеи. Китайская пословица гласит: «Учитель открывает двери, входишь ты сам». *A Chinese proverb runs, «Teachers open the door, but you must enter by your self».*

Заключение. Любая возможность классифицировать людей заманчива, потому что предлагает легко и быстро предсказывать чужое поведение. Теория поколений представляет собой упрощенный взгляд на взаимоотношения истории, общества и отдельных людей и не может быть универсальным инструментом, потому что не учитывает индивидуальные характеристики личности. Французский писатель Пьер Нора так выразил эту мысль: концепция поколений могла бы стать удивительно точным инструментом, будь она применима к «неклассифицируемому беспорядку реальности».

И все же теория, предложенная американскими учеными, заставляет задуматься. *Neil Howe says, «To understand this, and to understand that generations are fundamentally different, and that there is a pattern on how these generations succeed each other, is the beginning of wisdom. And the wisdom of one generation is understanding that it doesn't want to raise kids to replicate themselves, but the real object is to raise kids who complement yourselves, who have strengths that you do not have».* «Понять, что поколения существенно

отличаются и что существует схема, как поколения сменяют друг друга, – есть начало мудрости. Мудрость одного поколения – понимать, что их главная задача – воспитать не подобие себя, а воспитать новое поколение с лучшими качествами, которых не было у прежнего». Но каждый волен сам решить, согласиться с теорией поколений или нет, использовать как инструмент или искать иные пути.

Сведения об авторе. Колосова Наталья Анатольевна – преподаватель иностранных языков Коломенской духовной семинарии (e-mail: tali2358@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Альбац Е. Они выросли в циничной среде [Электронный ресурс] / Евгения Альбац // Новое время: общест.-полит. журн. – 2011. – № 2. – URL: <http://newtimes.ru>. (дата обращения: 05.03.2017).
2. Дергунов Т. Формула менеджмента. Практическое пособие начинающего руководителя [Электронный ресурс] / Тимур Дергунов // Психология: online журн. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2015. – URL: <http://psychologiya.org>. (дата обращения: 05.03.2017).
3. Исаева М.А. Поколения кризиса и подъема в теории В.Штрауса и Н.Хоува [Электронный ресурс] / М.А. Исаева // Знание. Понимание. Умение: науч. журн. – 2011. – № 3. – URL: <http://cyberleninka.ru>. (дата обращения: 05.03.2017).
4. Куренной В. Кто такие миллениалы [Электронный ресурс] / Виталий Куренной // Постнаука: online ресурс. – 2016. – URL: <http://post-nauka.ru>. (дата обращения: 05.03.2017).
5. Чернова К. Х, Y и Z. Что нужно знать о теории поколений? [Электронный ресурс] / Кристина Чернова // Futurist: медиажурн. – 2017. – URL: <http://futurist.ru>. (дата обращения: 05.03.2017).
6. McAlvany D., Orrick K. The McAlvany Weekly Commentary [Электронный ресурс] / Howe N. We Are 8 Years Into the Fourth Turning // in Transcripts. – 2017. – URL: <http://mc Alvanyweeklycommentary.com>. (дата обращения: 06.03.2017).
7. Strauss W., Howe N. The Fourth Turning: An American Prophecy — What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny. – N. Y.: Broadway Books, 1997.
8. Wallop H. Gen Z, Gen Y, baby boomers – a guide to the generations [Электронный ресурс] // The Telegraph. – 2014. – URL: <https://www.telegraph.co.uk/news/features/11002767/> (дата обращения: 06.03.2017).

Kolosova N.A.

EVERY GENERATION HAS GOT ITS LIFE PROGRAM:
GENERATION THEORY MAY HOLD THE KEY
TO ITS UNDERSTANDING

Abstract. This article suggests getting a guide to the so-called Strauss-Howe generation theory. This classification is considered to have parallels throughout the world – in the US, Russia and even in China. This generation theory is becoming widely used in many spheres of life. Furthermore, it provides new insights into the way of bridging the eternal *generation gap*, thus making it possible to deal with that issue more adequately and constructively.

What is a generation life program? What factors do influence and mould a generation? How do the generations change one another? What are generation models? These are the basic questions to answer in the article.

Keywords: Strauss-Howe generation theory; generation; generation archetypes; echo-generation; critical thinking skills; self-guided method.

Author information. Kolosova Natalia Anatolievna – Foreign Languages Teacher of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: tali2358@yandex.ru).

**МЕЖДУНАРОДНАЯ
НАУЧНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
«РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
В ПЕРВЫЕ ГОДЫ
СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ»**

МАТЕРИАЛЫ

ПРОЗЕЛИТИЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ ГАЛИЦКОЙ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ МИТРОПОЛИИ НА КАНОНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА

Аннотация. В настоящей статье содержится оценка прозелитической активности Галицкой греко-католической митрополии на канонической территории Российской Православной Церкви в первой четверти XX в. Первоиерарх галицких униатов митрополит Андрей (Шептицкий) на протяжении многих лет участвовал в создании нелегальных греко-католических структур в Российской империи. Разрушение монархического строя и политический кризис 1917 г. способствовали временному успеху униатов: в это время учреждается Российский экзархат католиков восточного обряда и основывается несколько униатских приходов в Новороссии и Малороссии. Впрочем, в исторической перспективе начавшиеся советские антирелигиозные кампании полностью нивелировали все результаты униатской активности на территории Российской Социалистической Федеративной Советской Республики и Украинской Социалистической Советской Республики.

Ключевые слова: Галицкая греко-католическая митрополия; прозелитизм; Российская империя; Российская Православная Церковь; Российская Социалистическая Федеративная Советская Республика; Российская республика; Российский экзархат католиков восточного обряда; Украинская Социалистическая Советская Республика.

При составлении статьи были задействованы опубликованные документы на украинском языке, освещающие деятельность галицкого греко-католического митрополита Андрея (Шептицкого), и архивные документы из фонда 89 (Ярославский Емельян Михайлович) Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ, г. Москва).

Как известно, в условиях политического кризиса России 1917 г. происходит общее ослабление российской государственности, что отрицательно сказывается и на возможностях Российской Православной Церкви полноценно осуществлять направления своего служения. Наблюдается разрушение выстроенной в позднюю синодальную эпоху так называемой «внутренней миссии» – системы антисектантской и миссионерской работы. Православному духовенству приходится заниматься духовно-просветительской работой с паствой в крайне сложных усло-

виях. Этой непростой для РПЦ ситуацией бесцеремонно воспользовались некоторые инославные христианские исповедания. Остановимся на прозелитической активности в отношении православного населения России одной из них – Галицкой греко-католической митрополии, известной в настоящее время как Украинская Греко-Католическая Церковь (УГКЦ).

К 1917 г. подавляющее большинство русинского населения восточной части королевства Галиции и Лодомерии в составе распадающейся Австро-Венгерской империи принадлежало к Галицкой греко-католической митрополии Римско-Католической Церкви. Указанная церковная юрисдикция исторически связана с Галицкой митрополией Константинопольской Православной Церкви, основанной в 1303 г. К началу XX в. митрополия галицких униатов представляла собой последний осколок Русской униатской церкви – наследия Брестского унионального акта 1596 г., прекратившего свое организационное существование на территории Российской империи вследствие массового возвращения униатов в Православие в 1839 и 1875 гг.

Галицкая митрополия обладала существенным демографическим, финансовым и кадровым потенциалами и состояла из трех епархий – Львовской архиепископии, Перемышльской и Станиславовской епископий, которые в сумме насчитывали до 115 деканатов (благочиний), более 1873 приходов и свыше 3 538 296 человек пасомых. Кроме того, общей историей с митрополией были связаны канонически независимые от нее монастыри базилианского ордена, не относящиеся к ведению местного епархиального начальства и имевшие своего главу – протоархимандрита. В указное время в Галиции насчитывалось до 25 базилианских монастырей – 17 мужских и 8 женских¹.

Впрочем, Галицкая митрополия оставалась скорее локальным явлением, возникшим на стыке католической ойкумены и Русского мира. Но совершенно иного взгляда на роль славяно-византийской богослужбной традиции в жизни Римско-Католической Церкви придерживался современник святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России, первоиерарх Галицкой греко-католической митрополии митрополит Андрей (Шептицкий) (1865–1944). Скажем несколько слов о его происхождении и особенностях личностного становления. Роман Мария Александр Шептицкий родился в Австро-Венгрии в аристократической семье, он потомок древнего галицко-русинского боярского рода,

¹ Троицкий С. Православие, уния и католичество у славян и румын в Австро-Венгрии, с приложением карты. Пг., 1914. С. 38.

который со временем ассимилировался с польским этносом и перешел в Римско-Католическую Церковь. Известно, что будущий иерарх с детства находился под сильным влиянием своей матери – Софии Шептицкой (1837–1904), отличавшейся глубокой католической религиозностью. Именно религиозное воспитание, полученное от матери, а также интерес к русинским корням собственного рода способствовали формированию интереса к Православию и восточному обряду, который в дальнейшем оформился в устойчивое желание юноши стать греко-католическим священником². Приняв монашеский постриг в базилианском ордене с именем Андрей, он достаточно успешно проходит все иерархические ступени, и уже в 1900 г. становится митрополитом Галицким и Львовским.

С именем Шептицкого связано начало прозелитической активности Галицкой греко-католической митрополии на территории России, которая отличалась сложностью и имела определенную специфику. Как известно, до принятия закона о веротерпимости (1905) переход из Православия в любую другую конфессию строго наказывался. В таких условиях митрополит считал целесообразным сформировать сначала иерархическую структуру католиков восточного обряда в России, вовлекая в эту структуру симпатизирующих католицизму³.

Иерарх активно поддерживал распространение идей церковного унионизма на территории Российской империи с привлечением духовенства и мирян Российской Православной Церкви. Известны его контакты и переписка с будущим экзархом и духовенством русских католиков протопресвитером Л.И. Федоровым (1879–1935), свящ. В.В. Абрикосовым (1880–1966), свящ. Г.Е. Верховским (1888–1935), свящ. И.А. Дейбнером (1873–1936), А.Е. Зерчаниновым (1848–1933) и другими⁴.

По его приглашению в 1902 г. в Галицию прибыла группа лиц во главе с И.А. Дейбнером, желавших получить священный сан, которые и были рукоположены втайне от русского правительства. С этого времени все русские греко-католические священники или стремившиеся к священству лица тайно рукополагались Шептицким⁵.

² Шептицька Софія з Фредрів. Молодість і покликання о. Романа Шептицького. Львів: [Б. и.], 2001. С. 34-35.

³ Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. Т. 1 / За ред. А. Кравчука. Львів: Свічадо, 1995. С. 38.

⁴ Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899-1917. У 2-х книгах. Кн. 1 / За ред. Ю. Аввакумова. Львів: [Б. и.], 2004. С. 12-13.

⁵ Голованов С., свящ. Католическая Церковь и Россия [Электронный ресурс]. URL: http://www.krotov.info/libr_min/04_g/ol/ovanov_07.htm, свободный.

Отметим, что митрополит Андрей имел определенный интерес к епископу Волынскому и Житомирскому Антонию (Храповицкому) (1863–1936), будущему первоиерарху Русской Православной Церкви за рубежом, с которым состоял в переписке с 1903 г. Письма касались преимущественно богословских проблем. Одной из важнейших тем, которые поднимали архиереи, был вопрос о возможности объединения Церквей. В своих письмах митрополит Андрей обосновывал мысль о необходимости христианского единства, подчеркивая, что греко-католики, как и православные, сохраняют восточный литургический обряд, их отличают только взгляды на устройство Святой Церкви, которая была разделена вследствие неблагоприятных исторических событий⁶. В ответных письмах епископ Антоний (Храповицкий) обращал внимание своего адресата на незнание им реалий настоящей русской жизни и приглашал приехать в Россию, чтобы познакомиться с Православием и понять его глубокое отличие от католицизма⁷. Архиереи так и не смогли достичь взаимопонимания в деле церковного сближения, а с 1907 г. их переписка стала более прохладной. В это время митрополит Андрей (Шептицкий) сделал первые шаги (при полной, хотя и тайной, поддержке папы Римского Пия X) к созданию Российской Греко-Католической церкви⁸. В 1908 г. Шептицкий получил подписанную папой грамоту, которой он утверждался епископом Каменец-Подольской греко-католической епархии и примасом католиков восточного обряда Российской империи и даже получал право хиротонии епископов для России без согласования с папской курией. Осенью 1908 г. митрополит под видом коммивояжера велосипедной фирмы тайно посетил Россию⁹.

От прозелитической деятельности митрополит Андрей не отказался и в период Первой мировой войны (1914–1918). Он надеялся, что победа австрийской армии позволит объединить все малороссийские земли и добиться обращения местного населения в католицизм восточного обряда¹⁰.

⁶ Митрополит Андрей Шептицкий і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899-1917. Кн. 1. С. 37- 38.

⁷ Там же. С. 88-90.

⁸ Любомир (Гузар), митроп. Екуменічна місія Східних Католицьких Церков у баченні митрополита Андрея (Шептицького) // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. Число 2. Львів, 2000. С. 190.

⁹ Петрушко В.И. К предполагаемой беатификации униатского митрополита Андрея Шептицкого // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы, 1999. М.: ПСТБИ, 1999. С. 374.

¹⁰ Митрополит Андрей Шептицкий: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. Т.1. С. 130-131.

Когда же эти надежды не оправдались, а части Русской императорской армии вошли во Львов (1914), митрополит совершил богослужение, где произнес довольно смелую проповедь: «Братья христиане! Мы должны горячо благодарить Бога за то, что теперь русский народ, отделенный от нас границей и знающий только “казенное православие”, увидит истинную Православную Церковь в лице процветающей в Галиции унии»¹¹.

18 сентября 1914 г. он был обвинен в выступлении против России, арестован и выслан из Галиции. Сначала его этапировали в Киев, потом в Нижний Новгород, а затем в Курск, где он провел два года. После этого митрополита перевезли в Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь, позже он был отправлен в Ярославль на вольное поселение¹².

Февральская революция 1917 г. принесла свободу митрополиту и позволила значительно оживить деятельность Греко-Католической церкви в России. Возвращаясь из ссылки, он прибыл сначала в Петроград, где его торжественно встретило римско-католическое духовенство во главе с епископом Яном Феликсом (Цепляком) (1857–1926), а также представители польской и литовской диаспор¹³.

Примечательно, что в петроградский период жизни иерарха им были сделаны важнейшие шаги по укоренению на Русской земле Брестской унии. 29–31 мая 1917 г. в Петрограде под председательством Шептицкого состоялся I Собор русских католиков восточного обряда, проходивший в актовом зале гимназии при соборе св. Екатерины, на котором присутствовали все католические священники восточного обряда, а также представители от мирян. Собором были выработаны «Постановления» из 68 пунктов, важнейшими решениями были: 1) учреждение Российского экзархата католиков восточного обряда в юрисдикции митрополита Львовского и Галицкого; 2) избрание греко-католического священника Л. Федорова экзархом с возведением в сан митрофорного протоиерея; 3) утверждение официальных литургических традиций, которыми стали русский синодальный и старый (дониконовский) обряд. В составе экзархата находились 10 священников и около 1000 прихожан¹⁴.

¹¹ Митрополит Андрей Шептицкий і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899-1917. Кн. 1. С. 720.

¹² Залесский К.А. Кто был кто во Второй мировой войне. Союзники Германии. М.: Астрель, 2003. С. 211.

¹³ Там же. С. 722.

¹⁴ Голованов С., свящ. Католическая Церковь и Россия [Электронный ресурс]. URL: http://www.krotov.info/libr_min/04_g/ol/ovanov_07.htm, свободный.

Пребывание митрополита Андрея (Шептицкого) в России стало временем развития его контактов с представителями украинофильского движения, считавшими, что наступило удачное время для введения распространения идей унии в Малороссии и России. Впрочем, имелись и трезвые взгляды. А.Лотоцкий пытался опровергнуть эти надежды, утверждая, что «украинские чувства, так торжественно проявившиеся во время встречи митрополита Галицкого, происходили вовсе не из источника конфессионального, а по мотивам национальным и по гуманному чувству, которого не могло не вызвать терпение этого идейного страдальца. Если бы украинские земляки усмотрели некое покушение на их родительскую веру, то те чувства их приобрели бы другой характер. Униатская акция, бесспорно, восстановила бы уродливые картины уже раз пережитого в нашей истории средневековья»¹⁵.

В апреле 1917 г. состоялся приезд митрополита Андрея в Киев, ставший столицей автономной Украинской державы. На заседании Центральной Рады обсуждался вопрос об организации встречи. Примечательно, что деятели органа достаточно настороженно относились к про-униатской деятельности митрополита. Организация торжественного приема митрополита в Центральной Раде, который состоялся 28 апреля 1917 г., обсуждалась продолжительное время¹⁶. Во время частного визита к председателю Центральной Рады М.С. Грушевскому (1866–1934) и его семье митрополита принимали довольно прохладно, особо акцентируя его статус как представителя Римско-Католической церкви¹⁷.

Митрополит значительно активизировал деятельность в Киеве небольшой общины греко-католиков, в которую входили в основном переселенцы из Галиции. По его распоряжению была организована официальная структура Галицкой греко-католической митрополии – апостольский викариат на Украине, главой которого в звании генерального викария стал священник М.Л. Цегельский (1848–1944). Уже через год приход существенно численно вырос за счет активной «миссионерской деятельности». Довольно быстро была построена греко-католическая церковь по улице Павловской, где активно действовал священник Н.В. Щепанюк (род. в 1883 г.)¹⁸.

Поэтому Центральная Рада, хотя и не определила четкой политики относительно деятельности Галицкой греко-католической митрополии на Украине, но и не оказывала препятствий на пути ее развития. Именно

¹⁵ Ульяновський В. І. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної ради). К.: Б. и., 1997. С. 86.

¹⁶ Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1839-1944 рр.) / За заг. ред. В. Сергійчука. К.: Б. и., 2005. С. 4-5.

¹⁷ Ульяновський В. І. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. С.87.

¹⁸ Там же. С.112.

в это время разоренные во время войны приходы Подолья остались без священников и были заняты униатами-базилианами¹⁹.

Греко-католические миссии стали функционировать в землях исторической Новороссии. Одна из них, во главе со священником И.Т. Кливаком, начала действовать в Одессе. Сначала в связи с отсутствием своей церкви богослужения совершались в помещении католического костела²⁰.

В июне 1918 г. греко-католики обратились с воззванием о сборе пожертвований на строительство своего храма в городе. Митрополит Андрей (Шептицкий) поддержал начинание и оказал материальную помощь²¹. В своих письмах к митрополиту свящ. И.Кливак описывал свою «миссионерскую деятельность». Это и выступления с лекциями в различных учреждениях, в том числе и в университете, и издательство многочисленных статей по религиозной тематике. 22 августа 1918 г. свящ. И.Т. Кливак сообщал митрополиту о том, что власть выделила земельный участок под церковь в очень удобном и красивом месте, а украинский комитет предоставил 10 тыс. руб. на строительство храма и 25 тыс. руб. на создание детского приюта. В связи с этим он просил прислать для работы монахинь ордена Сестер Служебниц. Имея достаточно серьезные намерения относительно развития греко-католической общины, он также планировал открыть впоследствии гимназию или лицей для украинских католиков²².

Подобная активизация деятельности греко-католиков наблюдалась в 1918 г. практически на всей территории Украинского государства. Это стало возможным благодаря лояльному отношению к ним главы правительства Украинской державы гетмана П.П. Скоропадского (1873–1945)²³.

Установление советской власти в Приднепровской Украине и подписание 18 марта 1921 г. Рижского мирного договора между РСФСР, Украинской ССР и Польшей привело к переходу к последней западноукраинских территорий и поставило крест на деятельности Галицкой греко-католической митрополии в Центральной и Восточной Украине.

Ярко выраженные прозелитические интересы митрополита на Востоке, в частности, проявились в развитии политической концепции украинства. Значительным остается вклад митрополита в разработку концепции сецессии Малороссии с последующей украинизацией территорий. В августе 1914 г. Шептицкий направил правительству Австро-Венгрии свой труд «Мемори-

¹⁹ Ульяновський В. І. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. С.89.

²⁰ Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. Т. 1. С.157.

²¹ Там же. С. 151.

²² Там же. С. 155-157.

²³ Ульяновський В.І. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. С.210.

ал», в котором, учитывая военные, юридические и церковные факторы, изложил план отчуждения Малороссии от Российской империи²⁴.

Подробнее остановимся на причинах такого неудачного завершения униатской миссии в Советской России.

Как известно, для советского правительства, официально декларирувавшего построение атеистического государства, было характерно устремление к полному контролю за религиозной жизнью в стране. Официальная позиция по вопросу функционирования канонических подразделений Римско-Католической Церкви на территории Советского Союза была сформулирована еще в 1925 г. и изложена в отдельном документе. Об установлении полного контроля говорилось в «Основных положениях о католическом вероучении в СССР», которые в качестве проекта были сформулированы Наркоматом юстиции РСФСР: «Ввиду того, что большинство верующих католиков, в силу особенности их религиозной организации, имеющей свои центральные органы вне пределов Союза, фактически не применяют выборного принципа при определении лиц своей церковной иерархии, они могут иметь служителей культа, назначаемых из своего заграничного центра (Ватикана), однако каждый раз не иначе, как с надлежащего разрешения Советского Правительства в лице Наркоминдела»²⁵.

Кроме того, не допускалась юридическая неприкосновенность католических иерархов «ни под каким предлогом», и они должны были подчиняться «всем законам и распоряжениям Советского Правительства»²⁶.

В СССР запрещалась деятельность монашеских орденов, католических благотворительных обществ, кооперативов и религиозных школ (§ 2, 5, 14)²⁷. С согласия советских властей допускалось назначение и перемещение иерархов и духовенства, вступление в силу папских нормативных актов на территории СССР (§ 6, 7, 10, 11)²⁸.

Фактически католическое духовенство в таких условиях лишалось любой самостоятельности и ставилось под всесторонний надзор Советского государства. Собственно, именно в русле озвученных требований советским правительством был ликвидирован Российский экзархат католиков восточного обряда, и в продолжение 1922–1926 гг. его духовенство было арестовано, а немногочисленные храмы закрыты²⁹.

²⁴ Сапеляк А., єп. Київська Церква на слов'янському Сході. Канонічно-єкуменічний аспект. Львів: ГВС, 2002. С.133.

²⁵ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 165. Л. 7.

²⁶ Там же. Л. 6.

²⁷ Там же. Л. 7.

²⁸ Там же. Л. 6.

²⁹ Волконский П.М. Экзарх Леонид Федоров: некролог // Логос. М., 1993. № 48. С. 42.

Итак, политический кризис в Российской империи 1917 г. способствовал ее переформатированию в ходе Февральской революции и деятельности «временных правительств» сначала, с 1 сентября, в Российскую республику, а затем, после Октябрьской революции, в Российскую Социалистическую Федеративную Советскую Республику. Тем самым в продолжение одного календарного года в России трижды поменялась форма государственного правления.

Названные политические трансформации болезненно сказались на правовом и общественно-политическом статусе Российской Православной Церкви, ранее имевшей «господствовавшее» положение и разностороннюю поддержку государства. Отныне она стала рассматриваться Советами как оппозиционная, «контрреволюционная» сила, политически опасная. Поэтому неудивительно, что в рамках указанной парадигмы большевики последовательно предприняли ряд действий, направленных на ослабление РПЦ: они инициировали процесс разрушения централизованной системы управления РПЦ, провоцируя локальные и фракционные церковные расколы; существенно ограничили ее экономическую основу через национализацию и муниципализацию церковного имущества; упразднили систему богословского образования и изъяли из ее ведения начальные церковно-приходские школы. Указанные обстоятельства всесторонне ослабили РПЦ и привели к ее системному кризису, проявившемуся, в частности, в утрате возможности противодействовать росту иноконфессионального прозелитизма в отношении православного населения.

Неудивительно, что сложившейся ситуацией воспользовались различные религиозные конфессии, как российские, так и иностранные. Как известно, именно в 1917 г. существенно активизировала свою деятельность на канонической территории РПЦ Галицкая греко-католическая митрополия, возглавлявшаяся в это время видным церковным и политическим деятелем митрополитом Андреем (Шептицким).

Начатая церковным иерархом прозелитическая «миссия» в отношении православного населения осуществлялась по двум направлениям: а) возрождение униатских приходов на территории собственно Белоруссии и Малороссии-Украины, б) создание униатской церковно-канонической структуры для так называемых «русских католиков». В результате уже в 1917–1918 гг. на территории собственно РСФСР образуется и институционно развивается Российский экзархат католиков восточного обряда – восточно-католическая юрисдикция, также известная как «Российская Греко-Католическая Церковь» или «Российская Православно-Кафолическая Церковь славяно-византийского обряда в общении со Святым

Престолом». Организационную и политическую поддержку названной структуре оказывала Галицкая греко-католическая митрополия.

Отметим, что антирелигиозная политика советского правительства, изначально инициированная в отношении исключительно РПЦ, была перенесена и на другие религиозные конфессии. Впрочем, она же и помешала развитию католической «миссии» в Советской России. Как видно из рассмотренного выше архивного документа, советское правительство предъявляло достаточно жесткие требования к деятельности канонических подразделений Римско-Католической Церкви в Советском Союзе, что фактически ставило их под полный контроль «безбожной власти», лишая возможности самостоятельного развития.

Таким образом, советские антирелигиозные кампании не только ослабили РПЦ, но и заморозили для любой религиозной организации возможность иноконфессионального прозелитизма на той части ее канонической территории, которая оказалась в составе Советского Союза.

Сведения об авторе. Иеромонах Тимофей (Ясеницкий Василий Матвеевич) – кандидат богословия, доктор церковной истории, заведующий кафедрой церковной истории и проректор по научной работе Коломенской духовной семинарии (e-mail: perevitsk@icloud.com).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Волконский П.М. Экзарх Леонид Федоров: некролог // Логос. – М.: [Б. и.], 1993. – № 48.
2. Голованов С., свящ. Католическая Церковь и Россия [Электронный ресурс]. – URL: http://www.krotov.info/libr_min/04_g/ol/ovanov_07.htm, свободный.
3. Залесский К.А. Кто был кто во Второй мировой войне. Союзники Германии. – М.: Астрель, 2003.
4. Любомир (Гузар), митроп. Екуменічна місія Східних Католицьких Церков у баченні митрополита Андрея (Шептицького) // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 2. – Львів, 2000.
5. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899-1917. У 2-х книгах. – Кн. 1 / За ред. Ю. Аввакумова. – Львів: [Б. и.], 2004.
6. Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1839–1944 рр.). / За заг. ред. В. Сергійчука. – К.: [Б. и.], 2005.
7. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. – Т. 1 / За ред. А.Кравчука. – Львів: Свічадо, 1995.

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

9. РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 165. Л. 6–7.

10. Сапеляк А., еп. Київська Церква на слов'янському Сході. Канонічно-єкуменічний аспект. – Львів: ГВС, 2002.

11. Троицкий С. Православие, уния и католичество у славян и румын в Австро-Венгрии, с приложением карты. – Пг., 1914.

12. Ульяновський В. І. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (доба Української Центральної ради). – К.: [Б. и.], 1997.

13. Шептицька Софія з Фредрів. Молодість і покликання о. Романа Шептицького. – Львів: [Б. и.], 2001.

Hieromonk Timothy (Yasenitskiy V.M.)

PROSELYTISTIC ACTIVITY OF THE GREEK-CATHOLIC METROPOLIA
OF GALICIA ON THE CANONICAL TERRITORY
OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
IN THE FIRST QUARTER OF THE XX CENTURY

Abstract. This article contains evaluation of the proselytistic activity of the Greek-Catholic metropolia of Galicia on the canonical territory of the Russian Orthodox Church in the first quarter of the 20th century. For many years the leader of the Galician uniates, metropolitan Andrey (Sheptytskyi) participated in the creation of the illegal Greek-Catholic structures in the Russian Empire. The political crisis of 1917 in Russia contributed to the temporary success of the Uniates: at that time the Russian Exarchate of Eastern Rite Catholics was created, and several uniate parishes were founded in New Russia and Little Russia. However, the Soviet anti-religious campaigns completely destroyed all the results of the activities of the Uniates on the territory of the Russian Socialist Federative Soviet Republic and the Ukrainian Socialist Soviet Republic.

Keywords: Greek Catholic Metropolia of Galicia; proselytism; the Russian Empire; the Russian Orthodox Church; the Russian Socialist Federative Soviet Republic; the Russian Republic; Russian Catholic Exarchate of the Eastern Rite; the Ukrainian Socialist Soviet Republic.

Author information. Hieromonk Timothy (Yasenitskiy Vasiliy Matveyevich) – Candidate of Theology, Doctor of Church History, Head of the Church History Department and Vice-rector for Research of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: perevitsk@icloud.com).

ЧЕЛОВЕК ЦЕРКВИ НА РЕВОЛЮЦИОННОМ ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ: ЖИЗНЬ, СЛУЖЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО СВЯЩЕННИКА СЕРГЕЯ ДУРЫЛИНА (1886–1954)

Аннотация. В настоящем докладе содержится обзор жизненного пути, церковного служения и творчества одного из выдающихся представителей русской культуры первой половины XX в. священника Сергея Николаевича Дурылина. Особое внимание уделяется малоосвещенному в литературе периоду тайного священства о. Сергея с конца 1920-х гг. до конца жизни.

Ключевые слова: Сергей Николаевич Дурылин; гонения на веру и Церковь; сана не снимал; тайное служение; художник М.В. Нестеров; епископ Стефан (Никитин).

Имя священника Сергея Николаевича Дурылина по достоинству входит в плеяду ярких представителей российского общества, культуры, Церкви, принявших священный сан после Октябрьской революции 1917 г. и начала гонений. Кто-то из них закончил свое служение в эмиграции, как протоиерей Сергей Булгаков; кто-то мученически, как Патриарший Местоблюститель митрополит Петр (Полянский); кто-то пережил годы наиболее страшных гонений и почил уже во второй половине XX в. (схиархиепископ Лазарь [Градусов], епископ Стефан [Никитин]).

У о. Сергея Дурылина был особый путь. Его служение в качестве действующего приходского священника продолжалось не более двух с половиной лет. Однако, пройдя горнило страданий за веру (тюрьмы и ссылки в 1920-х гг. – первой половине 1930-х гг.), он, хотя и не вернулся к открытому пастырскому служению, все же остался верным сыном Церкви и продолжал служение ей до конца своих дней.

Коротко расскажем об основных вехах биографии С.Н. Дурылина до 1917 г. Родившись в верующей купеческой семье в Москве в 1886 г., в подростковом возрасте он, как и о. Сергей Булгаков, переживает кризис веры. Однако, в отличие от главного «софийного» богослова, променявшего учебу в Духовной семинарии на гимназию, Дурылин, наоборот, бросает гимназию, охарактеризовав ее педагогическую систему как тюрьму, калечащую юную душу. За этим последовало участие в революции 1905–1907 гг., аресты. Гибель близкого друга и соратника по революционной борьбе

Миши Языкова стала началом отрезвления и постепенным возвращением к вере отцов. Пережив увлечение толстовством, но сохранив на всю жизнь уважение к личности Л.Н. Толстого и его творчеству, Дурылин постепенно пересматривает свои в первую очередь педагогические взгляды, становясь учителем для целой плеяды культурных деятелей России XX в. (актер Игорь Ильинский, филолог Н.С. Чернышев, искусствовед, член-корреспондент АН СССР А.А. Сидоров, церковный писатель С.И. Фудель). Дурылин был старшим другом Б.Л. Пастернака, «перетащившим» его (по свидетельству самого Пастернака) «из музыки в литературу»¹. Краеугольным камнем педагогики Дурылина становится внимание к образу и подобию Божию в человеке, обновление этого образа во Христе.

Вторая половина 1900-х – 1910-е гг. для Дурылина – это активное участие в культурных процессах Серебряного века, общение с крупнейшими российскими мыслителями и писателями этого периода (С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, А.Белым), вовлечение в деятельность Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева, издательство символистского журнала «Мусагет» и т.п. В эти же годы происходит знакомство с церковными деятелями эпохи: священником Иосифом Фуделем, будущим новомучеником М.А. Новоселовым и др. Учеба в Московском археологическом институте увлекает его в активное изучение русской иконописи и культуры Русского Севера, Дурылин проявляет интерес к старообрядчеству, легенде о граде Китеже.

В 1913 г. происходит знакомство Сергея Николаевича со старцем Оптиной пустыни преподобным Анатолием (Потаповым), который становится его духовным руководителем, поддерживает в тяжелые дни после смерти матери Дурылина в ноябре 1914 г. Сергей Николаевич глубоко задумывается о принятии монашества, даже начинается его подготовка к этому серьезному шагу, которая вступит в особенно активную фазу на волне трагических для российского общества 1917–1918 гг. Так и не решившись на этот шаг, Дурылин на всю жизнь сохранил завет преподобного Анатолия: «Носи монастырь в своем сердце».

Сергей Николаевич принимает активное участие в церковной жизни 1917 г. и последующих лет, много времени проводит в Оптиной пустыни. Интересуется работой Поместного Собора 1917–1918 гг. и даже отчасти вовлекается в нее как консультант по вопросам духовного образования. В 1919 г. поселяется в Сергиевом Посаде, где тесно общается с находящимся в конце своего жизненного пути В.В. Розановым, искусствоведом графом

¹ Две судьбы (Б.Л. Пастернак и С.Н. Дурылин. Переписка) / Публ. М.А. Рашковской // Встречи с прошлым. Вып. 7. М.: Советская Россия, 1990. С. 366-407.

Ю.А. Олсуфьевым. Принимает участие в работе организованной последним Комиссии по охране и изучению Троице-Сергиевой лавры, занимаясь описанием ее ризницы. Также он участвует в процессе музеефикации Оптиной пустыни, что давало единственный шанс на сохранение ее наследия в годы богоборчества².

В эти же первые послереволюционные годы, не порывая с духовным руководством со стороны старца Анатолия, Дурылин становится духовным чадом протоиерея Алексия Мечева, активным членом «мечевской» церковной общины при храме Святителя Николая в Кленниках на Маросейке, а в марте 1920 г. принимает, по совместному благословению старцев Анатолия и Алексия, сан священника.

Диаконскую и пресвитерскую хиротонию о. Сергия совершил настоятель Даниловского монастыря в Москве епископ Феодор (Поздеевский), который двумя годами ранее посвятил в священный сан другого мыслителя Серебряного века – Сергея Николаевича Булгакова. Помимо совершения богослужений в храме на Маросейке, о. Сергей Дурылин ведет активную педагогическую работу среди детей и молодежи прихода, читает лекции в Народной духовной академии, созданной после крушения большевиками системы духовного образования в России. Служение приходского священника в России в 1920-е гг. было особенно тяжелым в условиях разрухи, последовавшей за Гражданской войной, не только бытовой, но и моральной разрухи, в которую была погружена паства. Отец Сергей многие часы посвящал исповедям и духовному руководству прихожан, стремясь хоть как-то облегчить их тяготы. Бытовая неустроенность, связанная с его целибатным положением и трудностями послевоенного времени, сказывалась на его здоровье.

Осенью 1921 г. он был назначен настоятелем Боголюбской часовни при Варварской башне Китай-города. С изъятием церковных ценностей из этой чтимой московской святыни связан его первый арест по обвинению в противодействии властям в процессе изъятия. В июне 1922 г. он подвергся заключению в Комендатуре ГПУ, а затем во Внутренней тюрьме на Лубянке. Ходатайства не только друзей и близких, но и высокопоставленных лиц (А.В. Луначарского, А.Енукидзе, Е.П. Пешковой) позволили не только облегчить условия заключения (Дурылин был переведен в тюрьму г. Владимира, где были разрешены свидания и передачи), но и в конце 1922 г. заменить его ссылкой³.

² Торопова В.Н. Сергей Дурылин: Самостояние. М.: Молодая гвардия, 2014. С. 117-189.

³ Макаров В.Г., Христофоров В.С. Тюремная одиссея Сергея Дурылина: год 1922-й // Репрессированная интеллигенция. 1917-1934 гг.: сб. статей. М.: РОССПЭН, 2010. С. 172-189.

Во Владимирской тюрьме происходит встреча о. Сергия с другими заключенными священнослужителями, в том числе с епископом Ковровским, будущим священномучеником Афанасием (Сахаровым), которому Поместным Собором 1917–1918 гг. было поручено составление службы Всем святым, в земле Российской просиявшим. Дурылин вносит свой вклад в данную службу. В частности, им составлены два тропаря канона (Калужским и Тамбовским святым) и второй светилен, обращенный к Софии, Премудрости Божией. Интересно отметить, что почти за десятилетие до этого выпускная работа С.Н. Дурылина в Московском археологическом институте был посвящена иконографии св. Софии. 28 ноября 1922 г. заточники Владимирской тюрьмы совершили данную службу.

9 января 1923 г. о. Сергей в сопровождении духовной дочери (ранее сестры милосердия «мечевской» общины), Ирины Алексеевны Комиссаровой (она сопровождает изгнанника по благословению о. Алексия Мечева), прибывает в ссылку в Челябинск. Там он практически сразу включается в работу Музея местного края в качестве научного сотрудника, ведет археологические раскопки и этнографические исследования, публикуется в местной краеведческой печати, однако не оставляет и своего писательского творчества (почти все эти произведения увидят свет только десятилетия спустя после кончины автора). Через несколько месяцев после возвращения из челябинской ссылки Дурылин летом 1925 г. снова едет в Челябинск, чтобы принять участие в незавершенных археологических раскопках. Согласно воспоминаниям И.А. Комиссаровой, в Челябинске о. Сергей отпевал расстрелянных.

В декабре 1924 г., получив из столицы уведомление о прекращении ссылки, о. Сергей возвращается в Москву, однако не приступает к открытому священническому служению. Во многом это обусловлено тем, что Дурылин остался без духовной поддержки и руководства (в период его заключения и ссылки скончались прп. Анатолий Оптинский и прав. Алексей Мечев). До второй ссылки (лето 1927 г.) Дурылин трудится внештатным сотрудником Государственной академии художественных наук, занимается литературоведческими и искусствоведческими исследованиями. Однако не перестает быть священником. В 1926 г. он совершает венчание сестры И.А. Комиссаровой – Александры Алексеевны с Иваном Федоровичем Виноградовым (сохранилась фотография со свадьбы, где о. Сергей запечатлен в рясе, с крестом)⁴. Впоследствии именно А.А. Виноградова будет заниматься передачей архивного наследия Дурылина в Государственный архив, а его дом в Болшево передаст

⁴ Торопова В.Н. Сергей Дурылин: Самостояние. С. 197.

государству для устройства музея (здесь хранится часть архива и библиотеки о. Сергия). В том же 1926 г. М.В. Нестеров написал портрет Дурылина «Тяжелые думы», где изобразил его в рясе и с крестом. Портрет художник подарил о. Сергию. Вряд ли бы он это сделал, если бы Дурылин снял с себя сан⁵ (о чем иногда можно встретить упоминание в литературе). «Священником» Дурылин назван и в посвященной ему персональной статье «Православной энциклопедии», издающейся под редакцией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси⁶.

В июне 1927 г., находясь на отдыхе в Крыму у поэта Максимилиана Волошина, Дурылин прочитал в газетах об убийстве в Варшаве полпреда СССР П.Л. Войкова и немедленно уехал в Москву, понимая, что грядет новая волна репрессий (в Москве у Дурылина оставались архив, переписка, надо было отвести удар от друзей и близких). Сразу по прибытии в столицу о. Сергей был арестован. Последовала ссылка в Новосибирск, а затем в Томск. В 1927 г. главной причиной преследования стала не священническая деятельность Дурылина, а его связи с окружением философа В.В. Розанова, связанные с этим обвинения в антисемитизме. В Сибирь с о. Сергием вновь едет И.А. Комиссарова. В анкете следствия 1927 г. он даже называет ее «фактической женой», а в 1933 г. заключает официальный гражданский брак. Однако свидетельства близких к Дурылиным людей говорят о том, что они сохранили целомудрие, а их брак был, по выражению младшей современницы, историка и библиографа Е.Н. Берковской, посещавшей дом Дурылиных в 1940–1950 гг., «софийским» (наверное, правильно «софийным»): «Это был, безусловно, подвиг, о котором никто не подозревал и не знал, кроме самых близких ему людей. Помню, как-то Катя⁷ резонерствовала о духовном браке во Христе, и Сергей Николаевич, поглядев на нее грустными глазами, сказал: “Катя, Вы говорите о вещах, которых не знаете. Если бы Вы знали, как невероятно это трудно!”»⁸.

⁵ Кудряшов Д.В. Церковная деятельность С.Н. Дурылина в 1912–1917 гг.: Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки «Теология»/ Свято-Филаретовский Православно-Христианский институт. М., 2017. Л. 36–37. URL: <https://sfi.ru/study/vkr/2017/kafedra-tserkovno-istoricheskikh-distiplin/denis-vladimirovich-kudriashov.html>, свободный.

⁶ Померанцева Г.С. Дурылин Сергей Николаевич // Православная энциклопедия / Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Том XVI. М., 2007. С. 352.

⁷ Подруга автора воспоминаний.

⁸ Берковская Е.Н. Судьбы скрещения: Воспоминания. М.: Возвращение, 2008. С. 621.

Три года сибирской ссылки закончились тем, что режим административного преследования был смягчен. Дурылин получил «-б», то есть запрет проживать в шести крупных городах и областях, поэтому в октябре он поселился с И.А. Комиссаровой в г. Киржаче Владимирской области, опять же под гласным надзором ОГПУ. В декабре 1933 г. они переселяются в Москву, однако стесненные условия проживания в столице, невозможность улучшения жилищных условий и слабое здоровье о. Сергия заставили Дурылиных с 1936 г. поселиться в частном доме в с. Болшево (ныне в черте г. Королева Московской области).

Дом был построен на средства, вырученные от постановки в Ярославском театре пьесы «Анна Каренина» по сценарию Дурылина, а при строительстве использовались в том числе материалы от разрушенных зданий Страстного монастыря в Москве (окна, двери, кирпичи), что было особенно дорого для о. Сергия, всем сердцем любившего старую, особенно церковную, Москву (подробно о любви Дурылина к Москве можно прочесть в его записках «В родном углу»). Начинается последний, «большевский», один из самых плодотворных периодов в творчестве С.Н. Дурылина, когда были написаны сотни статей и десятки книг и монографий, в основном театроведческой и литературоведческой тематики. Частыми гостями в большевском доме Дурылина становятся представители театральных и художественных кругов Москвы.

Особенно часто в доме гостил давний друг о. Сергия М.В. Нестеров, который имел здесь даже особую комнату, а в саду еще долгое время после кончины художника в 1942 г. сохранялась «нестеровская» скамейка. В год кончины Нестерова Дурылин выпустил первую, весьма небольшую, книгу о нем, в 1949 г. – вторую («Нестеров-портретист»), а в 1965 г. вышла в свет долгое время пролежавшая под спудом монография «большевского затворника» – «Нестеров в жизни и творчестве» в серии «Жизнь замечательных людей».

По свидетельству дочери художника Натальи Михайловны Нестеровой, ее отец до конца жизни считал Дурылина своим духовным отцом, а в 1945 г. о. Сергей обвенчал ее саму с сыном протоиерея Сергия Булгакова, Федором⁹. Таким образом, тайное священническое служение Дурылина не прекращалось и после его вступления в гражданский брак, и в «большевский» период. Упомянутая выше Е.Н. Берковская в своих воспоминаниях приводит слова И.А. Комиссаровой-Дурылиной о том, что Светлону заутреню о. Сергей сам служил дома¹⁰. К периоду рубежа

⁹ Торопова В.Н. Сергей Дурылин: Самостояние. С. 197.

¹⁰ Берковская Е.Н. Судьбы скрещенья: Воспоминания. С. 622.

1940–1950 гг. относится свидетельство ныне покойного директора Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы Е.Ю. Гениевой о том, что отец Сергей причащал ее, тогда еще маленькую девочку, в болшевском доме. Причем местом совершения богослужения служила ванная комната¹¹ – самое изолированное место в доме (страх преследования сохранился у Дурылина до конца жизни).

Бывал в доме Дурылина в Болшево и будущий епископ Можайский Стефан (Никитин), в 1920-х гг. – староста храма на Маросейке, с 1930-х гг. – тайный священник, в 1951 г. вышедший на открытое служение. В 1920–1930 гг., время заключений и ссылок Дурылина, он неоднократно помогал ему и материально, и как врач-невропатолог. В Болшево уже Дурылин помогал тогда еще о. Сергию Никитину, а в 1961 г., уже после кончины Дурылина, епископ Стефан получил помощь в его доме после инсульта. До конца своих дней владыка поминал Дурылина как священника и подчеркивал, что тот не снимал с себя сана и не был лишен его. Дело в том, что многие члены «маросейского братства» не поняли шаг Дурылина, связанный с женитьбой, и, в отличие от будущего епископа Стефана, отвернулись от него¹². Также в доме Дурылиных долгое время жила скрывавшая свое монашество бывшая насельница Страстного монастыря монахиня Феофания.

После кончины о. Сергия Дурылина 14 декабря 1954 г. хранившийся в болшевском доме антиминс, облачение, богослужебные книги и его портрет кисти Нестерова были переданы в Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии. Есть сведения, что туда же была передана часть архива Дурылина, относящаяся к его священническому служению¹³. На сегодняшний день известно лишь о нахождении нестеровского портрета в экспозиции ЦАК. В Мемориальном доме-музее в Болшево хранится копия портрета работы зятя Нестерова Ф.С. Булгакова. Погребен о. Сергей был на Даниловском кладбище в Москве в родовом захоронении как мирянин. И.А. Комиссарова-Дурылина объясняла необходимость именно такого погребения тем, чтобы имя Дурылина как ученого и писателя не отправилось под запрет в условиях советской

¹¹ «Я никому так не пишу, как Вам...»: Переписка С.Н. Дурылина и Е.В. Гениевой. М.: Центр книги Рудомино, 2010. С. 10.

¹² Пономаренко Д., диак. Епископ Стефан (Никитин): Жизнеописания, документы, воспоминания / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 118, 217, 245-247, 339, 366, 423-426, 428-429, 643-644, 711, 717, 744, 782-783, 871; Торопова В.Н. Я всегда чувствовал Вашу любовь // Московский журнал. 2010. № 4. С. 15-23.

¹³ Торопова В.Н. Сергей Дурылин: Самостояние. С. 321-322.

действительности, а его труды продолжали печататься. Есть сведения о его заочном отпевании в Киеве как священника.

Таким образом, несмотря на то, что о. Сергей Дурылин не отрекался от священнического сана и, как видно из приведенных выше фактов, тайно продолжал священническое служение, все же период такого служения, относящийся к концу 1920-х гг. – 1954 г., достаточно слабо изучен, в отличие от периода с принятия сана в 1920 г. до середины 1920-х гг. (по этому, первому, периоду даже имеется отдельное исследование¹⁴). В первую очередь это обусловлено тем, что с конца 1920-х гг. о. Сергей тщательно скрывал свое служение, находясь под надзором органов госбезопасности. В настоящем докладе нам удалось выявить сведения о таком служении из опубликованных источников. Конечно, тема тайного служения священника Сергея Дурылина в этот период, безусловно, интересна и требует дальнейшего исследования. Возможно, новую информацию даст изучение колоссального архивного наследия Дурылина: только в личном фонде в РГАЛИ (ф. 2980) отложилось свыше трех тысяч единиц хранения, также имеются архивные фонды Дурылина в Отделе рукописей РГБ и в Доме-музее в Болшево. Есть вероятность, что какие-то документы, не введенные в научный оборот, хранятся в Московской духовной академии, о чем говорилось выше.

Сведения об авторе. Священник Александр Сергеевич Ионов – преподаватель кафедры церковной истории Коломенской духовной семинарии (e-mail: anionov@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Берковская Е.Н. Судьбы скрещенья: Воспоминания. – М.: Возвращение, 2008. – 720 с.
2. Две судьбы (Б.Л. Пастернак и С.Н. Дурылин. Переписка) / Публ. М.А. Рашковской // Встречи с прошлым. – Вып. 7. – М.: Советская Россия, 1990. – С. 366–407.
3. Кудряшов Д.В. Церковная деятельность С.Н. Дурылина в 1912–1917 гг.: Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки «Теология» / Свято-Филаретовский Православно-Христианский

¹⁴ Кудряшов Д.В. Церковная деятельность С.Н. Дурылина в 1912–1917 гг.: Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки «Теология». URL: <https://sfi.ru/study/vkr/2017/kafedra-tserkovno-istoricheskikh-distiplin/denis-vladimirovich-kudriashov.html>, свободный.

институт. – М., 2017. – Л. 36–37. URL: <https://sfi.ru/study/vkr/2017/kafedra-tserkovno-istoricheskikh-distiplin/denis-vladimirovich-kudriashov.html>, свободный.

4. Макаров В.Г., Христофоров В.С. Тюремная одиссея Сергея Дурылина: год 1922-й // Репрессированная интеллигенция. 1917–1934 гг.: сб. статей. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 172–189.

5. Померанцева Г.С. Дурылин Сергей Николаевич // Православная энциклопедия / Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Том XVI. – М., 2007. – С. 352–355.

6. Пономаренко Д., диак. Епископ Стефан (Никитин): Жизнеописание, документы, воспоминания / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. – 960 с.

7. Торопова В.Н. Сергей Дурылин: Самостояние. – М.: Молодая гвардия, 2014. – С. 117–189. (Жизнь замечательных людей: Малая серия, вып. 73).

8. Торопова В.Н. Я всегда чувствовал Вашу любовь // Московский журнал. – 2010. – № 4. – С. 15–23.

9. «Я никому так не пишу, как Вам...»: Переписка С.Н. Дурылина и Е.В. Гениевой. – М.: Центр книги Рудомино, 2010. – 544 с.

Priest A.S. Ionov

THE MAN OF THE CHURCH IN REVOLUTIONARY COLLAPSE OF EPOCHS: LIVE, MINISTRY AND CREATIVE ACTIVITY OF PRIEST SERGIYDURYLIN (1886–1954)

Abstract. This report contains an overview of the life journey, Church and creative activity of one of the outstanding representatives of the Russian culture of the first half of the 20th century – priest Sergey Nikolaevich Durylin. Special attention is paid to the period of the secret priestly ministry of Fr. Sergiy, which is poorly covered in the literature - from the late 1920s to the end of his life.

Keywords: Sergey Nikolaevich Durylin; persecution of the faith and the Church; «he didn't renounce his rank»; secret ministry of priest; artist M.V. Nesterov; bishop Stephan (Nikitin).

Author information. Priest Alexander Sergeevich Ionov – Teacher at the Church History Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: anionov@yandex.ru).

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 13

Главный редактор – епископ Зарайский Константин
Редактор – иеромонах Иоанн (Пахачев)
Руководитель издательской группы – Александр Манушкин
Компьютерная верстка – Олег Копытин
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 _____.
Бум. офсетная. Печать офсетная.
Формат 70х90 ^{1/16}. Гарнитура Minion Pro.
Усл. печ. л. 11,5. Тираж 500 экз. Заказ _____