

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

Выпуск 9

Москва
2014

Т 78 ТРУДЫ КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ. Выпуск 9. – М.: Русский раритет, 2014. – 160 с.

ISBN 978-5-7034-0287-0

Очередной, девятый, сборник научных трудов преподавателей и студентов Коломенской православной духовной семинарии содержит исследования по широкому кругу вопросов церковной науки.

Сборник открывает серия публикаций покойного преподавателя КПДС протоиерея Михаила Щепеткова, посвященных различным аспектам церковной истории. В сборник также включены исследования студентов семинарии Ширинкина Ивана (4 курс) и иеродиакона Александра (Волкова) (4курс). В статье выпускника КПДС 2009 г. священника Сергея Бернацкого рассматривается вопрос о деятельности патриарха Сергея (Старгородского) на Поместном соборе 1917–1918 гг. Каноническим вопросам посвящена работа преподавателя КПДС протоиерея Дионисия Басова. Литургические исследования представлены работой преподавателя КПДС протоиерея Александра Хомяка. В статье преподавателя КПДС Д.А.Рудавина рассмотрен актуальный вопрос перевода богослужебных текстов.

Вторая часть сборника включает подборку материалов библейской конференции, прошедшей в КПДС 12 декабря 2013 г.

В третью часть сборника включены материалы конференции, посвященной 700-летию со дня рождения преподобного Сергия Радонежского, которая проходила в КПДС 30 апреля 2014 г.

Настоящее издание ориентировано на читателей, интересующихся проблемами церковной истории, литургики, библеистики.

ISBN 978-5-7034-0287-0

© Коломенская православная
духовная семинария, 2014

Протоиерей Михаил Щенетков,

преподаватель КПДС

МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ как источник агиографических исследований

В связи с прошедшим прославлением сонма новомучеников и исповедников Российских на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года возникла необходимость сбора материалов об их подвижнической жизни. В основном материалом для житий новомучеников служат три источника: 1) уголовные дела, своего рода «мученические акты», 2) свидетельства очевидцев, родственников, знакомых, односельчан или их потомков. 3) всевозможные архивные документы, связанные с их жизнью; Послужные списки, Ведомости о церквях, документы о строительстве храмов и т. п. В последний источник нам следует добавить еще и материалы из метрических книг, о чем я постараюсь рассказать в этом докладе.

В дореволюционной России, кроме административного деления на губернии, уезды и волости, существовало также деление на епархии, благотворительные округа и приходы. Каждая деревня или село были приписаны к определенному храму, и жители села были обязаны в предписанной церкви совершать все действия богослужебного порядка, как то: крестины, бракосочетания и отпевания. Информация о совершенных таинствах в обязательном порядке причтом церкви записывалась в метрических книгах. Так, при **крещении** записывался день крещения, имя ребенка, имена родителей и их принадлежность к Церкви, сословное происхождение и имена восприемников. Также записывались имена крестившего священника и причетников (дьякона, псаломщика и пономаря), всех, кто участвовал в таинстве. То же самое было и в **бракосочетании**: записывались имена брачующихся, их возраст, сословное происхождение, имена свидетелей, или как тогда они именовались — поручители. Также в обязательном порядке указывалась занимаемая должность брачующего. Например: «учитель такой-то школы» или «врач такой-то больницы», для имеющих образование указывалось учебное заведение, которое он закончил. Например: «Окончивший курс МДС». Относительно **погребения**: указывались имя, возраст и сословие почившего, причина смерти, имя священника, который напутствовал его перед кончиной, и священника, совершившего отпевание. Для несовершеннолетних указывалось имя родителя. Для женщин — имя мужа. Также указывалось, где был похоронен почивший, на общем кладбище или в церковной ограде.

Составлялись книги в двух экземплярах; один, который считался подлинником, отсылался в консисторию (Духовное правление), другой — копия — хранился на приходе.

Обычай ведения метрических книг на приходах известен издавна. Первое законодательное оформление практики принято на Московском Соборе 1666—

1667 г. Обязательное повсеместное ведение — в мае 1722 г. в «Прибавлении к духовному регламенту». Ведение метрических книг на приходах было очень важным и ответственным послушанием клириков перед государством. Так, Указ Св. Синода от 23 декабря 1889 г. гласил: «Метрические записи, по существу своему, имеют весьма важное значение как документы о правах гражданского состояния, почему они и бывают необходимы для каждого отдельного лица в разнообразных условиях его личного, семейного и общественного быта... очевидно, что всякая неточность и неверность в выдаваемых церковными причтами метрических выписях и справках сопровождается в практическом отношении разными неудобствами, затруднениями, хлопотами, а иногда влечет за собою для лиц, нуждающихся в этих документах, неблагоприятные в различных отношениях последствия. С другой стороны, означенные беспорядки затрудняли делопроизводство и в самих консисториях, обременяя их делами, возникновении которых при правильном ведении записей в метрических книгах не могло бы иметь места, и умножая, таким образом, без того обширную переписку в большей части консистории». Естественно, духовная власть строго следила за правильностью ведения метрик. Виновные в ошибках или небрежном отношении клирики подвергались наказаниям, от штрафов до лишения места и запрещения в служении.

С момента прихода советской власти ведение актов гражданского состояния по декрету ВЦИК и СНК от 18 декабря 1917 г. перешло к государству. Назывался декрет: «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния». Тогда же экземпляры метрических книг, находившиеся в консисториях, были изъяты, копии книг, находившиеся на приходах, были изъяты в августе 1919 г. (на территории современного Ступинского района).

Большинство новоканонизированных новомучеников проходили свое священническое или учительское служение в сельских приходах, и, естественно, важные события из их жизни, по крайней мере до 1919 г., были отражены в метрических книгах.

Итак, теперь остановимся на материалах, найденных именно в метрических книгах. Здесь я предлагаю сведения из жизнеописаний прославленных в 2000 г. священномученика Петра (Любимова) и священномученика Михаила (Успенского).

Священномученик Петр, сын псаломщика из села Свитино, Краснопахрского уезда, после окончания МДС трудился учителем церковно-приходской школы, сначала в селе Милино, затем в селе Вертково Бронницкого уезда. Во время своего учительства в селе Вертково Петр Любимов женился. Запись о бракосочетании была найдена в метрических книгах Спасской церкви села Вертково за 1899 г. 10 января «Окончивший курс МДС и состоявший учителем Вертковской церковно-приходской школы Петр Павлов Любимов, православно-го исповедания, 31 год» бракосочетался с «Крестьянской девицей села Вертково Агапией Ивановной Шишковой, православного исповедания, 20 лет». Здесь следует сразу обратить внимание на одну особенность. В то время выпускники семинарий женились только на девицах из духовного сословия, и, как правило,

на дочерях священнослужителей. Петр Любимов явно пренебрег этой традицией, женившись на крестьянской девице, что, конечно, характеризует его. Здесь можно предположить, что причиной брака была разница в возрасте — Петр был старше Агапии на 11 лет, но мне лично кажется, что она несущественна. В большинстве священнических семей было много детей, и найти «выгодную партию» 31-летнему учителю, выпускнику МДС, не составило бы труда. Здесь брак был движим именно любовью Петра и Агапии, более это ничем не объяснить. После женитьбы, в том же 1899 г., в декабре, у молодой пары родилась девочка — Татьяна, что также отражено в метрических книгах Спасской церкви. Характерно, что восприемниками девочки были крестьяне — Петр Ремизов и Александра Иванова. Крестил младенца местный священник Иоанн Яковлевич Любимов, он же, кстати, и совершал бракосочетание, о котором говорилось выше. С 1900 г. Петр Любимов устроился псаломщиком в Москве в храме Николая Плотника на Арбате.

26 сентября 1903 г. Петра Любимова рукоположили в священнический сан, и направили на должность настоятеля Успенской церкви села Кишкино Бронницкого уезда. С октября 1903 г. он расписывается в метрических книгах Успенской церкви. По росписям в метриках можно примерно определить время служения в церкви, когда пришел в храм и до какого времени служил. Это наиболее точный источник. В 1902 г. у Любимовых родилась дочка Клавдия, а в 1903 г. — Софья.

Казалось, жизнь священнической семьи пойдет своим чередом. Батюшка будет служить Богу и народу Божию. Матушка растить и воспитывать детей и быть в послушании у мужа. Но Провидение судило иначе. Ровно через год после переезда в Кишкино матушка Агапия Ивановна тяжело заболела чахоткой. Когда состояние все более стало ухудшаться, пригласили соседнего священника для исповеди и причащения. Им был священник села Вертково Иоанн Любимов, хорошо знакомый и отцу Петру, и матушке Агапии. Вполне вероятно, он был духовником матушки, так как пригласили именно его, хотя Вертково находится на отдалении от Кишкино, другие села, Мартыновское и Кузовлево, намного ближе. 30 октября 1904 г. матушка предала дух свой Богу. Было ей тогда всего 25 лет. На отпевание и погребение молодой женщины собралось все соседнее духовенство, возглавлял богослужение местный благочинный — Михаил Соловьев, настоятель Успенской церкви села Шубино. Через полгода после смерти матушки также от чахотки умирает младшая дочка Софья (33 марта 1905 г.).

Все эти сведения были отражены в метрических книгах Успенской церкви села Кишкино.

Понятна глубокая скорбь священника по потере молодой жены и дочери-младенца, но по его дальнейшей богоугодной жизни видно, что он мужественно перенес это испытание, не уклонился в пороки и не погубил себя унынием. Со смертью жены отец Петр активно взялся за приходскую деятельность. В первую очередь он направил свои силы на строительство нового Успенского храма, т. к. старый сильно обветшал. Строительство длилось с 1909 по 1912 гг. Активность отца Петра в этом деле вполне можно объяснить: он строил не только церковь для верующих, но и молитвенный памятник своей безвременно почившей су-

пруге и дочери. И это становится понятным именно после знакомства с записью о кончине матушки.

Существует святоотеческая фраза о том, что мучеником просто так стать невозможно, мученичество можно только заслужить. Мучениками становятся только самые лучшие, ибо они есть, по словам апостола, *«Жертва жива, святая, благоугодна Богу»* (Рим. 12:1). И жизнь угодника Божия протоиерея Петра тому подтверждение. В 1938 г. протоиерей Петр вместе с церковной старостой Надеждой Абакумовой были арестованы и казнены за якобы «антисоветскую и контрреволюционную деятельность».

Теперь хотелось бы несколько слов сказать о священномученике **Михаиле (Успенском)**. Священномученик родился 2 сентября 1874 г. в селе Богородское–Кишкино Серпуховского уезда в семье пономаря Казанской церкви Алексея Федоровича Успенского. Крестили младенца на следующий день — 3 сентября, восприемниками его были крестьянин деревни Кулаковки Егорьевского уезда Рязанской губернии Сергей Егорович Добраев и жена местного священника Мария Васильевна Тихомирова. Все это отражено в метриках Казанской церкви. Известно, что Михаил Успенский не обучался ни в одной из духовных школ, ну, наверное, за исключением церковно-приходской. Возникает вопрос: почему? Ответ мы находим в метриках. Причиной, по всей видимости, является то, что Михаил рос в многодетной семье: кроме него было еще 9 человек, правда, трое из них умерли, но отдавать его «на учение» его бедным родителям было явно большой роскошью. До 1900 г. Михаил находился в Кишкино «при родителях». 8 ноября 1900 г. 27-летний Михаил женился на дочери псаломщика Преображенской церкви села Савельево Евдокии Павловне Виноградовой, и переселился в село Савельево. В следующем году у них родилась дочка Клавдия (04.05.1901 г.). Интересна запись о крещении младенца: в графе «родители» написано: «Личный почетный гражданин, сын умершего псаломщика Михаил Алексеев Успенский и законная жена его Евдокия Павловна, оба православного исповедания». В том же году умер его отец Алексей Федорович, матушка священномученика умерла в 1913 г. Оба они были похоронены в церковной ограде Казанской церкви села Кишкино. Как вы понимаете, все эти сведения были почерпнаны также в метрических книгах. В 1904 г. Михаил Успенский стал псаломщиком Покровской церкви села Авдулово, до этой поры, видимо, нигде не было для него, не имеющего образования никакой вакансии. Дальнейшая его жизнь была связана с селом Авдулово. В 1920 г. он стал дьяконом, а далее священником. В 1937 г. был арестован и 19 декабря казнен на полигоне в Бутово. В деле отца Михаила фигурировал также Василий Трофимович Трофимов, в 1937 г. он занимал должность Председателя Авдуловского колхоза, но при этом постоянно посещал церковь, исполнял должность псаломщика, как было написано в уголовном деле: «одевает ризу и поет». Дружба отца Михаила с Василием Трофимовым была давней, и доказательство этому мы находим опять же в метриках. 27.08.1914 г. «местный псаломщик М.А.Успенский» стал восприемником сына В.Трофимова Петра. Василий Трофимов был также арестован и приговорен к 10 годам ИТЛ.

Итак, все вышеперечисленные примеры свидетельствуют нам о том, что метрические книги являются очень ценным источником, из которого можно многое почерпнуть при составлении жизнеописаний как новомучеников, так и просто интересующих нас людей. Они говорят о точных датах рождения, бракосочетания и похорон близких. Говорят о том, с кем интересующий нас человек находился в родственных и дружеских отношениях. И, наверное, самое главное — метрические книги содержат информацию, которую больше нигде невозможно получить, что, как я уже говорил, является ценным источником при составлении житий наших славных страстотерпцев. В заключение хочу добавить, что поиск сведений в архивах — это очень трудоемкий процесс, требующий массу терпения и времени. Но когда поиск завершается успехом — это доставляет особую духовную радость, которой подчас так недостает в наше суетливое время. Хотелось бы также выразить надежду, что мое выступление подвигнет кого-нибудь на исследовательскую работу по поискам сведений из жизни наших новомучеников, их же молитвами да помилует Господь Иисус Христос всех нас, чтущих Его славных страстотерпцев!

Протоиерей Михаил Щепетков,

преподаватель КПДС

НАЛОГООБЛОЖЕНИЕ ДУХОВЕНСТВА в 1930-е годы как форма гонения на Православную Церковь

Годы сталинских пятилеток и события коллективизации принесли для Русской Церкви неисчислимые бедствия. Несмотря на попытки церковных иерархов договориться с советской властью (например, известная декларация митрополита Сергия в 1927 г.), гонения на Церковь в 1930-е гг. все более усиливались. Властям духовенство нужно было разве что на работе в концлагере. Власть открыто декларировала, что вера в Бога невозможна в коммунистическом государстве, и соответственно принимала всевозможные попытки к ее искоренению. Но если в 1920-х гг. Церковь пытались уничтожить с помощью обновленческого и других расколов, то в 1930-х гг. власть начала уничтожать Церковь физически. Начались гонения с Постановления ВЦИК в 1929 г., которое поставило Церковь практически вне закона. Начались массовые аресты духовенства и мирян с отправлением их в концлагеря и ссылки. Гонения все усиливались и, в конце концов, привели к массовым расстрелам 1937–1938-х гг. Но расстрелам предшествовал сильнейший налоговый гнет 1930-х гг. Постановления советского правительства были составлены таким образом, чтобы спровоцировать непомерную нищету духовенства, отобрав «законным» образом у церковников всякую материальную базу. С другой стороны, налоговый гнет на церковные здания устанавливался с такой целью, чтобы эти здания закрыть. Никогда церкви не закрывались просто так. Каждое закрытие сопровождалось всевозможными актами, ходатайствами, справками. Все делалось в соответствии с законами советского государства. Но удобнее всего было церковь закрыть, если приход не был способен платить налоги. Этим объясняется тот факт, что наиболее массовое закрытие храмов приходится на начало 1929–1930 гг., впоследствии, уже в середине 1930-х гг., храмы, конечно, закрывались, но с определенными трудностями. Верующие самоотверженно становились на защиту и собирали причитающие суммы на уплату налогов. И властям приходилось придумывать всевозможные способы закрытия: ходатайства рабочих, необходимость в помещениях и пр. В период с 1937 по 1938 гг. храмы уже закрывались по причине отсутствия духовенства, по известным причинам.

Итак, налоговый гнет духовенства оформлялся советской властью в двух видах. Во-первых, налогообложение самих священнослужителей по усиленной схеме, как лишенных избирательного права (т. н. «лишенцев») и единолични-

ков или кулаков (не колхозников). Во-вторых, налогообложение самих храмов, без которых священник немислим. По советским законам священнослужители относились к третьей категории налогоплательщиков и приравнивались к не-кооперированным кустарям и ремесленникам, эксплуатирующим наемный труд (интересно, были такие в 1930-е годы?), лицам, занимающимся мелкой торговлей, прочим гражданам, проживающим на нетрудовые доходы¹.

1. Постоянные налоги, которые платили священнослужители

1. Подоходный налог.
 2. Культурный сбор. Налог на совершение богослужений. Как тогда говорили — налог на «удовлетворение религиозных потребностей». Составлял примерно 85% от подоходного налога.
 3. Самообложение. Устанавливался в количестве 100% от подоходного налога.
 4. Сельхозналог (для тех, кто занимается сельским хозяйством).
 5. Платежи в фонд социального страхования.
- Для наглядности следует привести таблицу²:

Доход от культа, руб.	Доход от сельского хозяйства, руб.	Всего, руб.	Подоходный налог, руб.	Культурный сбор, руб.	Самообложение, руб.	Всего, руб.
1000	142	1142	47	40	47	131
2000	142	2142	72	63	72	234

Доход, полученный от культурной деятельности (выражаясь советской терминологией), местной властью, как правило, прилично завышался, в сельских приходах священнику ставили доход в 1000–3000 руб. в год³, а то и выше, хотя реальный доход был примерно 400–700 руб. Налоги же требовали с установленной, вмененной властью суммы. Вмененный доход от культурной деятельности также увеличивали в случае, если закрывался какой-нибудь соседний храм.

2. Поборы, предпринимаемые советской властью по мере необходимости

1. Госпоставки. Наверное, самое тяжелое бремя не только для священнослужителей, но и вообще для сельских жителей. Государство регулярно требовало от крестьян всевозможные поставки: мясозаготовки, молокозаготовки, картофельезаготовки и т. п. Государство покупало все это, но цену платило чисто символическую. Например⁴:

Наименование	Заготовительные цены	Потребительские цены
Пшеница	9 коп.	2 — 2,5 руб., за буханку
Рожь	7 коп.	1,2–1,5 руб. за буханку.
Овес	5 коп.	1 руб. за кг
Картофель	3 коп.	50 коп. за кг
Куриные яйца 10 шт.	1,5 руб.	10 руб.
Шерсть овечья	2,34 руб. за фунт	15–18 руб. за фунт

Как видно из приведенной таблицы, госпоставки были одной из форм грабежа крестьян. Каждый год советское правительство принимало циркуляры, по которым собирались госпоставки. На каждый социальный слой крестьянства устанавливалась определенная норма. Если норму колхозника брать за коэффициент — 1, то единоличник сдавал по норме — 1,5, а кулак по норме — 2. Например, мясозаготовки: колхозник обязан был сдать 37 кг, единоличник — 56 кг, а кулак — 74 кг. Относительно молока и картофелезаготовок: колхозник обязан был сдать 237 (позже 420) кг картофеля, 210 л молока, 15–50 штук куриных яиц⁵, соответственно, единоличники и кулаки сдавали в 1,5–2 раза больше. Большинство священнослужителей служили в сельской местности, поэтому законодательство о госпоставках полностью распространялось и на них. Священнослужители, которые в своем хозяйстве имели корову, обязаны были сдавать государству молоко и мясо по нормам, установленным для кулаков. Если коровы в хозяйстве священника не было, то по нормам, установленным для единоличников. Все госпоставки утверждались в форме так называемого «твердого задания», то есть устанавливались жесткие сроки, за которые священник должен возложенные на него поставки исполнить. Если не успевал, то подвергался суду, где его приговаривали к крупному штрафу (от 300–1500 руб.). Для уплаты штрафа также устанавливались твердые сроки, и если священник опять не успевал уплатить, то у него изымалось имущество, как правило, дом, корова или надворные постройки. Этим объясняется факт многочисленных случаев выселения священнослужителей из своих домов.

2. Сборы на нужды жилищного и культурно-бытового строительства. Устанавливалось налогообложение от 9 до 24% от вмененного дохода от культовой деятельности.

3. Облигации внутреннего займа. Реализовалось правительством по нужде. За деньги выдавали документ, срок погашения которого был через несколько лет.

3. Налогообложение храмов

Каждый православный приход в 1930-е гг. обязан был платить государству следующие сборы:

1. Страховой взнос за пользование церковным зданием. Каждый храм был застрахован в обязательном порядке. Но в случае нанесения ущерба, например,

при ударе молнии, страховые службы перечисляли деньги на счет местных районных властей, в чьем ведомстве находилась церковь. Ну, а местная власть решала, как использовать страховые выплаты. Понятно, что не на ремонт церкви. Страховой взнос был небольшим, примерно 30% от налога на строение (от 50 до 1500 руб.).

2. Налог на строение. Устанавливался налог в количестве 15,5% в год от оценочной стоимости церковного здания. Оценка здания производилась властью в 1929–1930 гг., из чего исчислялся налог. В 1935 г. была произведена переоценка зданий, и стоимость строений была повышена. Интересно, что за это время (1930–1935 гг.) здания за неимением средств практически не ремонтировались. Но это не стало препятствием для повышения их оценочной стоимости. Так, например, церковный совет села Непрядвы Воловского района Московской области с 1930 по 1935 гг. платили налог за здание в сумме 2500 руб., а с 1935–2800 руб. Здание церкви было 600 кв. м⁶. Оценка здания зависела от его размеров, из какого материала было построено, кирпича или дерева. Также от месторасположения церкви: в городе или деревне. Особо большими налогами облагались церкви в Москве. Так, Богоявленский собор в Елохове платил в год 40 000 руб. Церкви в сельской местности платили примерно около 1000 руб.

3. Рента за землю, на которой находилось церковь, и землю в церковной ограде. Взималась плата примерно в 70% от налога на строение.

Налогообложение церковных зданий было наиболее удобным средством для закрытия церкви. Налоги часто необоснованно повышали. Часто требовали уплатить за большой срок, и причем немедленно. Так, например, для того, чтобы закрыть церковь в селе Невлянское Волоколамского района «местное Райфо исчислило налоги, земельную ренту и со строения в такой сумме, около 2000 руб., и экстренно потребовало уплаты... община в спешном порядке не могла такую сумму собрать, что и послужило предлогом для отобрания ключей (от храма. — *Авт.*) и расторжения договора»⁷.

В случае просрочивания платежа на религиозную общину устанавливалась пеня в размере 1% за каждый день просрочки.

В 1930-е гг. часто случалось, что церковь местная власть использовала для хранения зерна. Храм в это время не действовал, но церковная община обязывалась уплачивать налоги сполна. Именно такую ситуацию власти использовали для закрытия храмов. Завезут зерно на полгода, церковь в это время не действует, соответственно церковный бюджет не пополняется. А налоги требуют сполна как с действующего храма. Чем дольше такая ситуация продлится, тем больше вероятность закрытия храма. Так, например, в 1934 г. местной властью была закрыта церковь в селе Атюрьево МАССР, закрыта была «на время» и использовалась для хранения зерна. До 1937 г. верующие боролись за открытие храма, причем все это время, несмотря на то, что храм был закрыт, верующие платили все налоги за пользование зданием: в 1936 г. земельная рента — 240 руб. и налог со строения 3750 руб., всего 3990, при этом сельсовет добавил еще пени в размере 14 364 руб. Итого: за «пользование» зданием было уплачено 18 354 руб.⁸

Случалось, что во время хранения зерна из церкви пропадало какое-либо ценное имущество, при непосредственном участии тех, кто это зерно ссыпал или контролировал ссыпку. В этом случае местная власть возлагала на церковный совет требование заплатить стоимость похищенного имущества, и при этом, естественно, никакое следственное действие не велось, т. к. власти это было на руку. Заводилось дело о растрате, которое могло закончиться для церковного старосты или священника тюремным заключением или ссылкой, если, конечно, стоимость похищенного не оплачивалась в бюджет местного сельсовета, а это, как правило, были крупные суммы.

По правилам того времени если в церковной кассе оставались какие-либо средства, то староста церкви в обязательном порядке должен был вносить их на церковный счет в местной сберкассе. Постановление НКФ от 10.02.1937 г. гласит следующее: «Средства религиозных общин принимаются на хранение в сберкассе на имя исполнительного органа религиозного общества (церковного совета). Религиозное общество открывает текущие счета... При ликвидации самого религиозного общества денежные средства перечисляются в госфонд, на основании сообщения регистрирующего органа о ликвидации религиозного общества»⁹. В поздней редакции Постановления в случае ликвидации религиозного общества деньги «перечисляются... через главное управление гострудсберкасс для зачисления в запасной фонд сберкасс»¹⁰. Таким образом советское правительство провоцировало работников сберкасс всячески чинить препятствия к обналичиванию денег, поэтому 1937–1938 гг. — время повального закрытия храмов. Поэтому, следуя логике, работники сберкасс, по всей видимости, будут стараться тянуть время и придираться к документам. Храм рано или поздно закроют, средства его поступят в запасной фонд. А оттуда, глядишь, начальство выделит очередные премии или премирует оплачиваемым отпуском! С другой стороны, требования класть приходские деньги на счет было крайне неудобным для сельских приходов. В селах сберкасс не было, и поэтому приходилось батюшке или старосте после каждой службы добираться из села в райцентр для того, чтобы положить деньги в сберкассу.

Итак, все вышеприведенные примеры свидетельствуют о том, какой налоговый гнет испытывала Русская Церковь в 30-е гг. XX столетия. Но, как мы видим, верующие безропотно переносили эти материальные страдания. Священники, в большей части своей воспитанные еще в императорской России, со смирением несли свой крест служения Христу и Его Церкви. Их ссылали, раскулачивали, обворовывали, поносили, лишали избирательного права и т. д. и т. п. Но священнослужители несли безропотно свое служение, и в итоге, как мы видим, этот исповеднический подвиг привел их к славной мученической кончине в 1937–1940 гг. Страдалцы на земле стали насельниками Царствия Божия на Небе. Они-то своими молитвами и спасают нашу Россию от полного разложения и уничтожения. Нам следует помнить об их подвиге и молиться славным страстотерпцам, трудами которых мы сейчас имеем возможность молиться в милых сердцу православных российских храмах.

¹ ГАРФ. Ф. 5263, оп. 1, д. 29, л. 19.

² Там же. Д. 8.

³ По мнению сотрудников Комиссии по вопросам культа при ВЦИК, приблизительный доход церкви в 200–300 человек прихожан в 1933 г. составлял 3000–4000 руб. ГАРФ. Ф. 5263, оп. 1, д. 8, л. 8–9.

⁴ *Моисеев А.Г.* Прошлое села Кузьмино. Хроника семьи Моисеевых. М., 1999. С. 100.

⁵ Там же. С. 101.

⁶ ГАРФ. Ф. 5263, оп. 1, д. 1158, л. 13–14.

⁷ Там же. Д. 1155, л. 126.

⁸ ГАРФ. Ф. 5263, оп. 1, д. 244.

⁹ Там же. Д. 49, л. 35.

¹⁰ Там же. Л. 48.

Протоиерей Михаил Щепетков,

преподаватель КПДС

КЛИРОВЫЕ ВЕДОМОСТИ как источник персональной информации о храмах и священно- и церковнослужителях

Среди обязательной приходской документации в Российской Греко-кафолической Церкви до советского периода особое положение занимали клировые ведомости. Документ этот целиком предназначался церковному начальству для управления епархией и представлял собой довольно подробную информацию о приходе и причте. Составлялись они раз в год в двух экземплярах. Один передавался в местную консисторию, другой (копия) оставался на приходе. Составлялись ведомости причтом церкви с замечаниями местного благочинного. В конце документа ставились подписи всех членов причта. По сути ведомости были важнейшим документом для консисторий, на основании их решались практически все вопросы касательно приходов и священно- и церковнослужителей. Строительство и ремонт церквей, перевод и назначения на должности, ходатайства о назначении пенсии и пособий, ходатайства о награждениях — везде консистории ссылались на клировые ведомости. Таким образом, этот документ можно назвать буквально паспортом прихода.

Впервые клировые ведомости были введены в 1769 г. под названием «Именные списки всем лицам духовного звания православного исповедания». Тогда они содержали информацию только о служителях Церкви и их родственниках и по форме напоминали ревизские сказки. Окончательно форма ведомостей была установлена в 1829 г. святителем Филаретом Московским. В начале XX в. ведомости были дополнены рядом пунктов, в основном касающихся содержания членов причта. Состояли клировые ведомости из трех частей.

I

Первая часть представляла собой описание церкви, церковного имущества и доходов причта. В XIX в. она состояла из 18 частей.

Заголовок клировой ведомости указывал полное название прихода и его адрес (название храма, название уезда и полное название села).

1. Когда построена и кем. Указывалась дата либо основания, либо строительства и освящения церкви. Здесь может возникнуть путаница с определением года постройки храма, т.к. часто указывался год его основания. Например, в ведомостях Воскресенской церкви села Хатунь Серпуховского уезда годом по-

стройки указывается 1784 г., хотя на самом деле храм был возведен только в 1818 г., а указанная дата есть время, когда было дано благословение на начало строительства, т. е. основание церкви. После даты строительства — основания указывались имена строителей церкви: их чин, сословие, имя, отчество и, если была, то и фамилия. До середины XIX в. храмы воздвигались в основном помещиками, после купцами и крестьянами. Если причт не имел информации о строителях и датах постройки, то писалось «когда и кем построена неизвестно». Можно привести немного статистики. Так, по ведомостям о церквях I благочиннического округа Коломны (градских церквей) в 1916 г. значится 20 приходских храмов. Из них 2 церкви построены архиереями, 4 — купцами, 6 — прихожанами и 8 — неизвестно кем. В уездных благочиниях ситуация уже иная. По ведомостям за 1898 г. по IV благочинническому округу Коломенского уезда показано следующее: в округе было 15 храмов, из них 10 были построены местными землевладельцами — помещиками, 3 на пожертвование прихожан, 1 тщанием священника и 1 — неизвестно кем.

2. *Каменное или деревянное здание, с колокольной или без и его состояние на данное время («крепка», «ветха»).* Часто описывалось состояние здания на данное время. Например, в ведомости за 1870 г. Косьмо-Дамианской церкви села Кузмино было записано: «Заложена в 1854 г. вновь каменная. В 1863 построена, покрыта железом, а в 1864 неизвестно от чего разрушилась, о чем производится дело»¹. В более поздних ведомостях, когда церковь была восстановлена, об этом уже не упоминается. Если храм был ветхим, то часто подробно описывались его слабые места: «колокольня грозит падением», «нижние венцы сгнили», «богослужения невозможны, т. к. храм грозит падением». Если церковь была приписной, то указывалось, совершаются ли в ней богослужения, или из нее изъят антиминс и она закрыта из-за своей ветхости. Также если при церкви было что-либо построено (колокольня, сторожка, ограда и т. п.), то это указывалось, а также и дата постройки.

3. *Сколько приделов и в честь каких праздников или святых освящены.*

Если придел был воздвигнут недавно, то указывалось, в каком году, а также дата его освящения. Если освящение совершал епископ, то указывалось его имя.

4. *Достаточно ли церковной утвари.* В основном писалось «утвари достаточно». Редко «утварью скудна».

5. *Сколько положено по штату причта.* На протяжении XIX в. практически во всех церквях штаты были изменены. До 1873 г. штаты были уменьшены в самых бедных церквях, обычно уничтожалась дьяконская вакансия. В 1873 г. — упразднилась одна вакансия причетника. Крупная реформа по изменению штатов в сторону их уменьшения была проведена в 1888 г. Тогда практически во всех приходах штаты уменьшились на одного члена причта. До 1888 г. большинство церквей были трехштатные (священник, дьячок, пономарь), после в основном двухштатные (священник и псаломщик). Что касается дьяконских вакансий, то они были все упразднены, штатные дьяконы остались только при соборных храмах. В крупных приходских храмах дьяконы были оформлены на псаломнической или пономарской вакансии. Об изменениях в штатах ча-

сто указывалось в ведомостях. Например, в ведомости Тихвинской церкви села Авдотьино Бронницкого уезда за 1898 г. было указано: «До 1865 г. — священник, дьякон, дьячок и пономарь, а вследствие, по малоприходству, с 1888 г. — священник и пономарь»². Но не во всех храмах штат причта уменьшался. В начале XX в. некоторые приходы наоборот разрастались, и местные жители, а порой и сами священнослужители ходатайствовали об увеличении количества причта. Обычно просили утвердить вторую священническую или дьякона на псаломнической вакансии.

6. *Количество церковной земли и ее состояние* (насколько она удобна для обработки). Также если был церковный лес, то его состояние и количество. Указывалась земля, пожертвованная помещиками, ее использование и количество, а также церковная земля, оставшаяся от некогда приписных, но к тому времени упраздненных церквей. Если она сдавалась в аренду, то указывалось, кому и за какую сумму денег или продукты. До 1861 г. церковная земля на многих приходах сдавалась в аренду местным помещикам, которые за пользование землей выплачивали ругу деньгами и продуктами. Ярким примером служит запись в ведомости Успенской церкви села Семеновское Отрада тож. Это была церковно-склеп, в ней находились захоронения графов Орловых, вначале она была приписной к местной Князь-Владимирской церкви, а с середины XIX в. выделена в отдельный приход. Для содержания причта была пожертвована земля «бригадиршей Екатериной Владимировной Новосильцевой за поминование усопших ея предков... в количестве 35 десятин, и Авдотьиной в количестве 37 десятин, имеется 72 десятины: 64 — пашни, покос — 1 десятина, лес сосновый — 1 десятина. Перерезана в 1848 г. в одном месте. Владеет (т. е. пользуется) оной помещик граф Владимир Петрович Орлов-Давыдов, за что дает ругу: священнику — 300 рублей ассигнациями, 300 пудов сена, дров 8 сажень. Дьякону — 200 руб. ассигнациями, 200 пудов сена, 6 сажень дров, причетникам — 100 руб., 100 пудов сена и 4 сажени дров»³.

Если земля не сдавалась, то в ведомостях записывалось, что причт обрабатывает землю сам; если земля была непригодна для обработки, то указывалось почему — заросла кустарником, овраги, большое количество глины и т. п.

Если на землю были документы (план и межевая книга), то это также указывалось. В случае если документы использовались для производства дела относительно земли (судебные разбирательства, споры и т. т.), то это также фиксировалось.

Подобным образом указывалась информация о церковной земле, находящейся у приписных или упраздненных приходов, но на данное время входящих в приход означенной церкви. Обычно причт церкви редко пользовался этой землей, в основном ее сдавали в аренду местным крестьянам или помещикам. Случалось, что земли эти самовольно захватывались землевладельцами, что также фиксировалось в ведомости.

7. *Есть ли дома у причта и где находятся.*

Указывалось также, кто построил дом, и на чьей земле он находился. Например: «Дом священника построен усердием прихожан и помещицы, весьма

ветхий, на помещичьей земле»⁴. В последующих ведомостях уже указывается, что дома у священника и пономаря собственные и стоят на церковной земле. Случалось также, что у кого-то из причетников вовсе не было дома, как правило, они снимали квартиру у местных крестьян. Причины могли быть разными: не было возможности купить дом у предыдущего причетника, либо дом сгорел, или сам причетник был одинокий.

8. Получает ли причт оклады и от кого.

Здесь указывалась сумма оклада, жалованья, если они были. Подробно описывались вклады в банк на поминание, на какую сумму, в каких бумагах и сколько причт получал от этих вкладов процентов. В этой графе причт писал о своем содержании, в зависимости от благосостояния прихода: «очень скудное», «скудное», «самобедное», «бедное», «недостаточное». Наконец, «достаточное» или «приличное» — последнее указывалось очень редко, в основном причт указывал свое содержание как «недостаточное».

Наиболее бедные приходы иногда получали оклады от местных уездных казначейств. С 1892 г. многие причты стали получать жалованье от государства: священник — 294 руб., дьякон — 147 руб., псаломщик — 98 руб. (дьякон на псаломнической вакансии получал как псаломщик).

Особый интерес представляет информация о вкладах в церковь. Здесь описывалось, какие вклады кто сделал, и на какую сумму. Например, вклады, положенные на поминание в Преображенской церкви села Савельево Серпуховского уезда: в 1832 г. было положено 400 руб. крестьянкой Матроной Афанасьевой (причту в год выплачивалось 16 руб. процентов)⁵. К 1898 г. вкладов было уже несколько. Вклад упоминаемой выше Матроны Афанасьевой на упокой ее души — 115 руб., вклад в 200 руб. сделан крестьянкой села Малино Вассой Бычковой. Вклад в 2000 руб. сделан на поминание боярина Фрола, и вклады в 100, 100, 300 и 100 руб. сделан также на поминание. Таким образом, причт церкви всего получал примерно 100 руб. в год процентов от вкладов⁶.

Для исследователей этот пункт важен еще вот с какой стороны. В нем подробно указывались имена жертвователей на храм. Обычно писались имена, за каких лиц причт обязан был молиться Богу. Имена писались как в церковных записках, с написанием: «младенец», «девица», «иерей», «чтец» и т. п. Часто употреблялось тогда и забытое сегодня наименование — «боярин» которое означало представителя дворянского сословия. До 1918 г. во время богослужений, где совершались поминовения усопших, и в синодиках церквей это наименование часто встречалось, но во время советской власти оно постепенно исчезло из употребления по понятной причине.

9. Есть ли здания, принадлежащие церкви. Указывались здания, находившиеся на балансе прихода: церковно-приходские школы, сторожки, богадельни и дома причта.

10. Расстояние церкви от консистории, Духовного правления и местного благочинного.

11. Название ближайших церквей и расстояние до них.

Важный указатель точного расположения прихода. Дело в том, что было много сел с одинаковыми названиями, и для того, чтобы не было путаницы, указывались близлежащие церкви.

12. Есть ли приписные церкви.

Обычно клировые ведомости о приписной церкви заполнялись на отдельном листе. По форме они ничем не отличались от ведомости приходской церкви.

13. Есть ли домовые церкви.

14. Состояние описи церковного имущества.

15. Состояние приходно-расходной книги, с какого года ведется и кем заверена.

16. Состояние копии метрических книг и с какого года.

17. Состояние исповедных росписей и с какого года.

18. Состояние обыскной книги, кем выдана, в каком году и кем заверена.

Последние четыре пункта касались обязательной приходской документации. С какого года ведется на данное время, а также кто из консисторских чиновников — протоиереев выдал формуляры документов. В присутствии члена консистории документы сшивались, а страницы пронумеровывались. Сам причт обязан был раз в месяц указывать, что в документах нет пропусков, помарок и исправлений и подтверждать их подписью всех членов причта. Местный благочинный обязан был два раза в год проверять приходские документы и соответственно ставить там свою подпись.

В начале XX в. в клировые ведомости было добавлено еще несколько пунктов, в основном касающихся содержания причта. Отдельными пунктами были:

19. Жалованья положено. Если было жалованье, то указывалось сколько.

20. Круговые доходы получено. Указывался доход церкви за требоисправления, а также мелкие пожертвования.

21. Качество церковной земли.

22. Средний доход ею приносимый.

23. Книги, до церковного круга подлежащие. В церковной библиотеке находится книг для чтения предназначенных томов. Указываются сведения о церковной библиотеке.

24. Церковные деньги в целости за ключом церковного старосты и печатью церковную. Неподвижная сумма состоит в кредитных учреждениях ____ руб. коп. А билеты находятся в целости.

25. Имеющиеся в приходе школы.

Церковная школа помещается в доме ____ на содержание ее отпускается от ____ руб. ____ коп. В сем году в ней обучаются ____ мальчиков ____ девочек ____.

26. При церкви состоит старостой церковным ____ который должность свою проходит с ____.

27. Преосвященный в последний раз посетил приход в ____.

II

Вторая часть представляла собой послужные списки причта церкви: священника и церковнослужителей и сведения об их ближайших родственниках.

1. Послужной список священника. Указывалось его полное имя, возраст, где родился, какого звания родители, какое учебное заведение закончил и каким наукам обучался, в каком году закончил обучение и по какому разряду. В каком году был рукоположен в священнический сан и когда поставлен на настоящее место. Если служил в других местах, также указывалось, где и какое время. Какие имеет награды, состоит ли учителем, где и с какого времени. Кроме того, указывалось, есть ли у него ставленическая грамота и указ о назначении. Эти документы могли отсутствовать у священника по двум причинам: если были утрачены в результате пожара или изъяты церковным начальством по причине недоверия к священнику (нахождение под судом, прещении и в состоянии «подозрения»).

2. Имя и возраст супруги священника. Если супруга умерла, то ее имя не указывалось, а после имени священника и его возраста указывалось — «вдов».

3. Имена, фамилия и возраст детей. Их состояние относительно грамотности («учится писать» или «учится читать»). Для обучающихся в духовных заведениях указывалось, где учатся и на каком отделении. Здесь следует обратить внимание на то, что в первой половине XIX в. ученикам, обучавшимся в духовных училищах, могли изменить фамилию. Например, двум сыновьям священника села Голочелово КУ Тимофея Архангельского Иакову и Алексею фамилия была изменена на Троицкие — видимо, в честь церкви, при которой служил их отец. Двум сыновьям священника села Марьинское Василия Козменкова Платону и Павлу была изменена фамилия на Молчановы. Изменены фамилии были во время их обучения в Коломенском духовном училище.

4. Послужной список псаломщика. Указывалось полное имя, возраст, какое учебное заведение закончил и с какого времени определен на должность и посвящен в стихарь. Имена жены и детей, их возраст и в каком учебном заведении обучаются.

Также подробно указывались имена ближайших родственников.

В конце послужных списков помещались сведения о заштатных членах причта и вдовах и сиротах умерших священников и причетников. Если было пособие, то оно также фиксировалось (обычно 12–18 руб. серебром в год).

На отдельной странице публиковались следующие сведения: сколько поведений говорит в год (для священников), как читает и поет (для причетников), есть ли родственные отношения среди членов причта храма. А также поведение, и если были взыскания по службе, то за что и каким наказаниям был подвержен. Графа о поведении заполнялась местным благочинным. В ней давалась краткая характеристика поведения члена причта: «поведения отлично хорошего», «хорошего», были и такие характеристики: «поведения дерзкого» или «временно нетрезвого».

Что касается графы о наказаниях, то там подробно описывалось, за какие провинности член причта подвергался суду или штрафам. Наказания

были следующие: поклоны, штрафы в пользу вдов и сирот духовного звания (обычно составлял от 1 до 5 руб.), отправление в монастырь с разрешением служения, отправление в монастырь с запрещением служения, отправление в монастырь на черные работы (для причетников), отрешение от места (поиск нового места расценивался как наказание), запрещение в служении и лишение сана. Последнее применялось довольно редко. Для клирика подобное наказание могло быть применено, например, за служение литургии в нетрезвом виде. Если взысканий у члена причта не было, то писалось: «судим и штрафован не был».

В начале XX в. вторая часть была добавлена сведениями о доходах причта, его участии в боевых действиях, вовремя ли он возвращался из отпуска, был ли за штатом и по какой причине, а также более подробные сведения о детях. В послужные списки в это время стали вноситься сведения о церковных старостах, подобно как о членах причта. Таким образом, староста как бы становился членом церковного причта.

III

Третья часть называется «О прихожанах означенной церкви». Она содержала сведения о населенных пунктах, находящихся в данном приходе, и количестве душ мужского и женского пола. Помещичьи семьи указывались отдельно. Также указывалось, живет ли сам помещик в своем именье. Важность этого пункта в том, что здесь можно получить информацию, к какой церкви был приписан тот или иной населенный пункт, а также на каком расстоянии он находится от церкви и насколько удобно сообщение. Если были препятствия к сообщению, то они также указывались: «разлив реки», «неудобство дороги» и т. п. Фиксировалось количество дворов, находящихся в каждом селении. В конце указывалось наличие раскольников и количество их дворов и душ. Примером можно привести сведения из клировой ведомости Покровской церкви села Марьинское Коломенского уезда за 1846 г.

Таблица 1

О прихожанах означенной церкви				
В каких местах и какого звания прихожане	Число дворов	Число душ		В каком расстоянии от Церкви и нет ли препятствий в сообщении
		мужеска	женска	
В селе Марьинском помещика Александра Стефанова Ильина, который здесь живет	1	1	5	
Дворовых людей		16	21	
Крестьян	8	36	31	

В том же селе Господина 7-го Класа чиновника Константина Иванова Козлова, который тут не живет дворовых людей	1	11	12	
Крестьян	5	14	18	
В сельце Каверине помещика дворянина Ионы Дмитриева, который тут не живет крестьян	5	23	22	1 версте, препятствий в сообщении нет
В том же сельце Губернского секретаря Заливского, который тут не живет крестьян	11	41	44	1,5 версте, препятствий в сообщении нет
Господина Мейера в деревни Толочаново крестьяне	18	61	65	
Того же помещика деревни Сидорова крестьяне	22	63	72	5 верстах, препятствий в сообщении нет
Итого:	81	314	330	
Раскольников не имеется. Священник Василий Козминков руку приложил Дьячок Никанор Соловьев руку приложил Пономарь Сергей Уразов руку приложил				

Следует заметить, что границы приходов иногда менялись, особенно в процессе упразднения церквей (приписки храмов в малонаселенных селах) и иногда по просьбе местных жителей ради удобства сообщений с храмом. В самих селениях количество дворов и приходских душ менялось, и в основном в сторону их увеличения. Как правило, приходы, находившиеся рядом с дорогами или в административных центрах, увеличивались, приходы, находящиеся на периферии, наоборот уменьшались. По сути, эта информация является важным статистическим материалом.

Пример можно привести по церквям IV благочиннического округа Коломенского уезда.

Таблица 2

Название приходского села	Количество дворов и приходских душ в 1834 г. м.п./ж.п.	Количество дворов и приходских душ в 1846 г.	Количество дворов и приходских душ в 1899 г.
Авдулово	106. 421/446	114.484/506	184. 567/654
Борзцово	104. 411/429	106. 427/453	127. 382/421
Большое Алексеевское	85. 312/347	84. 330/387	94.320/356
Бортниково	200. 790/903	190. 711/843	186. 577/682

Мартыновское	69. 330/387	75. 360/381	123. 359/406
Марьинское	76. 347/375	81.314/330	111. 324/332
Мещерино	158. 640/670	168. 621/631	123. 359/406
Хонятино		115. 555/632	161. 498/368
Щапово	93. 421/445	115. 464/495	207. 641/666

В начале XX в. третья часть была дополнена сведениями о количестве дворов и лиц, не принадлежавших к Православной церкви: иноверцев (евреев, магометан и др.), инославных и сектантов. До этого указывалось только количество дворов и душ раскольников.

Итак, как видно из вышесказанного, клировые ведомости представляют собой буквально кладезь информации. На основе этого документа можно составить достаточно подробную историю интересующего нас храма или кратко описать биографию любого служителя Церкви, будь он священник или простой причетник.

Безусловно, возникает вопрос, где можно ознакомиться с этими документами. Множество архивных документов, содержащих клировые ведомости о церквях Москвы и Московской губернии, собраны в фондах ЦИАМ. Это, прежде всего, фонд 203 — Московской духовной консистории. В основном это опись 744. В ней представлены ведомости за конец XVIII–XIX вв. (с 1798 по 1899 гг.). Фонд 1371 — в нем представлены ведомости на начало XX в. Есть также клировые ведомости в фондах Духовных правлений и викариев епископов Московской епархии (737, 821, 1369 и пр.)⁷.

Что касается современного использования информации, почерпнутой из клировых ведомостей, то здесь с полной уверенностью могу сказать, что более подробного источника о храмах и служителях Церкви, наверное, не существует. Историческое описание храма, сел и деревень, жизнеописание интересующих нас людей — везде следует опираться на ведомости о церквях. Особенно это стало важно в составлении житий новомучеников и исповедников Русской церкви, пострадавших в дни жестоких гонений неспокойного XX столетия.

¹ ЦИАМ. Ф. 203, оп. 744, д. 2437, л. 195.

² ЦИАМ. Ф. 203, оп. 744, д. 2542, л. 1.

³ ЦИАМ. Ф. 203, оп. 744, д. 2437, л. 189.

⁴ ЦИАМ. Ф. 203, оп. 744, д. 2362, л. 300.

⁵ ЦИАМ. Ф. 203, оп. 744, д. 2362, л. 320–323.

⁶ Там же. Ф. 203, оп. 744, д. 2536, л. 45–48.

⁷ Более подробную информацию можно получить, обратившись к справочнику «Центральные архивы Москвы. Путеводитель по фондам». Вып. 5. М., 2002.

⁸ ЦИАМ. Ф. 1371, оп. 1, д. 25, л. 2–3.

⁹ ЦИАМ. Ф. 1371, оп. 1, д. 25, л. 20–22.

Ведомость о церкви

Петропавловской — кладбищенской. Состоящей в городе Коломна.

Московской епархии за 1916 г.

1. Церковь построена в 1775 г. тщанием купечества. Приделы к ней построены в 1901 г. тщанием потомственного Почетного Гражданина Василия Семеновича Миляева.

2. Зданием каменная.

Колокольня тоже каменная. Отдельно от церкви построена в 1890 г.

3. Престолов в ней три: в настоящей во имя святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла, придел по правую сторону св. ап. Андрея Первозванного, а по левую — во имя св. священномученика. Василия пресвитера Анкирского.

4. Утварью достаточна.

5. По штату при ней положено: два священника, дьякон и два псаломщика.

6. Жалованья положено: не получают.

7. Кружечных доходов за 1915 г. получено 4199 руб.

8. Другие источники содержания членов причта и количество поступающего от них дохода: Проценты с капитала. Всего причтового капитала в процентных бумагах за 1915 г. было 29 816 руб. 11 коп. Процентом с означенного капитала на содержание причта было получено 1164=31.

9. Земли при церкви состоит: усадебной вместе с погостом церковным — десят. 550 квадрат. саж. Пахотной — дес. — саж. — сенокосной — дес. — кв. саж. На Пятницкой улице в рыбных рядах 13,5 кв. саж. В расстоянии 1 версте от церкви. Всего — дес. 563 1/3 кв. саж.

10. Качество церковной земли —

11. Средний доход ею приносимый —

12. Дома для священно- и церковнослужителей на церковной усадебной земле построены тщанием на церковные средства в 1859 г. и 1908 г. и составляют собственность церкви. Другие здания, принадлежащие церкви: двухэтажный каменный дом, находящийся на кладбище, для помещения вверху церковной сторожки, а внизу могильщиков.

13. Состояние домов: прочное.

14. Расстояние сия церкви от консистории в 100 верстах, от местного благочинного в — верстах, от уездного города — верстах. Почтовый адрес церкви: город Коломна, Петропавл. клад. церковь.

15. Ближайшие к сей церкви: Вознесенская и Предтеченская.

16. Приписанных к сей церкви церквей — часовен две.

17. Домов кладбищенских и молитвенных домов к сей церкви приписанных.

18. Опись церковного имущества заведена с 1909 г., хранится в целости, проверена в 1909 г.

19. Приходно-расходные книги о суммах свечной и церковной за шнуром и печатью, консистории даны на трехлетие 1916–1918 гг., ведутся, хранятся в целости.

20. Копии с метрических книг хранятся в целости с 1909 г.
21. В обыскной книге, выданной в — году, — дня, за шнуром и печатью, — писанных листов, — не писанных.
22. Исповедные росписи находятся в целости с 1887 г.
23. Книги, до церковного круга подлежащие *имеются*.
- В церковной библиотеке находится книг для чтения предназначенных томов —
24. Церковные деньги в целости за ключом *церковного старосты* и печатью церковною. Неподвижная сумма состоит в кредитных учреждениях 7083 руб., а билеты находятся в целости.
25. Имеющиеся в приходе школы —
- Церковная школа помещается в доме ____ на содержание ее отпускается от ____ руб. ____ коп. В сем году в ней обучаются ____ мальчиков ____ девочек ____.
26. При церкви состоит старостой церковным *Коломенский купец Михаил Васильевич Комаров*, который должность свою проходит с 1910 г.
27. Преосвященный в последний раз посетил приход в 1913 г.⁸

Послужной список протоиерея Коломенского Успенского собора Николая Вележева за 1916 год⁹:

Сан, чин или звание, имя, отчество, фамилия; лет от роду, когда и кем награжден и сколько получает содержания от казны и из других источников и каких именно	Из какого звания происходит	Есть ли недвижимое имущество самого или жены и какое именно	Где получил образование и окончил ли полный курс наук в учебном заведении; когда поступил на службу, в каких должностях и где проходил службу; какие проходил и проходит особенные должности
Настоятель Коломенского Успенского собора протоиерей Николай Павлович Вележев, 73 лет. 1. 1869 апрель 14 дня удостоен благословения Св. синода 1870 октября 4 дня награжден набедренником 1874 марта 30 — скуфьей 1878 апреля 15 — камиллавкой 1882 марта 28 — наперсный крест	Из духовного звания, сын псаломщика.	Имеет дом деревянный на собственной земле.	В Спасо-Вифанской Духовной семинарии окончил полный курс с аттестатом 1 разряда со степенью студента. — 1864. июля. Произведен во священника к Коломенскому Успенскому Собору 1864 февраля 13 дня. Определен ключарем собора 1867 июня 2. Состоял законоучителем: А. Нижних воинских чинов бесплатно, обучавший в школе 1-ой резервной конноальтерийской бригады. 1866–1874 ав. 1.

1887 апреля 5 — Всемило- стивейше награжден орденом Св. Анны 3 сте- пени 1902 мая 22 — награжден саном протоиерея 1911 мая 6 — Всемило- стивейше сопричислен к ордену Св. Анны 2 сте- пени 1915 июля 2 — Всемило- стивейше сопричислен к ордену Св. Владимира 4 ст. за 50-летнее усердное служение Ц. Божией. 1904 марта 28 преподано благословение Высоко- преосвященнейшего Вла- димира, митрополита Мо- сковского и Коломенского. 1896 февраля 26 имеет сер. медаль в память цар- ствования императора Александра III. 1910 имеет серебряную медаль в память 25-летия церковно-приходских школ. 1913 февраля 21 имеет в ознаменование 300-летия юбилея царствования Дом Романовых юбилей- ный крест на Владимир- ской ленте и бронзовую золоченую медаль на на- циональной ленте. Содержание получает: 1. от казны 336=80,2 про- центов с причтовых капи- талов 304,3, от прихода за требоисправление — 375,4, от земли 25. Всего 1040=80			Б. при первом коломенском жен- ском первоначальном училище и при коломенской прогимназии 1868 окт. 30 по 1874 авг. 1. Вторично был определен на должность законоучителя 1876 авг. 1 по 1880 авг. 1. При коломенской женской про- гимназии. В. Определен был законоучи- телем в коломенскую мужскую прогимназию и по transforma- ции оной в полную гимназию состоял в этой должности до выслуги установленного срока на пенсии, которой выдается ему ежегодно по четыреста рублей. 1874 августа 1 по 1892 ноября 4. Назначен был членом коломен- ского Уездного Училищного со- вета, согласно прошению от этой должности уволен. 1874 май 15 по 1875 Состоял уездным наблюдателем церковно-приходских школ и школ грамот по Коломенскому уезду 1896 июня 27 по 1912 нояб. 28 Определен законоучителем в Ко- ломенскую мужскую гимназию из платы по найму в 1-ом и 2-ом параллельных классах Попечите- лем Московского учебного окру- га. 1912 сентября 1. Высокопреосвященнейшим Владимиром, митрополитом Московским и Коломенским, на- значен настоятелем Успенского Собора г. К. 1912 октября 2. Определением Московского Епархиального Учительского Совета от 19 ноября утверж- денным резолюцией преосвя- щенного Василия, епископа Можайского 28 ноября 1912 за №4677 утвержден в должности председателя Кол. Отделения с увольнением от должности уезд.
---	--	--	---

Труды Коломенской Духовной семинарии

			Наблюдателя (отношение совета от 4 дек. 1912 за №3689) По резолюции Высокопреосвященнейшего Владимира митрополита Московского и Коломенского, назначен членом Коломенского Уездного Попечительства для детей, призванных на действительную службу.
--	--	--	---

Был ли в походах против неприятеля и в самих сражениях и когда именно не было ли каких особых поручений или отлучений	Подвергался ли вызы-ска-нию по суду и каким имен-но, или не со-стоит ли под след-ствием или судом	Был ли в отпусках, когда и на сколько именно времени; являл-ся ли в срок и если про-срочил, то когда именно явился, и была ли причина просрочки признана уважи-тельной	Был ли за шта-том или без места, с ко-торого и по какое имен-но время	Холост или же-нат, кого имеет в семействе; год, месяц и день рождения членов семей-ства; где кто находится	Кто кому в ка-ком род-стве	Сведения благотвори-тельного надзора о поведении священ-ноцерко-нослужи-телей с их семей-ствами, сообщаемые для епархи-ального началь-ства
Не был	Нет	Нет	Не был	Вдов. Дети его: Анна род. 1877 янв. 17, в замужестве за смотрителем КДУ; Алексей род. 1879 марта 13, дьякон Ианно-Предтечевской г. Коломны церкви.		

И.А. Ширинкин,
студент КПДС

ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ БИОГРАФИЧЕСКИХ СВЕДЕНИЙ выпускников Коломенского духовного училища

1. ВВЕДЕНИЕ

Святитель Николай Сербский говорит в одной из своей проповедей: «В мире нет ничего интереснее и поучительнее человеческих судеб. Всякая тварь над нашими головами и под нашими ногами приводит нас в восхищение. Думаю, что из всех слов, которые произносили человеческие уста со времен сотворения мира, три слова — что? как? и почему? — встречаются чаще других. Ни к одному другому предмету они не обращены так часто, как к самому человеку и его судьбе» [8].

Наш доклад посвящен судьбам выпускников Коломенского Духовного училища (далее — КДУ), окончивших Училище с 1875 по 1917 гг. Этот период является, на наш взгляд, самым неизученным в истории нашей Духовной школы. Почти все выпускники рассматриваемого периода застали тяжелейшие времена нашей Родины и нашей Церкви. Как представители духовного сословия они приняли на себя всю тяжесть гонений XX в. И как же они приняли эти гонения?

В нашем докладе мы рассмотрим известные и неизвестные на сегодняшний день судьбы этих выпускников. Также нашим докладом мы хотим положить основание, которое позволит в дальнейшем исследовать рассматриваемый нами период.

2. ИСТОЧНИКИ

Главная наша проблема в исследовании судеб выпускников — это проблема источников. К сожалению, не сохранилось от КДУ никаких документов о выпускниках и учащихся в нем. Возможно, они и сохранились, но на данный момент мы этих документов не имеем.

Поэтому приходится из иных, так сказать, «внешних» источников добывать информацию о выпускниках и учащихся в КДУ. Сейчас этими «внешними» источниками являются:

1) Исследования генеалога Андрея Юрьевича Дубинского, а именно: списки выпускников Московской Духовной семинарии (далее — МДС) и Вифанской духовной семинарии (далее — ВДС) [1, 2, 3, 4].

2) Исследования генеалога Александра Александровича Бовкало, а именно: списки выпускников КДУ 1886, 1887, 1889, 1890, 1895–1916 гг. и списки вы-

пускников МДС и ВДС [5, 6, 7]. Возможно, А.А.Бовкало при составлении своих списков использовал списки выпускников Духовных школ, публиковавшиеся в Прибавлениях к Московским Церковным Ведомостям. Но проверить эти Прибавления мы еще не успели.

3) Электронная база данных Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.» [9].

4) Сайт Регионального Общественного Фонда «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви» [10].

5) Электронная база данных «Жертвы политического террора в СССР» [11].

6) Сайты различных приходов.

И некоторые другие источники.

В данной работе мы не будем давать характеристику используемым источникам.

3. ОБРАБОТАННЫЕ ДАННЫЕ

На данный момент нам известны имена более 350 выпускников, окончивших КДУ с 1875 по 1917 гг.

Почти все выпускники КДУ поступали в Семинарию, известно о 303 окончивших МДС и 20 окончивших ВДС. Сколько из них поступили в Академию, нами еще не исследовано.

Нужно сказать, что поиск информации о судьбе того или иного выпускника весьма трудоемкий процесс. Приходится сверять различные списки выпускников, списки расстрелянных и репрессированных, искать информацию на различных сайтах. Поэтому на данный момент мы успели собрать всю возможную информацию о выпускниках КДУ, окончивших ВДС (20 человек) и о 25 выпускниках, окончивших МДС. Таким образом, нами обработана лишь 1/7 списка известных нам выпускников КДУ.

Но наиболее сложно найти информацию о дальнейшей судьбе того или иного выпускника КДУ, после окончания им ДС. Главным источником здесь являются сайты приходов и базы данных новомучеников Церкви Русской.

Нужно сказать, что не на всех сайтах приходов имеются ссылки на источник информации, и приходится без должной проверки сведений доверять сайту прихода.

4. ПРОБЛЕМА ИДЕНТИФИКАЦИИ

Во время поиска информации о выпускнике КДУ мы сталкиваемся с проблемой идентификации выпускника с тем или иным лицом. Это связано с нехваткой у нас информации. Списки с сайта А.А.Бовкало сообщают нам только имя и фамилию выпускника КДУ и иногда его сан и место дальнейшего служе-

ния. Но в списках выпускников очень много однофамильцев и братьев. Особенно много выпускников, носивших фамилии: Архангельский, Беляев, Лебедев, Никольский, Орлов, Преображенский, Введенский, Сахаров, Смирнов, Соколов и прочие. Конечно, многие из них родные братья, но это мало решает нашу проблему идентификации. Нашу проблему помогает решить отчество выпускника, которое мы узнаем из списков А.Ю.Дубинского, и место служения.

Вот один из примеров. В 1880 г. КДУ окончил Левкиевский Сергей Николаевич и поступил в МДС, которую окончил в 1886 г. [3, с. 48]. И мы знаем, что в 1892 г. в списке клириков храма святителя Николая в Заяицком значился «Левкиевский Сергей Николаевич» псаломщиком [12], а в 1926 г. настоятелем Троицкого храма города Подольска был протоиерей Сергей Левкиевский [13]. Перед нами вопрос: одно ли это лицо — псаломщик Никольского храма в Заяицком и настоятель Троицкого храма города Подольска? Мы можем только предполагать.

Нужно сказать, что проблема идентификации относится ко всем выпускникам КДУ, за исключением канонизированных новомучеников.

Также мы знаем, что иногда по поступлении в ДС поступившему меняли фамилию, что еще более усложняет нашу задачу. Но мы таких случаев еще не выявили.

Мы условно разобьем наш доклад на две категории:

— категория «Известные судьбы», в которую будут включены канонизированные и неканонизированные новомученики и исповедники, а также выпускники, умершие своей смертью, и отрeksiеся от веры;

— категория «Неизвестные судьбы», в которую будут включены выпускники, чья судьба нам известна отчасти, и выпускники, о чьей судьбе нам ничего неизвестно.

5. «ИЗВЕСТНЫЕ СУДЬБЫ»

Канонизированные новомученики

В первую очередь нам известны судьбы выпускников КДУ, пострадавших за веру и канонизированных. Для их прославления Синодальная комиссия по канонизации святых проделала огромную работу, собрала всю возможную информацию. Сейчас в списке канонизированных выпускников КДУ числятся 19 человек:

Один священномученик в сане епископа:

1. Священномученик Григорий, епископ Шлиссельбургский — *память 17 сентября (1937)* [10].

Шестнадцать священномучеников в сане пресвитера:

1. Преподобномученик Никон (Беляев) — *память 10 декабря (архимандрит, 1937)* [10].

2. Священномученик Сергей (Лосев), пресвитер — *память 29 сентября (священник, 1942)* [10].

3. Священномученик Александр (Орлов), пресвитер —
память 13 октября (протоиерей, 1937) [10].
4. Священномученик Павел (Преображенский), пресвитер —
память 21 октября (протоиерей, 1937) [10].
5. Священномученик Сергей (Бажанов), пресвитер —
память 31 октября (священник, 1937) [10].
6. Священномученик Иаков (Бриллиантов), пресвитер —
память 2 декабря (священник, 1937) [10].
7. Священномученик Илия (Зачатейский), пресвитер —
память 9 декабря (священник, 1937) [10].
8. Священномученик Иоанн (Державин), пресвитер —
память 15 декабря (протоиерей, 1937) [10].
9. Священномученик Василий (Холмогоров), пресвитер —
память 16 января (протоиерей, 1938) [10].
10. Священномученик Александр (Русинов), пресвитер —
память 31 января (священник, 1938) [10].
11. Священномученик Александр (Минервин), пресвитер —
память 17 февраля (священник, 1938) [10].
12. Священномученик Петр (Успенский), пресвитер —
память 12 марта (священник, 1938) [10].
13. Священномученик Вениамин (Фаминцев), пресвитер —
память 14 марта (протоиерей, 1938) [10].
14. Священномученик Иоанн (Стрельцов), пресвитер —
память 14 марта (священник, 1938) [10].
15. Священномученик Александр (Лихарев), пресвитер —
память 17 марта (священник, 1938) [10].
16. Священномученик Димитрий (Розанов), пресвитер —
память 31 марта (священник, 1938) [10].

Один священномученик в сане диакона:

1. Священномученик Димитрий (Троицкий), диакон —
память 21 сентября (1937). [10].

Один священноисповедник в сане пресвитера:

1. Священноисповедник Георгий (Троицкий), пресвитер —
память 29 октября (священник, 1931) [10].

Мы не будем подробно рассматривать их биографию, но выделим следующих:

1) Священномученик Григорий, епископ Шлиссельбургский. Был наместником Александро-Невской лавры в Петербурге, известным проповедником, другом преподобного Серафима Вырицкого. Расстрелян 17 сентября 1937 г. В день его памяти празднуется Собор новомучеников, выпускников КДУ [9].

2) Преподобномученик Никон (Беляев). Был игуменом Старо-Голутвина монастыря в Коломне, активным проповедником, сподвижником священноисповедника Феодосия, епископа Коломенского. Расстрелян на полигоне Бутово под Москвой 10 декабря 1937 г. [10].

3) Священномученик Иаков (Бриллиантов). Был священником в Серпуховском Владычном монастыре. Написал «Сказание о явлении чудотворной иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша»» и предположительно акафист этой иконе. Расстрелян на полигоне Бутово под Москвой 2 декабря 1937 г. [10].

4) Священномученик Сергей (Лосев). Был священником в храме Рождества Пресвятой Богородицы в селе Капотня, вошедшем теперь в черту города Москвы. В 1937 г. был отправлен в исправительно-трудовой лагерь в Азербайджане, где скончался в 1942 г. Примечательно, что вместе с ним канонизирована и его супруга — мученица Варвара (Лосева), расстрелянная в 1938 г. [10]. Мы видим в их житии пример христианской жизни супругов. Образец для жен священников.

5) Священномученик Илия (Зачатейский). Служил священником в Верее. Был расстрелян на полигоне Бутово под Москвой 9 декабря 1937 г. На иконе изображается с колоколом, потому что при снятии колоколов с храма призывал к сопротивлению, говоря: «Советская власть грабит и разоряет храмы Божии, сносят колокола, а потом и храмы позакрывают, и будете вы как нехристи ходить, погрязая в грехах» [10].

Также мы знаем о 10 канонизированных новомучениках, которые с большой вероятностью учились в КДУ. Но мы не включаем их в наш список из-за отсутствия точных сведений о них. Например, священномученик Алексей (Троицкий), священномученик Дмитрий (Русинов), мученик Петр (Троицкий) и другие.

Неканонизированные новомученики

Нам также известно об 11 выпускниках КДУ, пострадавших за веру, но неканонизированных. В основном мы берем информацию с Базы данных Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ) «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.» [9] и Базы данных «Жертвы политического террора в СССР» [11].

Список неканонизированных выпускников КДУ:

1. Архиепископ Молотовский и Соликамский Товия (Остроумов).

Александр Ильич Остроумов окончил КДУ в 1898 г. и поступил в МДС. По окончании ДС работал учителем, в 1907 г. женился, потом окончил Московский Археологический институт в 1912 г. и работал ученым-археологом. В 1919 г. в период гонения на Церковь принимает священнический сан. Несет служения на различных приходах города Москвы и области. Одним из его близких друзей был митрополит Трифон (Туркестанов), который часто к нему приезжал. Бесчисленные гонения и скорби нес отец Александр с семьей в период своего служения. В 1937 г. отца Александра арестовали и приговорили к 10 годам исправительно-трудовых лагерей. В 1943 г. освобожден, в тот же год умирает его жена, но отца Александра не пустили на ее похороны, так как ему был запрещен въезд в Москву. В конце декабря 1944 г. Священный Синод избирает отца Александра

на Свердловскую епископскую кафедру. Через несколько дней отец Александр принимает постриг с именем Товия и рукополагается во епископа.

В 1945 г. был участником Поместного собора Русской Православной Церкви и участвовал в интронизации Патриарха Алексия I. Владыка Товия после каждого богослужения устраивал общую трапезу. На нее приглашались и простые прихожане, и все сидели рядом, как равные. Владыка никогда не отказывал нуждающимся, всегда помогал, чем мог, всем искавшим у него духовной и материальной помощи. Известно, что он постоянно посылал денежные пособия учащимся семинаристам из Свердловской епархии, ободряя их и словом. Но годы, проведенные в исправительно-трудовых лагерях, не прошли даром и сильно сказывались на его здоровье. Последнюю Божественную литургию Владыка отслужил на Пасху 1957 г., а скончался в Неделю святых жен-мироносиц [9].

В настоящее время собираются документы для его канонизации, и, весьма вероятно, что в ближайшем будущем он будет причислен к лику святых.

2. Протоиерей Николай Покровский, боролся с обновленцами, расстрелян на Бутовском полигоне 21 октября 1937 г. [9].

3. Протоиерей Василий Богоявленский, сидел в тюрьмах в 1920-х гг. по обвинению в распространении воззвания Патриарха Тихона, с 1923–1938 гг. служил в Троицкой церкви села Борисово Московской области. С 1938–1942 гг. служил на дому. Скончался 28 октября 1942 г. [9].

4. Протоиерей Александр Борисоглебский, служил в Покровском храме на Лыщиковой горе в Москве, репрессирован. Подробности репрессии не известны [9, 11].

5. Священник Константин Лебедев, брат священномученика Григория, епископа Шлиссельбургского. Неоднократно арестовывался и отбывал наказание в тюрьмах. 28 декабря 1930 г. выслан в Северный край. Дальнейшая судьба не известна [9].

6. Священник Александр Цветков, сидел в тюрьмах и лагерях. Расстрелян на Бутовском полигоне 21 сентября 1937 г. [9].

7. Священник Тимофей Субботин. В 1926(27) г. возвращался с мельницы и был схвачен комсомольцами, которые привязали его вожжами к лошади, и так принял мученическую кончину. Его супругу Евдокию сослали в Казахстан [9].

8. Священник Евлампий Честнов. Брат священномученика Иоанна Честнова [10], который, вероятно, также окончил КДУ. Был настоятелем Знаменского храма села Холмы Истринского района [14]. Репрессирован. Подробности репрессии не известны [9, 11].

9. Диакон Сергей Голубев. Принял диаконский сан в период гонений, в 1921 г. А в 1931 г. был арестован и сослан в Северный край. Дальнейшая судьба неизвестна [9].

10. Диакон Константин Высоцкий. Принял диаконский сан в 1919 г., служил в московском храме Успения Пресвятой Богородицы на Крутицах. В 1932 г. был арестован, причем на момент ареста болел туберкулезом. В том же году освобожден. Дальнейшая судьба не известна [9].

11. Диакон Сергей Казанцев. Служил в храме святой Софии на Софийской набережной в Москве. Репрессирован. Подробности репрессии не известны [9, 11].

Умершие своей смертью

К этой категории на данный момент мы относим только одного выпускника КДУ — священника Михаила Ивановича Розанова. Родился в 1866 г. в благочестивой семье в Коломне. Воспитывался при Спасо-Преображенской церкви города Коломны. Старший брат отца Михаила диакон Александр служил в Спасо-Преображенской церкви, он тоже окончил КДУ, был преподавателем. Сестра Мария — жена протоиерея Сергея Величина, который служил в Москве на Бутырьках. Сам Михаил Алексеевич Розанов в 1884 г. окончил КДУ и поступил в МДС, а впоследствии переведен в ВДС, которую окончил в 1891 г. В 1893 г. состоялось его венчание с Елизаветой Николаевной Гусевой (1875 г. р.), горожанке Котельнича. Далее он был рукоположен в священника и направлен в церковь великомученика Димитрия села Лужки Коломенского уезда. В семье отца Михаила и матушки Елизаветы было 11 детей. Служил отец Михаил до 1919 г., когда, выполняя свой священнический долг, пошел отпевать в соседнюю деревню Каменку человека, больного тифом, от которого заразился этой страшной болезнью. А от отца Михаила заразился его десятилетний сын Валентин. И через несколько дней они оба отошли ко Господу. Спаситель забрал душу своего верного труженика, избавив его от тех страданий, которые могли выпасть на его долю во дни гонений на нашу многострадальную Церковь. Отца Михаила отпевал его друг отец Василий Счастнев. Похоронен отец Михаил возле алтаря церкви, настоятелем которой был до своей кончины [15].

Отрекшиеся от веры

К этой категории на данный момент мы также относим только одного выпускника КДУ — бывшего священника Крестова Василия Дмитриевича. Родился в 1880 г. в семье учителя в селе Протопопово Коломенского уезда. В 1894 г. окончил КДУ, а в 1900 г. — МДС [3, с. 40] Служил священником в Успенском храме села Салтыково Бронницкого уезда (сейчас — Раменский район Московской области) [16].

Известно, что в 1938 г. он давал показания против священномученика Иоанна Фрязинова, служившего в соседнем селе [10].

После закрытия храма в 1938 г. священник Василий Крестов, как духовное лицо, был сослан на Соловки. Получив известие о том, как без него тяжело живет его большой семье, он отрекся от веры и перед войной был освобожден из заключения. Вернулся в село и стал простым колхозником, чтобы прокормить жену, детей и прочих родственников. Его дом находился напротив храма, который к тому времени использовался как зернохранилище [16].

6. «НЕИЗВЕСТНЫЕ СУДЬБЫ»

Принявшие священнический сан

Из всего списка выявленных выпускников КДУ 1875–1917 гг., как уже было сказано, мы обработали только 1/7 этого списка — т. е. собрали всю возможную информацию о 45 выпускниках из 350. В нашей работе не охвачено еще более 300 выпускников, поэтому нам полностью неизвестно еще более 300 судеб. Но не все ушло из нашего поля зрения. Мы можем говорить, что почти все выпускники КДУ поступали в МДС или ВДС и почти все принимали священнический сан. Многие до принятия сана служили учителями в сельских школах.

На данный момент нам известно о следующих выпускниках КДУ, принявших священнический сан:

1. Священник Николай Петрович Соколов. Родился в семье священника Петра Соколова, служившего в Гребневской церкви села Гребнево Богородского уезда. Окончил КДУ в 1879 г. и поступил в ВДС, которую окончил в 1885 г. [1, с. 50]. В списках генеалога А.А.Бовкало отмечен как «сельский священник». Вероятно, он вернулся в родное село и там служил священником. Примечательно, что известный протоиерей Николай Соколов, настоятель храма святителя Николая в Толмачах при Государственной Третьяковской галерее, родился в селе Гребнево в семье священника [17] и, вероятно, является прямым родственником выпускника КДУ.

2. Протоиерей Сергей Николаевич Левкиевский. Был настоятелем Троицкого собора города Подольска. Помогал священномученику Петру (Вороне) [13].

3. Священник Михаил Иванович Холмогоров. Брат священномученика Василия (Холмогорова), также окончившего КДУ [10]. Преподавал в земской школе при храме в Парфентьево Коломенского уезда, там же был законоучителем с 1913 по 1914 гг. [18].

4. Священник Александр Васильевич Озерецковский. Служил священником при Московской общине сестер милосердия «Утоли моя печали». Эта община была основана княгиней Наталией Борисовной Шаховской. Община имела несколько храмов, свой внутренний устав, земельные владения на Госпитальной площади, больницу на 200 человек, сиротский приют и общежитие. Сейчас на месте приюта и больницы располагается Московская городская клиническая больница №29 «Утоли моя печали» [19]. Не сложно предположить, какое трудное, но благодатное служение нес отец Александр в этой общине.

5. Священник Николай Александрович Лебедев. Родился в семье коломенского священника Александра Лебедева. Окончил ВДС и служил священником в селе Александрово Коломенского уезда [7].

6. Священник Сергей Викторович Добычин. Служил в храме святого Мартина Исповедника при богадельне имени братьев Шаниных в Коломне. Происходил из купеческого звания. Окончил КДУ и МДС. В 1891 г. произ-

веден во диакона к Коломенской Воскресенской церкви, что на Посаде. В 1906 г. произведен во священника к Мартиновской церкви. В 1898–1899 гг. проходил должность законоучителя при младшем отделении Коломенского женского училища, с 1899 г. — при 2-м Коломенском городском мужском начальном училище. В 1909 г. совершал требы и вел духовно-нравственные беседы с нижними чинами 2-й батареи 35-й артбригады. С 1900 по 1910 гг. отец Сергей был законоучителем низшей ремесленной школы братьев Шаниных. За допущенные неблаговидные поступки, главным образом по должности члена Совета Коломенской низшей ремесленной школы, согласно прошению уволен от обязанностей ее законоучителя. В 1913 г. был законоучителем при 4-м Коломенском городском женском начальном училище. В 1913 г. награжден набедренником. У отца Сергея и его жены Елизаветы Ивановны были три дочери: Валентина, София, Нина [20].

7. Священник Александр Александрович Машков. Родился в семье коломенского священника Александра Машкова, служившего в селе Прусы. Окончил КДУ и МДС [3, с. 52]. Служил священником в Иверском храме села Раствуново Домодедовского района [21].

8. Священник Алексей Александрович Погожев. Родился в семье коломенского священника Александра Погожева, служившего в Успенском соборе. Окончил КДУ и поступил в МДС, но впоследствии был переведен в ВДС, которую окончил в 1895 г. [1, с. 39]. Служил священником в селе Воскресенское Подольского уезда [7].

9. Священник Николай Васильевич Павлов. Происходил из мещанского сословия. Окончил КДУ и МДС. С 1903 г. был учителем Запоторской церковно-приходской школы Богородского уезда. В 1904 г. рукоположен к Троицкой церкви села Юркино Богородского уезда. С 1905 г. — заведующий и законоучитель Юркинской церковно-приходской школы. С 1906 г. был законоучителем Дрезненской школы при фабрике Зимина Богородского уезда. С 1912 г. священник Николай Павлов перемещен в Коломну, в Успенский собор. С 1913 г. — законоучитель Новоголутвинской церковно-приходской школы, был священником Коломенского собора (с 1912 г.), а с 1916 г. — Спасо-Преображенской церкви в Коломне. С 1913 г. состоял временным членом Коломенского отделения Московского епархиального училищного совета. С 1914 г. состоял законоучителем двухклассного Министерского училища при Коломенском машиностроительном заводе [22].

Принявшие диаконский сан

К этой категории выпускников на данный момент мы относим только одного выпускника КДУ — диакона Александра Петровича Соколова. Родился в семье коломенского священника Петра Соколова, служившего в селе Никульское Коломенского уезда [3, с. 48]. Окончил КДУ и ВДС. Служил диаконом в московском Иоанновском женском монастыре [7].

Служившие псаломщиками

1. Озерецковский Владимир Васильевич. Родился в семье священника Василия Озерецковского, служившего в селе Черкизово Коломенского уезда. Окончил КДУ и ВДС [3, с. 37]. Служил псаломщиком в храме при Московском училище-приюте имени Принца Ольденбургского [7].

2. Митропольский (Метропольский) Александр Иванович. Происходил из духовного сословия. В 1896 г. окончил КДУ. Был женат. Имел сына. Служил псаломщиком в храме великомученицы Екатерины в селе Рахманово Павлово-Посадского района [23].

3. Беляев Евгений Георгиевич. Родился 16 февраля 1892 г. в семье священника села Якшино Коломенского уезда Московской губернии Беляева Георгия Ивановича. В 1906 г. Евгений Георгиевич окончил КДУ. В 1912 г. окончил полный курс в МДС, со званием студента. Имел свидетельство об отличном знании пения и способностях обучать оному и хоровому. С 2 декабря 1912 г. служил псаломщиком в больничном храме преподобного Сергия Радонежского при Московской окружной лечебнице (сейчас — домовая церковь преподобного Сергия Радонежского при психиатрической больнице №5 Департамента здравоохранения города Москвы). С 1914 г. состоял секретарем лазарета для раненых 5 и 6 благочинного округов Подольского уезда. С 1916 г. также состоял членом комитета благочинной библиотеки 6 благочинного округа. Уволился Евгений Георгиевич из Московской окружной лечебницы 1 октября 1918 г. и уехал в город Рузу.

К Евгению Георгиевичу часто приезжали погостить его братья: Борис (24 августа — 1 сентября 1913 г., 5 сентября 1914 г. — 24 августа 1916 г.) и Николай (14 мая — 10 июля 1916 г.).

Также в Московской окружной лечебнице служили другие братья Евгения Георгиевича: Петр — помощником надзирателя (30 июля — 6 октября 1914 г.), Дмитрий — канцелярским служащим (23 мая — 10 сентября 1916 г.) [24].

Весьма вероятно, что рассматриваемые псаломщики в дальнейшем принимали священнический сан. Но сведений об этом у нас не имеется.

7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе мы рассмотрели судьбы выпускников Коломенского Духовного училища 1875–1917 гг. Хотя мы рассмотрели судьбы только 1/7 выпускников этого периода, но и среди них мы увидели немало достойных примеров.

Многие выпускники КДУ рассматриваемого периода пострадали за веру: сидели в тюрьмах, отбывали наказания в исправительно-трудовых лагерях, ссылались в Казахстан и на Север, лишались гражданских прав и принимали смерть за Христа. 19 выпускников КДУ причислены к лику святых Русской Православной Церкви. Причем мы знаем еще о 10 канонизированных новомучениках: священномученики Александр (Покровский), Александр (Соловьев),

Алексий (Троицкий), Василий (Никольский), Димитрий (Благовещенский), Димитрий (Русинов), Николай (Зеленов), Иоанн (Честнов) и мученики Димитрий (Ильинский) и Петр (Троицкий), которые с большой вероятностью окончили КДУ, но сейчас у нас нет необходимых данных, чтобы это подтвердить. Мы надеемся, что наша работа даст стимул дальнейшим исследованиям, и Собор новомучеников, выпускников Коломенского духовного училища, пополнится новыми именами.

Среди еще неканонизированных новомучеников — выпускников КДУ мы видим замечательные примеры. Особенно ярким примером служит архиепископ Товия (Остроумов), который много пострадал за Христа, много потрудился на благо Церкви. И за его подвиги и труды Бог удостоил его умереть на Светлой седмице. Надеемся, что в ближайшем времени он тоже будет прославлен в лике святых.

Среди выпускников КДУ еще можно выделить особенно потрудившихся на социальном служении: священника Александра Васильевича Озерецковского, служившего при Московской общине сестер милосердия «Утоли моя печали»; священника Сергия Викторовича Добычина, служившего в храме святого Мартина Исповедника при богадельне имени братьев Шаниных в Коломне; псаломщика Владимира Васильевича Озерецковского, служившего в храме при Московском училище-приюте имени Принца Ольденбургского; псаломщика Евгения Георгиевича Беляева, служившего в больничном храме Московской окружной лечебницы.

В большинстве выпускники КДУ поступали в МДС и редко в ВДС. По окончании ДС они обычно трудились на должностях псаломщиков и учителей приходских школ.

К сожалению, среди выпускников КДУ имеется один нам известный случай об отречении от веры во времена гонений. Отрекся от веры и снял с себя священнический сан выпускник КДУ 1894 г. Василий Дмитриевич Крестов. Но это скорее «исключение из правил». Вместе с Василием Дмитриевичем Крестовым учился священномученик Иоанн Державин, который «претерпел до конца» и принял мученическую смерть за Христа.

Из нашей работы мы можем сделать вывод, что Коломенское Духовное училище дало Церкви множество достойных пастырей. И надеемся, что дальнейшие исследования данного периода Коломенского Духовного училища явят нам еще более примеров, на которые будут равняться современные учащиеся Духовных школ.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. [База данных] «Жертвы политического террора в СССР» [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://lists.memo.ru/>
2. [База данных] «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.». [Электронный ре-

сурс]. Электр. дан. Режим доступа: http://www.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/charset/ans

3. Бовкало А.А. Выпускники Вифанской духовной семинарии 1807–1897, 1910–1913, 1915, 1916 гг. [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/vifansem.html>

4. Бовкало А.А. Выпускники Коломенского духовного училища 1886, 1887, 1889, 1890, 1895–1916 гг. [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/kolomnadu.html>

5. Бовкало А.А. Выпускники Московской духовной семинарии 1816–1889, 1895–1905, 1907–1916 гг. [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/moskvasem.html>

6. Дорога к храму — Праздник Успения Пресвятой Богородицы в селе Салтыково [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.gdeetotdom.ru/interesting/1972383/>

7. Дубинский А.Ю. Вифанская Духовная семинария. Алфавитный список выпускников 1881–1900 годов (краткий генеалогический справочник). М.: 2002. 70 с.

8. Дубинский А.Ю. Вифанская Духовная семинария. Алфавитный список выпускников 1901–1917 годов (краткий генеалогический справочник). М.: Прометей, 1999. 53 с.

9. Дубинский А.Ю. Московская Духовная семинария. Алфавитный список выпускников 1881–1900 годов (краткий генеалогический справочник). М., 2008. 135 с.

10. Дубинский А.Ю. Московская Духовная семинария. Алфавитный список выпускников 1901–1917 годов (краткий генеалогический справочник). М.: Прометей, 1998. 123 с.

11. Житие священномученика Петра (Вороны) // Московские епархиальные ведомости [Электронная версия]. 2001. Сентябрь–октябрь [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: http://vedomosti.meparh.ru/2001_09_10/10.htm

12. Иверский храм (село Растуново) [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.domblag.ru/kniga/iverskij-hram-selo-rastunovo>

13. История храма Святителя Николая в Заяицком // Календарь [Электронная версия ежемесячного православного издания]. Июль 2001. №4 [Электронный ресурс]. Электр. дан. — Режим доступа: <http://kalendar.blagodrevo.ru/calendar/archive/072001/1.htm>

14. История храмов в селе Троицком Чеховского района Московской области [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://troichram.ru/istoriya>

15. Максимова Л.Б. Княгиня Наталья Борисовна Шаховская и основанная ею община «Утоли моя печали» // Вестник церковной истории. Вып. 4. М.: Православная энциклопедия, 2006. С. 237–241.

16. Протоиерей Николай Соколов. Миссионерский факультет ПСТГУ [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: http://pstgu.ru/faculties/missionary/professors/prot_sokolov/

17. Региональный Общественный Фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви» [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.fond.ru/>

18. *Святитель Николай Сербский (Велимирович)*. Проповедь о человеческих судьбах / Перевод С.Луганской // Образовательный портал «Слово» [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/theology/43517.php>

19. Храм Святой Великомученицы Екатерины. История храма [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.svekaterina.ru/istoriya-hrama-1/>

20. Храм Святой Троицы. История храма) [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://www.troitsa-drezna.net/#!/history/mainPage>

21. Церковь Димитрия Солунского в Лужках [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://hram-luzhki.ru/about/>

22. Церковь Мартина Исповедника при богадельне Шаниных (г. Коломна) [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: <http://церкви-коломны.рф/Cerkov-Martina-Ispovednika-Kolomna.htm> (ссылка на: протоиерей Олега Пэнэжко «Храмы и монастыри города Коломны»).

23. Церковь святителя Николая, Коломенское благочиние, село Парфентьево [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: http://parfentevohram.prihod.ru/istorija_khrama/view/id/1119516

24. Энциклопедия «Истринская земля» // Знаменская церковь села Холмы [Электронный ресурс]. Электр. дан. Режим доступа: http://znamenie.org/index.php?option=com_content&task=view&id=354&Itemid=0 (ссылка на: Истринская земля. А.А.Зилов и др.; Ред. Л.В.Гладков. М.: Энцикл. сел и деревень, 2004).

Иеродиакон Александр (Волков),
студент КПДС

ПОКАЯННАЯ ДИСЦИПЛИНА и духовничество в Древней Руси

ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время в церковной среде, в частности в рамках работы Межсоборного Присутствия, широко обсуждаются вопросы подготовки к Причащению и связанную с этим проблему говения. В документах дается общий обзор состояния покаянной и евхаристической практики в разные периоды жизни Церкви. Без преувеличения можно сказать, что вопрос Таинства Исповеди занимает здесь не последнее место.

Цель данной работы — выяснить, как развивалась покаянная и, соответственно, духовническая практика в ранний период существования Русской Православной Церкви. Это необходимо для того, чтобы полнее и глубже осознать современное состояние одной из важнейших сторон жизни христианина.

1. В КАКОМ ВИДЕ ПОКАЯННАЯ ДИСЦИПЛИНА ПРИШЛА НА РУСЬ?

Духовенство Греции и отчасти Болгарии принесло с собой почти готовую исповедную традицию, а также письменность, регулирующую эту дисциплину [2, 8].

С самого начала следует заметить, что на Руси не было серьезных попыток разобраться в данной письменности. Поэтому материал нарастал механически и «по старинному выражению, поп должен был как “врач хитрый” каждый раз разыскивать нужный ему канон» [2, 9].

«В Греции тайная исповедь была уделом, прежде всего, иеромонахов, реже епископов, а случалось, что принимали на исповедь и простые монахи» [2, 26]. Белое духовенство таинства покаяния не совершало.

Со второй половины XIII в. до нас дошли образцы грамот, которые выдавались епископами духовникам [2, 28]. Помимо грамот многие епископы употребляли и хиротесию. Поставляя духовника, архиерей давал ему и особый округ в своей епархии. Эта практика до сих пор существует в Элладской Церкви. [7, 418–420].

2. СУЩЕСТВОВАЛ ЛИ НА РУСИ ОТДЕЛЬНЫЙ КЛАСС ДУХОВНИКОВ?

Понятно, что новокрещеный русский народ не мог обеспечить Церковь таким количеством монашествующих из-за большой протяженности и малонаселенности Руси. Поэтому с самого начала в деле принятия исповеди и духовного руководства у нас было задействовано белое духовенство.

Относительно того, существовал ли на Руси отдельный класс духовников, есть разные точки зрения. Голубинский решает этот вопрос положительно: «В наших памятниках приходские иеромонахи называются различно: «черные попы» или «игумены». Вероятно, чернецы не имели права духовничества. А игумены получили такое имя оттого, что в древности в монастырях обязанность исповедовать лежала на настоятеле» [3, 444–445].

Профессор Смирнов, ссылаясь на одну из ставленных грамот домонгольского периода, говорит о том, что право исповедовать давалось священнику вместе с хиротонией. А грамоты, на которые ссылается Голубинский, разрешали иеромонахам исповедовать мирян, а не выделяли их в особый класс. Возможно, в древности на Руси и существовала особая должность духовника, но она исчезла очень рано — в первой половине XII в. [2, 36].

Встречаются в древнерусской письменности и ограничения для священника: «Попу величаву, и грубу, и пьянчиву несть достойно на покаяние людей приимати», «Аще не умееши учить, то лучше не примати да не погубиши тех и себе» [2, 37–39].

3. ДУХОВНИЧЕСТВО В ДРЕВНЕРУССКОМ МОНАСТЫРЕ

3.1. Влияние Студитского устава на покаянную практику

Если говорить о монастырской покаянной практике, то имеются сведения относительно Киево-Печерской лавры. «Прп. Феодосий, который считается отцом русского монашества, был и первым русским духовником в прямом смысле слова. Как известно, он взял для своей общины устав прп. Феодора Студита» [7].

Феодор Студит пишет в «Заповеди игумену»: «Да не принимаешь на себя хранения казны и экономических забот, но да будет твоим ключом величайшая забота о душах — решить и вязать по Писанию». [1, 856].

Студийский устав предписывает ежедневное «откровение помыслов», то есть исповедь перед игуменом [4, 230]. Она происходила во время утрени на каноне. Однако откровение помыслов не всегда тождественно исповеди, чаще оно имеет форму беседы и характерно именно для монашеской среды.

Покаяние перед другим духовником допускалось лишь в исключительных обстоятельствах [5, 134].

3.2. Переход духовнических обязанностей от игумена к старцам

Однако уже к XI – первой половине XII вв. некоторые из братии Печерского монастыря, имевшие пресвитерский сан, принимали на исповедь к себе как мирян, так и монахов [5, 143]. Такая же тенденция наблюдалась и в других монастырях. Так, например, Сергей Радонежский еще при жизни передал духовнические обязанности преп. Савве Сторожевскому.

«Правила Древней Руси запрещали монахам иметь духовниками белых священников, и даже причащаться у них — это считалось великим грехом» [2, 53].

4. ПОКАЯННАЯ ДИСЦИПЛИНА В ПРИХОДСКОЙ ЖИЗНИ

4.1. Возможность свободного выбора духовника

Что же касается древнерусского прихода, то здесь были разные практики. Так, на Севере, судя по памятникам XVII в., приходской священник был и единственным духовником. Это связано, прежде всего, с редкостью церкви из-за малонаселенности края. Но стоит заметить, что выборность духовенства все же позволяла приходу находить в своих рядах ставленника высокой нравственной жизни.

В остальной России духовническая организация была независима от приходской. Храмы, особенно в московский период, строились беспрепятственно, приходы были мелки, порой до 15, а то и 6 дворов. Хотя древний проповедник и восклицает: «Полон мир попов, но на дело Божие мало их обретаются!» С конца XIV в. идут упоминания о бесприходном бродячем духовенстве. В Юго-Западной Церкви такое духовенство называлось «дикие попы». Причем до конца XVIII в. нет упоминаний о том, что им запрещено исповедовать [2, 61].

Границы прихода и духовной семьи совпадали очень редко. Прихожане избирали себе лишь священнослужителя и требоисполнителя. «Покаяние бо вольно есть» — говорится в русских памятниках [8].

4.2. Ограничения в покаянной практике

Древние правила вносят сюда только два незначительных ограничения: запрещалось исповедовать своего прежнего духовника, если он откажется от священства, и свою жену. «Можно всякого принимать на покаяние, только свою жену не следует» — говорится в Вопросании Кирика [8]. В случае совершения такой исповеди супруги должны были развестись.

Что касается монахов, то начиная с XVII в. церковная власть запрещает им исповедь мирских людей, особенно женщин, во избежание соблазна. Хотя соблюдалось ли это на практике — большой вопрос.

Нельзя не сказать и о таком явлении, как «общая исповедь». В источниках не встречаются упоминания о ее существовании на Руси.

4.3. Усыновление духовного чада и покаяльная семья

Сам выбор духовника слагался из двух моментов: наречения верующим духовника себе и усыновление посредством исповеди. После этой первой исповеди у священника христианин становился его духовным чадом и уже не имел права исповедоваться и даже причащаться у других священников.

Принимая на исповедь нового человека, древнерусский поп был очень осмотрителен. Считалось, что если грешник откажется исправлять свою жизнь и будет пребывать нераскаянным и нерадивым, то духовник погибнет вместе с его грехами. Нередки были случаи, когда некоторые священники отказывались разрешать грехи человека за их множеством, опасаясь самим попасть под гнев Божий на грешника. Таких горе-духовников осуждает новгородский архиепископ Нифонт и многие другие иерархи [8].

Итак, в результате такого свободного выбора христианина и согласия пастыря формировалась так называемая «покаяльная семья». Размеры таких семей зависели от самого духовника. Один из сборников XV в. рекомендует принимать на исповедь 15–20 человек. Но, например, у протопопа Аввакума за 30 лет священства было около шестисот духовных чад. Преподобный Авраамий Смоленский обратил к себе целый город, многие пошли к нему на исповедь, оставив своих духовников [2, 70].

5. НРАВСТВЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ДУХОВНИКА И ЕГО АВТОРИТЕТ

Нравственное положение духовника было очень высоко. В древнерусских чинах исповеди встречается выразительный момент передачи грехов кающегося духовнику, заимствованный из старческой исповеди.

Выслушав покаяние и прочитав молитвы над преклоненным сыном, духовник поднимал его с земли и возлагал правую его руку на свою шею. Исповедующий обращался к кающемуся с такими словами: «на моей выи согрешения твоя, чадо, и да не истяжеть тебе о сих Христосъ Богъ, егда приидеть во славе Своей на Судъ Страшный» [9, 346–347].

Этот обряд исповедного чина и характеризует нравственное положение духовника по воззрениям Древней Руси: духовный отец не только свидетель, «послухъ» покаяния духовного сына пред Богом, он являлся ответчиком за его грехи. Грех сына, сообщенный духовнику на исповеди, становился их общим [2, 43].

Во главе угла стояло беспрекословное повиновение. «Отца своего духовного паче родившего тя отца почитай и во всем пред ним рабствуй» [10]. «Горе тем, кто не слушает учения отец духовных», — заявляют древнерусские проповедники. Такие верующие сами отвечают за свои грехи и, не имея прощения за них, умрут как тяжкие грешники. Церковь не признавала их своими полноправными членами [2, 78].

Даже проявление подвига со стороны духовного сына без ведома отца считалось предосудительным и душепагубным. Среди вопросов на исповеди встре-

чается такой грех: «Без воли отца духовного пост держал ли еси?» Это вызвано, скорее всего, опасением, чтобы христиане из-за суровых подвигов не переходили в секту богомилов — крайне аскетичных еретиков [2, 82].

Правила, обращавшиеся в Древней Руси, настойчиво предписывают духовнику день и ночь молиться за исповедующихся у него, класть за них поклоны, служить за них литургии. Очень ярко о своем жертвенном служении пишет Аввакум: «Не имать власти таковыя над вами и патриарх, яко же аз о Христе, — кровию своею помазую душа ваша и слезами помываю» [11, 112].

Однако мысль о нравственной ответственности духовного отца за детей вырождалась и в уродливые формы: порой верующие слагали с себя эту ответственность: «Согрешили попы за наши грехи». Не желая утруждать себя постом и молитвой, они требовали от духовника послабления для себя церковного устава. Так возникала почва для такого пагубного явления, как «потаковничество», расстраивавшего русское духовничество [2, 87].

6. НЕСМЕНЯЕМОСТЬ ДУХОВНИКА В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Древнейшие правила категорически запрещали менять духовника, не позволяя и временную исповедь у другого священника. Даже епископ не имел права разрешить верующему такой переход. Только с XIV–XV вв. пороки духовного отца стали считаться достаточным основанием для его смены. Появляется и чин «како подобает отцу духовному отпустить сына для дальнего расстояния или нужды ради». Духовник давал сыну «прощальный список» — удостоверение в том, что данный человек не состоит в запрещении [2, 92–93].

Но что интересно, старый духовник не уходил из жизни христианина, а становился номинальным. В духовной Ивана Калиты читаем: «Отец мой духовный Ефрем, отец мой душевный Феодосий, отец мой душевный поп Давыд» [2, 99]. Таким образом, у некоторых могло накапливаться к концу жизни до пяти отцов: один действительный и номинальные, которым также жертвовались деньги на помин души.

В Древней Руси к Причастию допускали с большой осторожностью: приобщали только сами духовники или с их благословения другие священники. Если священник причащал чужого духовного сына, то его могли запретить в служении на 5 лет, а мирянина отлучить на 3 года [2, 116]. Духовник в некоторых случаях имел власть запретить своему духовному сыну священнику служение, давая ему соответствующее наказание [2, 164].

7. БЫТОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОКАЯННОЙ СЕМЬЕ

В покаянной семье было и тесное житейское общение. Духовник считал своей обязанностью посещать дома детей в качестве гостя и с целью назидания. Духовные дети также были желанными гостями в доме священника. Поучение,

надписанное именем Василия Великого, повелевает попу после четвертой чаши прямо за праздничным столом проводить назидательные беседы [2, 123–124].

Однако эта идилия наблюдалась далеко не везде. Не раз исследователи сталкиваются со свидетельствами и непочтительного, порой просто грубого обращения. Это нашло отражение в правилах: «Аще кто духовного отца лает или бьет, епитимьи 20 лет и 600 поклонов на день» [2, 127].

«Замечают, что такие отношения были в основном с попами белыми. Монашество было классом привилегированным и книжным, приходское же духовенство — как правило, тягловое, бесправное, задавленное нуждой. Нравы, которые царили в деревне, не могли не отражаться и на священниках» [2, 128].

8. ПРАКТИКА ГОВЕНИЯ И СОВЕРШЕНИЯ ИСПОВЕДИ

8.1. Частота говения

Что касается говения, то поучения советуют каяться «по вся дни, исповедуяще своя грехи», или каждую неделю. Но на практике говение происходило постом, «так как покаяние без поста праздну есть». В Древней Руси это были три многодневных поста, к которым в XIV в. присоединился Успенский. Но наиболее благочестивые люди причащались каждую неделю Великого поста. Это, например, известно о Димитрии Донском и Ростиславе Мстиславиче.

Интересно, что на исповеди требовалось называть грехи и уже прощенные, если разрешивший их священник умер, а верующий исповедуется у нового духовника [2, 287].

8.2. Существование публичной епитимьи на Руси

Есть немало свидетельств, что в древности у нас широко употреблялась публичная епитимья. Грешника отлучали от Церкви, от общения с благочестивыми людьми и даже самим духовным отцом. Дожила публичная епитимья, часто даже с подразделениями на кающихся, припадающих, слушающих и др., минимум до времен Димитрия Ростовского, который обличает священников в том, что они не только за явные, но и за тайные грехи назначают публичное покаяние, сея соблазны [2, 299].

8.3. Вопросания и поновления

Исповедь в Древней Руси совершалась путем вопросов со стороны исповедника, причем почти всегда сопровождалась чтением особой покаянной статьи, которой присвоено название «поновление». [12, 449].

Вопрошания имели место, когда исповедник был неграмотный. Эта форма исповеди появилась вследствие стремления дать кающемуся возможность высказать все свои грехи, причем присущие не только ему как человеку, но и как

должностному лицу, церковному или государственному. Исповедь в виде вопросов для каждого пола, возраста и положения известна у нас с очень раннего времени. К концу XV в. она начинает заменяться так называемыми поновелениями. Они появились под влиянием греческих памятников. Поменялась лишь структура исповеди: теперь не священник задавал вопросы, а сам исповедник читал перечень грехов из предоставленного ему списка. Но если он был неграмотен, то лишь повторял за иереем называемые грехи. Эта форма, так же как и вопрошания, была крайне вредна, так как человек мог узнать на ней такие грехи, о которых и не помышлял [9, 341].

8.4. Мировоззрение русского духовника в «Вопрошании Кирика»

В контексте этого вопроса нельзя не упомянуть об одном памятнике XII в. — «Вопрошании Кирика». Вопросы иеромонаха Кирика и двух иереев новгородскому архиепископу Нифонту. Вопрошание имело большой авторитет, так как впоследствии было включено во многие Кормчие. Здесь очень ярко вырисовывается мировоззрение русского духовника древности. Для Кирика мир представляет собой два полюса: христианскую святыню и человека — источника скверны и греха. Главными причинами греха являются пища и плотская страсть, которые и надо ограничить и ввести в соответствующие рамки. Большая часть вопрошания — это казуистические вопросы о различных случаях осквернения и очищения. Здесь словно сталкиваются два понимания веры: мирового православия в духе свободы и любви со стороны Нифонта и обрядоверие русских полуграмотных попов, стремящихся найти ответы на все вопросы в духе ветхозаветного закона [8].

8.5. Содержание поновлений

По выражению Дмитриевского, изображенная картина нравственной жизни в поновлениях до того мрачная и извращенная, что вызывает сомнения ее историческая достоверность. Дореволюционные исследователи этих рукописей Алмазов, Дмитриевский и другие рекомендуют благочестивым читателям даже не заглядывать в них, потому что некоторые статьи, особенно описывающие грехи против седьмой заповеди, занимавшие порой до трети списка, поражают своей грубой циничностью и распущенностью [9, 343]. Однако не стоит забывать, что это лишь письменные свидетельства. Применение их на практике целиком и полностью зависело от такта, рассудительности и образованности священника. Тем более не следует по поновлениям судить о нравственной жизни народа.

8.6. Формализация отношений духовника и исповедника

С XVII в. надзор за покаянными семьями как со стороны церковной власти, так и государства, становится очень серьезным. Это было вызвано появлением старообрядчества и расстройством покаянной дисциплины, так как верующие

говели очень неисправно. Постепенно это привело к тому, что духовник стал неким органом надзора за христианами, что впоследствии, при Петре I, стало причиной прикрепления прихожанина к определенному храму и священнику, придав исповеди формальный оттенок лояльности государству [2, 117].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, покаянная дисциплина в Русской Церкви с самого начала ее истории претерпела некоторые изменения в сравнении с греческой и южнославянской. Из основных отличий можно назвать отсутствие духовнических округов и специального класса духовников, несменяемость духовного отца, практику редкого причащения и другие.

В русской духовнической практике были как положительные стороны, например, бытовое общение в покаянных семьях, так и отрицательные: формализация отношений, безответственность пасомых, неграмотность духовенства, что в конце концов сыграло большую роль в упадке покаянной дисциплины к XVIII–XIX вв.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. СПб.: Издание СПбДА, 1907–1908.
2. *Смирнов С.И., проф.* Древнерусский духовник. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2004. 560 с.
3. *Голубинский Е.Е., проф.* История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 2. М.: Университетская типография, 1904. 966 с.
4. *Скабалланович М.Н.* Толковый типикон. М.: Паломник, 1995. 386 с.
5. *Харин Е.С.* Древнерусское монашество в XI–XIII вв.: быт и нравы. / Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск: Удмуртский государственный университет, 2007. 191 с.
6. Духовник // Православная Энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2007. Т. XVI. С. 418–420.
7. *Котт В.К.* Путь открытой любви. Общины и общинность в истории Русской Церкви (Электронный ресурс) / Режим доступа: <http://www.chestisvet.ru/>
8. Вопрошание Кириково (Электронный ресурс) / Режим доступа: <http://www.staropomor.ru/>
9. *Дмитриевский А.А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке: Историко-археологическое исследование. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1884. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств.
10. *Константин (Зайцев), архим.* Пастырское Богословие (Электронный ресурс) / Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/>
11. *Мякотин В.А.* Протопоп Аввакум. СПб.: Задруга, 1917. 142 с.
12. *Алмазов А.И.* Тайная Исповедь. Т. 1. М.: Паломник, 1995. 604 с.

Священник Сергей Бернацкий,
выпускник КПДС

К ВОПРОСУ О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Патриарха Сергия (Старгородского) на Поместном соборе 1917–1918 гг.

В биографических исследованиях жизни Патриарха Сергия нельзя не поразиться скудости сведений об участии его в работе Всероссийского Поместного Собора, который открылся в день Успения Пресвятой Богородицы 15 августа (по ст. ст.) 1917 г. в Москве. Казалось бы, что архиерей, одно время даже бывший первоприсутствующим в Святейшем Синоде, один из самых деятельных в подготовительной предсоборной работе, должен был быть одним из самых инициативных и ярких участников Собора. Современное издание деяний Собора 1917–1918 гг. дает возможность более-менее подробно изучить деятельность архиепископа Сергия на Соборе.

Он был активным членом Собора, возглавлял Соборный Отдел Собора, занимавшийся вопросами церковного суда, баллотировался как кандидат на Патриарший престол, но не нашел широкой поддержки — при выдвижении кандидатов на патриаршество из 257 за него было подано всего пять записок (за архиепископа Харьковского Антония (Храповицкого) была подана 101 записка); при голосовании по кандидатам в первом туре за владыку Сергия из 309 человек проголосовало 14; во втором туре — из 305 человек отдало свои голоса четыре, а в третьем туре никто.

На выборах правящих архиереев, волна которых прокатилась по епархиям в России весной-летом 1917 г., в основном была такая тенденция: выбирали того, чей духовный авторитет был выше. В воспоминаниях митрополита Вениамина (Федченкова) есть упоминание о встрече после прошедших выборов на столичную кафедру со своим бывшим сокурсником по Питерской Духовной академии, а впоследствии ставшим одним из вождей обновленческого раскола, священником Владимиром Красницким: «были три кандидата: теперешний митрополит Сергей, тогда Финляндский, Андрей, епископ бывший Уфимский, из рода князей Ухтомских (считавшийся либеральным) и викарный епископ Вениамин. К удивлению, Собор остановился на последнем. Встретив своего товарища по академии Володю Красницкого, я спросил: «Почему так получилось?»

— Да, видишь, времена трудные, политика сложная. Мы и решили, чтобы не впутывать нашу епархию в темные дела, лучше выберем молитвенника Вениамина» (45, с. 151).

Перед самым открытием Собора, 9 (22) августа 1917 г., Владыка Сергей был избран епархиальным съездом духовенства и мирян Владимирской епархии на

эту одну из старейших и почетных кафедр Российской Церкви. Избрание происходило в присутствии будущего Патриарха архиепископа Тихона (Белавина). «Вместе с архиепископом Финляндским и Выборгским Сергием (Старгородским) кандидатами были предложены: епископ Евгений (Мерцалов), епископ Андрей (князь Ухтомский), протоиерей Казанского собора в Петрограде Налимов (брат архиепископа Николая Налимова, бывшего прежде архиепископом Владимирским и Суздальским)» (65, с. 103). До 1917 г. Владимирскую кафедру занимал епископ Алексей (Дородницын), за свою деспотичность и сумасбродство изгнанный паствой после Февральской революции.

Этот архиерей вообще оставил темный след в истории не только Владимирской епархии, но и после, появившись в Киеве, был одним из инициаторов самостоятельного раскольничьего движения на Украине осенью 1917 г., а также весьма много досаждал митрополиту Киевскому Владимиру (Богоявленскому), настраивая против него братию Киево-Печерской лавры; даже есть данные о косвенной связи его с теми темными событиями, повлекшими смерть этого священномученика.

В день открытия Священного Собора, на праздник Успения Божией Матери, 15 августа по старому стилю, архиепископ Сергей возглавлял служение литургии в Чудовом монастыре Московского Кремля.

На четвертом заседании Собора, 18 августа 1917 г. за архиепископа Сергия в качестве кандидата на должность председателя Собора подается всего лишь одна записка. Председателем избран митрополит Московский Тихон. 18 записок было подано за владыку Сергия при выборах кандидатов из епископов в товарищи председателя Собора. Избраны архиепископы Арсений Новгородский и Антоний Харьковский.

Деяние 6. 21 августа 1917 г. На должность члена в совет Поместного Собора от епископов за Сергия, архиепископа Владимирского, подано 17 записок. Избран Платон, митрополит Тифлисский — 222 записки.

Деяние 8. 22 августа 1917 г. Архиепископ Сергей возглавляет список лиц, приглашенных Соборным советом для составления Соборного послания к чадам Православной Церкви.

Деяние 12. 30 августа 1917 г. Секретарь Собора оглашает о времени и месте открытия образованных Собором отделов: О высшем церковном управлении (архиепископ Владимирский Сергей) — 31 августа 12 час. дня (в Соборной Палате); О церковном суде (архиепископ Владимирский Сергей) — открыт 29 августа (16, с. 300–301). О работе Владыки Сергия в Отделе о высшем церковном управлении больше не упоминается, а работа в Отделе о церковном суде вся проходила при его непосредственном участии и руководстве. В Отдел о церковном суде записалось 54 члена Собора, в том числе 10 архиереев. Заместителями председателя стали одесские нотариусы П.В.Цветков и В.В.Радзимовский. «Отдел о церковном суде проделал огромную работу по вопросам крайне актуальным для своего времени. Отдел располагал уже большим материалом, подготовленным Предсоборным Советом, однако этот материал готовился юристами, исходившими из ситуации дореволюционной России. В новых

условиях документы требовали определенной корректировки. Отдел не имел ни времени, ни возможностей, ни достаточно четкого представления (и это весьма существенно) о направлении, в котором должны быть внесены коррективы. <...> Отдел сумел подготовить целый ряд документов для вынесения на Поместный Собор: Устав об устройстве церковного суда (представлен в Соборный Совет 19 сентября); Устав церковного судопроизводства (представлен в Соборный Совет 23 августа); Устав о церковных наказаниях (представлен в Соборный Совет 24 августа); О восстановлении в священном сане лиц, лишенных сана по суду; О поводах к расторжению церковных браков; Правила делопроизводства о расторжении брачного союза, освященного Церковью; однако на пленарных заседаниях Собора успели рассмотреть лишь три доклада Отдела: «О восстановлении в священном сане лиц, лишенных сана по суду» (26 июня 1918 г.), «О поводах к расторжению церковных браков» (26 и 29 августа 1918 г.), «Об устройстве церковного суда» (29 августа 1918 г.)» (28, с. 168–169).

Архиепископ Владимирский Сергей приглашается Соборным Советом в состав комиссии для составления обращения Священного Собора к Временному правительству по поводу переживаемых событий.

В приложении к Деянию 15 (список заявлений о приглашении в состав Собора новых участников, с указанием членов, подписавших заявления первыми) архиепископ Сергей указан как предлагавший пригласить для участия в работе Собора: проф. Алмазова Александра Ивановича, проф. Глубоковского Николая Никоноровича, Новоселова Михаила Александровича, Утина Сергея Яковлевича, бывшего сенатора, автора духовных книг, «Церковного Судебника».

Деяние 17. 20 сентября 1917 г. Утверждается Собором заключение Отдела личного состава о подтверждении полномочий членов Собора. Архиепископ Владимирский и Шуйский Сергей признан членом Собора, как присутствующий в Святейшем Синоде.

Деяние 22. 2 октября 1917 г. В докладе Издательского Отдела о средствах и способах осведомления православного населения о деятельности Собора докладчик проф. Л.И.Писарев упоминает о деятельности архиепископа Сергея в Синоде в марте 1917 г.: «Обособленное положение «Церковно-Общественного Вестника» создалось вследствие передачи газеты в ведение Петроградской Духовной академии по так называемому походному журнальному определению Святейшего Синода, подписанному двумя его членами — архиепископом Сергием, бывшим Финляндским (а теперь Владимирским) и протопресвитером Г.И.Шавельским» (17, с. 154).

По вопросу передачи «Церковно-Общественного Вестника» выступает архиепископ Владимирский Сергей, внося небольшую поправку относительно фактов истории передачи «Вестника» новой редакции.

Так как эта история связана с фигурой Владыки Сергея, то подробности из речей митрополита Московского Тихона и архиепископа Новгородского Арсения, касающиеся архиепископа Сергея, изложены выше, в разделе о его работе в Синоде.

С 24 деяния Собора начались прения по вопросу восстановления патриаршества. Среди выступавших по этому вопросу мы не находим архиепископа Сергия. На первый взгляд, это обстоятельство затрудняет выяснение отношения Владыки Сергия к Патриаршеству в тот момент, но если углубиться в рассмотрение обсуждений, проходивших на Соборе, то по некоторым штрихам можно его определить. Один из выступавших на Соборе сторонников патриаршества, а именно Сперанский И.Н. ссылается в своей речи на слова Владыки Сергия: «Укажем только одно обстоятельство, и тогда, кажется, без колебания должны будем признать в лице Патриарха вековое сокровище, каким живет русская душа, а во времени патриаршем навсегда дорогое и навеки ценное для русского человека. Об этом в свое время (именно по поводу двухсотлетнего юбилея Петербурга, понынешнему Петрограда) прекрасно было высказано одним преосвященнейшим и любвеобильнейшим архипастырем нашей Церкви — Преосвященным Сергием, ныне первосвятителем Владимирским» (17, с. 280). А далее докладчик практически полностью цитирует ту самую речь Владыки Сергия, сказанную им на юбилее Петербурга в 1903 г. Кроме того, можно вспомнить отзыв Преосвященного Сергия, архиепископа Финляндского, по вопросу о церковной реформе, в котором он однозначно высказывается за восстановление патриаршего титула для первенствующего архиерея в Синоде. Даже способ избрания Патриарха на Соборе был таким, каким предлагал его епископ Сергей в 1906 г. Но Предсоборный Совет, который работал при непосредственном участии архиепископа Сергия, по словам архимандрита Иллариона (Троицкого), на Соборе «ответил на вопрос о патриаршестве очень быстро и решительно: патриаршество будто бы противоречит началу соборности, а потому его и не следует восстанавливать» (17, с. 377).

Деяние 30 Поместного Собора, 25 октября 1917 г. Собор отклонил следующее предложение архиепископа Сергия и 31 члена Собора: «Признавая вопрос о восстановлении патриаршества выясненным с достаточной полнотой, просим прекратить прения» (17, с. 405). К 30-му заседанию Собора подавляющее большинство выступавших по вопросу восстановления патриаршества были сторонниками восстановления, а записавшихся выступить было более ста человек. Собор после этого принял решение ограничить речь желающих выступить 15-ю минутами.

В последующих заседаниях имя преосвященного Сергия упоминается только при выдвижении кандидатур и выборах патриарха.

Деяние 55 Собора, 29 ноября 1917 г. Секретарь зачитывает выписку из определения Святейшего Синода от 28 ноября 1917 г. о возведении в сан митрополита архиепископов Антония (Храповицкого), Арсения (Стадницкого), Сергия (Старгородского), Агафангела (Преображенского) и Иакова (Пятницкого) по предложению Святейшего Патриарха Тихона «во внимание к выдающимся архипастырским трудам их в пользу Святой Церкви» (С. 125).

Деяние 59 Собора, 4 декабря 1917 г. Митрополит Сергей принимает участие в обсуждении статьи Положения о Епархиальном управлении, об устройстве в Епархиях свечных заводов и иных хозяйственных учреждений.

Деяние 62 Собора, 7 декабря 1917 г. Путем голосования признаны избранными в члены Синода митрополит Антоний (Храповицкий), митрополит Арсений (Стадницкий), архиепископ Анастасий (Грибановский), митрополит Сергей (Старгородский), архиепископ Евлогий (Георгиевский), митрополит Платон (Рождественский). При выдвижении кандидатов в члены Синода митрополит Сергей получил 121 голос, при избрании шарами получил за — 206 и против — 87.

На этом же заседании Собора было зачитано обращение от архипастырей, пастырей и паствы древнего города Владимира, собравших на годичное собрание Александро-Невского Братства, за подписью митрополита Владимирского Сергея и епископа Юрьевского Евгения: «Испрашивают Вашего благословения и молят Господа Всесильного — Его благодатию укрепить Ваше Святейшество в великом возложенном на Вас служения нашего общего духовного вождя и молитвенника» (18, с. 353).

Деяние 65 Собора, 9 декабря 1917 г. Митрополит Сергей (Старгородский) рассказывает о работе Отдела о церковном суде: «Отдел о церковном суде имел пред собою три ближайших задачи: выработать 1) устав о судоустройстве, 2) устав о судопроизводстве и 3) устав о церковных наказаниях. Рассматривался еще частный вопрос о поводах к разводу» (18, с. 380).

Оканчивается первая сессия работы Поместного Собора Русской Церкви. Во время первой сессии Владыка Сергей не только возглавлял работу Отдела «О церковном суде», но и занимался обустройством епархиальной жизни во Владимире. Весной — осенью 1917 г. по всем епархиям Российской Церкви проходили всевозможные съезды: съезды приходского духовенства, съезды ученого монашества, епархиальные съезды, съезды духовенства и мирян, съезды миссионеров и т. д. Эти съезды ограничивали епископскую власть, поэтому епископам было очень сложно удержать это движение за свободу в собственной епархии в рамках канонических норм. «В августе 1917 года во Владимире прошел очередной Общеeparхиальный съезд под руководством нового архипастыря Сергея. На нем были рассмотрены текущие вопросы и был избран Церковно-епархиальный Совет. С 20 августа начались занятия Совета в покоях архиепископа Сергея» (65, с. 105).

Вторая сессия Поместного Собора открылась 20 января 1918 г. Первые заседания второй сессии Собора были практически полностью посвящены обсуждению мер, которыми должна была Церковь реагировать на начало гонений: убийства священнослужителей, насильственные, грабительские и кощунственные действия властей и антицерковно настроенных солдат и рабочих. Было принято решение совершить 28 января 1918 г. общенародное моление в Москве на Красной площади, Владыкой Сергием и протопресвитером Николаем Любимовым для этого дня было составлено специальное молитвенное прошение, одобренное Собором на 71-м заседании 27 января 1918 г.

1/14 февраля 1918 г. на заседании Собора (Деяние 84 Собора) секретарь зачитал выписку из Определения Святейшего Синода от 18–29 января 1918 г. за №251, в которой было указано следующее: «переданный Преосвященным митрополитом Владимирским рапорт секретаря Владимирской Духовной конси-

стории от 10 января 1918 г. с донесением по поводу издания декрета рабочего и крестьянского правительства о признании уничтоженными всех, состоящих в производстве судов духовных, дел о расторжении браков и о передаче расторжения их в ведение судов гражданских; что бракоразводное делопроизводство Консistorии встречает противодействие со стороны местных органов существующей в уездах власти, которые, в силу вышеупомянутого декрета, отказываются исполнять поручения Консistorий по вручению повесток о вызове на судебное заседание и о допросе на местах свидетелей» (19, с. 27). Этот вопрос был передан для разработки в отдел Собора «О церковном суде», работу которого возглавлял Владыка Сергей.

11 (24) марта 1918 г., в 1-ю неделю Великого поста, митрополит Сергей сослужит Патриарху в храме Христа Спасителя на литургии и при совершении чина Торжества Православия. Это был исторический день, так как на этом чине впервые была провозглашена «анафема» большевистской власти по особой, специально выработанной для этого формуле (63, с. 227).

Со 104-го Деяния на заседаниях Собора началось обсуждение доклада Отдела о церковном суде «О поводах к расторжению церковных браков». Прения по этому вопросу продолжались в течение 10 заседаний Собора (начиная с 104 по 114 заседание включительно), причем споры порой принимали резкий характер, так что выступавшие потом приносили извинения. Вопрос был принципиальный и давно наболевший, а именно: в докладе Отдела предлагалось расширить поводы для развода, так как согласно старому Судебнику таких поводов было всего два — прелюбодеяние и безызвестное отсутствие одного из супругов. Тема брака и развода никого не оставляла равнодушной, члены Собора разделились на два лагеря. Владыка Сергей, как один из главных составителей доклада, отстаивал точку зрения церковной экономии: «Строгость — позиция эффективная и привлекательная, но Церковь никогда не гонялась за нею, а заботилась о спасении верующих. Если наше общество ослабело, то нельзя возлагать на него бремя неудобноносимое. <...> Запрещать развод в наши дни, для наших слабых силами христиан, значит губить их. Поэтому именно когда поднимался вопрос, требовать ли во всей строгости соблюдение канонов или применять так называемую церковную «экономия», заботу о спасении людей, Церковь никогда не стыдилась становиться на последнюю точку зрения и применяла менее строгие законы в целях лучшего спасения падающих» (20, с. 71).

Деяние 105 Собора 16 (29) марта 1918 г. В продолжающихся прениях митрополит Сергей отстаивает точку зрения Отдела, берет слово и приводит в подтверждение 9-е правило свт. Василия Великого: «Церковь для спасения своих чад не боялась противоречить даже букве Евангелия. Для нее важно сохранить не букву, а дух Христова учения, цель всего служения Христова. <...> Она, как столп и утверждение истины, знала своего Жениха — Христа и понимала Его учение совершенно, понимала Евангелие не как какой-нибудь талмуд, не как сборник отдельных предписаний, которые нужно вгонять в человека как гвозди, а как жизнь, которая начинается из зерна и возрастает в дерево, но и в том и в другом случае есть по существу тоже Христова новая жизнь. В своих дисципли-

нарных требованиях Церковь исходила из того, что усвоение жизни Христовой разными людьми может быть различно, но что и зачаточное усвоение христианства спасительно. Стоя на этой точке зрения, Церковь и утверждала это в своих законах, которые всегда соотносились с силами и духовным развитием церковного общества, а не только были логическими выводами из известных Евангельских положений» (20, с. 89). «Номоканон-то и доказывает мою основную мысль, что Церковь не боялась применяться в своей дисциплине к степени духовного развития и силам церковного общества данной эпохи. В первые героические времена церковная дисциплина была не только строга, но и сурова (тогда возникал вопрос даже о возможности простить согрешившего после крещения). Правила свт. Василия Великого — это уже послабление. Иоанн же Постник пошел еще дальше: тогдашние ревнители тоже называли его правила пагубными, составленными для гибели многих. Но Иоанн Постник говорил: «Я желал бы лучше быть наказанным за милосердие, чем получить похвалу за неразумную строгость». Главное же, Церковь стала не на сторону ревнителей, а Номоканон Иоанна Постника теперь для нас общее руководство. Точно также и теперь требовать, чтобы Номоканон соблюдался во всей строгости, могут только те, которые вправе сказать, что мы вообще живем по Номоканону; но это лицемерие: мы его нарушаем» (20, с. 90). Приводя обширные цитаты из выступлений митрополита Сергия на Соборе, здесь преследуется цель показать образ его мыслей, ибо согласованность его мышления найдет отражение в его других трудах, статьях об отношении к инославиям, к своей Церкви, а главное, в отношении к государственной власти, что станет вопросом величайшей важности, когда он возглавит иерархию Русской Церкви.

В конце заседания начинается постатейное обсуждение доклада; митрополит Сергий выступает с кратким уточнением.

Деяние 106 Собора 17 (30) марта 1918 г. Продолжается постатейное обсуждение доклада о поводах к расторжению браков. Митрополит Сергий дважды берет слово для обширного комментирования обсуждаемых статей доклада.

Деяние 107 Собора 19 марта (1 апреля) 1918 г. Владыка Сергий принимает участие в обмене мнений о возможных поправках к статьям доклада, причем берет слово четыре раза.

Деяние 108 Собора 20 марта (2 апреля) 1918 г. В продолжающемся обсуждении доклада митрополит Сергий участвует и единожды выступает.

Деяние 109 Собора 21 марта (3 апреля) 1918 г. Среди поступивших заявлений Собору с протестом против введения декретов народных комиссаров об отделении Церкви от государства и отмене обязательного преподавания в школах Закона Божия много от Владимирской епархии (от окружного собрания духовенства и мирян первого округа Владимирского уезда, от причтов и членов приходских советов первого округа Юрьевского уезда Владимирской епархии и т. д.), что может быть наглядным свидетельством об общем настроении в епархии, вверенной митрополиту Сергию. После дальнейших обсуждений статей доклада о поводах к расторжению брака, в которых Владыка Сергий не участвовал, было объявлено заседание при закрытых дверях, на котором обсуждалась

проблема церковного большевизма (неподчинение клириков и мирян церковной власти, имевшее место с 1917 г. во многих епархиях). Владыка Сергей дважды высказался, предложив принимать в особую комиссию, создаваемую Собором по этому вопросу, людей, не заинтересованных лично: «Поэтому не могут войти в состав комиссии лица, входившие в состав прежнего Святейшего Синода или занимающие епархии, где произошло что-либо неблагополучное. Я, например, не могу войти в эту комиссию, ибо занимаю кафедру после удаления архиепископа Алексия (Дородницына)» (67, с. 311–312).

Деяние 112 Собора 23 марта (5 апреля) 1918 г. Митрополит Сергей продолжает свое участие в обсуждении доклада о поводах к расторжению брака, защищая позицию Отдела о необходимости расширить поводы к разводу, он дважды выступает: «Я бы напомнил, что мы, как и наши противники, стремимся как можно более очистить нашу жизнь и охранить святость брака, но делать это надо нелицемерно. Надо лечить ту болезнь, которой мы больны, а не расписывать себя разными красками, не подбеливать стену, готовую рухнуть» (67, с. 326).

Деяние 113 Собора 24 марта (6 апреля) 1918 г. Митрополит Сергей выступает с заключительным словом по 28 статье доклада, приводя выдержки из 9-го правила свт. Василия Великого и 87 правило Трулльского Собора: «Обычай допускается в церковную практику, допускается не для того, чтобы нарушать закон Евангельский, а утвердить его. Это не принижение Евангельского идеала, а особый прием пастырского душепопечения, экономии церковной, ради спасения людей. Экономия — это то, что на языке подвижников называется духовным рассуждением, когда пастырь входит во все обстоятельства жизни пасомого. Как садовник не дает молодому дереву цвести слишком сильно, чтобы не понизить способность его плодоношения в будущем, так духовный пастырь не налагает на душу человеческую креста большего, чем она может понести» (20, с. 177).

На 114 заседании Собора рассмотрение доклада было закончено и передано в Совещание епископов, которое отвергло постановление Собора по ряду пунктов. В результате Собор 20 апреля принял определение «О поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью», в которое вошли принятые Совещанием епископов 18 статей, а отвергнутые 6 статей были переданы в Отдел для нового рассмотрения (28, с. 298).

Деяние 125 Собора 4 (17) апреля 1918 г. Секретарь оглашает поступившее на имя митрополита Владимирского Сергея донесение благочинного города Переславля об убийстве священника церкви во имя святителя Петра Константина Снятковского и об аресте священников Владимира Побединского и Сергея Красовского.

Об этих событиях в Переславле митрополиту Сергию доложил через иеромонаха Афанасия (Сахарова) сын одного переславского священника, позже описавший это в своих воспоминаниях: «Я рассказал им переславские события, а они настояли на том, чтобы я все это изложил письменно и лично рассказал митрополиту Владимирскому Сергию <...> На другой день я был представлен Сергию и все ему изложил. «Ну вот, — грустно покачал он головой, — а я все считал, что у вас все спокойно, и собирался поехать к вам». Я посоветовал вре-

менно эту поездку отложить. «Так и придется сделать», — согласился митрополит» (72, с. 587).

Вторая сессия Собора завершилась 7 (20) апреля 1918 г. 129-м заседанием. Участники Собора разъезжались из Москвы в свои епархии, чтобы, выполняя напутствие им Святейшего Патриарха Тихона, «члены Собора, по приезде домой, на местах познакомили своих избирателей с деятельностью Собора и занялись устройством и оживлением приходской жизни и деятельности» (21, с. 125).

Для исполнения наказа Святейшего Патриарха, митрополит Сергей намеревается провести во Владимире экстренный епархиальный съезд, на котором должен быть обсужден ряд вопросов о положении Церкви при новых условиях ее жизни, а в частности: Претворение в жизнь решений Поместного Собора; Об изыскании средств на содержание общецерковных и епархиальных учреждений; О положении духовно-учебных заведений епархии и о школах по подготовке священно- и церковнослужителей; Об обучении Закону Божию детей православного населения епархии в связи с декретом о свободе совести; О случаях вмешательства гражданской власти в дела церковные в центральных учреждениях епархии и на местах; О положении духовенства, лишившегося мест и содержания, и о пособии лицам, служащим в Духовной консистории... и т. д. (65, с. 172). Эти и многие другие важные вопросы нужно было решить в срочном порядке на предстоящем съезде. Для этого создается особая предсъездовская комиссия, в состав которой митрополит Сергей предлагает включить членов Собора от Владимирской епархии (включая иеромонаха Афанасия (Сахарова)) «в целях наиболее широкого использования добытой нашими представителями на Соборе опытности и осведомленности» (65, с. 176), а также благословляет провести по местам предварительные окружные или благочиннические съезды.

12 июня (ст. ст.) 1918 г. приступает к работе Владимирский Епархиальный экстренный съезд под председательством митрополита Владимирского и Шуйского Сергея. Всего на съезде присутствовало 237 человек. Заседания проходили в здании Владимирского женского Епархиального училища. «На съезде принимались решения по усилению и улучшению внутренней миссии, о создании братств и союзов, о желании сохранить для Церкви духовно-учебные заведения, улучшить материально-духовное положение духовенства» (65, с. 217), но из-за стремительно меняющихся условий жизни, практически полного их разрушения под натиском безбожной власти, Владимирский Епархиальный экстренный съезд, «несмотря на огромные труды, не смог выполнить своей задачи, не смог оправдать надежд Святейшего Патриарха и Священного Синода, как и съезды других епархий. Это была всего лишь демонстрация единства и многочисленности Церкви» (65, с. 217).

Тогда же митр. Сергей посещает города вверенной ему епархии. Остались воспоминания о посещении им Переславля-Залесского: «Этой же весной Переславль встречал митрополита Сергея. Служил он в соборе. <...> Был митрополит во всех монастырях, посетил больного настоятеля собора протоиерея Дилигенского, вдову и детей убитого отца Константина Снятиновского, на могиле которого у церкви Митрополита Петра отслужил панихиду, участвовал в крестном

ходе по валам (в Преполовление). Народа за службами и в ходу было несколько тысяч человек. Сам митрополит потом говорил, что он редко видал такое стечение народа» (72, с. 590).

В это же время во Владимирщине происходят повсеместные волнения среди населения, вызванные недовольством советской властью, а кое-где и восстания (города Муром, Владимир, Ковров, Судогодский, Маленковский уезды, села Черкутино, Южа и др.), которые жестоко подавляются большевиками. Восстаниям в большинстве своем сочувствовало духовенство, поэтому репрессиям оно подвергалось все больше и больше. Начиналась Гражданская братоубийственная война, разруха всей хозяйственной жизни страны. Начинается насильственное отбирание у Церкви ее имущества: монастырей, духовных академий, семинарий и училищ, церковных зданий, как правило вместе со всем внутренним убранством. Не избегает этой участи и Богородице-Рождественский мужской монастырь во Владимире, в котором находились покои Владимирского архиерея и епархиальные административные учреждения, — туда вселяется Владимирская ЧК.

В этих условиях открывается третья сессия Всероссийского Поместного Собора, участником которого продолжил быть митрополит Сергей. Из-за того, что большевики реквизируют здание Московской Духовной семинарии, открытие третьей сессии Собора происходит не 19 июня (2 июля), а 6 (19) июля 1918 г. Перед открытием 130 заседания Собора председательствующий Святейший Патриарх Тихон поручил особой Комиссии из членов Собора: митрополита Владимирского Сергия, архиепископа Кишиневского Анастасия и других составить проект постановления Собора, в котором подробно мотивировать основания переноса срока открытия Собора. Это постановление было составлено вышеназванной комиссией и принято Собором на следующем заседании.

Деяние 138 Собора 21 июля (3 августа) 1918 г. Утверждаются постановления Синода и Высшего Церковного Совета о передаче в Комиссию под председательством митрополита Сергия общих положений о расторжении и признании недействительными церковных браков, правил бракоразводного судопроизводства, а также объяснительная записка (68, с. 111–112).

Деяние 140 Собора 26 июля (8 августа) 1918 г. Митрополит Сергей трижды выступает, участвуя в прениях по докладу Отдела о монастырях и монашестве, а затем вместе с 30-ю другими членами Собора предлагает вернуть статьи 60–89 доклада об управлении монашеством в Отдел для переработки, что и принимается Собором.

Деяние 144 Собора 2 (15) августа 1918 г. Рассматриваются переработанные Отделом о монастырях и монашестве статьи. В обсуждении их владыка Сергей принимает участие, один раз взяв краткое слово.

Деяние 145 Собора 3 (16) августа 1918 г. Обсуждение доклада о монашестве. Митрополит Сергей считает, что в епархиях необходимы особые монашеские советы: «Беда современной церковной жизни — стандартизация. Собором принимаются решения, направленные на предоставление большей самостоятельности единоверцам, Украинской Церкви и т. д. Необходимо дать большую

самостоятельность монастырям. Бояться монашеского сепаратизма нечего... Я думаю, что нам обязательно нужны монашеские советы. Только тогда наши епархии будут работать без трений, а то рознь между духовенством и монашесствующими будет увеличиваться и нормальной жизни не получится» (68, с. 177). Его поддерживает иером. Афанасий (Сахаров). Далее, еще раз взяв слово, митрополит Сергей развивает мысль о создании особого управления монастырями во главе с епископом. Собор не принимает предложенные митрополитом Сергием поправки.

Деяние 146 Собора 7 (20) августа 1918 г. Продолжается обсуждение статей доклада о монашестве. Митрополит Сергей высказывается против ежегодных монашеских собраний, на которые необходимо выбирать делегатов. Выступая в третий раз, митрополит Сергей вносит поправку, предлагая включить в состав монашеского собрания членов епархиального совета для большей осведомленности о делах монашества. Поправка принимается Собором.

Деяние 152 Собора 17 (30) августа 1918 г. Начинается обсуждения доклада «Об устройстве церковного суда». После окончания второй сессии Собора Соборный Совет передал, вместе с другими докладами, не рассмотренными Собором, доклад «Об устройстве церковного суда» в Высшее церковное управление, которое 11 мая 1918 г. постановило образовать для рассмотрения этого вопроса комиссию, в состав которой были приглашены митрополит Сергей (в качестве председателя), профессора П.Д.Лапин, И.М.Громогласов и доктор церковной истории С.Г.Рункевич. Комиссии было поручено, рассмотрев проект в деталях, «определить, можно ли ввести в действие выработанный Отделом проект о преобразовании Церковного суда в целом и хотя бы в тех или других частях. <...> Комиссия, рассмотрев проект соборного Отдела, нашла, что он включает в себе лишь общие положения, требующие дальнейшей разработки. <...> Когда выяснилось, что нет надежды на то, что в оставшуюся кратковременную сессию Собора суд будет вполне реформирован, явилась мысль о необходимости издать временное Положение о Церковном суде, которое и выработано было комиссией» (23, с. 86–87). После возобновления работы Собора Временные положения 26 июля были переданы в Отдел о церковном суде, чтобы доклад был представлен Собору не позднее чем через 7 дней. В Отделе, обсудив Временные положения, митрополит Сергей пришел к выводу, что «рассмотрение временных правил о церковном суде в то время, когда идет речь о выработке правил нового церковно-судебного устава, как постоянно действующего закона представляется нецелесообразным и невызываемым обстоятельствами дела, тем более, что не рассмотрение временных правил, а выработка постоянно действующего закона, является задачей в деятельности Собора, каковая задача в отношении устройства церковного суда уже почти выполнена Отделом» (28, с. 167). В результате на суждение Собора был вынесен и доклад Отдела и Временное положение комиссии, как приложение к докладу.

Деяние 157 Собора 23 августа (5 сентября) 1918 г. Митрополит Сергей предлагает не рассматривать Собору Временное положение, а перейти к постановительному рассмотрению доклада Отдела, указывая, что «если бы основ-

ные положения о Церковном суде были рассмотрены Собором в свое время, то Отдел вполне успел бы переработать и пересмотреть правила судопроизводства» (23, с. 98). Собор принимает предложение митрополита Сергея и начинается постатейное обсуждение доклада, в котором владыка Сергей принимает участие, выступая еще 4 раза с пояснениями относительно различных статей доклада.

Деяние 158 Собора 24 августа (6 сентября) 1918 г. Продолжается постатейное обсуждение доклада «Об устройстве церковного суда», митрополит Сергей дважды выступает при обсуждении статей, касающихся непосредственного участия епископа в заседании церковного суда: «Чтобы не только теоретически, но и практически возможно было ныне осуществление судебной власти епископа в той полноте, в какой она обрисовывается в канонических правилах, для этого необходимо увеличение числа епископов, которое повлечет уменьшение его обязанностей и приближение его к пастве» (68, с. 287).

Деяние 161 Собора 27 августа (9 сентября) 1918 г. Обсуждаются подготовленные особой Комиссией мероприятия по применению инструкции Комиссариата юстиции, изданной в дополнение декрета об отделении Церкви от государства. Владыка Сергей, участвуя в обсуждении мер защиты церковного достояния, рассказал, «что в своей епархии он уже призвал приходские советы принимать на себя ответственность за церковное имущество. По-моему, надобно предоставить это местному усмотрению и во всяком случае не затягивать. Мы всегда приходим через пять минут после ухода поезда. Это самое нехорошее в обстоятельствах, подобных нынешним» (68, с. 300).

Деяние 165 Собора 1 (14) сентября 1918 г. Секретарь зачитывает заявление 32-х членов Собора (митрополит Владимирский Сергей и др.) с просьбой предложить Отделу о церковном суде в срочном порядке разработать устав о Церковном суде и представить его Собору до закрытия сессии (23, с. 173). Далее, на 167 заседании Собора доклад Отдела о церковном суде был принят и передан на утверждение Совещания епископов. Обсуждение Соборного решения епископами состоялось 19 и 20 сентября (по н. ст.) и имело очень резкий характер, в результате чего три четверти иерархов высказались против принятия Соборного постановления, мотивировав это тем, что некоторые статьи судебного устава не вполне соответствуют учению Слова Божия и церковным канонам. Речь прежде всего шла об отделении в Церкви власти судебной от власти административной, то есть ограничивались епископские права. Интересно, что среди меньшинства, поддерживавших проект нового судебного устава (всего 8 голосов), кроме митрополита Сергея, был Патриарх Тихон.

Деяние 170 Собора 7 (20) сентября 1918 г. (последнее заседание Собора). Секретарь оглашает постановление Совещания епископов об отклонении принятого 4 (17) сентября 1918 г. постановления Священного Собора «О Церковном суде» (23, с. 238). Судебная реформа в Церкви, таким образом, не состоялась.

Подвести статистический итог работы митрополита Сергея на Поместном Соборе 1917–1918 гг. можно таким образом: выступал всего 33 раза —

Труды Коломенской Духовной семинарии

3 выступления на 1-й сессии, 15 выступлений на второй сессии и 15 выступлений на третьей сессии Собора. 4 раза были поданы письменные заявления с подписями более 30 членов Собора, где первая подпись была митрополита Сергия. Исходя из всего вышеуказанного, можно сказать, что деятельность митрополита Сергия на Соборе была весьма активна. Была проведена большая работа в отделе «О церковном суде», но на заседаниях Собора точка зрения Отдела по многим вопросам не нашла поддержки. Принять же иную точку зрения Собор был не в состоянии, так как предложения Отдела долго разрабатывались на основе материалов Предсоборных комиссий, а для разработки другой концепции требовалось проводить всю работу заново, на что уже не было времени. Поэтому труды митрополита Сергия больших плодов тогда не принесли.

Протоиерей Дионисий Басов,
преподаватель КПДС

КАНОНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ совершения Таинства Крещения

Известному русскому канонисту профессору А.Павлову принадлежат такие слова: «Крещение в сфере права церковного имеет такое же значение, как и рождение в сфере права гражданского». Отмечая правильность и важность этого выражения, необходимо серьезно подходить к проблемам, возникающим в связи с совершением Таинства Крещения. В области Церковного права такие проблемы могут возникнуть в связи с решением вопросов, связанных с духовным родством и восприемниками, невозможностью точно определить сам факт состоявшегося крещения, возможностью совершения крещения ребенка без согласия его родителей и крещением лица, совершившего операцию по перемене пола. В своей работе мне бы хотелось отобразить решение этих вопросов с точки зрения церковного права РПЦ.

ДУХОВНОЕ РОДСТВО

53-е правило Трулльского Собора гласит: «Понеже сродство по духу есть важнее союза по телу, а мы уведали, что в неких местах, некоторые восприемлющие детей от святого и спасительного крещения, после сего вступают в брачное сожительство с матерями их, вдовствующими, то определяем: дабы от настоящего времени ничто таковое не было творимо». Это означает, что при совершении Таинства Крещения между лицом, воспринимающим от купели крещаемого, и крещаемым и его родителями образуется духовное родство. Наличие духовного родства в некоторых случаях становится препятствием к заключению брака.

По словам прот. Николая Афанасьева: «Первоначально восприемник был тем, кто приводил в Церковь ее нового члена, свидетельствовал о нем перед Церковью и воспринимал его из крещальной купели» [1]. В связи с этим восприемник был один и, дабы соблюсти нравственную чистоту при совершении крещения, одного пола с крещаемым. В V в. в церкви стал преобладать педобaptизм (крещение детей), а восприемничество за это время уже основательно укрепилось в церковной жизни и стало переноситься и на крещаемых детей, восприемниками которых раньше были сами родители. Такая практика получила широкое распространение в церкви, самих же родителей начали удалять от участия в крещении (император Лев Великий издал указ, запрещающий родителям быть восприемниками своих детей). По учению Церкви, в Таинстве Крещения проис-

ходит духовное рождение человека. Удаляя родителей от крещения детей стало входить в обычай иметь двух восприемников разного пола, по аналогии с рождением плотским. На восприемников стали смотреть как на духовных родителей. Отсюда развилось учение о духовном родстве.

Впервые практика иметь двух восприемников появилась на Западе и получила широкое распространение в VII–VIII вв. Несмотря на противодействие папы Льва Великого и Майнцкого Собора (813 г.), этот обычай утвердился в Католической Церкви и оттуда перешел в Православную Церковь [2]. В Русской Церкви он распространился, по словам прот. В.Цыпина и прот. Н.Афанасьева, в XIII в. Против него выступали митрополиты Московские св. Киприан (1380–1385) и св. Фотий (1410–1431). Но после XV в. церковная власть против сложившейся традиции более не выступала.

Вместе с обычаем иметь двух восприемников при крещении стало развиваться и учение о духовном родстве, которое становилось препятствием для вступления в брак в близких степенях этого родства. Первый закон, воспреещающий вступление в брак по причине близкого духовного родства, появился при императоре Юстиниане (527–565). По его Кодексу (530 г.) был запрещен брак между восприемником и его крестницей [3]. Таким образом, установился запрет на вступление в брак в 1-й степени духовного родства. В связи с этим по каноническим нормам запрещается брак между восприемницей и ее крестником, потому что это также 1-я степень духовного родства. В VII в. Трулльский собор своим 53-м правилом воспрещает брак уже во 2-й степени — между восприемником и матерью своего крестника (соответственно, и между восприемницей и отцом ее крестника), ибо «сродство по духу есть важнее союза по телу». Хотя Трулльский собор запретил брак между восприемниками и родителями их крестников, но ничего не сказал об их детях.

С IX в. это запрещение стало распространяться на 3-ю степень духовного родства. Так, официальный сборник византийского права конца IX в. «Вазилики» запрещает восприемнику вступать в брак со своей крестницей, с ее матерью или ее дочерью; на этих же лицах не может жениться и сын восприемника.

Константинопольский собор, проходивший при патриархе Николае III Грамматике (1084–1111), в своем Определении запретил вступление в брак по 7-ю степень духовного родства по нисходящей линии от восприемника и его крестника (т. е. их детей, внуков и т. д.), а по восходящей линии до 2-й степени.

В таком виде византийское законодательство относительно запрещения браков по причине духовного родства пришло в Русскую Церковь из Балкан вместе «Кормчей книгой». Здесь оно дополнилось новыми ограничениями. Так, Номоканон, вышедший как приложение к Требнику в 1639 г. (первое славянское издание в 1620 г. в Киеве), в статье 211 запрещает вступать в брак восприемникам одного ребенка под угрозой 17-летней епитимии, а статья 212 не допускает вступление в брак лиц, у которых один и тот же восприемник; этот запрет распространяется и на их потомков до 8-й степени, называя их «братьями».

Традиция, основанная на Номоканоне при Большом Требнике, крепко осела в народном сознании. Родственные отношения между восприемниками и семьей

их крестника (кумовство) приобрели в народе популярный характер, но они же стали и причиной немалых препятствий для вступления в брак. И, несмотря на то, что еще в XIX в. Священный Синод многими своими указами разъяснял неканоничность таких препятствий, до сих пор можно встретить немало сторонников традиции распространять духовное родство на других близких родственников лиц, участвовавших в крещении.

В начале XIX в. Священный Синод своим указом от 19 января 1810 г. утвердил новые правила для вступления в брак. В этом указе предписывается рассматривать духовное родство на основании 53-го правила Трулльского Собора. В связи с этим запрещается вступать в брак восприемнику с крестницей (восприемнице с крестником) и восприемникам с родителями своих крестников.

В дальнейшем Священный Синод неоднократно касался этой темы, которая, как видно из обращений архиереев, часто вызывала разногласия и споры. Так, в 1824 г. Синод вынес определение, что восприемничество при присоединении к Православию через миропомазание не приравнивается к духовному родству, как восприемничество при крещении.

Не возникает духовное родство между восприемниками, если в крещении участвует много восприемников. По указу Священного Синода от 18 июня 1834 г., священнику, если к восприятию от купели приглашено много лиц, к совершению обряда допускать только одну пару лиц разного пола (т. е. одного восприемника и одну восприемницу), а остальные становятся лишь «простыми свидетелями крещения» [4]. Возможность вступления в брак тех, кто присутствовал при крещении в качестве «дополнительных» восприемников, была подтверждена указом Священного Синода 1873 г. В том году Синод разбирал вопрос о возможности вступления в брак восприемника и восприемницы одного ребенка (кумовьев). Своим указом от 31 декабря он определил отсутствие духовного родства между ними, ссылаясь на свой указ от 1810 г. Опираясь на этот же указ, Священный Синод разрешил в 1875 г. вступать в брак восприемнику с матерью своей крестницы и восприемнице с отцом ее крестника.

В дальнейшем Священный Синод и последующие церковные власти не принимали постановлений о духовном родстве. Таким образом, на основании существующего церковного законодательства можно заключить, что духовное родство является препятствием для вступления в брак:

- а) восприемникам с их крестниками; [5]
- б) восприемнику с матерью своего крестника;
- в) восприемнице с отцом своей крестницы [6].

Однако, как указывает Православная энциклопедия, наличие духовного родства между восприемником и его крестницей и восприемницей и ее крестником не является абсолютным препятствием для их вступления в брак. На основании указа Св. Синода 1875 г. восприемник другого пола не имеет канонического значения. Это подтверждает и Настольная книга священнослужителя: «Между крестным отцом и его крестницей и между крестной матерью и ее крестником также не существует духовного родства» [7]. Но, как указывает этот источник и

Православная энциклопедия, брак в этом случае допустим только с благословения епархиальной власти: «В подобных случаях необходимо было обращение к правящему архиерею за разрешением на брак. Обращение к епархиальной власти и ныне остается необходимым во всех случаях наличия между предполагающими вступить в брак духовного родства 1-й или 2-й степени, даже если оно основано на восприемничестве крестника лицом другого пола» [8].

К вышесказанному хотелось бы добавить, что заочное восприемничество не порождает духовного родства, потому что является незаконным. Церковные правила не знают такой практики. А известные канонисты так высказываются по этому поводу. С.Булгаков пишет, что оно «не допустимо», исключение можно допустить только для восприемницы мальчику и восприемнику девочке [9]. Обер-секретарь Священного Синода С.П.Григоровский считает, что «оно не имея за собою канонического основания, прямо противоречит церковному чиноположению о крещении» [10]. А прот. Владислав Цыпин называет заочное восприемничество «злоупотреблением» [11].

В заключение приведу мнение одного из авторитетнейших канонистов еп. Никодима (Милаша) (1845–1915), который в начале XX в. писал: «Точка зрения русской церкви по вопросу о недозволенных по сродству браках канонична, и предписания этой церкви мы считаем лучшими, которые должны бы усвоить и прочие поместные церкви» [12].

ТРЕБОВАНИЯ К ВОСПРИЕМНИКАМ

1. Должен быть православным, знать Символ веры (Православное исповедание, ч. I, отв. 103). Старообрядец не может быть восприемником ни при крещении православного, ни при крещении старообрядца (Ук. Св. Син. 1722 г.). Инославные также не могут быть восприемниками (православным тоже запрещено быть восприемниками при совершении неправославного крещения (Ук. Св. Син. 17 окт. 1714 г. п. 2)), хотя «Книга о должностях пресвитеров приходских» (§80) допускает их при условии читать православный Символ веры. В XIX в. после многостороннего обсуждения этого вопроса допускалось иметь инославную восприемницу у мальчика и инославного восприемника у девочки (Ук. Св. Син. №4392 от 17 дек. 1722 г.).

2. Должен быть совершеннолетним. По Ук. Св. Син. 23.05.1836 г. восприемники должны иметь церковное совершеннолетие, т. е. 14 лет (точнее — восприемник — 15, восприемница — 13). Булгаков указывает на возраст в 17 лет [13].

3. Не могут быть восприемниками:

— Монахи и монахини (Номоканон при Б. Треб. ст. 84, Указ Св. Син. от 17.10.1844 г.). Но это правило на Руси стало известно с XVI в., поэтому можно встретить примеры того, как раньше восприемниками княжеских и царских детей становились монахи.

— Безумные и глухонемые, т. к. не могут наставлять в вере, давать обеты при крещении [14].

— Преступники, явные грешники, лица с низкой нравственностью (Указ Св. Син. от 17.12.1884 г.), не бывшие на исповеди и причастии по нерадению 5–10 лет. Также не могут быть восприемниками находящиеся в разряде кающихся, отлученные от причастия [15].

— Женщины, находящиеся в нечистоте (Дион. Алекс. 2).

— Кто-либо из родителей крещаемого (Трулл. 53, Номоканон при Б. Треб. ст. 209). Но Булгаков, ссылаясь на профессора А. Павлова, пишет: «В наше время нельзя придавать безусловно-обязательной силы правилу обычного церковного права, не допускающему родителей к восприятию своих детей от купели крещения» [16].

УСЛОВНОЕ КРЕЩЕНИЕ

Требник Петра Могилы, появившийся в XVII в., ввел в употребление в Русской церкви в отношении лиц, о которых нет достаточных сведений об их крещении, необходимость применять формулу «условного» крещения. Такая практика не является каноничной. 84-е правило Трулльского Собора и 72(83) правило Карфагенского собора говорят, что в случае, если неизвестно, крещено ли данное лицо или нет, «без всякого сомнения крестить» его. Против практики «условного» крещения выступают и авторитетные канонисты. Еп. Никодим (Милаш) пишет: «Эта рекомендация (Требника Петра Могилы добавлять слова «еще не крещен») не может быть оправданной, так как она не основывается ни на одном постановлении канонического права Православной церкви, но взята из канонического права латинской церкви» [17]. Прот. Николай Афанасьев называет условное крещение «догматическим и литургическим недоразумением» [18]. Интересное поучение мы находим в «Учительном известии», которое прилагается к нашему служебнику. Там разбирается случай, если священник, совершая литургию, не помнит, прочитал ли он молитву на пресуществление Св. Даров или нет. «Учительное известие» предписывает ему опять повторить ту же молитву, не произнося при этом каких-то дополнительных слов, которые могли бы показать «условность» пресуществления Св. Даров.

На основании вышеизложенного необходимо заключить, что употребление слов «еще не крещен» при совершении Крещения над лицами, о которых нет точных сведений, крещены ли они, является неуместным и недопустимым. В данных случаях необходимо совершать обычный чин Таинства Крещения, как это предписывают 84-е правило Трулльского Собора и 72(83) правило Карфагенского Собора, то есть «без всякого сомнения».

ВОЗМОЖНОСТЬ СОВЕРШЕНИЯ КРЕЩЕНИЯ РЕБЕНКА БЕЗ СОГЛАСИЯ ЕГО РОДИТЕЛЕЙ

Канонические правила не рассматривали такую возможность. Но догматическое богословие говорит, что крещение детей совершается по вере их роди-

телей и восприемников. Таким образом, крещение ребенка без родителей или восприемников не допустимо. Но может сложиться так, что для ребенка есть восприемники, а родители не желают крестить свое чадо или не радуют об этом. В последнем случае необходимо им указать на 37-е правило Каноникона св. Иоанна Постника, по которому эти родители, если их ребенок умрет некрещеным, отлучаются от Церкви.

В другом же случае, при несогласии родителей, совершение крещения не представляется возможным. Но при этом можно провести аналогию с указом Священного Синода от 22 января 1862 г., по которому иноверцы до 14 лет не проходили оглашение, а крестились вместе со своими родителями; с 14 до 21 года должны были проходить оглашение в течение 6 месяцев. На основании этого указа можно допустить, что совершить крещение без участия (согласия) родителей можно над ребенком с 14 лет по окончании оглашения.

Заслуженный профессор СПбДА прот. Василий Певцов (род. 1836 г.) в своем учебнике по Церковному праву, ссылаясь на Устав Духовных консисторий (31, пр. 1 и 2), пишет: «Малолетние дети нехристиан, не достигшие 14-ти летнего возраста, могут быть крещены только в том случае, если их родители или опекуны письменно заявят на это свое согласие, так как религиозное воспитание детей в таком возрасте зависит от родителей или лиц, заменяющих их. Исключения из этого правила допускаются только с разрешения Св. Синода, ввиду каких-либо важных причин. Дети же нехристиан, уже достигшие 14-летнего возраста, могут быть приняты в православную Церковь и без согласия их родителей и опекунов, если будет достоверно известно, что сами обращающиеся искренно желают и требуют этого и что они достаточно просвещены в ее догматах и учении» [19].

Ныне действующее светское законодательство позволяет придерживаться такой практики. Закон о свободе совести и вероисповедания (ст. 3, п. 5) запрещает «вовлечение малолетних в религиозные объединения, а также обучение малолетних религии вопреки их воле и без согласия их родителей или лиц, их заменяющих». Под «малолетними» закон подразумевает несовершеннолетних детей до 14 лет.

На основании церковного и светского законодательства можно допустить совершение Крещения над детьми старше 14 лет без согласия их родителей.

СОВЕРШЕНИЕ ТАИНСТВА КРЕЩЕНИЯ НАД ЛИЦОМ, СОВЕРШИВШИМ ОПЕРАЦИЮ ПО ИЗМЕНЕНИЮ ПОЛА

Основы социальной концепции РПЦ предписывают совершать Крещение над лицом, совершившим операцию по изменению пола, как принадлежащего к тому полу, в котором он был рожден: «Церковь не может одобрить такого рода “бунт против Творца” и признать действительной искусственно измененную половую принадлежность. Если “смена пола” произошла с человеком до Крещения, он может быть допущен к этому Таинству, как и любой грешник,

но Церковь крестит его как принадлежащего к тому полу, в котором он рожден. Рукоположение такого человека в священный сан и вступление его в церковный брак недопустимо» (X, 9).

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. *Афанасьев Н., прот.* Вступление в Церковь. М.: Паломник, 1993. С. 88.
2. Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 468.
3. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Клин, 2002. С. 565.
4. *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. Репринт издания 1913 г. Т. 2. С. 990.
5. Православная энциклопедия. М., 2005. Т. XVI. С. 421.
6. *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. Репринт издания 1913 г. Т. 2. С. 1185.
7. Настольная книга священнослужителя. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. С. 299.
8. Православная энциклопедия. М., 2005. Т. XVI. С. 421; Настольная книга священнослужителя. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. С. 299.
9. Там же. С. 990.
10. *Григоровский С.П.* Родство и свойство как препятствие к венчанию и к восприимчивости при Крещении. М.: Издательский Совет РПЦ, 2005. С. 52.
11. Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 469.
12. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Изд. СТСЛ, 1996. Т. 2. С. 545.
13. *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. Репринт издания 1913 г. Т. 2. С. 993.
14. Там же.
15. Там же.
16. Там же. С. 994.
17. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Изд. СТСЛ, 1996. Т. 2. С. 225.
18. *Афанасьев Н., прот.* Вступление в Церковь. М.: Паломник, 1993. С. 112.
19. *Певцов В., прот.* Лекции по Церковному праву. Электронная версия. Отдел III. Крещение. Крещение нехристиан и их детей.

Протоиерей Александр Хомяк,
преподаватель КПДС

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ОТПУСТЫ. Историко-практический обзор

Отпуст является заключительным молитвословием христианского богослужения. «Он состоит из исповедания Христа как истинного Бога и нашей надежды на помилование и спасение от Него по молитвам Пречистой Матери Его, апостолов и всех святых»¹. Как в начале службы идет обозначение того, что служба совершается во славу Бога Отца и Сына и Святого Духа, так и в конце богослужения подводится некий итог молитвенного призвания и празднование того или иного священного события. Так как отпуст является благословением на выход из храма и заключительным прославлением Бога, то просьба выражается словом: «Благослови», то есть тем же возгласом, которым священник приглашается начать службу. На эту просьбу священник отвечает утверждением и благословением источника всякого благословения Христа Бога².

Устав об отпустах, зафиксированный в современном служебнике, носит в себе отпечаток древности, постепенного развития и духовного осмысления заключительных молитвословий христианского богослужения.

Целью работы является ознакомление с историей формирования богослужебных отпустов и их современным состоянием согласно указаниям ныне действующего Устава.

Среди работ по теме отпустов необходимо отметить: статью выдающегося литургиста, профессора Ленинградской Академии Н.Д.Успенского «Богослужебные отпусты», «Богослужебный Устав Православной Церкви» В.Розанова, «Толковый Типикон» М.Скабаллановича. Кроме того, были изучены ряд Служебников XVII–XIX вв.

Исторический обзор формирования произнесения богослужебных отпустов можно условно разделить на следующие периоды:

1. II–VIII вв. В богослужебной литературе этого периода мало сведений об окончании служб. Литургические памятники содержат в основном краткие сведения в общих чертах древнего богослужения, которые не носят уставных предписаний.

2. С IX по XIV вв. В этот период завершающей частью богослужения служат заамвонные молитвы.

3. С XV по XVII вв. В это время происходит формирование отдельных глав с указаниями самих отпустов и времени их произнесения. Таким образом, в этот период осуществляется уставная регламентация произнесения отпустов.

До нас не дошли сведения, как заканчивалась та или иная служба в апостольский и послеапостольский периоды. В древнем памятнике III в. «Завещание Господа Иисуса Христа», а именно в описании епископской утрени, говорится, что по окончании возгласа диакона епископ дает знак рукою, и диакон говорит: «Восстанем в Духе Святом, чтобы, сделавшись уже мудрыми, мы возражали в Его благодати, славя во имени Его, назидаясь на основании апостолов и молясь, помолимся, чтобы Господь милостиво принял молитвы наши». Епископ затем оканчивает. Народ говорит «аминь»³.

В 8-й книге «Апостольский постановлений», древнехристианском памятнике III в., в описании вечерни и Евхаристии епископ читает молитву над народом, преклонившим свои головы, после чего диакон призывает всех выйти с миром⁴. Возглашение «Изыдите в мире», которое произносил диакон по выслушивании народом молитвы отпуста, заменилось с течением времени иерейским благословением⁵.

Еще один древний памятник конца IV в. «Путешествие по святым местам», приписываемый Сильвии Аквитанской, рассказывает, как совершалось богослужение в Иерусалиме, а именно в храме Воскресения. Так в описании утрени автор пишет: «Когда же наступает рассвет, начинают утренние песни: и вот приходит епископ с клиром и тотчас входит внутрь пещеры и изнутри решетки сначала говорит молитву и благословляет верных; по выходе же епископа из-за решетки все подходят к руке его, и он, выйдя, благословляет каждого поодиночке; затем уже на рассвете бывает отпуст»⁶.

Таким образом, как видно на примере сохранившихся древних памятников, в апостольское и послеапостольское время служба заканчивалась отпусом, который носил форму пространной молитвы Богу, после чего епископ благословлял народ на исход из храма.

Как произносился отпуст в последующее время, зафиксировано в древних византийских Евхологионах. Это литургические книги константинопольского происхождения. Они были предназначены первоначально для соборно-приходского служения и объединяли в себе такие богослужебные книги, как Служебник и Требник. Отпусом в этот период служили заамвонные молитвы, читаемые в конце Божественной литургии. Так, в Евхологионе X в. содержатся такие молитвы, читаемые в конце литургии в большие праздники⁷.

Отпусом же вечерни служила молитва «Боже Великий и Вышний, Един имеяй безсмертие...» — 7-я светильничная молитва. А молитва отпуста утрени «Хвалим, поем, благословим и благодарим Тя...» находится в составе утренних молитв. Еще в XIV в. эти две молитвы не входили в указанные группы молитв, а читались в конце богослужения, перед главопреклонной молитвой, и каждая из них обозначалась в Служебниках как молитва отпустная⁸.

В одной греческой рукописи, относящейся к XII–XIII вв., содержащей чин Литургии святителя Василия Великого, после заамвонной молитвы «Благословляяй благословящая Тя, Господи...» приводится пространное иерейское благословение, обозначенное словом «молитва»: «Христос, Истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Своея Матере, силою Честнаго и Животворящаго Креста,

предстательством честных бесплотных Архангелов и огнеобразных Михаила и Гавриила и всех святых Небесных сил, молитвами честного пророка, Предтечи и Крестителя Иоанна, святых славных, всехвальных апостолов и святого (имярек) и всех святых молитвами, помилует и спасет нас. Боже»; диакон же прибавлял: «Молитвами святых отец наших, Господи, благослови. Господи Иисусе Христе, Боже наш»⁹. Эта заамвонная молитва была взята за основу формирования дневных богослужебных отпустов, с учетом седмичного круга богослужений.

В славянской рукописи иерусалимского устава XIV в. говорится: «Иерей же, став во святых дверях, зря на запад, глаголет: Воскресый из мертвых Христос истинный Бог наш молитвами Пречистыя Его Матери и святых небесных Сил, честного и славного Пророка и Предтечи и Крестителя Иоанна и святых славных прехвальных апостол и святого имярек егоже память и всех святых, помилует и спасет души наша, яко Благ и Человеколюбец Бог. Аминь»¹⁰.

В Служебнике XV в. указано в седмичных отпустах воспоминать имя и святого, «егоже есть день», то есть рядового, святой же храма и Богоотцы еще не упоминаются. В другом Служебнике указывается в седмичные дни воспоминать «святого, имярек», но какого именно, храма или дня, не уточняется, и только по словам субботнего отпуста «имярек, ему же есть храм», можно думать, что и в прочие дни имелся в виду святой храма, а не дня. «Во всяком случае, — замечает проф. Н.Д.Успенский, — в Служебниках XV–XVI вв. наблюдается определенная сдержанность в смысле поименного призывания святых на отпустах. Поэтому в отпусте четверга, например, отсутствует имя святителя Николая Чудотворца, хотя в дневной службе Октоиха ему положены стихиры, седальны и канон»¹¹.

Упоминание в седмичных отпустах святых и праведных Иоакима и Анны находится в московском издании Служебника при Патриархе Иове, 1602 г.¹²

По московским служебникам 1602 и 1647 гг. приводится порядок произнесения воскресного отпуста: «Воскресый из мертвых Христос истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Его Матере, и преподобных и отец наших, и всех святых, помилует и спасет нас, яко Благ Человеколюбец»¹³. А в служебнике, который был издан в 1658 г., призываются святые апостолы: «Воскресый из мертвых, Христос истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Своея Матере, святых славных и всехвальных апостолов и всех святых, помилует и спасет нас, яко Благ и Человеколюбец»¹⁴.

В Служебнике Петра Могилы есть предписание о поминовении празднуемых святых: «Зри, о иерею, да сохраниши, на коемждо отпусте и святого егоже есть день, да помянеши сице: по «преподобных и богоносных отец наших» «и святого имярек его же днесь память почитаем, и всех святых Твоих» и пр. Аще же имать славословие, рцы сице: «и Святого имярек егоже днесь торжественную память почитаем и всех святых»¹⁵.

В московском служебнике 1635 г. находится глава об отпустах со следующим заглавием: «Подобает ведати, како должно есть иерею, отпусты творити никойждо день, чрез всю неделю и на праздники всего лета»¹⁶. В дневном отпусте пока нет воспоминания святого храма и праведных богоотец Иоакима и Анны, а в отпусте четверга — святителя Николая после поминовения святых

апостолов¹⁷. В отпусе, который следовало произносить в пятницу на вечерни и в субботу на утрени, есть воспоминание святых и праведных Богоотец Иоакима и Анны, святого храма и дня.

Таким образом, упоминание родителей Божией Матери было только в субботу и являлось особенностью субботнего будничного отпуста. Кроме того, во многих праздничных отпустах, произносимых на службах бденных и полиелейных, присутствовала особая вводная фраза, которая сохранилась сейчас только в отпустах двенадесятых праздников и некоторых служб годовичного круга богослужений. Например, отпуст дня Индикта звучал так: «Иже всесильною и неизреченною мудростию, устроивый начаток индикту, сиречь новому лету, Христос истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Его Матере, честнаго славного Ея собора и преподобного отца нашего Симеона Столпника (затем перечисляются святые дня) и всех святых помилует яко благ и человеколюбец»¹⁸. На Лазареву субботу отпуст следующий: «Пришедый в Вифанию, воздвигнути друга своего праведного Лазаря, Христос истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Его Матере и всех святых...»¹⁹

В вербное воскресенье два отпуста: «Иже на престоле херувимстем ездяй и на жребяти осли изволивый всести...» и второй: «Пришедый во град Иерусалим, и хвалу прием от детей еврейских, Христос истинный Бог наш...» и далее все по чину²⁰.

В рассматриваемый период в уставах об отпустах не указывалось о поминовении в конце Литургии ни святого Иоанна Златоуста, ни святого Василия Великого, и только в чине литургии Преждеосвященных Даров повелевалось после имен святых «наставшего дня и минувшаго и егоже храм» добавлять: «И святого Григория Чудотворца, папы старого Рима»²¹.

В XVII в. наблюдается окончательное формирование видов отпустов, а также изменение форм некоторых их видов. В служебнике появляются особые разделы уставных предписаний отпустов. Происходит четкое разделение дневных и праздничных отпустов.

Праздничным отпустам посвящены две статьи Служебника: «Указ, како подобает глаголати отпусты во Владычнии праздники и Богоматере и во все лето» и «Отпусты Владычних праздников, глаголемии в вечерню, во утрению и в Литургию по чину»²². В первой статье предписывается не произносить отпусты богородичных праздников с указанием празднуемых событий: «понеже не Рождество Богородицы, ниже Введение или Успение ее, подвигаем к Богу на молитву, но Самую Пречистую Богородицу»²³.

Во второй статье находятся вводные фразы, в которых очень кратко повторяется празднуемое священное событие. «В начале отпуста, — отмечает проф. М.Скаббланович, — к имени Христа предпосылается краткое упоминание празднуемого события, благодаря чему отпуст переходит как бы в заключительную праздничную песнь»²⁴.

Богослужебная практика, зафиксированная в московских и санкт-петербургских изданиях служебников, свидетельствует о древней практике Церкви произносить краткий праздничный отпуст без упоминания каких-либо чинов

святых. В традиции Киево-Печерской лавры было принято произносить краткий праздничный отпуск с вводной частью, а затем как малый отпуск, т. е. с упоминанием преподобных и богоносных отец и не входящих в содержание малого отпуска «святых славных и всехвальных апостолов»²⁵. Кроме того, издание Киево-Печерского монастыря разъясняет, что в самый праздник и в отдание произносится краткий праздничный отпуск, а в поспразднства — полный, с присоединением в начале праздничного добавления²⁶. Если краткий праздничный отпуск имел вводную фразу, в которой вспоминалось чтимое священное событие, например: «Иже в вертепе родивыйся и в яслех возлегий нашего ради спасения...», то в таком случае и полный праздничный отпуск в дни поспразднства следует начинать этой фразой. В этом смысле и следует понимать выражение Служебника: «точною возглашается праздничный отпуск в день праздника и до отдания»²⁷.

Таким образом, особенность кратких праздничных отпусков составляет отсутствие в них призывания «святых славных и всехвальных апостолов», святых храма и дня, творца совершаемой в этот день литургии и святых праведных Богоотец Иоакима и Анны, то есть всех тех святых имен, которые призываются в дневных отпусках.

Великие отпусы произносятся после великой и вседневной вечерни, после утрени и Литургии. Малые отпусы бывают на повечерии, полунощнице и часах²⁸. В конце малой вечерни также произносится малый отпуск²⁹.

В Типиконе имеются определенные указания на необходимость призывания на полном праздничном отпуске святого дня. «И святого же поминает», — говорит Типикон в изложении службы вечерни Отдания Пасхи. «И святого на отпуске поминает, егоже будет день», — сказано в изложении службы утрени того же праздника³⁰. Аналогичное указание дано в службе Отданию Пятидесятницы: «На отпуске поминает иерей святого, егоже есть день»³¹.

Во все время года в седмичные дни, когда нет Владычных или Богородичных праздников, дней предпразднства и поспразднства или праздников бденным и полиелейным святым, служба рядовому святому совершается в соединении со службой Октоиха. В этом случае на вечерни, утрени и на Литургии положены «Отпусы дневнии во всю седмицу, по обычаю Святыя Восточныя Церкви»³². Для этого вида отпусков характерно призывание во все дни седмицы кроме имени Господа Иисуса Христа и Богородицы еще «святых славных и всехвальных апостолов и святых», которым посвящен день седмицы.

Как помянуть местночтимых святых и в каком порядке и количестве? В главах о богослужебных отпусках в служебниках, изданных Киево-Печерской лаврой, упоминаются только святые равноапостольные Владимир и Ольга, митрополиты Киевские и всея Руси Михаил и священномученик Макарий, благоверные князья-мученики Борис, Глеб и Игорь, святая великомученица Варвара, а из Печерских святых — лишь преподобные Антоний и Феодосий. Имя местночтимого святого призывается, как это видно из того же киевского Служебника, после имен святых храма и дня и, само собой разумеется, только в те дни, когда положено призывание имен этих святых³³. Протоиерей Константин Никольский по этому вопросу замечает следующее: «В городах, где почивают мощи святого

угодника, чтимого как покровителя города, например, в Санкт-Петербурге — святого Александра Невского, — обыкновенно и сего угодника упоминают на отпуске»³⁴.

Церковный Устав осуждает молитвенную ревность о том или ином угоднике Божиим, если эта ревность идет вразрез с общецерковным установлением, и о таких действиях говорит: «Сие от своего неразумия, а не по Церковному Уставу» (Типикон. Гл. 58, см. 1-е). «Церковь едина, и это единство ее видимым образом проявляется в молитвенном единении всех ее членов»³⁵.

В заключение хотелось бы несколько слов сказать о форме произнесения отпуста. Проф. Н.Д.Успенский говорит о том, что в конце отпуста священник благословляет народ³⁶. Между тем такая форма в современном богослужении сохранилась только за архиерейским богослужением.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ознакомившись с историей богослужебных отпустов, можно увидеть, что развитие и формирование его как заключительного молитвословия проходило в несколько этапов.

Благодарственная молитва с благословением предстоятеля переросла в молитвословие, с кратким повторением сути праздника или указания имен святых. Литургическая форма отпуста сформировалась к XVII в. с четкими предписаниями, зафиксированными в Церковном Уставе.

На основании вышеизложенного можно увидеть тот принцип, который издревле полагался Церковью в основу содержания молитв отпуста, а именно, что отпуст как завершение богослужения должен содержать в себе прославление тех священных событий и призывание тех святых, которым посвящено было это богослужение.

¹ Скаббаланович М. Толковый Типикон. М., 2004. С. 719.

² Там же. С. 718.

³ Скаббаланович М. Толковый Типикон. М., 2004. С. 87.

⁴ Апостольские постановления. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006. С. 229.

⁵ Успенский Н.Д. Православная Литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М., 2007. С. 315.

⁶ Скаббаланович М. Толковый Типикон. М., 2004. С. 140.

⁷ Успенский Н.Д. Православная Литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М., 2007. С. 314.

⁸ Успенский Н.Д. Православная Литургия... С. 315.

⁹ Там же. С. 316.

¹⁰ Скаббаланович М. Толковый Типикон... С. 721.

¹¹ Успенский Н.Д. Православная Литургия... С. 318.

¹² Там же. С. 318.

¹³ Скаббаланович М. Толковый Типикон... С. 721.

- ¹⁴ Там же. С. 722.
¹⁵ Скаббаланович М. Толковый Типикон... С. 722.
¹⁶ Служебник. М., 1635. Л. 40.
¹⁷ Там же. Л. 45.
¹⁸ Там же. Л. 51.
¹⁹ Там же. Л. 52 об.
²⁰ Там же. Л. 54.
²¹ Успенский Н.Д. Православная Литургия... С. 319.
²² Служебник. М., 1901. Л. 102–102 об.
²³ Там же. Л. 96.
²⁴ Скаббаланович М. Толковый Типикон... С. 720.
²⁵ Розанов В. Богослужебный Устав Православной Церкви. М., 2002., С. 322.
²⁶ Там же. С. 325.
²⁷ Успенский Н.Д. Православная Литургия... С. 331.
²⁸ Служебник. СПб., 1913. С. 245.
²⁹ Типикон. М., 2002. С. 13.
³⁰ Там же. С. 1019.
³¹ Там же.
³² Служебник. СПб., 1913. С. 193.
³³ Там же. С. 331.
³⁴ Никольский К.Т., прот. Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви. М., 2008., С. 254.
³⁵ Успенский Н.Д. Православная Литургия... С. 338–339.
³⁶ Там же. С. 339.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. Апостольские постановления. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006. 236 с.
2. Ванюков С.А., свящ. Богослужебные отпусты // Богослужебные указания для священно-церковнослужителей на 2005 год. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 664 с.
3. Никольский К.Т., прот. Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви. М., 2008. 901 с.
4. Скаббаланович М. Толковый Типикон. М., 2004. 814 с.
5. Розанов В. Богослужебный Устав Православной Церкви. М., 2002. 676 с.
6. Служебник. М., 1635. 518 с.
7. Служебник. М., 1901. 289 с.
8. Служебник. СПб., 1913. 452 с.
9. Типикон. М., 2002. 1298 с.
10. Успенский Н.Д. Православная Литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М., 2007. 432 с.

Д.А. Рудавин,
преподаватель КПДС

ОПЫТ ПЕРЕВОДА ТЕКСТОВ христианской гимнографии на примере канонов на Богоявление

Тексты христианской гимнографии, составляющие богослужебные книги и образующие словесную часть христианского богослужения, наряду с канонам Нового Завета являются древнейшими образцами славянской письменности на землях Киевской Руси и в этом отношении являются и древнейшей частью русской литературы. В то же время до сих пор нет комментированных научных русских переводов этих текстов. Время от времени, начиная с XIX в., появляются русские переводы некоторых текстов, в основном канонов на Великие церковные праздники. В последние годы в интернет-ресурсах появился русский перевод практически всех богослужебных книг, выполненный иеромонахом Амвросием (Тимротом) с греческого оригинала (современной греческой минеи). Иером. Амвросий проделал огромную и еще небывалую в нашей Русской Церкви работу, заложив хороший фундамент для дальнейшей исследовательской работы с текстами христианской гимнографии. К сожалению, и этот, и другие переводы не имеют комментария, не учитывают толкований на богослужебные тексты церковных авторов, а также филологических исследований по этому вопросу, не рассматривают расхождения в текстах греческих изданий, поэтому они в определенных местах противоречат друг другу и оставляют неразрешенными вопросы в отношении сложных для понимания мест канонов. В качестве примера приведем один отрывок из 1-го тропаря 1-й песни канона прп. Иоанна Дамаскина на Богоявление в трех русских переводах: еп. Августина (Гуляницкого) (2 половина XIX в.), иером. Амвросия (Тимрота) и диак. Владимира Василика (современные переводы):

...Ты, Царь, от пустыни к струям иорданским, склонил Свою солнцобразную выю... [Епископ Августин 15, с. 48].

...и от пустыни к Иордана Ты струям,
главу подобно солнцу преклонил, о Царь... [Диак. Владимир Василик 16, с. 2].

...от пустыни у струй Иордана: / Ты, Царь солнца, склонил Свою шею... [Иером. Амвросий (Тимрот) 17, с. 30].

Очевидно, что выражения «солнцеобразную выю», «подобно солнцу» и «Царь солнца» имеют различный смысл. Какой же из переводов является наиболее верным? Вот греческий текст этого отрывка, каким мы его видим в современной греческой минее, в издании Migne (PG) и других изданиях:

... Νῦν ἐξ ἐρήμου πρὸς ῥοὰς Ἰορδάνου,
Ἄναξ ὑπέσχεε ἡλίου σὸν αὐχένα... [Migne 1. Voll. 96, с. 825].

Еп. Августин отнес ἡλίου к αὐχένα, и у него получилось, что Царь склоняет «солнца выю (шею)», из чего в литературном варианте — «солнцеобразную выю». Возможно, он опирался в данном случае на латинский перевод, приведенный параллельно с греческим текстом у Migne: Rex submisti solare collum tuum — Ты, Царь, преклонил солнечную выю Твою. Такой перевод возможен, с некоторой, конечно, смысловой натяжкой.

Сложнее понять логику перевода диака. Владимира Василика: «главу подобно солнцу преклонил, о Царь». В греческом тексте нет ни союза ὥς «как», ни наречия ὁμοίως «подобно», ни других слов, выражающих сравнение; и чисто логически непонятна сама мысль: разве солнце склоняется когда-нибудь к водам Иордана или другой какой-нибудь реки? Нечто подобное можем видеть на берегу моря, когда солнце заходит и, так сказать, склоняется к этой обширной водной стихии, но на реке, тем более такой сравнительно небольшой, как Иордан, мы такого никогда не наблюдаем. Таким образом, этот перевод трудно признать адекватным с точки зрения грамматики и логики, поэтому мы не будем рассматривать его как возможный вариант верного понимания текста.

Наконец, иером. Амвросий (Тимрот) относит ἡλίου к Ἄναξ в значении родительного падежа принадлежности. Получилось обращение «Царь солнца», разделенное в греческом тексте сказуемым ὑπέσχεε «склонил», а в русском переводе сказуемое для лучшего понимания смысла поставлено после обращения: «Ты, Царь солнца, склонил Свою шею...» Этот перевод с точки зрения грамматики и смысла следует признать правильным и наилучшим из рассмотренных. Так поняли это место и современные справщики и редакторы богослужебных миней. Отказавшись в этом отрывке от калькирования греческого синтаксиса, которое наблюдалось в старых изданиях: «...к водам Иорданским, Царю преклонил еси солнца Твою выю...» [Минея праздничная 10, с. 246], они в последних изданиях миней (1996, 2002, 2011, 2012 гг.) и в отдельном издании службы на Богоявление приводят такой текст: «...к водам Иорданским преклонил еси, Царю солнца, Твою выю...» [Крещение 11, с. 117]. Здесь можно было бы поставить точку, поскольку и церковно-славянский текст был скорректирован, как кажется, по наилучшему переводу. Однако для анализа текста наличие иного перевода и иного понимания текста (имеется в виду перевод еп. Августина) оставляют место для сомнений, тем более, это понимание выражено в латинском переводе, который является наиболее авторитетным. В библиистике в таком случае обращаются к комментариям на тексты Священного Писания — к святоотеческим толкованиям и текстологическим исследованиям. На богослужебные тексты в греческой церковной традиции также уже существует большая литература толкований (ἐρμηνεία), представленная творениями Иоанна Зонары, Феодора Продрома, прп. Никодима Святогорца и других авторов. К сожалению, из этих произведений почти ничего не переведено на русский язык, в данной статье будут представлены фрагменты из толкований Феодора Продрома и прп. Никодима Святогорца в нашем переводе. Их толкования в особенности касались глубоких

по мысли и поэтической силе канонов на Великие праздники, принадлежащих свт. Косме Маиумскому и прп. Иоанну Дамаскину. Возвращаясь к отрывку, приведем толкования на него из «Комментариев» Феодора Продрома и «Эртодромия» прп. Никодима Святогорца. Продром пишет: «...Ты, Христос, не только Солнце правды есть и называешься, но и этого чувственного солнца Царь и Творец преклонил выю...» [Stevenson 3, с. 102]. В «Эртодромии» прп. Никодима: «...Ты, Христос, Царь солнца и всех видимых и невидимых творений, склонил Свою непорочную выю...» [Νικόδημος 7, с. 159]. Таким образом, и церковные толкователи канонов подтверждают правильность перевода этого отрывка иером. Амвросием — «Царь солнца», и его перевод следует признать наилучшим уже не только грамматически, но и с точки зрения церковной традиции.

Анализ этого небольшого и не слишком сложного фрагмента показал, что для перевода богослужебных текстов нужно не только знание грамматики древнегреческого языка, но и обращение к церковной и научной экзегезе этих текстов. Так объясняет цель написания толкований сам прп. Никодим: «Поскольку каноны составлены на древнегреческом языке, и высоки в них богословские мысли, я решил облегчить их понимание простым нашим братьям, написав разъяснение на доступном греческом языке» [Νικόδημος 7, с. 17]. Произведения церковных толкователей являются авторитетными и у филологов-исследователей творчества древних отцов Церкви. Например, Andrew Louth, автор большой монографии о прп. Иоанне Дамаскине, говорит, что «Эртодромий» прп. Никодима лег в основу его комментария к канонам на Пасху, Преображение и Успение, так как прп. Никодим часто указывает источники, которыми пользовался прп. Иоанн. [Louth 8, с. 161]. А Wolfram Hörandner, один из лучших знатоков творчества Феодора Продрома, который был и священником, и талантливым греческим поэтом, жившим на рубеже XII–XIII вв., пишет о его толкованиях на каноны Великих праздников: «Этот труд, получивший всеобщее, в том числе, официальное, одобрение, через века дошел до нас как первоклассный учебник для изучения богословия» [Hörandner 9, с. 44].

Если обратиться к славянским переводам, которые используются за богослужением, то здесь сохраняются ошибки, допущенные еще древними переводчиками, а иногда они и накапливаются в новейших изданиях. Еще в XIX в. многие церковные деятели говорили о необходимости исправления богослужебных текстов. Святитель Феофан Затворник (Говоров) в одном из своих писем пишет, что непонимание церковного чтения часто возникает «не по дурному исполнению, а потому, что само читаемое — темно» [Сове 14, с. 30]. Но работе по исправлению ошибок и неудобовразумительных мест церковно-славянских текстов должна предшествовать работа по созданию комментированных русских переводов этих текстов, выверенных со всей тщательностью, в которых учитывались бы и церковные толкования, и научные исследования, и разночтения греческих рукописей, и поэтический строй этих произведений. В противном случае можно прийти к еще большему умножению ошибок. В предлагаемой работе ставится цель на примере перевода и грамматического разбора нескольких сложных отрывков из канонов на Богоявление показать важность экзегетическо-

го комментария, в нашем случае «Комментария (ἐρμηνεία)» Феодора Продрома и «Эортодромия» преп. Никодима Святогорца для верного понимания и перевода текста и для составления современного научного комментария.

Рассматриваемые ниже каноны принадлежат св. Косме Маиумскому (Иерусалимскому) и св. Иоанну Дамаскину, церковным писателям VIII в., св. Иоанн известен еще и как догматист и церковный ученый. Они были современниками, оба были монахами в палестинских монастырях (возможно, оба в монастыре св. Саввы). Церковное предание говорит, что они происходили из Дамаска и вместе проходили обучение у плененного арабами инока из Калабрии, иногда говорят даже о том, что Косьма был приемным братом Иоанна. Они принадлежат, наряду с св. Андреем Критским, к создателям жанра церковного канона и одновременно к лучшим его представителям. Кроме канонов на Богоявление этих авторов объединяют еще три Дванадесятых праздника, в службе которых первый канон принадлежит Косме, а второй Иоанну: Рождество Христово, Преображение и Успение Богородицы. Архимандрит Киприан (Керн) считает, что «Косьма вместе с Дамаскиным писал упомянутые каноны на великие праздники так, что каноны одного дополняли каноны другого; один давал внутренний смысл события, другой повествовал о его внешних особенностях» [Керн 12, с. 79].

Церковный канон по своей структуре — это сложный, можно сказать, полифонический жанр. С одной стороны, канон является частью службы празднуемого события, и, конечно, в нем должна раскрываться тема праздника, с другой стороны — каждая песнь канона связана по своей теме и сюжету с одной из так называемых библейских песен. Библейские песни — это своеобразные гимны, которые воспевали в особых случаях, часто после чудес и откровений, явленных Богом, Моисей, некоторые пророки, Богородица. Их всего девять, поэтому в состав церковного канона входят девять песен, точнее, восемь, поскольку вторая чаще всего опускается. Перечислим библейские песни, чтобы уяснить темы песен канона: 1. Песнь Моисея (Исх. 15:1–19); 2. Песнь Моисея (Втор. 32:1–43); 3. Песнь Анны, матери прор. Самуила (1 Цар. 2:1–10); 4. Песнь прор. Аввакума (Аввак. 3:1–19); 5. Молитва прор. Исаии (Ис. 26:1–20); 6. Молитва прор. Ионы (Ион. 2:3–10); 7. Молитва Трех Отроков (Дан. 26–46); 8. Песнь Трех Отроков (Дан. 52–90); 9. К 9-й песни обычно относят два новозаветных гимна: Песнь Богородицы (Лк. 1:46–55) и Песнь Захарии, отца Иоанна Предтечи (Лк. 1:68–79). Стихи библейских песен поочередно припеваются к ирмосу и тропарям соответствующей песни канона. В современной практике это соблюдается только в период Великого Поста, в остальное время года они заменяются особыми краткими припевами в честь празднуемого события или лица: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе» и др. Каждая песнь канона начинается с ирмоса (εἰρμός — сплетение, сцепление, связь), в котором отражена как тема библейской песни, так и тема праздника; здесь в наивысшей степени проявляется полифонизм канона. Ирмос также является и образцом мелодии, метрики и смыслового содержания следующих за ним песнопений — тропарей. Тропари раскрывают смысл и содержание празднуемого события в направлении, которое задается ирмосом песни, ирмос и тропари могут иметь общий рефрен какой-нибудь фразы,

чаще всего конечного восклицания. Количество тропарей может быть различным, в канонах Космы и Иоанна их обычно не больше трех в каждой песне [Керн 12, с. 40–53].

Особенности раскрытия темы канона и избранная автором поэтическая форма являются причиной использования определенной лексики и стилистических приемов и тропов. Канон на Богоявление (также его каноны на Рождество и Пятидесятницу) Иоанна Дамаскина написан ямбическим триметром, размером классической трагедии, и в этом плане приближается к древним образцам греческой поэзии. Это, возможно, обусловило и особенности лексики его канона: использование гомеровских форм склонения (ἀρχάντοιο от ἀρχαντος «чистый», «непорочный», в акrostихе канона, Πόλοιο от πόλος «небесный свод» в шестой песне), эпической гомеровской лексики и форм (Θεοφεγγεῖ «божественный свет», ἑὺς Παῖς «славный Отрок» в акrostихе канона, ὅτα от ὅψ «слово», «речь» в первой песне, гимническое обращение к Христу Ἀναξ «Царь» в первой и девятой песнях).

Также нужно отметить наличие гапаксов и неологизмов в каноне прп. Иоанна, которые в славянском тексте переведены методом калькирования, что вызывает трудность понимания. Наряду с переводом минеи приведем и переводы этих выражений, выполненные иером. Амвросием (Тимротом): в ирмосе первой песни ὕδατόστρωτος τάφος — в минее «водостланен гроб», в переводе иером. Амвросия «водная могила», возможен перевод «водный гроб»; в 1-м тропаре четвертой песни Νυκτὸς... καχέσπερον σχέσιν — в минее «нощи... зломрачное стремление», у иером. Амвросия «ночи пагубный мрак», в его переводе не отражено значение существительного σχέσιν, поэтому этот отрывок будет ниже рассмотрен подробно; в 1-м тропаре шестой песни τριέσπερος... Προφήτης — в минее «тревечерний пророк», в переводе иером. Амвросия «на третий вечер пророк».

Очевидно, что все три приведенных выше неологизма являются сложными словами, то есть составленными из двух и более основ. Первый неологизм ὕδατόστρωτος от ὕδωρ, ὕδατος τό — вода и στρωτός (от глагольного прилагательного к στρώνωμι) — разостланный или постланный. Таким образом, словосочетание ὕδατόστρωτος τάφος гроб или могила, постланная водой, то есть наполненная водой.

Второе сложное слово καχέσπερον от κακός — плохой, злой и ἔσπερος 2 — вечерний; оно является определением к σχέσις, εὼς ἡ — владение; положение, позиция; форма, характер; отношение; связь; задержка, остановка. Очевидно, что слово достаточно многозначно, и не так просто выбрать лучшее значение для данного отрывка. Выше был приведен перевод иером. Амвросия, но для полного уяснения смысла и следует рассмотреть отрывок, включающий это словосочетание и толкования на него. Греческий текст Patrologia Graeca в издании Migne и минеи с небольшими несущественными отличиями таков:

...λαμψαέστατος Λόγος,

Νυκτὸς διῶξαι τὴν καχέσπερον σχέσιν,

Ἐκρίζον ἡκεῖς, καὶ βροτῶν ἀμαρτίαν... [Migne 1. Voll. 96, с. 825].

Весь отрывок в переводе иером. Тимрота: «...всесветлое Слово! / Ты пришел разогнать ночи пагубный мрак, / с корнем грех смертных исторгая...» [Иером. Амвросий (Тимрот) 17, с. 31]. Перевод является правильным грамматически и достаточно литературным, но все-таки нужно заметить, что слово $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$ в нем не отражено. Переводчик разделяет прилагательное $\kappa\alpha\chi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ «зло-вечерний» и составляет в своем переводе из двух его основ словосочетание «пагубный мрак» (словом «мрак» переведена вторая часть прилагательного «вечерний»). А $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$ присутствует, так сказать, незримо в слове «мрак» в своем значении «состояние», «положение». По мысли переводчика, Господь приходит на Иордан «разогнать ночи пагубный мрак», то есть прекратить, упразднить то состояние мрака, в котором находились люди. Эта мысль вполне понятна, и такой перевод возможен. Феодор Продром в своем комментарии на этот фрагмент пишет, ссылаясь на мысль Григория Богослова: «Всесветлое Слово Отца посылается... чтобы совершенно изгнать гибельную мрачную ($\kappa\alpha\kappa\omicron\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) ночь нечестия и человеческий грех» [Stevenson 3, с. 106]. Таким образом, один из церковных толкователей проводит ту же мысль. Прп. Никодим Святогорец, толкуя это место, говорит, что «воипостасное Слово» приходит, чтобы «исправить уклонение ($\kappa\lambda\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$) во тьму, в котором находились люди в нечестии» [$\text{N}\kappa\omicron\delta\omicron\eta\mu\omicron\varsigma$ 7, с. 163]. Прп. Никодим понимает $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$ как уклонение, неверный путь или блуждание во тьме, в котором пребывали люди во времена «нечестия», то есть идолопоклонства. Наши славянские переводчики дают свое толкование этому многозначному слову: «...всесветлое Слово, ночи отгнати зломрачное стремление и искоренити грядеши человеков грехи...» [Крещение 11, с. 121]. Здесь $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$ понимается как некое «стремление» ночи поглотить человека. Этот образ ярок и интересен, но выражение «отгнати ночи зломрачное стремление» может быть непонятен современному русскому читателю. Нужно отдать должное интуиции славянских переводчиков за перевод прилагательного $\kappa\alpha\chi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$. Они, думается, совершенно точно с мыслью автора канона перевели вторую часть этого сложного слова $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ как «мрачный». Действительно, вечер — это время, когда солнце скрывается, это начало ночной темноты, мрака. Словарь Liddell and Scott в статье к слову $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ отмечает выражение $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ «бог тьмы» по отношению к Гадесу или Аиду, богу смерти и подземного царства мертвых. Образ Крещения Господня осмысляется творцами канонов как «светоносное утро», которое вторгается в эту ночь и изгоняет мрак греха, и предпразднство Богоявления названо $\text{Π}\rho\omicron\epsilon\acute{o}\beta\tau\iota\alpha$ $\tau\omicron\nu\nu$ $\text{Φ}\acute{o}\tau\omega\nu$ «предпразднство Светов», то есть явление Лиц Святой Троицы в акте Крещения Иисуса воспринимается составителями богослужения как явление Трех Ликов Света. Кроме того, нужно учесть, что слово $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ означает не только вечерний или вечер, но и запад, западная страна, и в связи с этим словарь Lampe в статье к $\text{Ἡ}\text{ἑ}\text{σ}\text{π}\text{ε}\text{ρ}\text{ί}\alpha$ η отмечает ветхозаветное предание, выраженное в Завещании Соломона, где западная страна или земля названа «жилищем Вельзевула». И, наконец, прп. Никодим в своем толковании передает значение $\kappa\alpha\chi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ прилагательным $\sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$ «темный», «черный» [$\text{N}\kappa\omicron\delta\omicron\eta\mu\omicron\varsigma$ 7, с. 163].

Приведем перевод диак. Владимира Василика: «Ты послан, Слово, от Отца Всесветлое, ночную связь раздрать скверновечернюю и смертных грех людей

искоренить грядешь...» [Диак. Владимир Василик 16, с. 3]. В переводе диак. Владимира Василика $\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\nu$ понимается как «связь» со скверной, что передается через определение «скверновечернюю» (здесь перевод слова $\kappa\alpha\chi\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omega\nu$). Сама мысль интересна, но трудно принять с точки зрения стилистики русского языка неологизм «скверновечерний», вводимый переводчиком.

Интересную версию перевода $\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\nu$ предлагает еп. Августин (Гуляницкий): «Всеозаряющее, блаженное Слово! Ты... грядешь разрушить пагубное владычество мрачной ночи...» [Епископ Августин 15, с. 50]. Здесь $\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\nu$ переводится как «владычество». Таким образом, еп. Августин в своем переводе проводит мысль о власти тьмы над людьми, пленении их тьмой до явления «всеозаряющего Слова», которое приходит разрушить, упразднить эту власть. Латинский переводчик проводит подобную мысль, предлагая $\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\nu$ переводить *retentionem* — удержание, удерживание. Такое значение ближе всего к этимологии этого слова. Существительное $\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ происходит от глагола $\epsilon\chi\omega$, точнее, от его аористного инфинитива $\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ — иметь, держать, владеть, обладать. Думается, что в этом переводе наиболее точно выражена мысль автора в этом отрывке: Христос приходит освободить человечество из плена тьмы неведения и с корнем вырвать грех.

При переводе сложных слов нужно учитывать ценное замечание С.И.Соболевского: «В эллинистическом языке LXX и Нового Завета очень много слов сложных — сравнительно еще больше, чем в классическом. Перечислять их было бы бесполезно, потому что греческий язык образует сложные слова совершенно легко — так же, как теперь немецкий, в противоположность латинскому и русскому, не любящим таких слов» [Соболевский 19, с. 68–69]. Приняв во внимание это замечание, следует переводить сложные греческие слова или простым русским словом, или описательно, то есть с помощью нескольких слов, как в переводе иером. Амвросия, не изобретая новых русских или славянских сложных слов. Думается, что в славянском тексте минеи также следует отказаться от калькирования и поставить более ясные выражения.

Наибольшую трудность для понимания текста и перевода представляют необычное словоупотребление и нетрадиционные синтаксические конструкции. В ирмосе третьей песни канона Иоанна Дамаскина перевод последних двух строк требует комментария:

$\text{Ἀγαλλιῶμεν, καὶ πλατύνωμεν στόμα,}$
 $\text{Λόγῳ πλέκοντες, ἐκ λόγων μελωδίαν,}$
 $\text{Ὡς τῶν πρὸς ἡμᾶς, ἥδεται δωρημάτων}$ [Migne 1. Voll. 96, с. 825].

Текст современной минеи такой: «...радуимся и разширим уста, Слово плетуще от словес сладкопения, имже к нам наслаждается дарований» [Крещение 11, с. 119]. Здесь можно отметить игру слов Λόγῳ... ἐκ λόγων , которая является излюбленным тропом гимнографов, но Λόγῳ стоит в дательном падеже, поэтому следует переводить Слову, а μελωδίαν в винительном — сладкопение. Обратить особое внимание следует на фразу $\text{τῶν πρὸς ἡμᾶς, ἥδεται δωρημάτων}$. Сложность состоит в том, что глагол ἥδεται «радуется», «наслаждается» не употребляется с такой конструкцией, как πρὸς с винительным падежом (здесь πρὸς ἡμᾶς). Предлог πρὸς с винительным падежом имеет значение направления: к, по направле-

нию, в, на. Таким образом, в нашем случае получается дословно «радуется к нам», и, хотя у этого предлога есть и значение «у кого-либо», «при ком-либо», конечно, здесь остается смысловая натяжка. В этом вопросе незаменимым является толкование Феодора Продрома: «В гимне приносим благодетелю воипостасному Богу Слову песнопения, составленные из наших слов, ведь только этому дару из всех, приносимых людьми, радуется и благосклонно принимает Бог» [Stevenson 3, p. 103]. Здесь только нужно заметить, что в издании толкований Продрома стоит *πρὸς ἡμῶν ἡδεταί*, а *πρὸς* с родительным означает «от», «из», «со стороны», при таком чтении грамматически все корректно — Бог радуется дару, исходящему «от нас» [Stevenson 3, p. 103].

Прп. Никодим пользуется текстом с чтением *πρὸς ἡμῶς ἡδεταί* и толкует его так: «Поскольку из всех даров, которыми одарил нас Бог Слово, он более всего радуется слову, то, разумеется, и мы этот дар Ему приносим» [Νικόδημος 7, с. 160]. Эту мысль довольно сложно воплотить в одной строке перевода. Приведем перевод этого места иером. Амвросием (Тимротом), который, как кажется, хотел выразить именно эту мысль: «...возрадуемся и расширим уста, / Слову напев сплетая из слов, / что из даров, данных нам — наиболее радостный» [Иером. Амвросий (Тимрот) 17, с. 30]. Смысл второй части фрагмента, на наш взгляд, не совсем понятен.

Нами предлагается перевод на основе грамматического разбора с предпочтением чтения *πρὸς ἡμῶν ἡδεταί* и толкования Феодора Продрома: «...возрадуемся и да воспоем, Слову слагая из слов пение, ведь этому дару из всех радуется Бог». Такое прочтение этого отрывка поддерживает также латинский перевод, приведенный в *Patrologia Graeca*: «...et dilatemus os Sermone, plectentes ex sermonibus cantilenas, quo a nobis laetificatur donis» [Migne 1. Voll. 96, с. 826]. «...и да воспоем Слово, сплетая из слов песнопения, чему из наших даров Он радуется» (перевод наш).

Интересным местом является окончание второго тропаря первой песни канона св. Иоанна Дамаскина: «Ὁὗτος ἡγαπημένος, Ἰσὸς τέ μοι Παῖς, χρηματίζει τὴν φύσιν». В современной минее: «Сей возлюбленный равен же Мне Отрок существу» [Крещение 10, с. 117]. Необычным здесь является употребление слова Παῖς по отношению к Иисусу Христу в момент Его Крещения. Во всех синоптических Евангелиях (Мф. 3:17; Мк. 1:11; Лк. 9:35) в рассказе о Крещении Иисуса Христа стоит υἱός, которое непосредственно означает «сын» и используется и в Евангелиях, и как термин в догматических текстах, в Символе веры и в молитвословиях. Словарное значение слова παῖς, παιδός, ὁ и ἡ — ребенок, дитя, отрок, мальчик или девочка, юноша, сын. Переводчики церковно-славянской минеи выбрали словарное значение, которое обычно избирается в славянской и русской Библии — «отрок». Это слово в Септуагинте употребляется в мессианском смысле у Исаии: Вот, Отрок (παῖς) Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя (Ис. 42:1). Это пророчество евангелист Матфей относит к Иисусу Христу в Мф. 12:18. В книге Деяний также это слово несколько раз отнесено к Иисусу Христу — Деян. 3:13; 4:27; 4:30. Здесь, видимо, еще в значении еврейского Мессии, и нужно заметить, что в синодальном переводе в этих стихах Деяний стоит слово «Сын».

В словаре Lampe в статье к слову *παῖς* приводятся отрывки из творений святых отцов, в которых это греческое слово употребляется в значении «сын» для обозначения Второго Лица святой Троицы. Например: «ὁ τοίνυν θεὸν πετεισμένος εἶναι παντοκράτορα καὶ τὰ θεῖα μυστήρια παρὰ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθὼν, πῶς οὗτος ἄθεος; ἄθεος μὲν γὰρ ὁ μὴ νομίζων εἶναι θεόν, δεισιδαίμων δὲ ὁ δεδιὼς τὰ δαιμόνια» (Итак, убежденный в том, что есть Бог Вседержитель и познавший Божественные Таинства Единородного Сына Его, как может считаться безбожным? Безбожен тот, кто отрицает бытие Бога, язычник же почитает многие божества (перевод наш)) [Gregorius Nazianzinus 5, 408A].

Другой пример: «Οὐ γὰρ ἀπόπροι Πατὴρ ἐγνώσ Παῖν. Ἦ δ' ἀγέννητος Φωνή, γέννησίς τε Πατὴρ ἀπο, οὐ θεότης Ἐπλετο εἶδεα δισά» (Ведь недалеко от Отца познал ты Сына. Он есть и несотворенный голос, и рождение Отца, но образ Божества не стал двойственным... (перевод наш)) [Clemens Alexandrinus 4, 404A].

Очевидно, что в этих отрывках *παῖς* некорректно и нелепо переводить как «отрок». Очевидно, эти два греческих слова *υἱός* и *παῖς* могли употребляться как синонимы, в том числе и в вероучительных текстах, чего не скажешь об их русских соответствиях: сын и отрок. Вероятно, переводчики, проявляя почтение к греческому оригиналу, не решились переводить слово *Παῖς* как «Сын», но, на наш взгляд, более правильно было бы избрать именно этот вариант.

Прп. Никодим в толковании на это место пишет, перефразируя текст тропаря: «Это Сын (*υἱός*) Мой возлюбленный, равный Мне и одной со Мной природы, то есть единосущный» [Νικόδημος 7, с. 160]. А Феодор Продром говорит о том, что «глас небесный Отца свидетельствует о сыновстве (*υἰότης*), любви и родстве природы» [Stevenson 3, p. 103]. Таким образом, и церковные толкователи используют слово *υἱός* и однокоренное с ним *υἰότης*.

Предлагаемый нами перевод «Сей возлюбленный и равный Мне Сыном по естеству называется» соответствует и контексту тропаря, и мнению толкователей, и Евангельским текстам, относящимся к Крещению Иисуса Христа — И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение (Мф. 3:17).

Скрытая цитация библейских песней иногда так сплетается с темой праздника, что это создает определенные трудности для перевода. Пример такого переплетения тем можно найти в ирмосе четвертой песни канона св. Космы, которой соответствует библейская песнь пророка Аввакума (Авв. 3:1–19). Текст современной минеи и текст издания Migne различны. Здесь приводится текст из издания Migne, поскольку им пользовались наши славянские переводчики, он же приведен в толковании Феодора Продрома: Ἀκήκοα, Κύριε, φωνῆς σου, ὃν εἶπας· Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ὅτι ἐβρόντησας πολλῶν ἐπὶ ὑδάτων, τῷ σῷ μαρτυρούμενος Υἱῷ• ὁλος γεγωνὼς τοῦ παρόντος πνεύματος δὲ, ἐβόησε• Σὺ εἰ Χριστός, Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις [Migne 1. Voll. 98, с. 468]. Славянский текст современной минеи таков: «Услышах, Господи, глас Твой, егоже рекл еси «глас вопиющего в пустыни, яко возгремел еси над водами многими, Твоему свидетельствуяй Сыну, весь быв сошедшего Духа возопи: «Ты еси Христос, Божия Мудрость и Сила» [Крещение 11, с. 120]. Понимание текста и перевод здесь представляется затруднительным из-за формы первого лица Ἀκήκοα «я услышал». Очевидно, что действующим

лицом является Иоанн Предтеча, образно названный здесь Φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ — «Глас вопиющего в пустыни» (Ис. 60:3) вслед за евангельскими текстами, относящими к Предтече этот образ Исаии. Толкователь Феодор Продром также замечает: «Величайший пророк Предтеча, которого Ты назвал «глас вопиющего в пустыне» через Исаию (60:3), услышал голос Твой не так, как другие пророки в снах и видениях, но явно и в бодрствующем состоянии» [Stevenson 3, p. 81–82]. Итак, Предтеча (Φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ) — это единственный возможный субъект действия, который услышал голос Отца и воскликнул (ἐβόησε — форма 3 лица аориста) в момент крещения Христа: Σὺ εἶ Χριστός, Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις «Ты Христос, Божия Мудрость и Сила». Тема прославления Христа Предтечей проходит во всех последующих тропарях с рефреном последних слов ирмоса. Объяснение форме первого лица (Ἀκήκοα) находим также в толковании Феодора Продрома. Он говорит, что первые слова тропаря «услышал я, Господи, голос Твой» это реминисценция на слова пророка Аввакума: «Господи! услышал я слух Твой и убоялся» (Авв. 3:2) [Stevenson 3, p. 81]. Продром считает, что автор канона свят. Косьма Маиумский собирает в этом ирмосе слова пророка Аввакума (3:1), пророчество Исаии (60:3), слова из Псалтири (28:3) и евангельские слова о сошествии Святого Духа (τοῦ παρόντος, Πνεύματος), относящиеся непосредственно к событию Крещения [Stevenson 3, p. 81–82]. Таким образом, грамматическое первое лицо здесь употребляется как часть цитаты, связывающей четвертую песнь канона с библейской песнью пророка Аввакума (может быть, несколько искусственно), а реальный субъект действия, как считает и сам Продром, — это Предтеча. Нужно сказать, что в современных греческих минеях, в толковании прп. Никодима стоит Ἀκήκοε — форма третьего лица перфекта — «(он) услышал». Это облегчает перевод, и в отдельном издании службы Богоявления дается примечание к слову «услышах» — услыша (Предтеча) [Крещение 11, с. 121]. Видимо, присутствуют в рукописях оба чтения: Ἀκήκοα и Ἀκήκοε. Только подробное исследование рукописей и изданий может помочь в определении, какое из них является авторским.

Современный исследователь творчества прп. Иоанна Дамаскина Д.С.Чепель замечает: «Св. Иоанн очень часто пользуется при написании своих канонов хиазмами и смысловыми параллелизмами, что имеет под собой богословскую основу. Параллелизмы эти часто построены на соотношении вечного и временного, того, что относится к Богу и того — что к человеку. Это, несомненно, является поэтическим выражением идеи соединения во Христе всего, что по Богу и того, что по человечеству. Таким же образом — параллелизмом — св. Иоанн выражает идею Спасения, используя в качестве исходной точки зрения прообразы». [Чепель 12, с. 7]. Это наблюдение можно отнести и к канону Косьмы Маиумского. В начале третьего тропаря первой песни его канона один за другим следуют два хиазма, содержащие антитезы. Первый: Τὸν ῥύπον ὁ σῆιχων τῶν ἀνθρώπων, τοῦτοῖς καθαρθεῖς ἐν Ἰορδάνῃ [Migne 1. Voll. 98, с. 465]. Церковно-славянский перевод минеи таков: «Скверну омывая человеков, сим очисти во Иордане...» [Крещение 11, с. 120]. Текст минеи не совсем понятен, нами предлагается такой перевод: «нечистоту смывающий людей, ради них приняв очищение в Иордане».

Антитеза здесь очевидна, Один и Тот же и смывает нечистоту и Сам очищается. Первая часть следующей фразы выявляет внутренний смысл первой: οἷς θελήσας ὁμοιώθη — «которым, возжелав, уподобился». Христос уподобляется людям, принимая природу человека такой, какой она стала после грехопадения: страдательной, тленной, смертной. Эта мысль присутствует у многих Отцов Церкви, в том числе и у прп. Иоанна Дамаскина в «Точном изложении»: «Он, потому что уделил нам лучшее, и мы не сохранили, принимает худшее, — разумею: наше естество, — для того, чтобы чрез Себя и в Себе восстановить бывшее по образу и по подобию» [Прп. Иоанн 17, с. 273]. Эту же мысль выражает и Феодор Продром: «Бог, очищающий нечистоту греховной человеческой природы, в Иордане сегодня очищается ради нас» [Stevenson 3, р. 79]. Прп. Никодим, толкуя это место приводит мысль Григория Богослова: «Ведь Он (Христос) Сам был очищением и не нуждался в очищении, но ради тебя очищается, ибо Он и во плоти был бесплотным» [Νικόδημος 7, с. 131]. Следующая фраза, также построенная в виде хиазма, кратко выражает догмат Халкидонского Собора о соединении двух природ, божественной и человеческой, в Иисусе Христе: οἷς θελήσας ὁμοιώθη ὁ ἦν μέινας — «которым, возжелав, уподобился, оставшись тем, чем был» (перевод наш). Продром так объясняет это место: «(Он) им стал подобен, возжелав, не лишившись чего-либо, но неизменно оставаясь Богом» [Stevenson 3, р. 79]. С точки зрения понимания текста здесь может вызвать недоумение употребление относительного местоимения среднего рода ὁ по отношению к Христу. В святоотеческой традиции это говорит о том, что речь идет о природе или сущности, а не о лице (ипостаси). Полностью перевод двух связанных фигур: «нечистоту смывающий людей, ради них приняв очищение в Иордане, им добровольно уподобился, оставаясь тем, чем был». Нельзя не видеть, что здесь в одной выражается концентрированно несколько богословских идей. Таким образом, стилистические приемы и тропы, а также определенное словоупотребление объясняются стремлением наиболее ярко и образно отразить определенную идею или вероучительную истину. При работе с текстами нужно это учитывать и обращаться к догматическим исследованиям и постановлениям соборов. Однако, конечно, гимнография не служит иллюстрацией догматических постановлений. Как точно отметил Rozemond: «Только его (св. Иоанна) гимны и проповеди могут убедительным образом показать красоту и истину созерцания Христа, в то время как его догматические исследования имеют целью защитить это созерцание» [Rozemond 6, р. 64]. Вот почему в богословских трудах и церковной поэзии используются различные лексические и стилистические средства для выражения тех же идей.

Автор этой статьи надеется, что рассмотренные выше отрывки канонов показали важность научного комментария к текстам церковной поэзии, учитывающего разночтения в изданиях и имеющего объяснения сложных мест, а также, что при переводе следует использовать специализированные словари, филологические исследования, догматические пособия и объяснения поэтических текстов церковными толкователями, такими, как Феодор Продром и прп. Никодим Святогорец.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Patrologiae cursus complectus, series graeca. Voll. 96, 98. Ed. J.-P.Migne.
2. ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ. Режим доступа: <http://analogion.gr/glt/>
3. *Stevenson H.M.* Theodori Prodromi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni. Romae, 1888.
4. *Clemens Alexandrinus.* Stromata // Patrologia Graeca, Vollum 9. C. 1530. Ed. J.-P. Mign.
5. *Gregorius Nazianzinus.* Carmina dogmatica // Patrologia Graeca, Vollum 37. C. 1505. Ed. J.-P. Mign.
6. *Rozemond Keetje.* La christologie de Saint Jean Damascene. Ettal, 1959.
7. *Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης.* Εορτοδρόμιον. Βενετία, 1836.
8. *Andrew Louth.* St John Damascene. Oxford University Press. 2002.
9. *Wolfram Hörandner.* Theodoros Prodromos: Historische Gedichte // W Byz Studium (Vienne, 1974).
10. Минея праздничная. Репр. воспр. изд. 1914 г. М., 1993.
11. Крещение Господне. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013.
12. *Киприан (Керн), арх.* Литургика. Гимнография и эортология. Москва, 2002.
13. *Чепель Д.С.* Христология канонов св. Иоанна Дамаскина. Режим доступа: http://theonoesis.ru/compositions/hristolog_kanonov.php
14. *Сове Б.И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX вв.// Богословские труды. Вып. 5. 1970 г. Режим доступа: http://www.btrudy.ru/archive/bt_5.html
15. Переводы канонов на Богоявление епископа Августина (Гуляницкого) // Душеполезное чтение. Ч. I. 1883 г. С. 38–56.
16. Второй канон на утрени Богоявления преподобного Иоанна Дамаскина в переводе диака. Владимира Василика. Режим доступа: pravoslavie.ru/put/58866
17. Перевод службы на Богоявление иером. Амвросия (Тимота) // Вертоград. Режим доступа: <http://azbyka.ru/bogosluzhenie/mineia/kr01.shtml>
18. *Прп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.: «Лодья», 2002.
19. *Соболевский С.И.* Греческий язык библейских текстов. Κοινή. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 2013.

XVI научно-богословская конференция

**«БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ:
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ,
ПРОБЛЕМЫ, РЕШЕНИЯ»**

12 декабря 2013 года

Материалы

Протоиерей Роман Аксенов,
кандидат богословия, преподаватель КПДС

АКТУАЛЬНОСТЬ КНИГИ ЛЕВИТ для православного христианина

В начале — вопрос на засыпку: «Из какой книги Священного Писания эти цитаты: *Будьте святы, потому что Я свят* (Лев. 11:45) и *Люби ближнего твоего, как самого себя* (Лев. 19:18)?» Вы, наверное, догадались, что из книги Левит. Правильно.

Книга Левит среди прочих книг Священного Писания Ветхого Завета занимает особое место в сознании православного христианина. И название, и обзор содержания вроде бы однозначно говорят о том, что для верующего православного человека эта книга имеет очень отвлеченное отношение. Вот ее первые два стиха: *И воззвал Господь к Моисею и сказал ему из скинии собрания, говоря: объяви сынам Израилевым и скажи им: когда кто из вас хочет принести жертву Господу, то, если из скота, приносите жертву вашу из скота крупного и мелкого* (Лев. 1:1–2). На первый взгляд может действительно показаться, что здесь вряд ли можно найти что-то жизненно применимое. Но так ли это на самом деле?

Если мы внимательно посмотрим, то увидим, что книга Левит в Пятикнижии Моисея занимает среднее, то есть центральное место. Интересно, но именно с нее еврейские дети начинали изучение Торы. Кроме этого, на книгу Левит имеется около 40 ссылок в Новом Завете.

Вот что говорится в иудейских источниках о важности изучения книги Левит. В книге Моше Вейсмана «Мидраш рассказывает» мы читаем: «В конце дней, во время Суда, когда Ашем будет решать судьбы всех людей, в долине Иеошафат, Он спросит каждого изучавшего Тору, все ли разделы тот превзошел. Человек, признавшийся, что он не учил книгу Ваикра, услышит слова упрека: «Сын мой, почему же ты не изучал книгу Ваикра, содержащую законы о нечистоте, причиняемой пресмыкающимися, о ритуально нечистых, о прокаженном, о проказе на стенах домов, о служении, совершаемом в Йом-Кипур, о других важнейших делах?»»¹.

Для иудеев главным в содержании книги Левит является ритуальная сторона религиозного культа. «Мои друзья и братья! — читаем мы далее в книге Моше Вейсмана. — Мы должны ознакомиться со всеми законами, касающимися Храма, ибо как только придет Машиах, служба в Храме снова будет восстановлена и от нас потребуются практическое знание этих законов»².

В предисловии к книге Левит в издании Торы с комментариями Сончино говорится, что главное в содержании книги — это темы жертвоприношений и святости³.

Постараемся с этой стороны оценить книгу Левит как полезную и важную для православного христианина. Но сначала обратимся к иудейскому осмыслению этих понятий.

По свидетельству Рабби Моше Вейсмана, высшая цель всех жертвоприношений — «приблизить человека к своему Творцу. Само название корбан (жертва) означает «достижение близости к Ашему»»⁴.

После разрушения Иерусалимского храма жертвоприношения прекратились. «Теперь, — говорит тот же Рабби Моше Вейсман, — у нас нет больше Храма. Уже нельзя с помощью жертвоприношения стать ближе к нашему Создателю и искупить наши грехи. Чем же мы его заменяем? Наши мудрецы предложили несколько возможностей:

1. Молитва. Сегодня молитвы заняли место жертвоприношений. Мы производим Шахарит вместо утренней жертвы; Минха заменяет полуденную, а Мавриш — сожжение всех частей жертв, которые были принесены в течение дня.

2. Изучение законов о жертвоприношениях. Ашем считает, что человек, изучающий эти законы, как бы на самом деле приносит жертвы.

3. Раскаяние. С момента разрушения Храма искреннее раскаяние дает искупление прегрешений в той же мере, в какой когда-то его давали жертвоприношения.

4. Изучение Торы. И, наконец, изучение Торы перевешивает все жертвоприношения на свете»⁵.

Чем отличается или должно отличаться православное осмысление ветхозаветных жертвоприношений от иудейского?

Конечно, иудеи прекрасно знают слова пророка Самуила, сказанные им Саулу после его самовольного принесения жертвы Богу: *Неужели всесожжения и жертвы столько же приятны Господу, как послушание гласу Господа? Послушание лучше жертвы и повиновение лучше тука овнов* (1 Цар. 15:22). Знают они и слова из 50-го псалма: *Жертва Богу — дух сокрушен* (Пс. 50:19). Знают и слова пророка Осии, повторенные потом Самим Христом: *Милости хочу, а не жертвы* (Ос. 6:6).

Не знают они и не хотят признавать того, что ветхозаветные жертвоприношения имели смысл потому, что прообразовали собой Жертву Христову. *Ибо невозможно, — говорит святой апостол Павел, — чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи* (Евр. 10:4). Христос, принеся Себя в Жертву за всех нас, сообщил смысл всему ветхозаветному закону и, можно сказать, всей ветхозаветной истории. И мы, совершая бескровную Жертву на Божественной Литургии, приобщаемся ко всей полноте домостроительства нашего спасения. Но не только на Литургии мы можем и должны приносить Богу Жертву (Твоя от Твоих Тебе приносящее о всех и за вся)⁶. Мы должны приносить жертву Богу всей своей жизнью. *Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, [для] разумного служения вашего* (Рим. 12:1).

Каким требованиям по книге Левит должно было отвечать то, что приносилось Богу в жертву? *Когда кто из вас хочет принести жертву Господу... пусть принесет ее... без порока* (Лев. 1:2–3). *При всяком приношении твоём прино-*

си соль (Лев. 2:13). Если в Ветхом Завете под непорочностью подразумевалось физическое состояние: *нет недостатка* (Чис. 19:2) *хромоты или слепоты или другого какого-нибудь порока* (Втор. 15:21), то в новозаветном понимании, когда мы говорим о непорочности, речь идет о нравственном состоянии приносящего жертву. *Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой* (Мф. 5:23–24).

Святитель Иоанн Златоуст замечает: «В иудейской (жертве) приносимое в жертву делалось мертвым, а наша делает жертвуемое живым. ...Если приносившие ветхозаветные жертвы обязаны были все осматривать и им не позволялось приносить безухого, бесхвостого, покрытого коростой или проказой, тем более мы, которые приносим не бессловесных овец, но себя самих, должны наблюдать большую осмотрительность и во всех отношениях быть чистыми, чтобы можно было сказать нам с Павлом: *Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отсутствия настало* (2 Тим. 4:6)»⁷.

Итак, ветхозаветные законы о жертвоприношениях должны быть применяемы православным человеком в контексте новозаветного откровения. Мы можем усвоить главное свойство жертвы — непорочность — и применять его к самим себе.

Другая основная тема книги Левит — тема святости. «Под святостью понимается чистота и возвышенность всех аспектов жизни и деятельности человека как на уровне действия, так и на уровне мысли. Высокие требования, предъявляемые к народу законом Торы, призваны сформировать нацию, основная задача которой — служение Всевышнему»⁸ — это выдержка из предисловия к еврейскому изданию Торы. Само слово «святий» — по-еврейски «кадош» — буквально означает отделенный. Для библейского образа мысли характерно приписывать свойства святости всему, что так или иначе причастно Богу, тому, что соприкасается с Ним. Исполнение закона могло приблизить человека к Богу, соответственно, к святости. Во Христе мы имеем возможность не просто приблизиться, но соединиться с Богом. Поэтому святость в христианском понимании — это обожение.

Одна из основополагающих ветхозаветных заповедей — заповедь о субботе. В иудейской традиции исполнение закона (а заповеди о субботе в особенности) приобрело крайне ригористический характер. Пример этого мы слышали в Евангельском чтении на Литургии в прошедшее воскресенье⁹.

А вот пример из современной жизни. Правоверный иудей профессор Давид Каждан в интервью, опубликованном на сайте Московской еврейской религиозной общины, на вопрос о том, какие у него были трудности, когда он начал тщательно исполнять Тору в своей повседневной жизни, ответил: «Мне было очень тяжело, когда я только начал соблюдать субботу и, гуляя в субботу, видел какую-нибудь старушку, несущую тяжесть, и я не мог ей помочь. Было очень неприятно. Очень. До сих пор помню. В Америке такое редкость, а вот в России таких старушек, тянущих, толкающих, несущих тяжелую ношу, было полно. И было жутко неприятно.

Другими словами, для меня трудности были не в «технической» области. Это как раз было преодолимо. А вот противоречия между религиозными и общечеловеческими требованиями — это было серьезно. Но, к счастью, они возникали не каждый день»¹⁰.

То есть у иудея, желающего жить, как ему кажется, по заповедям Божиим, возникает противоречие с естественным нравственным законом, заложенным Богом в каждом человеке.

А как православный христианин может применить к себе, к своей жизни заповедь о субботе? «Будем же праздновать непрестанно, удаляясь от всякого зла»¹¹, — говорит святитель Иоанн Златоуст. Не только один день в неделе, но всю жизнь свою посвятим Богу.

Еще один пример иудейского отношения к Закону. «Гемара (часть талмуда) рекомендует, чтобы каждый, кто узнал, что он по ошибке съел некошерный жир, отмечал точное количество съеденного. В дни Машиаха Суд установит точные эталоны для всех указанных в Торе мер и в соответствии с ними скажет согрешившему человеку, обязан ли он, учитывая количество съеденной им некошерной пищи, приносить жертву»¹².

Но есть ли в книге Левит такие заповеди и такие правила, которые православный христианин может принять и исполнять без всяких поправок и дополнений и которые никакие мидраши и никакие гемары не смогут довести до абсурда?

После гибели сыновей Аарона Надава и Авиуда, которые внесли в святилищи *чуждый огонь* (Лев. 10:1), Господь сказал Аарону: *вина и крепких напитков не пей ты и сыны твои с тобою, когда входите в скинию собрания [или приступаете к жертвеннику], чтобы не умереть. Это вечное постановление в роды ваши, чтобы вы могли отличать священное от несвященного и нечистое от чистого* (Лев. 10:9–10). Очень актуально, современно и понятно.

Особенно доступны и ясны заповеди, помещенные в 19-й главе книги Левит:

11. Не крадите, не лгите и не обманывайте друг друга. 12. Не клянитесь именем Моим во лжи и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь [Бог ваш]. 13. Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра. — А это уже о задержке заработной платы.

14. Не злословь глухого и пред слепым не клади ничего, чтобы преткнуться ему; бойся [Господа] Бога твоего. Я Господь [Бог ваш]. 15. Не делайте неправды на суде; не будь лицеприятен к нищему и не угождай лицу великого; по правде суди ближнего твоего.

А вот заповедь о доносите: *16. Не ходи переносчиком в народе твоём и не восставай на жизнь ближнего твоего. Я Господь [Бог ваш]. 17. Не враждуй на брата твоего в сердце твоём; обличи ближнего твоего и не понесешь за него греха. 18. Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь [Бог ваш].*

27. Не стригите головы вашей кругом и не порти края бороды твоей. 28. Ради умершего не делайте нарезов на теле вашем и не накалывайте на себе письмен. Я Господь [Бог ваш]. — Это о наколках. И хотя современные молодые люди делают их не ради усопших, все равно это есть идолослужение.

29. *Не оскверняй дочери твоей, допуская ее до блуда, чтобы не блудодествовала земля и не наполнилась земля развратом.* — Вот руководство для родителей, беззаботно смотрящих на «гражданский брак» своих детей.

31. *Не обращайтесь к вызывающим мертвых, и к волшебникам не ходите, и не доводите себя до осквернения от них. Я Господь, Бог ваш.* — Пожалуйста, ответ тем, кто хочет снять порчу и сглаз.

32. *Пред лицом седого вставай и почитай лице старца, и бойся [Господа] Бога твоего. Я Господь [Бог ваш].* — То, что мы называем элементарными правилами этикета, есть заповедь Божия.

33. *Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его.* 34. *Пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской. Я Господь, Бог ваш.* — А как быть с нынешними законными и незаконными мигрантами? Закон предписывал пришельцу, желающему жить среди евреев и пользоваться всеми, как бы сейчас сказали, гражданскими правами, должен быть принять обрезание (Исх. 12:48) и исполнять все религиозные правила иудеев (Исх. 20:10; Лев. 17:12 и др.). Выводы каждый может сделать сам.

35. *Не делайте неправды в суде, в мере, в весе и в измерении:* 36. *Да будут у вас весы верные, гири верные, ефа верная и гин верный. Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской.* 37. *Соблюдайте все уставы Мои и все законы Мои и исполняйте их. Я Господь [Бог ваш].*

Итак, книга Левит содержит множество правил, предписаний и законов, которые имели смысл в их буквальном исполнении только до пришествия в мир Христа Спасителя и которые мы должны применять в своей жизни с христианской поправкой. Классический пример этого — слова Христа: *Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два* (Мф. 5:38–41).

Ветхозаветные кровавые жертвы, являясь лишь прообразом Жертвы Христовой, завершили свое предназначение, и теперь Бескровная Евхаристическая Жертва дает нам возможность во всей полноте соединиться с Богом.

Но есть в книге Левит и такие заповеди и такие законы, которые не устареют никогда и всегда будут актуальны.

Господь, обличая фарисеев, сказал: *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять* (Мф. 23:23). Принося Богу приятные жертвы доброй христианской жизни, соблюдая внешние правила благочестия, будем стремиться к святости.

¹ Рабби Моше Вейсман. Мидраш рассказывает. Ваикра. Швут Ами Иерусалим. Б.г. С. 6.

² Рабби Моше Вейсман. Мидраш рассказывает. Ваикра. Швут Ами Иерусалим. Б.г. С. 11.

³ Режим доступа: http://www.machanaim.org/tanach/_snch-ow/csoc_pr.htm

⁴ *Рабби Моше Вейсман*. Мидраш рассказывает. Ваикра. Швут Ами Иерусалим. Б.г. С. 28.

⁵ Там же. С. 28–29.

⁶ Возглас на Божественной Литургии во время Евхаристического канона.

⁷ *Иоанн Златоуст, святитель*. Беседы на послания к Римлянам. Беседа 20. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/9_2/20

⁸ Режим доступа: http://www.machanaim.org/tanach/_snch-ow/csoc_pr.htm

⁹ В одной из синагог учил Он в субботу. Там была женщина, восемнадцать лет имевшая духа немощи: она была скорчена и не могла выпрямиться. Иисус, увидев ее, подозвал и сказал ей: женщина! ты освобождаешься от недуга твоего. И возложил на нее руки, и она тотчас выпрямилась и стала славить Бога. При этом начальник синагоги, негодуя, что Иисус исцелил в субботу, сказал народу: есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний. Господь сказал ему в ответ: лицемер! не отвязывает ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу и не ведет ли поить? сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний? И когда говорил Он это, все противившиеся Ему стыдились; и весь народ радовался о всех славных делах Его (Лк. 13:10–17).

¹⁰ Режим доступа: http://jewishcom.ru/judaism/interviu/interviu-news_158.html

¹¹ *Иоанн Златоуст, святитель*. Беседы на Евангелие от Матфея. Беседа 39. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Ioann_Zlatoust/tolk_51=39

¹² *Рабби Моше Вейсман*. Мидраш рассказывает. Ваикра. Швут Ами Иерусалим. Б.г. С. 28.

Священник Алексей Рыженков,
преподаватель КПДС

К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ славянского текста Евангелия

Современный церковно-славянский текст Евангелия знаком каждому православному человеку, для которого посещение литургии и участие в ее первой части — литургии Слова является не только давней привычкой, но и насущной потребностью. Однако привычный для нас евангельский текст не был таким всегда: за прошедшее с момента его создания время он претерпевал разнообразные трансформации, связанные с изменением самого языка, а также той культурной среды, внутри которой существовало Евангелие. Очевидно, что оценка этих трансформаций важна и интересна как для филолога, так и для историка. В настоящем докладе мы попытаемся представить краткий обзор исследований текста славянского Евангелия, а также охарактеризовать его происхождение и развитие.

Среди вопросов переводческого наследия свв. Кирилла и Мефодия самое большое внимание уделялось изучению Евангелия. Эта работа началась в 1778 г. и была связана с родоначальником и «патриархом» славянской филологии Йозефом Добровским — чешским филологом, лингвистом, литературоведом. По его словам, конец XVIII в. был тем временем, когда «под влиянием протестантизма и философии английских мыслителей <...> догматические отношение к тексту св. Писания уступило место критическому. В богословской науке мало-помалу установилось мнение, что хотя Библия и заключает в себе Божественное Откровение, но она в то же время является и произведением еврейской литературы и что в ней вследствие этого в течение веков образовалось много примесей и наслоений, исторических и местных, и что правильное понимание ее текста возможно только при научном освещении его»¹.

Й.Добровский прошел школу библейской филологии в Пражском университете (1773–1777 гг.) и там опубликовал пражские отрывки латинского текста Евангелия от Матфея и использовал три славянские рукописи и печатный библейский текст. Добровский пришел к выводу, что свв. Кирилл и Мефодий перевели только Евангелие, Апостол и Псалтырь. Перевод других библейских книг Добровский приписывал уже другим людям. Он выдвинул тезис о существовании трех редакций² текста: древней во главе с Галицким четвероевангелием 1144 г., средней и поздней, составившей основу печатных изданий³. Помимо этого, Добровский «установил непригодность для научных целей печатного текста Елизаветинской Библии, поскольку он сильно поновлен по разным изданиям греческого текста, а также по латинской Вульгате и еврейскому тексту»⁴. Срав-

нивая Острожскую Библию 1581 г. с Иоакимовским и Троицким рукописными полными библейскими сводами начала XVI в., Добровский «первый установил тот факт, что библейский рукописный свод, присланный царем Иваном Васильевичем князю Константину Острожскому, отнюдь не может восходить ко времени кн. Владимира, как думали острожские издатели»⁵.

Помимо этого, Добровский определил еще ряд проблем в области славянской библейской филологии, среди которых, например, вопрос о греческих источниках славянской Библии, вопрос определения места перевода той или иной библейской книги по ее языку, вопрос о соотношении кириллических и глаголических книг.

В 1843 г. вышла статья Александра Горского — церковного историка и богослова о паннонских житиях свв. Кирилла и Мефодия, в которых утверждалось, что св. Мефодий перевел все книги Библии, кроме Маккавейских. По мнению Горского, это могло соответствовать реальности, но с двумя оговорками: во-первых, если предположить, что св. Мефодий «занимался переводом все 12 лет после смерти брата, а в течение 6 месяцев лишь надиктовывал попом-скорописцам этот перевод, и во-вторых <...> Мефодий перевел не всю Библию, пусть только в каноническом составе 60 книг, а лишь восполнил то, что было переведено им совместно с Кириллом»⁶. Таким образом, по мнению данного автора, после смерти св. Мефодия имелось два перевода: богослужебный кирилловский — Евангелия, Апостола, Псалтыри и паремийника и мефодиевский, который дополнил богослужебный текст до четъего.

Павел Йозеф Шафарик — словацкий и чешский славист XIX в., впервые серьезно занялся изучением глаголических рукописей и сделал вывод, что дополнительные части Евангелия и Апостола были переведены и записаны глаголицей учеником св. Мефодия Климентом в X в. в Болгарии⁷. Именно так возникли глаголические четвероевангелия Зографского и Мариинского типа. Сейчас, конечно, уже никто не считает, что глаголица возникла в Болгарии в X в., но, несмотря на это, данная мысль Шафарика получила распространение в науке.

Большим и важным шагом вперед в развитии славянской библейской критики стали исследования Капитона Ивановича Невоструева — известного археографа и археолога, изложенные им в 1855 г. в труде «Описании славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки», 1-й том которого был целиком посвящен библейским рукописям.

Протоиерей Александр Горский и К.И. Невоструев поставили изучение славянской Библии на твердую научную основу. В дальнейшем работа сосредоточилась на описании славянских рукописей и изучении истории каждой библейской книги в отдельности.

Выводы Й. Добровского с дополнениями Горского и Невоструева были положены в основание большого труда Григория Александровича Воскресенского — заслуженного профессора Московской духовной академии, филолога-слависта, ученого конца XIX в., который «начал предварительную работу по классификации славянских рукописей Нового Завета»⁸. В его работе «Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского еван-

гельского текста с разночтениями из ста восьми рукописей евангелия XI–XVI вв.», вышедшей в 1894 г., 112 славянских рукописей Евангелия XI–XVI вв. были разделены на четыре различные редакции.

Согласно Воскресенскому, «древнейшая (первая. — *А.Р.*) редакция сохранилась в южнославянских рукописях; именно к этой группе относится большинство самых знаменитых кодексов»⁹. Для этой первой редакции Воскресенский сохранил в качестве основного списка указанное Добровским Галицкое евангелие¹⁰, а также Остромирово евангелие, сокращенный апракос, датируемый 1056–1057 гг. Вообще, к первой редакции им были отнесены в основном сокращенные (краткие) апракосы¹¹.

Вторая редакция представлена древнейшими русскими рукописями, датируемыми XI–XII вв. В эту редакцию вошли исключительно полные апракосы: Мстиславова, Юрьевское, Добриловское евангелия, Евангелие-апракос Синодальной типографии в Москве, несколько Евангелий, хранящихся в ризнице Троице-Сергиевой лавры, и т. д.¹². Всего во второй редакции Воскресенского насчитывается 55 рукописей.

В третью редакцию вошли «усвояемая, по преданию, святителю Алексею и содержащая весь Новый Завет, рукопись Московского Чудова монастыря»¹³, Четвероевангелие, хранящееся в ризнице Троице-Сергиевой лавры под №1, а под древней ризничной описи 1642 г. значащееся под №15, а также Четвероевангелие Императорской публичной библиотеки О. п. I. №1, из собраний графа Ф.А.Толстого¹⁴.

Четвертая редакция, по словам Воскресенского, «русско-болгарская, содержащаяся в четвероевангелии 1383 г., написанном в Константинополе»¹⁵ — древнейший известный ему датированный список этой редакции. Этому Евангелию было посвящено особое внимание в Описании Горского и Невоструева¹⁶. В этой редакции сгруппированы поздние тетры, в частности, Геннадиевская библия 1499 г., которая легла в основу печатных изданий. Помимо этого, в данной редакции мы встречаем несколько Евангелий-апракосов XIV–XV вв., хранящихся в ризнице и библиотеке Троице-Сергиевой лавры (всего 11 рукописей)¹⁷. Как мы видим, к «четвертой редакции» принадлежит подавляющее большинство рукописей славянского Евангелия XIV и следующих веков.

После работы Воскресенского термин «четвертая редакция» получил довольно широкое распространение для обозначения завершающего этапа развития славянского рукописного текста¹⁸.

В 1899–1900 гг. вышли в свет работы Михаила Несторовича Сперанского — филолога, профессора Московского государственного университета: «Рецензия на труды Г.А.Воскресенского» и «К истории славянского перевода Евангелия», в которых автор подвергает критике выводы, сделанные Г.А.Воскресенским, а также предлагает собственную версию развития славянского текста Евангелия. Сперанский приходит к выводу, что рукописи разделяются на группы. Вместо 1-й редакции Воскресенского он выделяет 4 группы:

1) Древнейшая юго-западная славянская, в которую входят Мариинское и Загрофское евангелия;

2) 1-я восточно-болгарская, которая распространилась на Руси через Остромирово евангелие;

3) 2-я восточно-болгарская, которая распространилась на Руси через Галицкое евангелие;

4) 3-я восточно-болгарская, во главе с Тырновским евангелием, из которой вышла так называемая «русская» редакция, в состав которой входят Мстиславо-во евангелие и др.

По мнению М.Н.Сперанского, история славянского евангелия развивалась путем медленных эволюционных изменений. Недостатком его аргументации является то, что «разделение на группы основывается на ограниченном количестве признаков (гречизмы, архаизмы и некоторые другие), вследствие чего все его представление об истории славянского евангелия остается гипотезой»¹⁹. Таким образом, несмотря на во многом справедливую критику работы Воскресенского, эта работа «остаётся пока единственным научно-критическим изданием славянских новозаветных текстов»²⁰.

Только с начала XX в. текстология церковно-славянской версии стала вызывать более пристальный интерес²¹. Обращает на себя внимание работа профессора Федора Герасимовича Елеонского — доктора церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, вышедшая в 1902 г., в которой автор приводит важные сведения, касающиеся издания Елизаветинской Библии. Также важны труды Ивана Евсеевича Евсеева — специалиста по истории церковно-славянских переводов и изданий Библии. В своих работах он излагает историю не только рукописного, но и печатного текста славянской Библии с собственными выводами по данному вопросу.

Работы по истории славянского Евангелия были представлены в трудах Йозефа Вайса (1865–1959) — чешского слависта, профессора Карловского университета в Праге, который из ученых XX в. больше всех занимался церковно-славянской версией Евангелия. Классифицировав древнейшие рукописи церковно-славянской версии и определив их ценность, Вайс сделал вывод, что «поскольку церковно-славянский лекционарий²² был, конечно, первым литературным трудом св. Константина-Кирилла, при реконструкции текста Евангелия следует исходить из древнейшего лекционария (Ассиманиева Евангелия)»²³.

В 1970 г. югославский ученый Ольга Неделькович предложила синтетическую концепцию истории евангельского текста. В ней она выделила семь этапов с характерными типами текста:

1) Первоначальный (краткий) апракос, переведенный до 863 г., по-видимому, в Константинополе и только Кириллом. Данный этап, как пишет Неделькович, лучше всего представлен в Ассеманиевом ев., XI в.;

2) Первоначальный тетр Кирилла и Мефодия, изготовленный в Моравии путем перевода дополнительных частей, присоединенных к краткому апракосу. Этот этап хорошо представлен в глаголических Зографском и Мариином чет-вероевангелиях;

3) Моравский апракос, подвергшийся влиянию тетра, — представлен в Саввиной книге;

4) Адаптация моравской редакции четвероевангелия в рамках преславской и охридской школ после перехода учеников свв. Кирилла и Мефодия на Балканы (имеются в виду Зографское ев. и Мариинское ев.);

5) Возникновение полного апракоса в XI в. на Руси;

6) Формирование балканского тетра в XIII в. под влиянием полного апракоса (речь идет о таких болгарских списках XII–XIII вв., как Добромирово и Тырновское евангелия);

7) Редакция тетра во второй половине XIV в., ставшая основой южнославянских и русских печатных изданий²⁴.

На изучение текстов славянского Евангелия существенное влияние оказали работы палеографа, лингвиста, доктора филологических наук Лидии Петровны Жуковской. В своей работе «Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием» Жуковская разделяет славянские апракосы X–XIV вв. на три типа: полный²⁵, краткий и воскресный^{26, 27}. К первому типу (полных апракосов) Жуковская относит Мстиславово и Юрьевское евангелия и др. Говоря о следующем типе славянского апракоса, Жуковская отмечает, что «в неделях от пасхи до пятидесятницы (фактически до Духова дня включительно) в кратком апракосе, так же как и в полном, имеются чтения на все семь дней недели. Но в цикле от пятидесятницы (от Духова дня) до поста, в отличие от полного апракоса, в кратком представлен текст только на субботы и воскресенья»²⁸. И последний тип славянского апракоса, по мнению Жуковской, это Воскресное евангелие. По словам автора, «в этом типе евангелия имеются чтения лишь на субботу и воскресенье не только в цикле от пятидесятницы до поста (как в кратком апракосе), но даже и в неделях от пасхи до пятидесятницы. Таким образом, «воскресные евангелия являются самым кратким из известных нам типов апракоса». Исследовательница предполагает, что именно он и мог быть тем типом евангельского текста, который был создан Кириллом и Мефодием²⁹.

Жуковская была согласна с Воскресенским по вопросу классификации рукописей славянского текста и разделяла взгляд последнего о русском происхождении полного апракоса³⁰.

В 1989 г. вышла книга профессора Сергея Юрьевича Темчинова «Реконструкция видовременной системы языка первых славянских переводов с греческого», в которой автор также ищет возможность понять, что представляли из себя первые переводы свв. братьев. Как пишет С.Ю.Темчинов, «первоначальный перевод Евангелия на славянский язык, положенный в основу исследованных списков (древнейших евангельских кодексов XI–XII вв. — *A.P.*), по своему объему значительно уступал краткому апракосу, отличаясь при этом от праздничного (воскресного) апракоса, и содержал чтения на страстную неделю и следующую непосредственно за ней пятидесятницу <...>, то есть на тот период церковного года, который обслуживается Цветной Триодью, а также 11 воскресных евангелий и чтения на великие праздники и избранные службы святым»³¹. При этом «наиболее стабильным в текстологическом отношении является цикл Пасхи. Практически столь же стабильными являются чтения на субботные и воскресные дни 6 недель «нового лета», литургийные чтения страстной недели

и 11 воскресных евангелий, поэтому можно предположить, что именно они <...> представляют древнейший пласт в структуре синаксарной части славянского краткого апракоса»³².

Георгий Александрович Хабургаев — профессор, языковед, доктор филологических наук — в своей книге «Первые столетия славянской письменной культуры» (1994 г.) согласен с Темчиновым в вопросе текста первоначального перевода. По его словам, текстологический и лингвистический анализ сохранившихся списков славянских евангельских текстов указывает на то, что «первоначальный перевод (в основном сохранившийся в евангельских кодексах разных типов — как в апракосе, так и в тетрах) представлял собой сборник евангельских чтений более краткого состава, чем краткий апракос — недельное (т. е. воскресное) Евангелие или даже только часть его»³³. И далее автор пишет, что исследование, проведенное Темчиновым, «как будто подтверждает эту догадку»³⁴.

Отмечаем докторскую диссертацию Татьяны Викторовны Пентковской — доцента филологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова — под названием: «К истории исправления богослужебных книг в Древней Руси в XIV веке: Чудовская редакция Нового Завета», защищенную автором в 2009 г. Данная работа посвящена сопоставлению Чудовской и афонской редакций Нового Завета. Во введении диссертации автор говорит о редакциях Евангелия, кратко излагая историю исследования славянских рукописей Евангелия конца XIX–XX вв. Говоря об исследованиях XIX в., Пентковская объясняет процесс возникновения редакций Воскресенского. Обобщая результаты исследований конца XX в., базировавшихся на изучении более тысячи рукописных источников, Пентковская утверждает о получении «новой группировки рукописей, разделяющихся на шесть редакций»³⁵.

Теперь мы можем кратко охарактеризовать саму историю создания и передачи славянского текста Евангелия. Очевидно, что процесс создания, передачи и развития славянского текста Евангелия носил многоэтапный и сложный характер. Время появления первых переводов на славянский язык, сделанных свв. Кириллом и Мефодием, характеризуется большими переменами как в Византии, так и в окружающих ее странах. С осуждением ереси иконоборчества для этого государства началась новая эпоха как в духовной, так и в культурной жизни. И в этот период расширилось болгарское государство, подчиняя своей власти большое количество славянских племен. Также появилось первое сильное и сложившееся славянское государство — Великая Моравия. Славяне становились субъектом внешней политики и дипломатии и в скором времени вошли в сферу культурного влияния Византии и вступили в число государств, приобщившихся к образованности и культуре просвещенных народов. Произошло это благодаря свв. братьям Кириллу и Мефодию, чья переводческая деятельность была связана с посольством моравского князя Ростислава в Константинополь.

Можно выделить несколько проблем, связанных со свидетельствами Жития св. Кирилла. В частности, это проблема, связанная с данными Жития о дате начала миссии свв. братьев в Моравии, создания ими там славянской азбуки и первых переводов на славянский язык. Многие ученые начиная с XIX в. пришли

к убеждению, что св. Кирилл задолго до своей миссии в Моравию работал над созданием славянского письма и над своими переводами. Однако не меньшее число исследователей признают достоверным рассказ Паннонского Жития св. Кирилла о начале данной деятельности после моравского посольства. Также в научной литературе обсуждается историчность моравского посольства и первенство переводов солунских братьев. Тем не менее, скорее всего именно они были первыми переводчиками Священного Писания на славянский язык, оказавшими огромное влияние и на последующих переводчиков, а также основоположниками литературного славянского языка. Их перевод был выполнен с греческого текста и отличался высокими художественными и литературными достоинствами, а первой книгой переведенной свв. братьями, вероятнее всего, был краткий Евангелие-апракос.

Помимо этапа первоначальных переводов свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия в развитии рукописного славянского перевода Евангелия выделяются еще три: этап болгарских переводов, восточнославянский этап и этап южнославянских переводов XIV–XV вв. Во многом такая сложная история славянского текста Евангелия определялась тем, что ученики свв. братьев были изгнаны из Моравии и продолжали их дело уже в другом месте — в Болгарии, при царях Борисе I и Симеоне. Именно там имел место настоящий расцвет славянской письменности. Плод деятельности переводчиков царя Симеона был огромен. В числе их трудов мы видим толкования Пророков, Псалтырь с толкованиями Феодорита Кирского, Восьмикнижие, а также полные апракосы — Евангелие и Апостол. Таким образом, наряду с кратким апракосом, в это время в Болгарии появляется новый тип рукописей: полный Евангелие-апракос. При этом разнообразие в структуре и языке рукописей как краткого, так и полного апракоса совмещается с единством текста и с преобладанием общих текстовых явлений. Говоря о Четвероевангелии, важно отметить, что в симеоновскую эпоху его редакция не была закончена в полной мере. Нередко в рукописях XIII в. встречается в изобилии лексика, характерная для симеоновских переводов, однако неизвестны случаи, когда бы редакция охватила весь объем текста целиком³⁶. Чаще всего симеоновские черты можно встретить в евангелии от Матфея, и это объяснимо, потому что всякая редакция начинается с первых листов рукописи и нередко ограничивается ими. Полный апракос симеоновской эпохи имеет свои структурные особенности, которые объясняются наличием дополнительного греческого оригинала.

Однако уже при наследнике царя Симеона — царе Петре (927–969 гг.) ситуация изменилась в худшую сторону. С одиннадцатого столетия центр славянской письменности, литературы и книжного дела постепенно перемещается в Киевскую Русь. Библейские переводы болгарской эпохи оказали большое влияние на письменность на Руси и способствовали распространению там христианства.

Говоря о третьем по счету, восточнославянском, этапе переводов славянского Евангелия, важно отметить, что на Киевскую Русь оказала большое влияние Византия, а также Моравия и Болгария. Вследствие распространения христианства на Руси начала активно распространяться письменность на церковно-славянском языке; древнейшими рукописными книгами на Руси в настоящее вре-

мя признаются Реймское и Остромирово евангелия. Кроме того, как результат переводческой деятельности данного периода перед нами предстает еще один памятник — Чудовская редакция Нового Завета — первый по времени акцентированный восточнославянский источник. Общий облик текста в Чудовской редакции близок к поздней редакции славянского Евангелия, которая легла в основу печатных изданий.

Последний, южнославянский этап переводов славянского Евангелия характеризуется тем, что в начале XIV в. на Афоне были выработаны новые редакции Евангелия — Евангелие-тетр. На Афоне «Четвероевангелие было дважды отредактировано по греческому тексту. При этом устранялись многие инновации... и восстанавливались более ранние черты. Отредактированный текст, отличающийся высокой степенью буквализма в передаче греческого оригинала, получил широкое распространение у южных и восточных славян, вытесняя все предшествующие разновидности текста, и впоследствии лег в основу печатных изданий»³⁷.

В 1389 г. произошло сражение турок и сербов на Косовом поле, которое завершился поражением последних. Сербия и Болгария за короткое время были оккупированы захватчиками и перестали существовать как самостоятельные государства. Именно с этого времени началась массовая эмиграция южных славян. Один поток беженцев хлынул на запад, но две другие волны двинулись в иных направлениях: одна — на Афон и в Константинополь, а другая — в Россию. Особенно интенсивным «было сотрудничество русских и южнославянских церковных деятелей в области книгописания. На рубеже XIV–XV вв. оно достигло необычайного масштаба»³⁸. Отчасти благодаря этому влиянию спустя столетие свет увидела Геннадиевская Библия — первый полный церковно-славянский перевод Библии, ставший основой печатных изданий Библии на восточнославянских землях.

Острожская Библия — это первое печатное издание полного свода библейских книг на славянском языке. Говоря о Четвероевангелии в Острожской Библии, мы можем сказать, что работа редакторов не сводилась к простому копированию исходного текста Евангелия-тетр, а «представляла собой последовательную и целенаправленную книжную справу, т. е. текстологическую нормализацию церковно-славянского языка, его синтетическую кодификацию»³⁹. Детище Острожских переводчиков «явилось вершиной славянской традиции Священного Писания и основанием для всех последующих изданий славянской Библии — Московской Библии 1663 г., Елизаветинской Библии 1751 г. После выхода в свет Острожская Библия получила значение языкового образца и носителя языковой нормы. Именно Острожская Библия определила и дальнейшие судьбы церковно-славянского языка, и перспективу библейской книжной справы в разных славянских культурно-языковых пространствах»⁴⁰.

В 1663 г. появилось первое московское издание Библии, которое и стало называться Московской Библией. Это издание представляло собой перепечатку Острожской Библии⁴¹. В предисловии к данному изданию иеромонах Епифаний (Славинецкий) сообщил, что из-за недостатков греческих рукописей и нехватки людей, знающих греческий язык, работы по исправлению Библии были приостано-

новлены. И поэтому было решено перепечатать уже имеющийся текст с некоторыми необходимыми поправками. Изменения затронули в основном орфографию, иногда морфологию; были устранены явные опечатки Острожской Библии⁴².

В XVIII в. вышла в свет Елизаветинская Библия, которая в меньшей степени, чем предыдущие, опиралась на традицию славянского текста: основой ее был греческий текст LXX. Именно Елизаветинская Библия является последней редакцией церковно-славянского текста, поныне использующейся во время православного богослужения.

Итак, развитие текста славянского Евангелия привело к преобладанию на каждом новом историческом этапе определенного типа евангельского текста (соответственно: краткий апракос, полный апракос, тетр, печатный текст). Указанная эволюция подразумевает и целый ряд текстологических особенностей переводов: с одной стороны, это архаичность и большое количество грецизмов на фоне свободной передачи грамматических особенностей греческого оригинала в первых переводах, с другой — влияние местных языковых слоев и повторная архаизация с восстановлением более ранних черт, вплоть до буквальной передачи оригинального текста в позднейших редакциях. Важным результатом исследования развития славянского текста Евангелия является наличие тесной взаимосвязи между историческими обстоятельствами появления той или иной редакции славянского текста Евангелия и ее филологическими особенностями.

¹ Михайлов А.В. Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912. С. 152.

² **Редакция рукописей славянского Евангелия:** по словам Л.П. Жуковской, редакция — это понятие, которое относится прежде всего «к тексту памятника и лишь во вторую очередь к его языку». Также она пишет, что редакция включает и «изменения в языке рукописи, а не ограничена чисто языковыми изменениями». Более того, по Жуковской, редакция с точки зрения лингвистической «есть результат преднамеренной замены языковых черт (лексических, словообразовательных элементов, фразеологии, особенностей синтаксиса и отчасти грамматических форм), замены, проведенной более или менее одновременно и последовательно одним лицом или группой лиц, объединенных единством целей, принадлежащих к одной историко-культурной или литературной школе, писавших на одном и том же языке или диалекте». Итак, как пишет Жуковская, редакция с точки зрения языка рукописи — это «результат одновременного акта редактирования» (с. 18, текстология и язык).

Этого вопроса немного касается и Воскресенский в своем труде, который еще будет нами рассмотрен. Он пишет, что под редакцией нужно понимать «не отдельные разночтения, а последовательное, проходящее через все Евангелие исправление или новый перевод» (с. 2).

³ Цит по: Алексеев. С. 146

⁴ Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М.: Наука. 1998. С. 7.

⁵ Михайлов А.В. С. 171.

⁶ Камчатнов А.М. С. 7–8.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Брюс Мецгер. С. 443.

⁹ Там же. С. 222.

¹⁰ Там же. С. 9.

¹¹ **Евангелие-апракос** — от греч. *ἄπρακτος* праздный, праздничный, недельный (ср. старославянское *недѣля*, что значит воскресенье) — это отрывки из Евангелия для чтения на литургии.

Краткий (сокращенный) апракос — содержит чтения на все будние дни от Пасхи до Пятидесятницы и на все дни Страстной недели с понедельника по пятницу, а также чтения на субботу и воскресенье в течение всего церковного года.

¹² Воскресенский Г.А. С. 38–61.

¹³ Там же. С. 61.

¹⁴ Там же. С. 66–68.

¹⁵ Там же. С. 2.

¹⁶ Алексеев А.А. С. 147.

¹⁷ Воскресенский Г.А. С. 68–75.

¹⁸ Алексеев А.А. С. 147.

¹⁹ Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М.: Наука. 1998. С. 20.

²⁰ Камчатнов А.М. С. 21.

²¹ Брюс Мецгер. С. 444.

²² Лекционарий — богослужебная книга, сборник фрагментов текстов Священного Писания, расположенных согласно порядку церковного года, и применяемая во время богослужений для библейских чтений литургии слова.

²³ Цит по Мецгер. С. 446–447.

²⁴ Изложение мыслей О.Неделькович изложены по А.А.Алексееву (с. 148) и Е.М.Верещагину (1972 г.) (с. 20–21).

²⁵ **Полный апракос** — содержит чтения на все будние дни от Пасхи до Пятидесятницы, от Пятидесятницы до Нового Лета, от Нового Лета до Поста, на все дни Страстной недели с понедельника по пятницу, на субботу и воскресенье в течение всего церковного года.

²⁶ **Воскресный апракос** — содержит чтения на все будние дни Страстной недели и чтения на субботу и воскресенье в течение всего церковного года.

²⁷ Жуковская Л.П. Об объеме... С. 77.

²⁸ Там же. С. 78.

²⁹ Жуковская Л.П. Об объеме... С. 78.

³⁰ Алексеев А.А. С. 148.

³¹ Темчинов С.Ю. С. 503.

³² Темчинов С.Ю. Реконструкция... С. 9.

³³ Хабурагаев Г.А. Первые столетия славянской письменной культуры. М.: МГУ, 1994. С. 96.

³⁴ Там же. С. 96.

³⁵ Там же. С. 6.

³⁶ Алексеев А.А. С. 172.

³⁷ Пичхадзе А.А. С. 140.

³⁸ Там же. С. 79.

³⁹ Хан Чжи Хен. С. 22.

⁴⁰ Хан Чжи Хен. С. 2.

⁴¹ Там же. С. 146.

⁴² Пичхадзе А.А. С. 146.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. Спб., 1999.
2. Михайлов А.В. Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912.
3. Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М.: Наука. 1998.
4. Мецгер, Брюс. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). 2 изд. М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
5. Воскресенский Г.А. Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста с разночтениями из ста восьми рукописей евангелия XI–XVI вв. Сергиев Посад: 2-я типография Снегиревой, 1894.
6. Сперанский М.Н. Рецензия на труды Г.А.Воскресенского. Спб., 1899.
7. Сперанский М.Н. К истории славянского перевода Евангелия. Варшава, 1900.
8. Верецагин Е.М. Из истории возникновения первого литературного языка славян. М.: Из-во Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова, 1971.
9. Верецагин Е.М. История возникновения первого литературного языка. М.: Из-во Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова,, 1972.
10. Жуковская Л.П. Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием. Вып. 7. М., 1963.
11. Темчинов С.Ю. «Реконструкция видо-временной системы языка первых славянских переводов с греческого». Автореф. канд. дисс. М., 1989.
12. Хабуряев Г.А. Первые столетия славянской письменной культуры. М.: МГУ, 1994.
13. Хан Чжи Хен. Острожская Библия 1581 г.: направления книжной справы новозаветных книг. Автореф. канд. М.: МГУ, 2010.
14. Плис А.С. Кирилло-мефодиевский перевод Евангелия: лингвотекстологическое исследование. Канд. дисс. М.: МГУ, 2010.
15. Пичхадзе А.А. Библия. Переводы на церковно-славянский язык // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002.

Иеромонах Ириней (Пиковский),
преподаватель Сретенской духовной семинарии

ГРЕШНО ЛИ БЫТЬ БОГАТЫМ?

Внимательные читатели Священного Писания подсчитали, что каждый седьмой стих Нового Завета говорит о деньгах. В Библии менее 500 стихов о вере, около 500 стихов о молитве и более 2000 — о деньгах. Шестнадцать из тридцати восьми библейских притч рассказывают о том, как распоряжаться нажитым имуществом. Почти 15% из того, чему учил Иисус Христос, так или иначе связано с деньгами и собственностью. Это больше, чем Его учение о Царстве Небесном и аде вместе взятые. Значит ли это, что Иисус проповедовал о богатстве? Или Он проповедовал о полной нищете?

В настоящее время можно встретить идеи двух крайностей: от теологии процветания богатых как «Богом благословенных» до призыва к полной нищете, ибо только «таковых есть Царство Небесное». Мы же рассмотрим ту мысль, что Бог, давая кому-то богатство на земле, не только намекает на высшее небесное благо, но и, испытывая отдельные личности преизбытком благ, дает им шанс приобрести добродетель.

БОГАТСТВО КАК ДАР ПРАВЕДНИКУ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Слово «богатеть», «обогащать» в Ветхом Завете передается еврейским глаголом «ошер» (אָשַׁר) или греческим «плутидзо» (πλουτίζω, Быт. 14:23, Пс. 64:10, Притч 10:4, 22)¹. Это же греческое слово характерно и для Нового Завета (1 Кор. 1:5, 2 Кор. 6:10, 9:11). При этом греческое слово «плутос» (πλούτος) может обозначать в русских переводах Библии некое материальное благосостояние, избыток денег или благ, но почти не обозначает имущество в нейтральном смысле слова². Колорит повествований усиливается с присоединением указания на «множество»: «множество богатства» (Пс. 52:7), богатство «умножается» или его «умножают» (Пс. 62:10; 73:12). Итак, словом «богатство» в Библии описывается некое изобилие, преизбыток «нормы» материального благополучия.

Источник богатств — Бог. Богу принадлежит богатство и слава (3 Цар. 3:13; 1 Пар. 29:12), Господь делает нищим и обогащает, унижает и возвышает (1 Цар. 2:7), отнимает имущество у одних и передает другим (Быт. 31:16). Господня — земля и все, что ее наполняет (Пс. 23:1; 1 Кор. 10:26, 28).

По отношению к людям слово «богатство» нередко стоит в одном ряду со «славой»³, «обилием»⁴, «мудростью»⁵, «почетом» и даже «жизнью». *«За смирением следует страх Господень, и богатство, и почет, и жизнь»*, — сказано в одной из Притч (Притч. 22:4).

Земное богатство — это изобилие денег, славы, детей или друзей. Богатство может измеряться объемом собственности, количеством зданий, площадью земли (Ис. 5:8–10), количеством скота (1 Цар. 25:2:3) или рабов (1 Цар. 8:11–18). Богатство может быть наградой человеку за его труды: *«От ленивых рук — разорение, а от прилежных — богатство»* (Притч. 10:4), *«если какому человеку Бог дал богатство и имущество, и дал ему власть пользоваться от них и брать свою долю и наслаждаться от трудов своих, то это дар Божий»* (Еккл. 5:19).

Но тот же Екклезиаст, написавший эти слова, скорбит о том, что не всегда богатство достается людям разумным (Еккл. 9:11), богатый человек, у которого нет ни сына, ни брата, — не радуется нажитому добру (4:8; 5:13). Богатство человека даже может пойти ему во вред (Еккл. 5:12). Блажен муж, который боится Господа, — в доме его будет обилие и богатство, — пишет Давид (Пс. 112:1, 3). Но пьяница — не разбогатеет (Притч. 21:17), *«кто полагается на свое богатство — падет»* (Притч. 11:28), человек, надеющийся на богатство свое, а не на Божию силу, потеряет и жилище, и корень на земле живых (Пс. 52:7).

Поэтому благоразумен тот, ищет не богатство, но — доброе имя (Притч. 22:1), знает когда остановиться в погоне за богатством (Притч. 32:4). Но в то же время просит Бога, чтобы ему не страдать от нищеты: *«Двух вещей я прошу у Тебя, не откажи мне... нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы, пресытившись, я не отрекся Тебя и не сказал: «кто Господь?» и чтобы, обеднев, не стал красть и употреблять имя Бога моего всуе»* (Притч. 30:7–9).

На границе Ветхого и Нового Заветов богатство не считалось исключительным благом человеку, но в то же время идея *блаженства нищих* — тоже была от иудеев далека.

«ГОРЕ БОГАТЫМ» В НОВОМ ЗАВЕТЕ

В Новом Завете слово «богатство» как будто меняет свой оттенок. Вместо теологии «процветания» на первый план выставляются негативные последствия от влияния богатства на личность: богатство может обольстить (Мф. 13:22, Мк. 4:14), оно является тернием и не дает возможность прорасти слову Божию (Лк. 8:14).

При этом в отношении Бога в Новом Завете звучат те же коннотации, что и в Ветхом. У Бога — богатство «благодати» (χάριτος, Еф. 1:7), «благодати» (χρηστότης, Рим. 2:4), «славы» (τῆς δόξης, Рим. 9:23, Еф. 3:16), «бездна богатства, премудрости и ведения» (Рим. 11:33). Но главное отличие новозаветного богословия в том, что Бога есть не просто богатство и слава, но богатство той тайны, что *«Христос живет в нас»* (см.: Кол. 1:27).

Поэтому и апостол Павел подвизается за верных Лаодикии, чтобы их сердца были соединены в любви для *«богатства совершенного понимания, в познание тайны Божией, которая есть Христос»* (Кол. 2:2). У христиан «богатство славного наследия Его [Бога] для святых» (Еф. 1:18). Потому апостол языков

заповедует Тимофею: *«Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали [о] [себе] и уповали не на богатство неверное, но на Бога живого, дающего нам все обильно для наслаждения»* (1 Тим. 6:17). Только Агнец-Христос по Откровению Иоанна достоин *«принять силу и богатство, премудрость и крепость, честь и славу, благословение»* (Откр. 5:12). Следовательно, только чаемое сокровище на небесах — есть подлинное богатство для людей, живущих на земле.

ИТАК, НАДО ВСЕ ПРОДАТЬ И СТАТЬ НИЩИМ?

Значит ли это то, что мы все без исключения должны, как богатый юноша, продать имущество, начать жить в христианских коммунах? Жизнь Древней Церкви, следуя книге Деяний, показала, что этот эксперимент не удался. Давайте посмотрим на этот вопрос с другой стороны.

В Священном Писании много говорится о материальном богатстве и ясно дается понять, что *«жизнь человека не зависит от изобилия его имущества»* (Лк. 12:15). Очевидно, что всем богатством владеет Бог, Он является создателем и владельцем всего, что существует (Пс. 50:10–12).

В Ветхом Завете богатство было знаком Божией благосклонности к человеку (Пс. 112:3), благословением (Быт. 24:35). Бог давал силу приобретать богатство (Втор. 8:18). Как благочестие, так и богатство были присущи праведному Иову (Иов 1:1–3). Соломон был очень богат, Бог даровал ему *«богатство, имущество и славу»*, потому что Соломон просил мудрости и проницательности в управлении Божиим народом, а не личных материальных благ (3 Цар. 3:10–13; 2 Пар. 1:11, 12).

Конечно, далеко не все богачи были хорошими людьми. Навал был *«очень богат»*, но он был грубым и жестоким, скупым и злым (1 Цар. 25:1–38). Зажиточный Тирский царь был объектом Божиего суда (Иез. 28), и многие другие правители мира попали под то же осуждение. В книге пророка Исаии пророчество о Мессии даже связывает богатых с нечестивыми: *«Со злодеями он похоронен, рядом с богатым могила его, — хотя не совершал он преступлений, и в устах его не было лжи»* (Ис. 53:9).

И в Новом Завете безумными являются богатый фермер, построивший житницы на многие годы (Лк. 12:16–21), богач любивший блистательно пировать и не замечавший Лазаря (Лк. 16:19–31). Богатые осуждаются за угнетение работников и жадность (Иак. 5:1–6). В Евангелии от Луки горе возносится тем, кто уже получил на земле утешение, подавленным житейскими наслаждениями и заботами, у которых нет времени прийти на брачный пир Отца и Сына (Лк. 6:24, 8:14 и др.).

Но не все богатые были плохими. Иисус был похоронен в гробнице богатого Иосифа из Аримафеи (Мф. 27:57). Никодим, один *«из начальников Иудейских»* (3:1), щедро раскошелится на состав из смирны и алое для погребения Иисуса (Ин. 19:39). Целый ряд женщин постоянно служили Господу своим имением

(Лк. 8:1–3). Не говоря уже о том, что в притчах Иисуса Бог дает людям таланты и мины для умножения (Мф. 25:14–30; Лк. 19:11–26), поставляет над всем именем тех благоразумных домоправителей, которые своевременно раздают слугам хлеб (Мф. 24:45–47; Лк. 12:44). Большие и малые денежные жертвы позволяют содержать храм и все нужное для богослужений (Лк. 21:1–4). Апостол Павел хвалит общины, которые финансово поддерживают соотечественников (2 Кор. 8:2; 9:8–11 и др.). Апостол языков завещает богатым увещевать, но не уничтожать (1 Тим. 6:17), тем более, что в домах богатых граждан, как правило, проходили первые христианские собрания. Пусть они *«делают добро, — пишет он Тимофею, — богатеют добрыми делами, будут щедры и готовы поделиться, так собирая себе сокровище, как доброе основание для будущего, чтобы обрести вечную жизнь»* (1 Тим. 6:17–18)⁶.

Если бы Бог не установил границы собственности для людей, бессмысленной была бы десятая заповедь Моисея, запрещающая посягать на чужое имущество.

Следовательно, говоря современным юридическим языком, проблема не во владении собственностью, а в умелом ею распоряжении. Грешно быть не богатым, но надеющимся на богатство (Мк. 10:24), не воздающим славу Богу, предпочитающим служение маммоне (Мф. 6:24). Горе не просто богатому, но пресыщенному ныне, ленивому и лукавому⁷, пьянице⁸, ведущему распутный образ жизни⁹, злomu и скупому, жестокому, тому, кто не платит работникам своевременно и душит должников за несвоевременное возвращение кредитов (Мф. 18:30). Горе тому, кто грубо обижает нищих и за счет их умножает свое богатство (Притч. 18:23; 22:16).

Итак, корень всех зол — не деньги, а «сребролюбие», которому предавшись, некоторые уклоняются от веры (1 Тим. 6:10), поскольку любовь к стяжанию — сродни идолослужению (Кол. 3:5).

МОЖЕТ ЛИ БОГАТСТВО БЫТЬ ИСТОЧНИКОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?

Екклесиаст вздыхал: когда *«умножается имущество, умножаются и потребности его»* (Еккл. 5:10). Экономисты XXI в. любят шутить: «увеличение доходов ведет к увеличению потребностей». Действительно, чем больше у человека появляется денег, тем больше желаний эти деньги на что-то потратить: квартира, мебель, хороший отдых... Список длинный. Воображение быстро рисует как минимум тысячу различных удовольствий. Это заметно не только в отношении людей состоятельных, но бедных, доходность которых на какое-то мгновение превысила соразмерную им планку. Вспомним сказку Пушкина о рыбаке и золотой рыбке.

В поучениях отцов-пустынников древности можно найти целый ряд историй о том, что у монахов не было проблем с духовным ростом, пока они не находили сокровище. Движимые изначально благими целями, миссионерскими например, не всякие из них могли умело деньгами распорядиться. Некоторые на-

чинали тратить на себя, на роскошь в келиях, питание и отдых, а затем духовно погибали.

То же можно сказать и о церковнослужителях, которые в погоне за меценадами в дорогих одеждах, с золотыми перстнями совершали грех лицепрятия, забывая о том, что именно богатые нередко позорят христианское имя, притесняя бедных и ведя с ними судебные тяжбы (Иак. 2:2–7).

В Евангельском благовестии, как и в Ветхом Завете, постоянно подчеркивается, что праведник не должен гнаться за богатством. *«Лучше бедняк, что живет непорочно, чем богач, чьи пути превратны»* — писал автор Притч (Притч. 28:6). Не заботьтесь: *«что нам есть? или что пить? или во что одеться?»* (Мф. 6:31), ибо *«жизнь человека не зависит от изобилия его имени»* (Лк. 15:15), *«какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?»* (Мф. 16:26, ср. Пс. 48:7–14) постоянно говорил Христос.

Но если Бог богатство уже дал, как дар или талант, значит, им надо распоряжаться благоразумно, не закапывая его в землю.

Это касается семьи. *«Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного»* (1 Тим. 5:8).

Это касается взаимопомощи. Для апостола Павла христиане тем отличаются от других людей, что посреди множества суровых испытаний они переполнены радостью, и *«при крайней бедности — без меры богаты щедростью»* (2 Кор. 8:2). *«При сем скажу, — писал апостол, — кто сеет скупо, тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет. Каждый уделай по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением; ибо доброхотно дающего любит Бог»* (2 Кор. 9:6–7).

Это касается и храмового богослужения. Более того, и здесь для каждого своя мера. От вдовицы Христос ожидает две лепты, в то время как от богатых — сообразно степени их достатка (Лк. 21:4).

Значит, щедрость для богатых и бедных — особая добродетель, убивающая пристрастие к богатству. Богатые способны дать работу трудящимся, через богатых Бог дает бедным хлеб. Щедрость принесла спасение всей семье Закхея (Лк. 19:9), нуждающиеся благодарят Бога за щедрость богатого (2 Кор. 9:8–11)¹⁰. Щедрость освящает имеющего деньги, а жадность оскверняет и бедного.

Итак, богатство само по себе не грех и не добродетель. Богатство — это не норма дохода на душу населения, а превышение, преизбыток благ по отношению к одному отдельно взятому лицу и привычному именно для него уровню жизни. Бог, повышая уровень благополучия, фактически ввергает человека в испытание. Благоразумный, правильно распорядившийся своим избытком, — получит награду, а нерадивый — потеряет и то, что думает иметь.

¹ Для желающих заглянуть в англоязычные Библейские словари рекомендуется смотреть одно из двух слов: *wealth* или *riches*, которыми обозначается «богатство» в Библии.

² «Бессмысленные погибают и оставляют имущество (πλοῦτον) свое другим» (Пс. 49:10).

³ «Я даю тебе и богатство и славу» (1 Цар. 3:13), «богатство и слава от лица Твоего» (1 Пар. 29:12).

⁴ «Обилие и богатство в доме его» (Пс. 112:3).

⁵ «Превзошел царь Соломон всех царей земли богатством и мудростью» (2 Пар. 9:22).

⁶ Здесь приводится авторский перевод Послания к Тимофею на основании изданий текста Нового Завета BYZ, BGT, ESV, NKJV, RST, CRV.

⁷ «Проходил я мимо поля человека ленивого и мимо виноградника человека скудоумного: и вот все это заросло терном, поверхность его покрылась крапивою, и каменная ограда его обрушилась. И посмотрел я, и обратил сердце мое, и посмотрел и получил урок: немного поспишь, немного подремлешь, немного, сложив руки, лежишь, — и придет, как прохожий, бедность твоя, и нужда твоя — как человек вооруженный» (Притч. 24:30–34).

⁸ «Кто любит веселье, обеднеет; а кто любит вино и тук, не разбогатеет» (Притч. 21:17). «Не будь между упивающимися вином, между пресыщающимися мясом: потому что пьяница и пресыщающийся обеднеют, и сонливость оденет в рубище» (Притч. 23:20–21).

⁹ «Заповедь есть светильник, и наставление — свет, и назидательные поучения — путь к жизни, чтобы остерегать тебя от негодной женщины, от лстивого языка чужой. Не пожелай красоты ее в сердце твоём, и да не увлечет она тебя ресницами своими; потому что из-за жены блудной обнищают до куска хлеба» (Притч. 6:23–26).

¹⁰ «Благотворящий бедному дает займы Господу; и Он воздаст ему за благодеяние его» (Притч. 19:17).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Библия на всех языках мира.

А.С. Десницкий,
доктор филологических наук, Институт перевода Библии

ЯЗЫКОВОЕ ПЕРЕСТРУКТУРИРОВАНИЕ в современном библейском переводе

Знаменитый отечественный специалист в области переводоведения В.Комиссаров определял языковое переструктурирование так: «Адаптивное транскодирование — это вид языкового посредничества, при котором происходит не только транскодирование (перенос) информации с одного языка на другой (что имеет место и при переводе), но и ее преобразование (адаптация) с целью изложить ее в иной форме, определяемой не организацией этой информации в оригинале, а особой задачей межъязыковой коммуникации. Специфика адаптивного транскодирования определяется ориентацией языкового посредничества на конкретную группу рецепторов перевода или на заданную форму преобразования информации, содержащейся в оригинале»¹.

Говоря проще, при переводе недостаточно заменить слова одного языка словами другого, надо и выстроить их в ином порядке. Даже подбор самых правильных слов может привести к переводческой ошибке, если слова плохо сочетаются между собой — и в этом докладе мы рассмотрим ряд примеров из тюркских переводческих проектов Института перевода Библии в Москве с привлечением некоторых других современных переводов.

Слово *любить* на алтайский переводится по-разному в зависимости от того, кто кого в данном случае любит. Если человек любит Бога, старших или себя самого, то *сүӰр*, и то же слово обозначает любовь между супругами, поэтому его все и приводят как стандартный эквивалент; но вот если родители любят детей или люди любят своих братьев — уже употребляется слово *карузыыр*; если Бог любит людей — *буурсаар* и *карузыыр*. В некоторых местах, например: Ин. 15:13, Рим. 13:8, Гал. 5:14; Еф. 2:4, был при переводе все же употреблен самый известный глагол *сүӰр* и производное существительное *сүӰи*, иногда в сочетании с *ылгабай* 'нелицемерно'.

В том же алтайском языке есть слово *мӧнкү* 'вечный', но оно имеет отношение в основном к горам, которые покрыты вечными снегами. Вечная жизнь — она уже должна быть только *үргүлji* 'вечный', мучения — *түгенбес* 'нескончаемыми', а спасение — *мӧнкүлик* 'вечности'.

Одно и то же событие или явление окружающего мира может быть названо с помощью разных частей речи, при этом основной выбор, который делает говорящий, — между глагольными и именными конструкциями. У разных языков здесь разные предпочтения, например, общеизвестный признак некачественного перевода с английского на русский — обилие отглагольных существительных («подчеркивание важности данного события является необходимостью» и проч.).

Библейские языки (и греческий, и еврейский) обычно предпочитают имена, притом в древнееврейском они могут образовывать достаточно длинные списки. Вот, к примеру, текст 150-го псалма в Синодальном переводе (СП), где в личных формах употреблен только один глагол: *Хвалите Бога во святыне Его, хвалите Его на тверди силы Его. Хвалите Его по могуществу Его, хвалите Его по множеству величия Его. Хвалите Его со звуком трубным, хвалите Его на псалтири и гусях. Хвалите Его с тимпаном и ликами, хвалите Его на струнах и органе. Хвалите Его на звучных кимвалах, хвалите Его на кимвалах громогласных. Все дышащее да хвалит Господа! Аллилуя.*

На русском, да и на других языках, обороты вроде *хвалить на тверди силы... по множеству величия* звучат совершенно неестественно. Перевод Российского библейского общества (РБО) находит более естественные обороты, но сохраняет именные конструкции: *хвалите на тверди Его небес... за безмерное величие Его*. Здесь это, пожалуй, вполне оправдано художественной тканью текста — этот торжественный гимн построен из однотипных фраз, и можно было бы некоторые из них перестроить (*хвалите Его, ибо Он безмерно велик*), но это повредило бы цельности поэтической структуры псалма.

Характерны подобные цепочки и для многих частей НЗ, в особенности посланий. Евр. 1:3 в оригинале гласит: *ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Эти слова об Иисусе переведены в СП совершенно невразумительно: *Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его (= Бога)*. Понять смысл этих слов сложно и в оригинале, никакой адекватный перевод этого места, по-видимому, не будет кристально ясен с первого прочтения. Но можно, по крайней мере, отказаться от калькирования неестественных конструкций.

Перевод РБО заменяет некоторые существительные и раскрывает, к кому относится местоимение *сей*, но оставляет конструкцию нетронутой: *Сын есть сияние Божией Славы и отпечаток самой Его сущности*. Как личность может быть сиянием славы и одновременно — отпечатком сущности, остается неясно. Можно, по крайней мере, заменить имя глаголом: «на Нем сияет Божия слава» (так в нидерландском *Nieuwe Bijbelvertaling: In hem schittert Gods luister*), «в Нем запечатлена сущность Божия». Некоторые переводы идут еще дальше, превращаясь по сути в комментарии: «в Нем Бог сделал видимым Свое внутреннее бытие» (немецкий *Gute Nachricht: in ihm hat Gott sein innerstes Wesen sichtbar gemacht*).

Для библейских текстов весьма характерны формулы — устойчивые обороты речи с фиксированным значением, которые воспринимаются носителем языка вполне однозначно. Иногда такие формулы могут совпадать в двух языках по своим функциям, хотя не обязательно они при этом совпадут по форме. Так, для перевода слова *аллилуя* в крымско-татарском используется заимствованное из арабского готовое выражение *Эльхамдюллия* ‘слава Богу’ — оно прекрасно известно носителям языка.

Некоторые формулы могут иметь достаточно широкое, если не сказать расплывчатое значение. Например, «во имя Бога/Христа/Его» на другие языки переводится как «во имя Его, от имени Его, с именем Его, ради Него, веря в

Него» и проч., в зависимости от значения этого оборота речи в данном конкретном месте.

Еще больше проблем возникает с характерным для Павловых Посланий оборотом *ἐν Χριστῷ* 'во Христе': многие языки просто не позволяют передать его буквально, получается бессмыслица. Вот примеры из алтайского перевода одной только книги:

Иисус Христос јайымга садып алган 'Иисус Христос выкупил к свободе' (Рим. 3:24);

Христос Иисус ажыра 'через Христа Иисуса' (Рим. 6:11);

Христос Иисусла 'с Христом' (Рим. 8:1);

Христос алдында 'перед Христом' (Рим. 9:1);

Христостын Бойында 'в Самом Христе' (Рим. 12:5);

Иисус Христоско 'для Иисуса Христа' (Рим. 16:3).

Разумеется, можно найти или придумать и другие варианты. Но стоит отметить, что буквальный перевод *Христосто* 'во Христе' здесь не встречается, т. к. он выглядел бы бессмысленным.

Впрочем, даже если в двух языках существуют аналогичные грамматические формы и синтаксические структуры, это еще совершенно не значит, что они обладают одинаковым значением и одинаково употребляются, а следовательно — что они будут служить при переводе точными эквивалентами друг друга. Более того, помимо синтаксиса придется учитывать и дискурсные структуры двух языков

Если говорить предельно упрощенно, то *синтаксические* правила есть часть грамматики: они указывают, какие конструкции допустимы в данном языке и каким может быть их основное значение. *Дискурсный* анализ отвечает на несколько другой вопрос: как именно и в каких случаях употребляются эти конструкции, каково их значение в разных контекстах.

Есть несколько черт, присущих библейским языкам оригинала (как греческому, так и еврейскому, хотя каждому со своей спецификой), которые существенно осложняют понимание их синтаксической структуры. Это в первую очередь:

— Отсутствие привычных нам знаков препинания и (в греческом) пробелов между словами, что во многих случаях позволяет по-разному членить текст.

— Возможность оформлять вопросительные предложения без особых показателей, только интонационно, что не всегда дает возможность с уверенностью отличать вопрос (в т. ч. риторический) от утверждения.

— Обилие существительных: «крещение покаяния во оставление грехов» (Мк. 1:4), такие именные цепочки не характерны для большинства современных языков.

На последнем остановимся чуть подробнее. Тюркским языкам также не свойственно обилие существительных, и при переводе часть из них обычно становится глаголами. Выражение «Ибо возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23) переводится на крымско-татарский язык как *гуна япып, тек олюм къазанмакъ мумкюн* 'делая грех, можно заработать только смерть'. Подобный пример на-

ходим и в Ис. 11:2: «почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия» на крымско-татарский переведено примерно так: «в нем будет Дух Господа, Он даст ему понимание, ум, наставление, силу и знание, научит бояться Бога».

Именное словосочетание 2 Кор. 6:2 «день спасения» в крымско-татарском превратилось в самостоятельное глагольное предложение «в этот день Я тебя спас». Так же и в 2 Кор. 6:6 «в чистоте, в благоразумии, в великодушии» существительные были переделаны в глагольные фразы: «проводим чистую жизнь, много терпим, делаем благо». 2 Кор. 13:13 «общение Святого Духа со всеми вами» передано также при помощи глагола: «ваши отношения со Святым Духом пусть будут близкими». Откр. 14:12 «Здесь терпение святых, соблюдающих заповеди Божии и веру в Иисуса» переведено так: «Да будет святой Божий народ терпелив, и да не престанет исполнять Божьи заповеди и верить в Иисуса». Все это были примеры из крымско-татарского перевода.

Насколько вообще совпадает значение одинаковых на первый взгляд синтаксических конструкций в двух языках? Разные языки обладают разным синтаксическим инвентарем, и даже если в двух языках существует одна и та же грамматическая конструкция (например, родительный падеж или генитив), можно быть уверенным, что ее значение в двух языках далеко не всегда одинаково, и синтаксический буквализм (перевод одной конструкции оригинала одной конструкцией перевода) может порождать лишние значения. Так, по-русски *любовь отца* означает исключительно любовь, которую отец испытывает к ребенку, а по-гречески она в равной мере может означать и любовь, которую ребенок испытывает к отцу.

Но даже в тех случаях, где смысл конструкции ясен, в какой степени надо его раскрывать, если сегодня читатель рискует не понять его так однозначно? В Деян. 14:22 в оригинале буквально говорится о Δαυὶδ ὁ τοῦ Ἰεσοῦ «Давиде Иессея», и практически все переводы здесь разъясняют «Давид, сын Иессея». Но вот в Ин. 6:71 точно такая же конструкция в СП дается уже без слова *сын*: «...об Иуде Симонове Искарите». Может быть, потому что переводчики не были уверены, что имеется в виду именно сын, а не, скажем, брат? Впрочем, и здесь современные переводы практически единогласно добавляют это слово.

Но вот уже πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ «вера Иисуса Христа» (напр., в Рим. 3:22) или ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ «любовь Христа» (напр., в Рим. 8:35) совершенно неоднозначны. В самом общем виде экзегетический вопрос можно сформулировать так: это Христос любит и верит или верующие испытывают веру и любовь к Нему? Впрочем, тут могут быть и дальнейшие тонкости (например, можно сказать, что верующие могут обладать такой же верой и любовью, какие были явлены во Христе). Насколько однозначным может быть перевод? По-русски есть такие же неопределенные выражения: *вера Христова, любовь Христова*, и они могут быть сочтены удачным вариантом перевода (кстати, примерно так мы видим в церковно-славянском переводе), но большинство современных переводчиков пожелают выразиться конкретнее. Даже СП в Рим. 3:22 говорит *о вере в Иисуса Христа*, исключая в данном месте иные прочтения.

В тех случаях, когда выбор между двумя или тремя равно употребимыми формами остается за говорящим или пишущим, неизбежно встает вопрос: выбирая ту форму, а не эту, имеет ли автор в виду нечто особое или это случайный выбор?

В последних главах Мф встречаются два похожих выражения: Σὺ εἶπας ‘Ты сказал’ (26:25, 64) и Σὺ λέγεις ‘Ты говоришь’ (27:11), здесь дан один и тот же глагол, но в двух временах: аористе и презенте. О значении этих двух выражений довольно много спорят, но весьма вероятно, что тут имеются в виду несколько разные смыслы. В первых двух случаях Иисус явно соглашается с говорящими (Иудой и Каиафой): «Заметь, это не Я тебе говорю, ты сам так сказал». В беседе с Каиафой Он даже дополняет этот ответ словами, которые должны развеять всякие сомнения в правоте подозрений Каиафы: «ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных».

Но в случае с Пилатом, задавшим вопрос «Ты Царь Иудейский?», как описан их разговор в Мф, никакого продолжения не следует. Видимо, следует понимать эти слова примерно так: «это ты так ставишь вопрос, выступаю ли Я мятежником против римского императора». Поэтому при ревизии гагаузского литургического перевода Мф. было решено передать их по-разному. В первых двух случаях — *sölediin gibi* ‘в соответствии со сказанным тобой’, а в третьем — *sän ölä deersen* ‘это ты так говоришь’.

Во всех языках мира существуют *отрицания*: если можно сказать «А есть Б», то можно сказать и «А не есть Б». Но при этом отрицание по-разному выражается, и у него в каждом языке свой «радиус действия» и «степень действия».

Это можно заметить даже на русских примерах. Так, фраза *Он ее не любит* означает, что он испытывает к ней чувство, противоположное любви. Но стоит нам добавить уточнение: *Он ее не любит, а уважает как ценного работника*, — и речь сразу зашла о другом, а именно, об отсутствии чувства любви. В первом случае отношение отрицательное, во втором — положительное, просто неверно было бы назвать его любовью.

Особенно много сложностей возникает при переводе сложных конструкций НЗ посланий на языки с иным порядком слов — в известных мне примерах это были, прежде всего, тюркские. При буквальном переводе Рим. 2:29 «обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве» на алтайский получилось «необрезание по закону, написанному в сердце» из-за того, что отрицательная частица *эмес*, поставленная на грамматически правильное место, относилась исключительно к самому обрезанию. Для передачи смысла фразу пришлось разбить на две: «Истинное обрезание сделано в сердце. Оно сделано не по писаному закону, а Духом».

2 Фес. 3:2 утверждает: «не во всех вера». На тюркских языках это сказать довольно сложно, потому что в них отрицание наличия чего-то выражается не так, как в греческом. При буквальной передаче неизбежно получалось бы что-то вроде «во всех веры нет». Башкирский перевод перефразировал это выражение: *бөтөн кешеләр ҙә иманлы түгел бит*, букв. ‘все люди верующие нет ведь’.

Крымско-татарский переводит это высказывание вообще в утвердительную форму: *иманы олмагъан адамлар бар*, букв. ‘веру не имеющие люди есть’. Еще один пример перевода отрицательного предложения в утвердительное в этом же переводе — 1 Кор 9:6, где «Или один я и Варнава не имеем власти не работать?» переведено тоже без отрицания: *Я да тек мен ве Барнаба ашымызны чалышып къазанмакъ керекмизми?* ‘или только я и Варнава зарабатывать должны?’, поскольку двойное отрицание не свойственно тюркским языкам.

Синтаксическая структура в двух языках совершенно необязательно должна совпадать; самый простой и частный случай несовпадения — разбиение длинного текста на более короткие фразы. Например, фраза из 1 Кор. 8:6 («...у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им») на крымско-татарский переведено четырьмя самостоятельными предложениями: «(1) У нас есть один Бог Отец. (2) Все у Него, и мы для Него живем. (3) И один есть Господь Иисус Христос. (4) Все через Его посредство было сотворено, и мы через Его посредство живем». Правда, если разбить сложный текст на такие краткие фразы, он может пониматься как «детский», искусственно упрощенный, поэтому в целом ряде случаев необходимо не просто упрощение, а переструктурирование.

Особенно много проблем возникает с придаточными, которые вводятся греческим союзом *ἵνα* ‘чтобы’. В греческом он может вводить придаточные с очень широким спектром значений, и примерно то же самое в русском. Но, к примеру, в тюркских языках аналогичные конструкции практически всегда означают прямую цель действия, названного в главном предложении.

Мф. 13:15 при буквальном переводе понимается неверно: «и да не обратятся, чтобы Я исцелил их», как будто цель Бога в том и заключается, чтобы эти люди не обратились и чтобы их не пришлось исцелять. В алтайском выбран вариант бессоюзной связи: *Меге де баитанбайт, Мен олорды жазар эдими* ‘ко Мне не обращаются — Я бы их исцелил’.

1 Кор. 1:15 («Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил... дабы не сказал кто, что я крестил в мое имя») на крымско-татарский переведено как следствие и к тому же оформлено как отдельное предложение: *Шунынънен ич кимсенъиз меним адыма сувгъа батырылып чыкъкъаныны айтып оламазсыз* ‘Поэтому никто не может сказать, что крестился в мое имя’.

Теперь мы переходим к области дискурсного анализа. Прежде чем анализировать текст, его надо разделить на составные элементы. В современных изданиях Библии мы видим и абзацы, и знаки препинания, и номера стихов, и порой даже подзаголовки для отдельных отрывков; разумеется, в изначальных рукописях ничего этого не было, а в греческих не было к тому же и пробелов между словами. Можно последовать выбору издателей, можно самостоятельно проанализировать текст.

Например, в Ин. 1:3–4 возможна разная постановка точки: *...без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь...* (как в СП) или *... без Него ничто не начало быть. Что начало быть в Нем, было жизнью..., см. греч. текст без знаков препинания: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν * ὃ γέγονεν * ἐν*

αὐτῷ ζῶν ἦν, причем знаки * отмечают варианты постановки точки. Разумеется, современное деление на стихи поддерживает первый вариант, но если от такого деления отвлечься, то и второй окажется не менее вероятным.

В делении текста помогают т. н. *дискурсные маркеры*, т. е. слова, выражения и конструкции, которые употребляются не в своем основном значении, а для того, чтобы разметить дискурс, выделить в нем составные части или подчеркнуть те или иные элементы. В роли такого маркера выступает евр. *וְהָיָה*, букв. 'и было' в начале предложения, а также его буквальный перевод на греч. *ἐγένετο* (см. Лк. 1:5, 8). В той же роли может выступать и необычный порядок слов, напр., в еврейском — подлежащее, которое идет прежде сказуемого.

Однако определить структуру текста оригинала — только половина задачи. Как передавать ее в переводе? Самое естественное средство в современных языках — разбивка на абзацы, но до сих пор можно видеть переводы, где она просто отсутствует: или каждая глава набрана как один сплошной абзац, или, напротив, с нового абзаца начинается каждый стих. В русском и других языках тоже существуют свои дискурсные маркеры, и самым очевидным решением для дискурсного лингвиста будет употребить те из них, которые исполняют функции, аналогичные маркерам оригинала.

Но тут возникает другой вопрос: насколько следует подражать формальным чертам оригинала в этом отношении? Использование нестандартных оборотов речи — хорошее средство остранения текста, и как мы видим на приведенном выше примере из Лк, им пользовались сами библейские авторы. Блистательный стилист Лука начал рассказ о рождении Иоанна Крестителя нарочито «негреческим» стилем, как будто он цитировал Септуагинту, и это, безусловно, неслучайное решение. Будет ли в данном случае правомерно убрать такое его решение, отказаться от всяких семитизмов?

От них отказывается даже СП: *Во дни Ирода, царя Иудейского... Однажды, когда он... ср. перевод РБО: Во времена Ирода, царя Иудеи... И вот однажды, когда Захария...* Оба перевода используют привычные для русского читателя дискурсные маркеры: *во дни*, *и вот*, *однажды*; а буквальный перевод выглядел бы так: «Было во дни Ирода, царя Иудейского... Было же, когда он...» Парадоксальным образом СП отказывает от этого семитского оборота там, где он действительно значим, и в то же время сохраняет его во многих местах, где он просто используется по умолчанию: *И было, когда пришел Авраам в Египет...* (Быт. 12:14).

При слишком буквальном подходе переводчик может составлять предложения, где те же самые действующие лица будут представлены теми же самыми членами предложения, что и в оригинале, но это будет выглядеть неестественно или непонятно.

Это заметно даже в русских переводах. Например, в Евр. 7:7 сказано: *меньший благословляется большим* (СП), *только меньший может получать благословение от большего* (перевод РБО). Это буквальное отражение оригинала: *τὸ ἑλάττω ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*. Фраза ясна... но в чем ее логика? Автор говорит о благословении, которое Аврааму преподал Мелхиседек, и делает вы-

вод: значит, Малхиседек был больше (старше, важнее, значительнее) Авраама, иначе он сам бы попросил у него благословения.

Но ведь эту мысль можно свободно выразить, если отказаться от синтаксического копирования оригинала, например: «тот, кто дает благословение, больше того, кто его получает» (примерно так и в крымско-татарском: *хайыр дуvasыны окъугъан адам яхшылыкъ тилевини къабул эткен адамдан буюктир*).

Что сделано в таком переводе? Читатель уже знает, ему напомнили, что Мельхиседек благословил Авраама. Вывод, который делается из этого факта — Авраам меньше Мельхиседека. Видимо, чтобы подчеркнуть этот вывод, автор и ставит на первое место в высказывании слово τὸ ἔλαττον ‘меньшее’. Однако в русском (да и многих других текстах) оно выглядит скорее старой, известной информацией. Перевод РБО отчасти от этого уходит, добавляя слово *только*, но смысл все равно ускользает. Для адекватного перевода фразу придется перестроить целиком.

Вот еще один, касающийся введения нового понятия в текст. Иуд. 24–25 гласит в Синодальном: *Могущему же соблюсти вас от падения и поставить пред славою Своею непорочными в радости, Единому Премудрому Богу, Спасителю нашему чрез Иисуса Христа Господа нашего, слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и во все веки.*

Греческий оригинал начинается так: Τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξει... По-видимому, сочетание артикля с частицей достаточно ясно сигнализирует читателю, что здесь появляется некое новое понятие и оно противопоставляется тому, о котором шла речь только что. Но русский перевод не создает такого впечатления, причастие могущий отстоит от слова *Бог*, к которому относится, слишком далеко, и фраза получается тяжелой и невнятной.

Несколько лучше выглядит перевод РВ: *Тому, кто способен уберечь вас от падения и поставить незапятнанными и ликующими перед лицом Своей Славы, единому Богу, спасшему нас через Иисуса Христа, Господа нашего, да будет слава, величие, могущество и власть и до начала веков, и теперь, и вовеки! Местоеимение тот подсказывает, что речь пойдет о другом понятии, более того, о другой личности, но все же противопоставление и новизна не так ярко выражены, как в оригинале. Можно было бы сказать: Но есть Тот, кто может... Премудрый Бог... и Ему слава и величие... Нидерландский перевод NBV идет еще дальше и упоминает Бога на самом первом месте в этой фразе: *De enige God, die de macht heeft... hem behoort de luister, de majesteit*, ‘Единый Бог, который обладает силой... Ему принадлежит слава, величие...’*

Стоит отметить и употребление *кванторов* — слов или выражений, указывающих, какое именно количество тех или иных явлений окружающего мира говорящий имеет в виду.

В Мк. 12:18 мы читаем: *пришли к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения* (СП, почти то же самое в РВ). Можно понять этот текст двояко: все саддукеи считают, что нет воскресения, и некоторые из них пришли к Иисусу (так оно и было), или же некоторые из саддукеев считают, что нет воскресения, и к Иисусу пришли именно такие необычные саддукеи (неверное

понимание). Есть в этом стихе и еще одна переводческая проблема: а что значит «нет воскресения»? Если понять это выражение как «мертвые никогда не воскресают самопроизвольно», то такой точки зрения придерживались далеко не только саддукеи, но, в общем-то, все разумные люди. Для читателей НЗ времен все было понятно: саддукеи, в отличие от фарисеев, считали, что мертвые умирают навсегда и более уже не воскреснут, а фарисеи ждали загробной жизни.

Что за замечание употребляет здесь Марк? По сути, это напоминание читателю, каких именно взглядов придерживаются саддукеи. Можно выразить это еще яснее, оформив это замечание, как принято оформлять по-русски фоновую информацию, а заодно и уточнив насчет воскресения: *Пришли к Нему и саддукеи (ведь они считают, что мертвые никогда не воскреснут)*... Это не единственный вариант: например, башкирский перевод оформляет это замечание как отдельное предложение: *Файса янына саддукейзар килде. Улар үленән терелеүзе инкар итә ине*, 'К Иисусу саддукеи пришли. Они воскресения мертвых не признают'.

Дискурсная лингвистика имеет дело, как уже не раз было сказано, не с отдельными элементами языка, а с организацией текстов на всех уровнях, и ведь переводчик призван передать на другом языке смысл не отдельных слов или фраз, а связного текста. На этом пути приходится принимать и много других подобных решений, но, видимо, рассмотренных нами примеров уже достаточно, чтобы понять общие принципы этого процесса.

¹ Комиссаров В.Н. Теория перевода (лингвистические аспекты). М., 1990. С. 48.

М.В. Ковшов,
кандидат богословия, преподаватель МДА

КОГЕРЕНТНЫЙ ЦЕНТР КОРПУСА ПАУЛИНУМ: попытка альтернативного подхода

Тема данного доклада определена общей концепцией настоящей конференции, в числе главных тем которой — «рассмотрение и обсуждение различных проблем современной библейской науки»¹.

В этой связи необходимо отметить, что библеистика как наука зародилась в эпоху Возрождения, когда к исследованию Библии впервые стали применять те же методы и подходы, что и к текстам классической античности. Именно в этот период появляются первые издания библейского текста на языке оригинала и, соответственно, начинают изучаться древние греческий и еврейский для чтения оригинального текста Библии.

Однако, наряду с положительными моментами, у этого процесса были и отрицательные последствия. Изучение Библии в ряду прочих древних текстов постепенно привело к тому, что Священное Писание стало рассматриваться как обычное человеческое произведение. Божественное участие в его создании минимизировалось и рассматривалось по аналогии с поэтическим вдохновением, либо вовсе отрицалось. С другой стороны, Гуманизм, провозгласивший мерилom всех вещей человека, поставил его и мерилom Священного Писания. Постепенно это привело к формированию историко-критического метода изучения Писания, который был господствующим в библейских исследованиях до второй половины XX в.

Помимо вышеупомянутых особенностей, в числе прочих характерных черт этого метода необходимо упомянуть наивный научный позитивизм, утверждавший абсолютную объективность внеконфессионального исследования Библии, и методологический атеизм, который можно определить как своего рода презумпцию невмешательства сверхъестественных сил в процесс написания Библейского текста. Иными словами, с этой точки зрения, если Божественное откровение и существовало, мы должны исследовать Писание так, как будто его не было, поскольку Божественное невозможно изучить силами науки.

Апогеем историко-критического метода стал XIX в., когда развитие перечисленных идей достигло своего наивысшего расцвета. В то же время именно в этот период зарождается и постепенно формируется отечественная православная школа изучения Священного Писания². Агрессивно-антихристианская позиция западных ученых того времени привела к тому, что основным направлением научной деятельности российских ученых того же периода стала апологетика, направленная против «отрицательной библейской критики». Так отечественные

библеисты называли историко-критический метод ввиду отрицания его последователями богодухновенности Библии и значения святоотеческих толкований для ее изучения³.

В советский период отечественные исследователи, не имея свободного доступа к современной литературе, чаще всего продолжали судить о положении дел в западной науке по доступным источникам XIX – начала XX столетия. Как можно проследить на примере кандидатских диссертаций по богословию, российские православные библеисты XX в. пытались следовать дореволюционным ученым, сверяя с ними все западные теории, принимая схожее и отвергая несоответствующее. Отчасти эта тенденция сохранилась и теперь.

Однако нельзя уделять все внимание только критике, не предлагая в то же время собственных интерпретаций. В XX столетии отечественная богословская наука в силу объективных причин была лишена возможности нормально развиваться, и наши ученые зачастую просто не знали, что творится в зарубежных богословских исследованиях. В то же время на Западе в XX в. стали очевидными разрушительные плоды либерального критицизма в библейских исследованиях и начался поиск альтернативных методик исследования Библейского текста. Ближе к началу XXI столетия все чаще можно услышать о наступлении эры посткритического подхода к изучению Священного Писания, а кто-то, как Герхард Майер, даже осмеливается утверждать конец или смерть историко-критического метода⁴. И хотя, перефразируя Марка Твена, можно сказать, что слухи о его смерти сильно преувеличены, переход к новому этапу изучения Священного Писания на сегодняшний день очевиден. На смену историко-критическому методу, вдохновляемому наивным позитивизмом, пришел гораздо менее агрессивный историко-литературный или богословско-критический подход. С одной стороны, он характеризуется повышенным вниманием к литературным методам изучения Писания; вместе с тем, наряду с ростом неудовлетворенности прежними чисто аналитическими методами, вновь зарождается интерес к богословской экзегезе Священного Писания. И сегодня мы уже не можем говорить, что на Западе любой комментарий, носящий название богословского, непременно является «критическим».

Смена общепринятой парадигмы произошла и в исследовании посланий св. ап. Павла. Если в XIX столетии его представляли эллинизатором и даже подлинным основателем исторического христианства, то во второй половине XX в., благодаря в первую очередь работам Альберта Швейцера⁵, Уильяма Дэвиса⁶, Эдварда Петтриджа Сандерса⁷ и других представителей направления «Новый взгляд на Павла»⁸, общепринятым трендом стало рассмотрение корпуса посланий апостола Павла в контексте иудаизма рубежа нашей эры. Такой подход гораздо ближе православному исследователю и, несомненно, более адекватен, чем восприятие апостола Павла как эллиниста.

Вместе с тем многие вопросы и проблемы, которые сегодня остро встают перед православными исследователями, были давно подняты на Западе, и мы не можем работать так, как будто ничего об этом не знаем. Отечественная библеистика сегодня вновь находится на этапе становления и выбора своего собственно-

го пути. Представляется, что своего рода Сциллой и Харибдой, между которыми ей необходимо пройти, являются фундаментализм, при котором невозможно развитие науки, и критицизм, губительный для веры. Наука попросту невозможна, если человек утверждает, что в Библии нет абсолютно никаких разночтений, — а это далеко не редкость среди верующих, не знакомых с текстологией. С другой стороны, сложно представить, как можно быть православным христианином и, к примеру, участвовать в Третьем поиске, который предполагает, что церковный Христос ничего общего, кроме имени, с историческим Иисусом не имеет. Не претендуя на окончательное решение этой сложнейшей проблемы, позволим себе все же высказать мнение, что оно возможно только при учете всех позитивных наработок, сделанных западными коллегами в течение XX в., с одной стороны, и проведении самостоятельных библейских исследований — с другой.

Приведем очевидный пример. Для православного исследователя всегда достаточно остро стоит вопрос, как примирить языковое и стилистическое разнообразие корпуса Паулиnum с утверждением о том, что все послания принадлежат апостолу Павлу? По меньшей мере два подхода, используемые на сегодняшний день в православной библеистике, были предложены на Западе. Во-первых, это канонический подход Бреварда Чайлдза, согласно которому, вне зависимости от того, кто на самом деле написал то или иное послание, мы должны читать его как принадлежащее апостолу Павлу, поскольку Церковь включила его именно в корпус Паулиnum⁹. Однако этот подход не получил широкого признания в православной среде; возможно, причиной тому стали содержащиеся в нем внутренние противоречия, такие, как противопоставление церковного или канонического и исторического (иными словами, реально существовавшего) апостола Павла. Второй подход гораздо шире используется православными библеистами. Это так называемая «гипотеза о секретарях». Кратко ее суть состоит в том, что аргументы языка и стиля не являются достаточными для отвержения авторства апостола Павла, поскольку различный стиль его посланий может быть стилем его секретарей¹⁰. При этом далеко не всегда упоминается, что ключевые исследования по этой теме написаны зарубежными учеными. В частности, наиболее полным исследованием этой проблемы на сегодняшний день остается труд американского библеиста Эрнеста Рандольфа Ричардса «Роль секретаря в посланиях апостола Павла»¹¹.

Однако, на мой взгляд, вопросы понимания и интерпретации являются гораздо более важными, чем проблема авторства, поскольку любая исагогика всегда представляет собой лишь мост к экзегезе. И здесь необходимо отметить, что многие важнейшие для апостола Павла темы, в силу определенных, иногда чисто исторических причин, до сих пор не раскрыты должным образом или вообще не представлены в православном богословии. Много ли мы сможем сказать о таких важнейших концептах богословия апостола Павла, как идея о новом творении, усыновление и прославление? Часто ли мы с вами слышали и говорили о них в академических аудиториях? Эти идеи были восприняты и развиты святоотеческим богословием, но сегодня мы зачастую забываем про их значимость. Поэтому основная часть доклада будет посвящена богословскому вопросу, находяще-

муся в центре нашего научного внимания. В современной библеистике он носит название проблемы центра богословия апостола Павла. Основные части данной проблемы можно резюмировать следующим образом. Во-первых, *существует ли центр богословия апостола Павла*, центральная идея или повествование? Если существует, *как его найти и определить*? Поможет ли его определение *лучше понять суть богословия апостола Павла*?

Мы не будем озвучивать различные точки зрения по поводу решения данной проблемы, так как на это ушла бы вся оставшаяся часть доклада. Отметим лишь, что в череде таких вопросов, как: что такое богословие апостола Павла? где его центр? как определить наиболее важные для него вопросы и проблемы? сегодня не поставлена не только точка, но даже запятая, а вернее было бы сказать, что они оканчиваются длинным многоточием. История проблемы насчитывает не один десяток и даже не сотню лет, и, возможно, сегодняшние библеисты более далеки от ее решения, чем когда-либо.

Методологический кризис в этом вопросе выявил так называемый «Международный семинар по апостолу Павлу», проходивший в 1986–1995 гг. в рамках собрания Общества библейской литературы (Society of Biblical Literature). Джеймс Данн, подводя итоги работы семинара, резюмирует основные точки зрения по вопросам, как можно определить богословие апостола Павла и где же стоит — и стоит ли — искать его центр¹². Одновременно это и три проблемы, на которых застряло обсуждение во время семинара.

Итак, во-первых, следует ли считать, что богословие Павла представляет собой *богословие каждого отдельного письма*?¹³ В чем-то такой подход даже более правилен, чем попытки построения системы его мысли. Действительно, не лучше ли попытаться следовать интенции самого апостола, чем строить систему, с которой он, возможно, никогда бы и не согласился?

Или же учение апостола Павла лучше понимать как *богословие, которое он уже представлял до написания посланий* и которое обрело свою форму в процессе их написания¹⁴? Очевидно, апостол Павел сказал в посланиях далеко не все, что мог бы сказать, если бы, к примеру, мы его об этом спросили. С другой стороны, пытаясь воссоздать какую бы то ни было систему его мысли и богословия, мы в любом случае делаем шаг за пределы смыслового поля, охваченного посланиями.

Или, может быть, под центром его богословия следует понимать богословие *читателя апостола Павла*¹⁵? Такой подход, безусловно, отражает влияние философии постмодерна, но в нем тоже можно усмотреть рациональное зерно. Конечно, наивно было бы полагать в духе неправильно интерпретируемого Шлейермахера, что мы можем понять богословие апостола Павла лучше его самого. Скорее, это отражает определенное умонастроение экзегета, которое представляется навеянным постмодернизмом с его отказом от всякого понимания изначального замысла и смысла текста и помещением читателя на место автора. С другой стороны, возможно, в чем-то прав был Шлейермахер, считавший, что задача толкователя состоит в том, чтобы понять текст лучше его автора. Ведь какие-то концепты, неочевидные при его жизни, приобретают принципиальное

значение после его смерти, и именно так можно объяснить и оправдать развитие той традиции, начало которой положил апостол Павел.

И здесь возникает вопрос: может быть, главное в богословии апостола Павла — это *основные догматы той традиции*, которой писания Павла дали толчок к развитию?¹⁶ Например, как православный христианин, я нисколько не сомневаюсь, что апостол Павел верил в Пресвятую Троицу, то есть признавал Божество Сына и Святого Духа наравне с Богом Отцом. Однако в посланиях он не говорит об этом эксплицитно. Скорее, его мысль сосредоточена на Христе, а о Святом Духе он говорит достаточно редко. Означает ли это, что идея о Боге-Троице была для него совсем неважной? Или с другой стороны: можем ли мы рассматривать эту идею как одну из центральных на основании пассажей, подобных 8-й главе Послания к Римлянам, где описывается участие всех трех Лиц в домостроительстве спасения?

Резюмируя вышеизложенные точки зрения, мы должны поставить перед собой вопрос: можем ли мы вообще претендовать на то, чтобы создать некую систему богословия апостола Павла, с которой он сам мог бы согласиться? И не слишком ли амбициозна поставленная таким образом задача? Ведь наша реконструкция в любом случае будет выражать *наши* представления о том, что думал апостол Павел, возможно, даже в большей мере, чем его собственные? Где гарантия, что мы не ошибемся, и как сделать этот шаг в правильном направлении? Наверное, гарантии нет, и вряд ли она возможна в принципе, поэтому остается надеяться лишь на то, что коллеги подметят недочеты и помогут исправить ошибки, которые не увидел ты сам.

Итак, попытаемся дать наши собственные ответы на поставленные вопросы. Во-первых, для нас очевидно, что *работа над проблемой центра богословия апостола Павла может и должна быть продолжена, и это поможет нам лучше понять его мысль, богословие и значение для Церкви*. Во-вторых, сама проблема должна быть *переформулирована* с учетом ситуационного и диалогического характера его посланий¹⁷. В-третьих, *должны быть использованы новые методы* ее решения, которые соответствовали бы новой постановке проблемы. В-четвертых, *не следует останавливаться лишь на том уровне понимания текста, при котором богословие апостола Павла ограничивается смысловым полем его посланий*.

Необходимость новой формулировки проблемы связана с особенностями ее генезиса. Поскольку проблема центра богословия апостола Павла зародилась под влиянием представлений Мартина Лютера (либо как реакция на них), все связанные с этим вопросы вращались вокруг одной центральной темы, идеи или повествования. В результате учение апостола Павла «укладывалось» в жесткие рамки систематического богословия. При этом чаще всего забывали о том, что послания апостола Павла — это не вероучительный компендиум, а прежде всего письма, направленные к конкретным общинам по совершенно определенным поводам. Учитывая ситуационный и диалогический характер посланий апостола Павла, нам представляется, что проблеме центра его богословия необходимо переформулировать как *проблему ключевых* или *центральных тем*. Задача ис-

следователя в этом случае будет состоять в том, чтобы *выявить эти темы*, проследить их *взаимосвязь, последовательность и градацию*.

Вместе с тем необходимо найти **критерии и методы исследования**, которые помогли бы выявить наиболее важные для самого апостола Павла вопросы и проблемы, не нарушая при этом принципов их ситуационности и диалогичности.

Мы остановимся на одном критерии из тех, разработкой которых занимаемся в настоящее время. Его можно определить как критерий **контекстуальной необусловленности** или **внеконтекстуальности**. Для того чтобы не быть превратно понятыми, вначале приведем пример, показывающий роль контекста в библейских исследованиях. Речь пойдет о 9–11-й главах Послания к Римлянам. Это так называемые «Израильские главы», в которых апостол Павел раскрывает причины отпадения богоизбранного народа и описывает его судьбу. Читая их, мы сегодня совершенно упускаем из виду тот контекст, в котором они писались. С внешней, чисто исторической стороны христианство эпохи своего зарождения выглядело как течение внутри иудаизма I в. н. э., который вовсе не был монолитен: в нем существовали фарисейское и апокалиптическое направления, такие течения, как саддукеи, зилоты и ессеи. И на этом фоне учение, проповедующее пришедшего во плоти Мессию, вполне могло рассматриваться — и рассматривалось — как секта внутри иудаизма. С другой стороны, отношения между иудаизмом и христианством в этот период также были абсолютно иными. Мы совершенно не помним об этом, поскольку сегодня живем в разных религиозных мирах. Многие ли из нас хотя бы раз в жизни заходили в синагогу? А св. Павел, хотя его и называют апостолом язычников, свою проповедь в каждом городе начинал именно с этого места и только потом шел к эллинам. И далеко не везде отношение к христианству было таким, как в Иерусалиме периода первых гонений. Однако для иудейского ума было одно серьезнейшее препятствие к принятию христианства, помимо проповеди об униженном и поруганном Мессии, перенесшем позорную смерть на кресте. Согласно христианской проповеди, благословения и обетования, которые Бог обещал Своему народу, теперь наследуют язычники, а иудеи отвержены Богом! Где же верность Яхве Своему завету? С другой стороны, если мы встанем на место язычников, то можем спросить себя: какая же справедливость в том, что Бог избирает один-единственный народ, причем не за его собственные заслуги, а только за веру его прародителя, а все остальное человечество незаслуженно отвергает?

Все рассуждение апостола в 9–11-й главах посвящено разрешению этой апории: как примирить иудейский национализм с языческим партикуляризмом и объединить тех и других в едином Теле Христовом? И апостол Павел блестяще выходит из этой, казалось бы, неразрешимой ситуации, показывая, что и отпадение Израиля не было случайным и окончательным, и привитым на место отпавших язычникам нечем хвалиться.

Адекватное толкование рассмотренного отрывка невозможно без хотя бы самого общего представления об иудео-христианских отношениях в I в. н. э. Однако в некоторых случаях контекст становится своего рода *детерминирующим принципом* для богословия апостола Павла и не позволяет нам увидеть его

подлинное своеобразие. Это происходит тогда, когда мысль апостола язычников пытаются слишком жестко «привязать» к определенному бэкграунду, представляя его то раввином, то мистиком или апокалиптиком, выводя все его богословие из этих контекстов и в конечном счете сводя его к ним. Возможно, что именно здесь кроется одна из главных причин неудачи в решении проблемы центра его богословия. После работы Дэвиса «Павел и раввинистический иудаизм»¹⁸, а также смены общепринятой парадигмы в связи с работами Сандерса и других представителей «Нового взгляда»¹⁹ восприятие апостола язычников ортодоксальным иудеем, и даже раввином, стало более чем привычным. Хотя эти наработки и позволяют лучше понять богословие апостола Павла, они *ничего не говорят нам о том, что делает его уникальным*. Скорее наоборот, сходство его идей с иудаизмом не делает его тем великим апостолом Христовым, каким он был и остается для многих поколений христиан. Парадоксально, но, описывая богословие мыслителя, предопределившего развитие христианской мысли на тысячелетия вперед, исследователи все время пытаются ответить на вопрос, *что же определило его самого*, не всегда при этом уделяя должное внимание такому феномену, как уникальность Павлова богословия. Нисколько не умаляя значения «иудейских» исследований для понимания мысли св. Павла, мы все же считаем, что *на данном этапе необходимо отказаться от стратегии «детерминирующего принципа» и считать главным в его мысли и богословии то, что никак не может быть объяснено влиянием иудаизма* (христология, спасение через усыновление Отцу через Сына во Святом Духе). Мы должны фокусироваться не столько на том, что *определяло* его богословие, сколько на том, что в его богословии *было нового* и, в свою очередь, определило дальнейшее развитие христианской теологии на многие поколения вперед.

Исходя из такого понимания задачи, главной ошибкой предшествующих реконструкций богословия апостола Павла можно считать *отсутствие внеконтекстуальности*, выразившееся в недостаточном внимании к уникальности и своеобразию его мысли и подчас настойчивом желании «вписать» все его богословие в уже существующие контексты, такие как эллинизм и иудаизм.

С другой стороны, критерий внеконтекстуальности можно рассматривать и в ином аспекте, если под *контекстом* понимать *проблемную ситуацию* в той общине, которой было написано то или иное послание. В этом случае *наиболее значимыми для апостола Павла богословскими концептами можно считать те, которые в наименьшей степени обусловлены ситуацией в общинах-адресатах*. Апостол Павел писал свои послания «на злобу дня», в ответ на те проблемы, которые возникали в основанных им общинах. Однако когда он начинает рассматривать богословские вопросы, которые напрямую не связаны с исторической ситуацией в церквях, он, очевидно, делает это потому, что хочет рассказать им о чем-то гораздо более важном, чем волнующие их в данный момент проблемы. Эти универсальные истины, *невыводимые из контекста созданных св. Павлом общин, и можно считать ключевыми богословскими местами его посланий*. Например, в Послании к Римлянам проблема закона может быть названа одной из *центральных тем этого письма*, но не является одной из ключевых тем для

богословия апостола Павла, поскольку обращение к ней было обусловлено исторической проблемой вхождения иудеев и язычников в Церковь, которая не носит универсальный характер и на данном этапе церковного развития не является релевантной. В то же время благодаря проведенному нами анализу этого послания мы можем говорить о том, что учение об усыновлении и прославлении, изложенное в его восьмой главе, не только является своеобразной кульминацией послания, но и одной из самых значимых тем для богословия апостола Павла²⁰.

К такому результату нас привело применение *комплексного подхода*, базирующегося на современных методах филологического анализа, в особенности на риторической и нарративной критике. По нашему мнению, применение данного метода позволяет соблюсти принципы ситуационности и диалогичности, столь важные для адекватного анализа посланий св. Павла, и при этом выявить те вопросы и проблемы, которые были наиболее актуальны для самого апостола язычников²¹.

Применив наш подход к другим посланиям, мы надеемся получить адекватную картину мысли и богословия апостола Павла и выявить те вопросы и проблемы, которые были наиболее важны для него самого. При этом необходимо иметь в виду, что, конструируя некую систему богословия, мы в любом случае выходим за пределы смыслового поля, охваченного посланиями. Несмотря на опасность *эйсгезы*, мы можем и должны сделать этот шаг, иначе наша картина мысли и богословия апостола может оказаться неполной и ущербной. Во-первых, целое всегда больше своих частей, и в результате нашей реконструкции мы не можем не прийти к новому «*выводному*» знанию, если работа будет проведена в соответствии с принципами современной гуманитарной науки. Во-вторых, очевидно, что в посланиях мы видим всего лишь *отражение той картины мира*, которую представлял себе апостол Павел на момент их написания. Поэтому наша задача состоит не только в том, чтобы «сшить» из лоскутков-посланий одеяло его мысли и богословия, но и *реконструировать недостающие части* там, где это будет необходимо. В-третьих, только таким образом может быть соблюден *критерий фальсифицируемости*, основополагающий для любого научного исследования. Если мы ограничимся повторением того, что уже имеется в самих посланиях или предшествующих работах, наше исследование не сможет претендовать на статус научного труда и не будет давать возможности для своей последующей фальсификации.

Представляется, что, если работа не только с Посланием к Римлянам, но и с другими письмами апостола Павла с подобных позиций будет продолжена, мы сможем приблизиться к ответу на вопрос о ключевых темах его богословия и, таким образом, не только дать решение проблемы центра на современном этапе развития библеистики, но и лучше понять его мысль, богословие и значение для Церкви.

¹ 12 декабря в Коломенской духовной семинарии состоится XVI научно-богословская конференция на тему «Библейские исследования: актуальные вопросы, проблемы, решения». // Научный богословский портал Богослов.ру [Сайт]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3670456/index.html> (дата обращения: 14.03.2014).

² Подробнее о развитии историко-критического метода см.: *Krentz E.* The Historical-Critical Method. Philadelphia: Fortress, 1975.

³ См. напр. статью «Отрицательная критика библейская» в: *Мень А.* Библиологический словарь: В 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002. Т. 2: К-П. (URL: <http://www.slovar.plib.ru/dictionary/d38/1155.html>; http://www.vseslovari.com.ua/men/page/otritsatelnaya_kritika_bibleyskaya.1051 и т. п.).

⁴ *Maier G.* Das Ende der historisch-kritischen Methode. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1974.

⁵ *Швейцер А.* Мистика апостола Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Сост. А.Л.Чернявский. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 7–370.

⁶ *Davies W.D.* Paul and Rabbinic Judaism. London: SPCK, 1962.

⁷ *Сандерс Э.П.* Павел, закон и еврейский народ // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Сост. А.Л.Чернявский. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 371–600.

⁸ *Dunn J.D.* The new perspective on Paul. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

⁹ *Childs B.S.* The church's guide for reading Paul: the canonical shaping of the Pauline Corpus. Cambridge: Eerdmans, 2008.

¹⁰ Подробнее о «гипотезе о секретарях» см. в нашей статье: *Ковшов М.В.* Что на самом деле написал апостол Павел? «Девтеро-паулины» и их место в каноне Нового Завета. // Православный миссионерский апологетический центр «Ставрок». [Сайт]. URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/Что%20написал%20ап.%20Павел.doc_.pdf; <http://stavroskrest.ru/content/что-на-самом-деле-написал-апостол-павел> (дата обращения: 14.03.2014).

¹¹ *Richards E.R.* The Secretary in the Letters of Paul. Tübingen: Mohr, 1991.

¹² *Dunn J.D.G.* Introduction // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 1–15; *Idem.* The Narrative Approach to Paul: Whose Story? // Narrative dynamics in Paul: a critical assessment / Longenecker B.W., ed. Louisville: Knox, 2002. P. 217–230.

¹³ *Dunn J.D.G.* Introduction. P. 1–15.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Dunn J.D.* The Narrative Approach to Paul: Whose Story? P. 217–230.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Furnish V.P.* Pauline Studies // The New Testament and Its Modern Interpreters / Epp J.E., MacRae G.W., eds. Philadelphia: Fortress, 1989. P. 321–350.

¹⁸ *Davies W.D.* Paul and Rabbinic Judaism.

¹⁹ *Сандерс Э.П.* Павел, закон и еврейский народ. С. 371–600; *Dunn J.D.* The New Perspective on Paul.

²⁰ *Ковшов М.В.* Проблема центра богословия апостола Павла: пролегомены к альтернативному подходу // Христианское чтение. 2013. №2. С. 54–67.

²¹ *Ibid.*

Протоиерей Владимир Игнатов,
кандидат богословия,
преподаватель Рязанской духовной семинарии

СПОРТИВНЫЕ МЕТАФОРЫ в богословии святого апостола Павла

Актуальность исследования Посланий апостола Павла заключается в их непреходящей значимости для Церкви Христовой. Без преувеличения, святого апостола называют архитектором Христианства. На сегодняшний день одним из открытых тем остается вопрос определения истоков богословия апостола Павла. Одни исследователи (Bultmann, 1941) указывали на эллинистические корни его идей, в то время как другие (Schweitzer, 1930) видели их связь с богословием позднего иудаизма, третьи пытались синтезировать указанные тенденции прочтения текста павловых сочинений (Käsemann, 1971). В данной статье мы постараемся рассмотреть вопрос природы богословия апостола Павла на примере некоторых спортивных метафор в его Посланиях. Для начала проанализируем мировоззренческие позиции эллинизма и иудаизма I в. по Р. Х. относительно занятий спортом.

Отношение греков и римлян к спортивным упражнениям наглядно демонстрируется на примере феномена Олимпийских игр. По мнению некоторых исследователей (V.C.Pfitzner, H.J.Margou), Олимпийские соревнования были одним из явлений общественной жизни, устроенной по принципу состязания¹. Но в отличие от римских игр «Ludi» и «Venationes» в Греции каждый гражданин имел возможность испытать свои силы на арене, тогда как римляне пассивно наблюдали за кровавыми боями гладиаторов. Это наблюдение австрийского археолога Ю.Ютнера (Jüthner, 1939) позволило исследователям глубже понять мотивы греческих соревнований, в которых каждый участник стремился к славе².

Спортивные игры в I в. по Р. Х. были событием религиозным. Например, в Олимпии и Немии игры посвящались Зевсу, в Дельфах — Аполлону, в Коринфе — Посейдону и т. д.³ «Сохранились сведения о триумфальных процессиях, которые сопровождали победителя в его родной город к алтарю божества, где он оставлял свою корону. Данное общественное действие обозначалось греческим словом «λειτουργία» [liturgia] — «литургия» и считалось богослужением, в котором богам посвящали свои артистические и физические успехи»⁴.

В философии спортивные состязания подвергались критике и противопоставлялись нравственным поединкам⁵. «По представлениям стоиков, сам бог является их тренером в моральном состязании. Человек должен участвовать в благородной борьбе со своими страстями и скорее предпочесть смерть недостойной жизни»⁶. Согласно греческому дуализму, моральное состязание — это борьба между душой, стремящейся к Первопричине (богу), и телом, которое, подобно темнице, лишает душу свободы. За освобождением мудрец, помимо устранения

от страстей (аффектов), должен обратиться за помощью к божественной Причине (богу). Данная религиозная картина морального состязания отражает пантеистическое богословие стоиков⁷.

На страницах Ветхого Завета имеются указания на игры, которые являлись частью культуры Древнего Израиля. Например, Господь спрашивал Иова с иронией: «станешь ли забавляться им (левиафаном), как птичкою, и свяжешь ли его для девочек твоих?» (Иов. 40:24)⁸. Существует предположение, что здесь идет речь об игре с птицами и об укрощении крокодила⁹. В Ветхом Завете имеются и другие примеры (Зах. 8:4–5; Иер. 30:18–19; 31:4, 13–14)¹⁰, в которых присутствует идея игры. Однако ни один из этих примеров не может сравниться по своему значению с Олимпийскими играми.

В истории Древнего Израиля отсутствует традиция спортивной игры, которая по своим масштабам была бы сопоставима с греческими играми в Олимпии. Только с началом эллинизации Палестины этот вопрос становится актуальным для еврейского народа. В период правления Ирода Великого в Иудее появляются стадионы подобные греческим, где проходят соревнования по легкой атлетике. Сам царь поддержал идею проведения Олимпийских игр в Кесарии Палестинской и предложил самые значительные вознаграждения на 192-й Олимпиаде¹¹.

Греческая культура и, в частности, философия оказали влияние на иудеев рассеяния. Эллинизированный иудаизм сформировал собственное отношение к традиции Олимпийских соревнований. Ярким представителем диаспоры был знаменитый Филон Александрийский (Φίλων, 50 г.). Работы Филона изобилуют терминологией Олимпийских игр, где автор ведет полемику против религиозного характера данной традиции. Филон призывал не участвовать в безобразных греческих играх¹², но заняться священным «соревнованием» в благочестии.

Филон обращался к стоической критике Олимпийских игр, когда говорил об истинном состязании человека со своими недостатками. Спортивные образы Олимпийских игр, как никакие другие, удачно иллюстрировали необходимость тяжелого труда в процессе борьбы со страстями. Следует заметить, что Филон не просто заимствовал стоическую модель, он преобразовывал ее, уклоняясь от использования таких пантеистических терминов, как «мировая душа». По мнению некоторых исследователей (Н.А. Wolfson, 1948; V.C. Pfitzner, 1967), «вся философия Филона может быть восстановлена как критика стоицизма»¹³. Одно то, что у Филона, в отличие от стоиков, присутствует конкретный идеал и результат духовной борьбы (святость и праведность патриархов), выделяет его из ряда стоических мудрецов.

При помощи аллегорий Филон раскрыл Ветхий Завет для эллинов. Одним из излюбленных приемов александрийского философа было использование спортивных метафор. Например, поле, на котором Каин убил Авеля, в интерпретации Филона является символом борьбы и сражения: «В самом деле, мы видим, что и в мирное, и в военное время большинство соревнований происходит на полях. В мирное время к стадионам и просторным полям устремляются все, кто ведет борьбу, участвуя в гимнастических состязаниях. А во время войны пехота и конница обыкновенно сражаются не посреди холмов: ведь места сражения в случае их негодности могут, пожалуй, причинить ущерб больший, чем тот, что

наносят друг другу противники»¹⁴. Ветхозаветные праведники: Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей представлены у Филона участниками святого соревнования, где Бог подготовил мир как арену, пророков как тренеров, и Сам награждает святых за тяжелый труд¹⁵. Например, Иосиф боролся с блудной страстью жены Потифара (Быт. 39:7–20), Енох сражался внутренне, принося покаяние (Сир. 44:15), и все описание исхода евреев из Египта у Филона Александрийского выдержано в образах спортивных состязаний¹⁶. Как и стоики, Филон показал, что победа в жизненных состязаниях может быть одержана только при помощи Бога, и ни один разумный человек не вправе причислять ее на свой счет.

Подходя к Посланиям святого апостола Павла, мы можем указывать на существовавшую в I в. по Р. Х. устойчивую традицию использования спортивных метафор для изображения процесса душевного и духовного совершенствования как у эллинов, так и у иудеев.

Святой апостол Павел демонстрирует глубокое знание спортивной жизни своего времени. В «Посланиях к Галатам» он сравнивает себя с бегуном: «Ходил же по откровению, и предложил там, и особо знаменитейшим, благовествование, проповедуемое мною язычникам, не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался» (Гал. 2:2). Слова «подвизаюсь и подвизался» на языке греческого оригинала соответствуют «εἰς κενὸν τρέχω ἡδὲ βράδιον» [iceken-ontrekh'-o aytrehk'-o], что в более точном переводе означает: «не какое-либо пустое, чтобы я бежал или чтобы я прибежал». Речь идет о полемике апостола Павла с законниками, которые сравнивали его с проигравшим спортсменом, потому что апостол не исполнял закон. В классическом греческом языке это слово употреблял Гомер в значении «устремляться за кем-либо», «гнаться на колесницах», Аристотель пользовался им в переносном значении «проноситься», например, «пронесся по городу слух». В Священном Писании Ветхого Завета данное слово встречается 58 раз, и 20 раз его обнаруживают на страницах Нового Завета.

О боксе апостол Павел пишет в первом «Послании к Коринфянам»: «И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух» (1 Кор. 9:26). Выражение «я бегу не так, как неверное» может быть переведено: «я не бегу, как человек, не имеющий конкретной цели»¹⁷ (РАМ, 90; Weiss), что согласуется с концовкой «не так, чтобы только бить воздух». Слово «бьюсь» в греческом тексте соответствует «πυκτεύω» [pook-te-yoo'-o], что означает «драться кулаками», «заниматься кулачным боем». Именно в таком значении его использовали античные авторы Демосфен (322 г. до Р. Х.), Эврипид (480 г. до Р. Х.) и Платон (347 г. до Р. Х.). «Это слово может означать, что борцу не удастся верно направить свой удар, или речь идет о шуточном состязании борца с теньями»¹⁸. В данном Послании апостола метафора бокса и гладиаторских поединков встречается еще как минимум два раза (1 Кор. 4:9; 15:32).

Тема единоборств поднимается Павлом и в «Послании к Ефессянам»: «потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф. 6:12). Слово «брань» соответствует греческому термину «πάλη» [pal'-ay], который встречается в Новом Завете единственный раз в данном месте и имеет несколько значений. В классическом языке его употребляют Пинандр (542 г. до Р. Х.), Аристофан (380 г. до Р. Х.), Платон, Аристотель (322 г. до Р. Х.) в зна-

чении гимнастической борьбы. Эврипид использует данный термин для обозначения сражения на поле боя, то есть рукопашной схватки¹⁹.

В «Послании к филиппийцам» апостол Павел использует еще одну спортивную метафору, которая, вероятно, обозначала гонки на колесницах: «стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп. 3:13–14). Глагол «стремлюсь» по-гречески соответствует глаголу «διώκω» [dee-o'-ko], который означает «гнать», «гонять», «преследовать», «стремиться». Античные авторы (Геродот, Фукидид, Лисий, Плутарх) употребляли его в значении преследования. Следует отметить, что если рассматривать данный глагол в связке со словом «ἄνω» [an'-o], которое переводится прилагательным «высшего», тогда могут возникнуть указания на бег с колесницами. Софокл, Демосфен и Ксенофонт употребляли слово «ἄνω» [an'-o] в родительном падеже применительно к всадникам и конному строю.

С чем связано пристальное внимание апостола к спортивным соревнованиям? Благодаря своей образности метафоры прекрасно подходили для публичных выступлений, и апостол Павел об этом хорошо знал. Например, в «Послании к Коринфянам» апостол говорил о духовной жизни на языке спортивных метафор: «Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы — нетленного. И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» (1 Кор. 9:25–27).

Много полезного святой апостол Павел извлекал из тематики спортивных соревнований. «В «Послании к Тимофею» он говорил о тщательной подготовке к тренировкам (1 Тим. 4:7–8), в «Послании к Евреям» — о стойкости, терпении и выносливости (Евр. 12:2). Коринфян апостол Павел увещевал необходимостью состязаний ради награды (1 Кор. 9:25–27), ефесянам он проповедовал о стремлении к достижению высоких целей (Еф. 6:12) и т. д.»²⁰.

В заключение следует отметить, что до Посланий святого апостола Павла уже существовала традиция употребления спортивных метафор и в греко-римском и в иудейском мире. Апостол Павел прекрасно ориентировался в том, что близко для его аудитории, и использовал это для наглядности своих богословских идей. Рассматривая историю данного метода применимо к Посланиям апостола, отметим, что мы не обнаружили прямых заимствований спортивных метафор из стоической или какой-либо иной философии. Наиболее вероятной, на наш взгляд, является связь богословия апостола со средой эллинизированного иудаизма. Нами разделяется точка зрения, что навык использования спортивных метафор апостол Павел приобрел в эллинистической синагоге²¹.

При рассмотрении нескольких Посланий апостола Павла было обнаружено, что Синодальный перевод не указывает ясно на наличие в тексте спортивных метафор, в связи с чем, мы полагаем, необходимо обращаться к языку оригинала.

¹ Pfitzner V.C., *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leiden: E.J. Brill, 1967, f. 16. Семантика слова «состязание»: ἄγων [agon] — в греческом языке содержит большой спектр значений. Например, Эврипид употреблял его, когда говорил о войне: «созыв военных сил, гляди в глаза сражение...» (*Euripides. Euripidis Fabulae. Vol. 1. Gilbert Murray. Clarendon Press, Oxford. 1902,*

Р. 314.), а Ксенофан употреблял для обозначения судебного процесса. Если принцип соревнования лежал в основе эллинистического образования в гимназиях, то для иудеев конкурентный дух образования был неприемлем. «Конкуренция», «соперничество» — как правило, эти слова в Библии имеют отрицательную смысловую нагрузку, например: еврейское слово צָרָר [tsaw-raw] «соперница» в 1 Цар. 1:6 также означает бедствие, страдание, горе, тесноту, скорбь.

² См.: Pfitzner V.C., *Paul and the Agon Motif*, f. 16. У Гомера Одиссей приглашается на спортивные соревнования так:

«Милости просим, отец иноземец; себя покажи нам
В играх, в каких ты искусен, — но, верно, во всех ты искусен, —
Бодрому мужу ничто на земле не дает столь великой
Славы, как легкие ноги и крепкие мышцы, яви же
Силу свою нам, изгнав из души все печальные думы».

*Homer. The Odyssey with an English Translation by A.T.Murray, Ph. D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919. Перевод В.А.Жуковского, см.: Гомер. Одиссея. М.: Правда, 1984. Отношение эллинов к спортивным соревнованиям ясно выражено у Лукиана Самосатского (Λουκιανός, 120–180) в диалоге с Анахарсисом: лавровые венки — это только отличительные знаки, главная цель — слава. См.: Lukian with an English translation by in eight volumes. London, Harvard University Press, 1961, Vol. IV, P. 11. В истории Афин сохранилось упоминание об одном честолюбивом победителе Олимпийских игр 640 г. до н. э., который попытался захватить власть и стать тираном. См.: Rhodes P.J. *The Greek City States*. Cambridge, University press, 2007, P. 41.*

³ См.: Rhodes P.J. *The Greek City States*. Cambridge, University press, 2007, P. 210.

⁴ Вухров Д.В. Религия и Олимпийские игры//Актуальные проблемы развития Олимпийского движения на Дальнем Востоке: научно-практическая конференция. Хабаровск, 2013. С. 29–30.

⁵ Например, «когда на Олимпийских играх глашатай возвестил: «Диоскипп победил всех мужей!», Диоген сказал: «он побеждает рабов, а мужей побеждаю я». Диоген Лаэртский. Жизнь, учения и изречения знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 194.

⁶ Вухров Д.В. Религия и Олимпийские игры, С. 32.

⁷ См.: Pfitzner V.C., *Paul and the Agon Motif*. P. 30.

⁸ «וְיִגְעֻזְבוּקִים יִשְׁקֹנָב־בְּקִנְיָאָה» Biblia Hebraica ed. Rud. Kittel. Lipsiae J.C. Himrishi. Leipsig. 1905.

⁹ «Левиафан определенно представляется крокодилом в Иов 41 и, возможно, в ссылках на фараона, «правлящего» крокодилами Нила. Но в других местах Левиафан совершенно ясно соотносится с морским чудовищем мифических пропорций». Словарь Библейских образов, под. ред. Л.Райкена, Д.Уилхойта, Т.Лонгмана III. СПб.: Библия для всех, 2005, С. 390.

¹⁰ Указ.соч. Словарь Библейских образов. С. 390.

¹¹ Wright E.G., *Biblical Arhaeology* (Philadelphia, 1957), P.219. Цит. по: Arhaeology and the New Testament / by Merrill F. Unger Th. D, Ph. D, Michigan, 1975.

¹² В работах Филона высмеивается сила атлетов, которой противопоставляется сила животных.

¹³ Wolfson H.A., *Philo*. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam. 2 vol. Cambridge (Mass.), 1948. Цит. по: *Fitzner V.C., Paul and the Agon Motif*. P. 39.

¹⁴ «ὁρῶμεν γὰρ τοὺς πλείστους τῶν ἀγόνων κατὰ τε πόλεμον καὶ κατ' εἰρήνην ἐν πεδίοις συνισταμένους· ἐν εἰρήνῃ μὲν οὖν ὅσοι τοὺς γυμνικοὺς ἄθλους διαθλοῦσι, στάδια καὶ λεωφόρα πεδία μεταδιώκουσι, κατὰ δὲ τὸν πόλεμον τὰς πεζομαχίας καὶ ἵππομαχίας οὐκ ἐν γεωλόφοις ἔθος ἐστὶ ποιεῖσθαι· πλείους γὰρ ἐκ τῆς ἀνεπιτηδειότητος τῶν χώρων αἰ βλάβαι, ὧν ἀντεπιφέρουσιν ἀλλήλοις οἱ ἐχθροί, γένοιντ' ἄν». Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 1. Berlin: Reimer, 1896 (repr. De Gruyter, 1962), P. 258. Перевод И.А.Макарова. См.: *Филон Александрийский*. О том, что худшее склонно нападать на лучшее. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/deterius.htm> (дата обращения 3.10.2013).

¹⁵ См.: *Pfitzner V.C., Paul and the Agon Motif*. P. 41.

¹⁶ См.: *Pfitzner V.C.* Op. cit., P. 41.

¹⁷ *Клеон Л.Р. Клеон Л.Р. III, Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета*, СПб.: Библия для всех, 2001. С. 588.

¹⁸ *Клеон Л.Р. Клеон Л.Р. III*, Указ. соч. С. 589.

¹⁹ *Клеон Л.Р. Клеон Л.Р. III*, Указ. соч. С. 695.

²⁰ *Вихров Д.В.* Религия и Олимпийские игры. С. 32.

²¹ См.: *Pfitzner V.C., Paul and the Agon Motif*. P. 40.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Вихров Д.В.* Религия и Олимпийские игры // Актуальные проблемы развития Олимпийского движения на Дальнем Востоке: научно-практическая конференция. Хабаровск, 2013.

2. *Гомер*. Одиссея. М.: Правда, 1984.

3. *Диоген Лаэртский*. Жизнь, учения и изречения знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.

4. *Клеон Л.Р. Клеон Л.Р. III, Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета*, СПб.: Библия для всех, 2001.

5. *Словарь Библейских образов*. Под. ред. Л.Райкена, Д.Уилхойта, Т.Лонгмана III. СПб.: Библия для всех, 2005.

6. *Biblia Hebraica* ed. Rud. Kittel. Lipsiae J.C.Himrisha. Leipsig. 1905.

7. *Euripides*. Euripidis Fabulae. Vol. 1. Gilbert Murray. Clarendon Press, Oxford. 1902.

8. *Lukian* with and English translation by in eight volumes. London, Harvard University Press, Vol. IV, 1961.

9. *Homer*. The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, Ph. D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.

10. *Pfitzner V.C., Paul and the Agon Motif*. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature, Leiden: E.J.Brill, 1967.

11. *Rhodes P.J.* The Greek City States. Cambridge, University press, 2007.

12. *Wright E.G.* Biblical Archaeology (Philadelphia, 1957), P. 219. Цит. по: *Archaeology and the New Testament* / by Merrill F. Unger Th. D, Ph. D, Michigan, 1975.

**Конференция,
посвященная 700-летию со дня рождения
ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО**

30 апреля 2014 г.

Материалы

Игумен Иоанн (Самойлов),
кандидат богословия, преподаватель МДА

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ как русский идеал святости

«Бог столько прославил Своего Угодника, что не только в своей стране, где жил Святой, но и в других городах и дальних странах, для всех народов от моря и до моря он был предметом удивления»¹.

Эти похвальные слова, посвященные преподобному Сергию, основателю Троице-Сергиевой обители, принадлежат первому автору его жития преподобному Епифанию Премудрому.

Да и как с этим не согласиться, ведь имя и дело игумена Русской земли выступают за границы времени. Как отмечал один из крупнейших историков нашего Отечества Василий Осипович Ключевский, «при имени преподобного Сергия народ вспоминает свое нравственное возрождение, сделавшее возможным и возрождение политическое»².

Пожив на земле жизнью ангельской и украсив себя многими добродетелями, Преподобный воссиял подобно яркой звезде на небосклоне духовном, потому ни один выдающийся человек не знал большего поклонения, чем Троицкий первоигумен. Именно «примером своей жизни, высотой своего духа преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее»³.

Имя святого Сергия неразрывно связано с новой духовной эпохой, отмеченной особым почитанием Святой Живоначальной Троицы. Вселенская Церковь именovala «Богословами» немногих святых, а именно: святого апостола и евангелиста Иоанна как тайновидца неизреченных Тайн Превечного Совета Троицы; святителя Григория, архиепископа Константинопольского, как мудрого защитника догмата о Святой Троице: преподобного Симеона Нового Богослова, учителя обожении человека через стяжание благодати Духа Святого. К их числу по справедливости можно отнести также святителя Григория Паламу и преподобного Сергия Радонежского. Исследователи указывают, что учение святого Григория о Божественных энергиях «глубоко занимало» преподобного Сергия, и для осведомленности в нем он посылал в Константинополь одного из своих близких учеников — преподобного Афанасия, игумена Высоцкого-Серпуховского монастыря.

Но учение святителя Григория Паламы послужило лишь основой богословия преподобного Сергия. Область его собственного богословского осмысления Тайны Пресвятой Троицы была иная — христианская нравственность в ее соотношенности с основами веры. Не случайно радонежский подвижник, поселившись в дремучем лесу на горе Маковце, нарекает первый деревянный храм, построенный своими руками, в честь Живоначальной Троицы. Так, подвигом своей благочестивой жизни он не только раскрыл, но и подтвердил, что духовные устои человека коренятся в благодатной причастности жизни Пресвятой Троицы.

На это обратил внимание и русский религиозный мыслитель Георгий Петрович Федотов (1886–1951). Исследуя житие «печальника земли Русской», он отметил: «для бедной богословием Руси Пресвятая Троица ни до Сергия, ни после него не была предметом умозрения. Именно в лице преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого, в православном смысле этого слова, можно назвать мистиком, т. е. носителем особой, таинственной духовной жизни, неисчерпаемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы»⁴.

Современные исследователи склонны считать, что почитание преподобным Сергием Святой Троицы не косвенно, а непосредственно скрывается и в появлении чудотворной иконы Живоначальной Троицы, написанной преподобным Андреем Рублевым. Ныне общепризнано, что в своем гениальном творении иконописец был не самостоятельным творцом, а непосредственным осуществителем творческого замысла преподобного Сергия⁵. Создание этого иконографического типа есть воплощение богословской идеи о тайне всеобъемлющей любви между Ипостасями Троицыного Бога, призывающего к подобному единению всех людей: «Да будут все едино» (Ин. 17:21). И как своевременно среди раздоров и междоусобных распрей, среди всеобщего одичания и татарских набегов, среди глубокого безмолвия, в котором находилась Русь, благодаря богословию радонежского подвижника «открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, «свышний мир» Горнего мира»⁶.

Действительно, смысл иконы Пресвятой Троицы — явить для человека истину о том, что любовь возможна лишь в силу евхаристического причастия Божественной Любви и что духовная жизнь человека, которой является мир, праведность и радость, возможна лишь в Боге Духе Святом, «от Отца исходящем и в Сыне почивающем»⁷. В иконе Живоначальной Троицы даются ответы на вопросы: что есть духовность, что есть нравственное совершенство и как их осуществить в жизни? Это и стало областью богословствования преподобного Сергия как русского идеала святости. Он выразил заветные чаяния Святой Руси и как богослов повлиял на всю дальнейшую русскую духовную мысль.

Но преподобный Сергий учил не только тому, что собственно является истинным предметом познания. Весь его жизненный подвиг был направлен на единение Руси и спасение русского народа. В образе Триипостасного Божества святой усматривал единство Русской Церкви, а потому, смиренно выполняя поручения святителя Алексия, митрополита Московского, мирил русских князей и убеждал их подчиниться как старшему брату великому князю. Именно пре-

подобный Сергей сыграл огромную роль в обретении Русью национальной независимости, когда благословил благоверного князя Дмитрия Ивановича (Донского) на Куликовскую битву, чем разрешил все его сомнения и неуверенность. И в этом смысле преподобный Сергей стал миротворцем, патриотом и воспитателем русского народа.

Жизнь и деятельность преподобного Сергея связана с образованием централизованного государства вокруг Москвы. Здесь, в Московском княжестве, он основал Троицкий монастырь и, утвердив в нем новые формы монашеского жителства, ввел общежительный устав. В его основу были положены принципы совместной трудовой жизни, нестяжания, нравственного совершенствования, духовного подвижничества. Первая Троицкая монашеская община в лице игумена имела живой пример смирения, кротости и трудолюбия.

По словам В.О.Ключевского, Преподобный своими трудами создал «школу благонравия, в которой сверх религиозно-иноческого воспитания главными житейскими науками были умение отдавать всего себя на общее дело, *навык* к усиленному труду и привычка к строгому порядку в занятиях, помыслах и чувствах»⁸.

Что же еще выделяет преподобного Сергея из сонма русских святых, как яркое огненное солнце от мерцающих звезд?

Согласно святоотеческому учению, «смирение есть азбука христианской жизни, начало и основание всех добродетелей, без которого всякое духовное созидание нарушается и падает»⁹. Потому и преподобный авва Дорофей сказал, что «всякая добродетель, совершаемая без смирения, не есть добродетель»¹⁰.

Духовный путь Радонежского подвижника — это путь постоянного смирения. Когда вокруг него стала собираться братия, он сам строил им кельи, рубил дрова, носил воду, пек хлеб, шил одежду. Он совсем не заботился о своем пропитании и однажды, уже будучи игуменом, был вынужден провести три дня без пищи. А на следующий день он построил одному брату сени для кельи и только вечером в награду получил куски черствого, заплесневелого хлеба.

Смирению отказывался преподобный Сергей от игуменства, когда вся братия умоляла его об этом, и принял это назначение лишь из послушания епископу. По смирению оставил он свою обитель и ушел в «добровольное изгнание», когда узнал, что его родной брат желает быть в монастыре первым. Смирению он внял просьбе святителя Алексия, митрополита Московского, и спустя несколько лет вновь вернулся в свой монастырь.

Итак, несмотря на то, что смиренный подвижник всячески старался избегать земной славы, на нем в точности исполнилось евангельское обетование: «Всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 18:14). О нем еще при жизни знали не только на Руси, но и в Иерусалиме, и на Афоне, и в Константинополе. Радонежский отшельник желал совершенного уединения, безмолвной жизни вдали от суетного мира, а стал игуменом великой обители. Хотел, чтобы лишь Бог знал о его подвигах, а о них вот уже семь столетий говорит весь православный мир. Являясь великим подвижником, был, по слову Спасителя, «из всех последним и всем слугою» (Мк. 9:35). Своими под-

вигами и добродетелями, воплотив в жизнь завет Христа: «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29), преподобный Сергей достиг небесной высоты, потому составитель тропаря премудро отметил, что вселился в него Пресвятой Дух, и Его действием он был светло украшен.

Преподобный воссиял на русской земле, по слову жизнеописателя, как пресветлая звезда, и его добродетели были на пользу многим людям. Он был чадолюбивый отец отцов и детей, премудрый учитель учителей и учеников, мудрый советник правителей, добрый пастырь пастырям и пасомым, духовный наставник игуменам, а монашескому чину — как лестница, ведущая к небесной высоте. И что может убедительнее свидетельствовать о высоком идеале святости Преподобного, как не признание его великим подвижником русским народом? Действительно, как бы ни болело русское сердце и где бы ни искало правды, духовным фундаментом навсегда останется имя преподобного Сергея, на которое опирается русская душа. Оно бережно хранится в православном сердце как драгоценнейший Ковчег Духа Святого.

Чем славится Русь? На чем основывается ее непобедимость, стойкость и авторитетность? Чем объясняется сплоченность, соборность русского многонационального народа? С одной стороны, это любовь к Отчизне, с другой — непоколебимая Православная вера. Эти два бесспорных условия помогали русским сохранять свое «собственное лицо», свою самобытность, следовать определенным нравственным ориентирам, смело защищать свою Родину и одерживать славные победы, не падать духом, но вновь и вновь созидать и творить. В нашей истории есть немало имен, достойных подражания. И в год 700-летия со дня рождения преподобного Сергея Радонежского мы обращаем свой духовный взор к нему, как нашему русскому Богослову, соотечественнику, христианскому подвижнику и любимому святому, чей пример не теряет своей актуальности и в XXI в.

¹ *Епифаний Премудрый, преподобный*. Житие преподобного Сергея Радонежского. 2 изд. СТСЛ, 2013. 208 с.: ил. С. 186.

² *Ключевский В.О.* Исторические портреты. М., 1990. С. 75.

³ Там же.

⁴ *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. Гл. 8. Преподобный Сергей Радонежский. М.: Московский рабочий, 1990, С. 138.

⁵ *Андроник (Трубачев), игум.* Русская духовность в жизни преподобного Сергея и его учеников. Богословские труды. Сборник двадцать девятый. М.: Издательство Московской Патриархии, 1989. С. 227.

⁶ Там же.

⁷ Стихира службы Святой Пятидесятницы на Господи, воззвах на Слава, и ныне: глас 8.

⁸ *Ключевский В.О.* Исторические портреты. М., 1990. С. 63–76.

⁹ *Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. С. 247.

¹⁰ *Преподобный авва Дорофей.* Душеполезные поучения. С. 122.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Андроник (Трубачев), игум.* Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников. Богословские труды. Сборник двадцать девятый. М.: Издательство Московской Патриархии, 1989. 353 с.
2. *Епифаний Премудрый, преподобный.* Житие преподобного Сергия Радонежского. 2 изд. СТСЛ, 2013. 208 с.: ил.
3. Житие и чудеса прп. Сергия, записанные Епифанием Премудрым, иеромонахом Логофетом и старцем Симоном Азарьиным в переводе на русский язык. Сергиев Посад: Православная энциклопедия, Св.-ТСЛ, 2001.
4. Житие преподобного Сергия Радонежского чудотворца: Миниатюры из лицевого Жития конца XVI в. собрания ризницы Троице-Сергиевой лавры (НИОР РГБ.Ф.304/III.21): Альбом. Автор-составитель Аксенова Г.В. М.: Культурно-просветительный фонд им. нар. арт. С.Столярова, 2003. 316 с., ил.
5. *Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Самшит, 1995.
6. *Ключевский В.О.* Исторические портреты. М., 1990. С. 63–76.
7. Минея Сентябрь. Служба преподобному Сергию Радонежскому. М., 2011.
8. *Никон, иеромонах.* Житие и подвиги преподобного и Богоносного отца нашего Сергия. М., 1885.
9. *Преподобный авва Дорофей.* Душеполезные поучения. М., 2004.
10. Триодь цветная. Издательство Московской Патриархии. М., 2002 г.
11. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. Гл. 8. Преподобный Сергей Радонежский. М.: Московский рабочий, 1990.

Иеромонах Павел (Коротких),
кандидат богословия, преподаватель КПДС

ПЕВЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ Троице-Сергиевой лавры

Житие преподобного Сергия повествует о том, что святой основатель Троицкого монастыря с братией жили в крайней простоте и скудости. Как известно, не только их кельи, одежда, пища отличались простотой, но даже первые богослужебные сосуды были выполнены из дерева.

Можно предположить, что сообразным этой простоте в обители преподобного Сергия было и богослужение.

Так, по свидетельству прп. Иосифа Волоцкого, обитель Сергиева была так бедна, что даже богослужебные книги поначалу были у них не пергаментные, а берестяные: «толику же нищету и нестяжание имеяху, яко во обители блаженно-го Сергия и самыя книги не на хартиях писаху, но на берестех...»

Это подтверждается и описью лаврской библиотеки 1642 г., где упоминаются: «свертки на деревце чудотворца Сергия»¹. К сожалению, до наших дней не дошли эти памятники строгой нестяжательности первых насельников обители.

ДРЕВНЕЙШАЯ РУКОПИСЬ, СОЗДАННАЯ В СТЕНАХ ОБИТЕЛИ²

Уникальным памятником монастырского книгописания является стихирарь 1437 г.^{3, 4} Она написана «многогрешным Пименом», насельником монастыря. Книга написана на пергаменте, в восьмую долю, полууставом. В состав памятника вошли Ирмологий, Степенны на 8 гласов, Светильны и стихиры Евангельские, ряд стихир Праздникам и великим святым, а также дополнения небогослужебного характера.

Рукопись уникальна во многих отношениях. Со дня преставления преподобного Сергия до момента окончания работы над рукописью прошло всего 45 лет! Впрочем, не будем прямо экстраполировать данные, почерпнутые из этого памятника на времена преподобного Сергия. Скорее всего, богослужебная жизнь обители быстро развивалась, и в самом начале служба вполне могла совершаться по уставу, близкому к скитскому, в котором пение практически отсутствовало, а основное внимание было сосредоточено на чтении Псалтыри^{5, 6}.

Кроме особого положения (как древнейшего сохранившегося нотированного текста, созданного в монастыре), рукопись 1437 г. интересна еще тем, что в ней использован древний (иногда называемый «домонгольским») тип нотации, который выходит из употребления в последней четверти XV в.

Эта нотация в 70–80-е гг. XV в. сменяется на ту, которая в дальнейшем закрепились на территории всей Московской Руси и в главных чертах сохраняется в практике старообрядцев и единоверцев.

Об этой рукописи можно еще сказать, что она свидетельствует о преемственности монастырской богослужебной традиции Киевской Руси. Знаменный распев служил основой монастырской службы еще со времен прпп. Антония и Феодосия Киевопечерских. Сложные формы соборного богослужения не выдержали испытания временем, и витиеватые кондакари остались немymi памятниками былого величия. Но смиренное, простое иноческое богослужение сохранялось в устной и рукописной традиции в обителях по всей Руси.

ПОЯВЛЕНИЕ ПЕРВЫХ СТИХИР ПРП. СЕРГИЮ

Важным памятником лаврской книгописной традиции является рукопись, относящаяся уже к 70-м гг. XV в. (РГБ ф. 304(1) №408). Несмотря на то, что она имеет многие архаичные черты, в ней уже содержится нотация нового типа.

Другой важной особенностью этой рукописи является то, что она содержит, по-видимому, один из самых ранних списков стихир преподобному Сергию Радонежскому.

Это стихиры на малей вечерни «Приидите иночествующих многочисленное множество днесь» и до сего дня так любимый нами славник на стиховне «Мира красоту и пищу временную». Первая стихира, нотирована лишь частично. Рукой распевщика проставлены только фиты, кулизмы и некоторые другие знаки, отмечающие важные акценты. Из этого можно либо сделать вывод, что стихира в тот момент еще не была полностью распета, либо предположить, что певцы уже знали ее наизусть и певческие знаки были проставлены в рукописи только для напоминания сложных «узлов». Надо отметить, что значительная часть особенностей этой «разметки» сохраняется в более поздних рукописях (особенно это касается расположения фит)⁷.

НАЧАЛО ТВОРЧЕСКИХ ПОИСКОВ, ПОЯВЛЕНИЕ НОВЫХ РАСПЕВОВ

Следующий этап развития, отразившийся на книжной традиции Троицкого монастыря, относится уже к концу XVI в. В этот период получают распространение такие жанры певческого искусства, как путь, демество, в том числе в многоголосном варианте. Троицкий монастырь к этому времени уже воспринимался как «царский»: московские цари и царицы часто отправлялись в паломничество «к Троице», были крупнейшими благотворителями и покровителями обители.

Присутствие царственных особ за богослужением предполагало определенные изменения в чинах, — прежде всего, пение «Многолетия», которое в московских соборах исполнялось демеством, в т. ч. многоголосно. Это не могло не повлиять на монастырское пение. Троицкие иноки осваивают путевой и демественный распевы, получает характерные местные черты традиция исполнения знаменного распева⁸. Так, в рукописях появляются песнопения с ремаркой

«Троицкое». Например, Антифон «Князи людстии» из чина Святых Страстей в Великий Пяток. В начале XVII в. головщик Лонгин (Шишелов) создал Осмогласную Псалтирь и ряд песнопений большого знаменного распева (например, славник Благовещению Пресвятыя Богородицы).

Увеличились и размеры хоров. К концу первой трети XVII в. на каждом из клиросов насчитывалось уже до 27 человек певцов, так что хор Троице-Сергиева монастыря мог сравниться мощностью и профессионализмом даже с хором Государевых певчих дьяков.

НОВЫЙ ПЕРИОД. ПРОБЛЕМА АЦЕНТУАЦИИ ТЕКСТОВ

Множество архаизмов, сохранявшихся в пении братии Троице-Сергиева монастыря, обращали на себя внимание молящихся⁹. Значительное различие между звучащей разговорной речью и певческим произношением богослужебных текстов был постоянным источником соблазна, даже становились причиной насмешек неразумных. На этой почве в первой четверти XVII в. произошел известный конфликт между головщиком Лонгином (Шишеловым) и преподобным Дионисием Радонежским, архимандритом обители.

Центральным моментом спора стало певческое ударение в строке «Аврааму и сѣмени его даже до века». Лонгин пел эту строку, перенося ударение на последний слог «Аврааму и семені его даже до века».

Преподобный Дионисий обращается к Лонгину с увещанием: «И ты первый человек в церковниках, что поеши, а не разумеши, как апостол Павел учит о пении сице: воспою языком, воспою же и умом: аще ли пою, а не разумею, или глаголю, сам того не знаю, то что будет? Павел же глаголаше о том же, аще не увем силы слову, кая польза ми есть? Бых яко кимвал, сиречь бубен, или колокол шумящъ... Ты же аще и много поешь, но малым чем прогневляешь Господа Бога, то что твои труды будут?»

Несовпадение «ударного слога» в пении и чтении — явление обычное для периода, предшествовавшего деятельности комиссии А.Мезенца 1666 г. Это связано, с одной стороны, с архаичной системой ударений, закрепившейся в нотированных текстах, но постепенно исправлявшейся в непевческих (пример такого расхождения можно увидеть на примере ирмоса 4 гласа, который в распеве звучал как «Моря чермнаго пучину»). С другой стороны, по сравнению с поздними, пореформенными памятниками конца XVII в. в древних нотированных текстах была закреплена традиция более свободного отношения к певческому ударению.

Следует добавить, что в рукописях XVII в. не удастся обнаружить данную строку с ударением на последнем слоге, «семені» (общепринятый распев не содержал этого искажения). Таким образом, можно предположить, что, высказывая свое замечание головщику, прп. Дионисий имел в виду заметное новшество, введенное в монастырское пение Лонгином. И если с архаичными акцентами, возникшими в глубине веков и прочно укоренившимися в устной традиции, пока приходилось мириться, то с нововведениями, противоречащими акцентуации читаемого текста, прп. Дионисий не согласился.

Лонгин не покорился увещанию святого архимандрита, но воспринял эти замечания как повод для личной вражды: головщик прогонял преподобного клироса, оскорблял, однажды даже изломал его игуменский посох, но ни разу не был наказан кротким пастырем. Прп. Дионисий, подражая прп. Сергию, старался воздействовать на братию примером святой жизни и терпеливым увещанием.

Дело дошло до того, что Лонгин опустил до клеветы и обвинений святого в ереси. Повод для мести представился в связи со справой Требника (в частности, с известным исправлением, исключавшим выражение «и огнем» в чине Богоявленского освящения воды). На суде в числе обвинителей выступал и головщик Лонгин. В результате святой был осужден, подвергнут тяжким гонениям и заключению. Впоследствии, перенеся много несправедливостей, преподобный был оправдан и возвращен на архимандритство благодаря вмешательству нового патриарха Филарета Никитича.

В житии святого, составленном келарем Симоном Азарьиным и протопопом Иваном Наседкой, сохранились ценные свидетельства о духовном облике преподобного Дионисия и о его певческом даровании. Так, он «на крилосе сам певал, и статьи прочитывал: глас его дивен был; вси бо слышавшии глас его поюща или чтуща веселяхуся сердцы и радовахуся душами, сладкому гласу его удивляющеся; ибо дар ему зренья и умения от Бога дарован был. Почему разумеюши силу словес, чтомых от него, любяху отца своего, словесы его утешающеся: ибо аще и тихо слово от уст испущаше на чтении, но и в задних углех и в притворех простирашеся глас его, и ничьих ушей не минуя, всеми явно слышан был».

«Дионисий бже тщателен ко всему, и сам на крилосе пояше, иногда же статьи любяше чести, егоже доброе чтение и пение и поучение мнози от братии, и от клирик, и от простой чади зело любяху слышати и хваляху вси разумеюши Писание».

«Сей же Дионисий почасту пояше и чтыше, не для себя творя то, ни тщеславяся, но немощи немощных носил, и не себе угождал но ближняго к созиданию: видя бо овех всегда не приходящих, инех же изнемогающих, и их от душевной и телесной смуты избавлял; издалече бо зряше грядущия козни от диавола».

Преподобный знал и крюковую нотацию. Так, указывая на уже упомянутую ошибку, допущенную Лонгином, святой упоминает статью светлую, как знак, указывающий на большую длительность и певческое ударение.

Описанный нами эпизод истории Троице-Сергиева монастыря представляет с одной стороны, сильный пример духовного, зрелого подхода к церковному пению, а с другой — злоупотребления его внешней стороной, забвения о главном смысле этого делания. Безусловно, головщик Лонгин Шишелов оставил большое певческое наследие, был талантливым распевщиком, что признает и преподобный Дионисий. Но это наследие, множество «переводов», созданных этим мастером, за некоторыми исключениями, не закрепилось в монастырской традиции. Отсюда следует, что одного технического мастерства, даже большой музыкальной одаренности в делании церковного песнописца недостаточно. Только гений, украшенный духом смирения, оставляет глубокий отпечаток в жизни Церкви. Все другие следы стирает время.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ КИЕВСКОГО И ГРЕЧЕСКОГО, БОЛГАРСКОГО РАСПЕВОВ

С середины XVII в. в русском церковном пении начинает сказываться южнославянское (украинское и белорусское) влияние. Оно проявилось как в изменении репертуара, так и в замене традиционной крюковой северно-русской нотации на южнорусскую, нотно-линейную.

В церковном пении северной Руси распространяется осмогласие греческого и болгарского распева, которое заметно отличалось по звучанию от знаменного, тогда как киевское осмогласие — наоборот, во многом было близко традиционному московскому. В практику входит и исполнение неизменяемых песнопений сокращенным киевским и греческим распевами.

В начале XVIII в. средоточием этих изменений оказывается новая Российская столица, Санкт-Петербург. Именно отсюда новые веяния расходятся по всей Руси. Не стал исключением и Троице-Сергиев монастырь. Об этом можно судить по новым рукописям, появляющимся во второй половине XVIII в. в монастырской библиотеке.

К ним относится Ирмологион 1754 г. (РГБ, ф. 304(1) №454) — певческая книга, относящаяся к южнорусскому типу, соответствующему севернорусскому Стихирарю. Несмотря на свое название, эта книга содержит не только ирмосы 8-ми гласов. Южнорусский Ирмологион представляет собой свод нотированных песнопений, содержащий также Обиход Всенощного бдения и литургии, Воскресный Октоих, праздничные стихиры и др. Эта рукопись (а также Ирмосы №455 их того же собрания) была написана иеродиаконем белорусского происхождения Лаврентием Хоцятовским, который был уставщиком придворного хора в Санкт-Петербурге в 40-х гг. XVIII в., а в 1761 г. стал архимандритом Троице-Сергиевой лавры¹⁰.

Характерной для того времени деталью являются «Ирмосы о победе под Полтавою» (их исполняли на молебне 27 июня) киевского распева, которые содержатся и в рукописях Хоцятовского.

Вероятно, в это время происходит и знакомство монастырских певчих с партесным многоголосьем.

Южнославянские распевы плотно вошли в самую ткань лаврского богослужебного пения¹¹. Это переплетение заметно в следующем памятнике, который мы рассмотрим.

АРХИМАНДРИТ ААРОН (КАЗАНСКИЙ) (1818?–1890) И ИЗДАНИЕ ЛАВРСКОГО ИРМОЛОГИЯ

Издание лаврского Ирмология является событием, характерным для конца XIX в., когда в русском обществе возрождается интерес к древнему церковному пению. Этот труд имеет целью оградить лаврскую традицию от порчи и забвения, о чем составитель, архим. Аарон, говорит в предисловии.

Для беспокойства о судьбе традиционного лаврского пения были серьезные причины. На это время (80-е гг. XIX в.) приходится оживленная деятельность директора придворной певческой капеллы А.Львова, стремившегося повсюду насадить единообразное пение на основе созданного им Обихода. Особенностью этих гармонизаций было безжалостное применение европейской музыкальной теории к русскому обиходному пению¹². Львов пользовался в своих проектах высочайшим покровительством, и потому противодействие ему было сложной и опасной задачей.

По этому поводу свт. Филарет Московский пишет лаврскому наместнику прп. Антонию (Медведеву): «Смирение посылает нам Бог в том, что генерал хочет всю Церковь переучить пению по-своему. Если в Лавре поют хорошо; если там корень греческого пения, на что же хотеть вырвать сей корень и предлагать четырехголосное пение? Если дадите свои ноты, к ним приложат такую гармонию, что и не узнаете ваших нот и вашего напева. И когда вы скажете, что это несходно с вашим прежним, то вам скажут, что гармония правильна и такую признает ее вся Европа. Поэтому лучше нам петь, как благословил доныне преподобный Сергий; и это его милость, что о лаврском пении не завелось дела, которое для некоторых других мест не без затруднений было»¹³.

Главную роль в издании лаврского Ирмология сыграл архимандрит Аарон (Казанский) (1818?–21.08.1890). В течение 50 лет он пел в монастырском хоре, из которых 20 был монастырским регентом. Значительное влияние на его работу оказало знакомство с такими корифеями отечественной музыкальной медиевистики, как прот. Димитрий Разумовский и князь А.Одоевский. Он был также знаком с регентом московского Чудовского монастыря Багрецовым.

В работе над лаврским Ирмологием арх. Аарон «пользовался лишь рукописными лаврскими Ирмологиями 1748 и 1756 гг. Всего в книгу вошло около 600 ирмосов, записанных одногласно в альтовом ключе. Труд под названием «Ирмологий, содержащий ирмосы всего лета, употребляемые при церковных службах во обители Живоначальной Троицы и преподобного Сергия, с местным напевом, усвоенным давностию употребления» с приложением указателя употребления ирмосов напечатан в скоропечатне *П.И.Юргенсона* в 1887 г.»¹⁴

«В 1904 г. ТСЛ переиздала «Ирмологий» А., внося незначительные изменения и исправления. В 1982 г. Московская Патриархия издала труд А. в 3-й раз в переводе на скрипичный ключ (Ирмологий. Ч. 2: Нотное прил.: Ирмологий по напеву Троице-Сергиевой лавры)»¹⁵.

Как пишет сам архим. Аарон в предисловии к своей книге: «В издаваемом Ирмологии большая часть ирмосов распета знаменным напевом с некоторыми сокращениями и изменениями; одни из них взяты целиком из нотного печатного Ирмология знаменного распева, другие удержали так называемый обычный напев происхождения неизвестного, но древнего. Напев этот усвоился преемственно, понаслышке, переходя от старших к младшим... Живя в обители 46 лет и участвуя в исполнении лаврского напева, я нашел полезным записать сей напев с памяти и считаю нужным издать его печатно и тем сохранить его от произвольных изменений и забвения...»^{16, 17}

ИЕРОМОНАХ НАФАНАИЛ (БАЧКАЛО) (1866–1930?)

Отец Нафанаил (Бачкало) известен своими духовными произведениями, его имя тесно связано с историей Троице-Сергиевой лавры.

С детства имея склонность к музыке и церковному пению, Никита Яковлевич (будущий иеромонах Нафанаил) получает хорошее музыкальное образование (в консерватории Санкт-Петербурга), приобретает опыт оперного певца. В 1895 г. он оставляет карьеру светского музыканта и поступает послушником в Троице-Сергиеву лавру. Здесь он определяется на клиросное послушание, затем становится помощником регента правого клироса Троицкого собора. Через два года он принимает постриг с именем Нафанаил и вскоре переводится в Смоленскую Зосимову пустынь. Здесь о. Нафанаил полагает начало своей церковно-композиторской деятельности. Исследователи его творчества считают, что именно он создал напев Зосимовой пустыни, которая была вновь открыта в 1896 г. Таким образом, Зосимовский напев не мог возникнуть в результате длительного формирования монастырской традиции, как это обычно происходило в других местах. Для того чтобы создать полноценный обиход, необходимо глубокое понимание характера монастырского пения, знание традиции русских распевов и их гармонизации. Такими знаниями и опытом и обладал о. Нафанаил. Он поступил в Лавру всего через пять лет после смерти архим. Аарона и имел возможность изучить старинную монастырскую традицию церковного пения.

Хотя музыкальное образование и первые навыки профессионального певца о. Нафанаил получил в Санкт-Петербурге, характер его творчества, без сомнения, связан с Московской школой и, в частности, со знаменитым Синодальным училищем, выпускниками которого были Кастальский и Чесноков. В 1903 г. директор Синодального хора В.С.Орлов предлагает ему поступить в Синодальное училище. Знания, полученные здесь, не только помогли о. Нафанайлу глубже изучить русское церковное пение, но и развили его талант.

С именем иером. Нафанаил связано создание свода так называемого Лаврского распева. Перу автора принадлежат «Ирмосы Великого канона» распева ирмология Свято-Троицкой Сергиевой лавры в гармонизации иеромонаха Нафанаила (Бачкало). Композитор использовал мелодию знаменного распева из «Троицкого ирмология» архим. Аарона, о котором у нас уже шла речь.

В 1910 г. о. Нафанаила становится членом Синодальной комиссии по вопросам церковного пения, в состав которой входил такой признанный авторитет теории и истории церковного пения, как прот. Василий Металлов.

В 1912 г. иером. Нафанаил становится регентом братского хора Троице-Сергиевой лавры.

После закрытия обители в 1919 г. о. Нафанаил был вынужден переходить с прихода на приход, испытывая разные лишения. Дважды против него возбуждаются уголовные дела по обвинению в контрреволюционной деятельности. Судьба о. Нафанаила после 1930 г. неизвестна.

Напев Зосимовой пустыни и ряд переложений иером. Нафанаила вошли в обиход Лаврского и Академического хоров и являются отличительной особенностью их нынешнего репертуара.

ДИАКОН СЕРГИЙ ТРУБАЧЕВ (1919–1995)

Среди композиторов, способствовавших возрождению церковного пения в России после многих лет «полуподпольного» существования, особое место занимает о. Сергей Трубачев.

Родился он 26 марта 1919 г. в селе Подосиновце Архангельской губернии, в семье протоиерея Зосимы Васильевича Трубачева. Сергей с детства пел в церковном хоре и прислуживал в алтаре. После того как его отца, протоиерея Зосиму, расстреляли большевики¹⁸, его семья переселилась к родственникам в Сергиев Посад. С тех пор судьба Сергея Зосимовича была неразрывно связана с Троице-Сергиевой лаврой.

В 1936 г. будущий композитор поступает в Гнесинское училище, однако его учеба была прервана войной. Сергей Зосимович отправился на фронт, участвовал в освобождении Смоленска, Минска, Витебска, штурме Кёнигсберга, был награжден орденами и медалями. После войны он продолжил учебу и поступил в Московскую государственную консерваторию, которую закончил с отличием в 1954 г.

С 1961 по 1980 гг. С.З.Трубачев преподавал в Институте им. Гнесиных на кафедре дирижирования. Все это время в нем зрело желание оставить светскую суету и посвящать больше времени церковной композиции. В 1980-м г. Сергей Зосимович вышел на пенсию и вновь поселился в Сергиевом Посаде. С этого момента начался расцвет его творчества на ниве церковного пения.

Его гармонизации древнерусских распевов и монастырских напевов продолжают традицию Синодального училища, во многом опираясь на теоретические и практические наработки Кастаньского, Чеснокова и других выдающихся композиторов московской школы.

Возможно, одним из самых сильных произведений о. Сергея является стихира в Великий Пяток «Днесъ висит на древе». Очень сдержанное по своему строению произведение звучит вполне в духе простых речитативных мелодий, свойственных гласовому пению, но вместе с тем отличается отсутствием жесткой шаблонности, большой молитвенной глубиной, сообщаемой мелодией.

Среди значительных произведений Сергея Зосимовича Трубачева следует также упомянуть цикл песнопений Божественной литургии, в котором особой распространенностью пользуется его «Херувимская песнь» и «Милость мира».

Важную роль в творчестве Сергея Зосимовича сыграло его сотрудничество с архимандритом Матфеем (Мормылем). В этом «дуэте» Сергей Зосимович выступал как талантливый композитор и перелазатель древних распевов. О. Матфей, сам будучи автором многих произведений для церковного клироса, а также, глубоким знатоком хорового дела, оказывал на творчество Сергея Зосимовича самое плодотворное влияние. Он был первым слушателем и критиком его новосоставленных песнопений. С другой стороны, Сергей Зосимович, опираясь на свой богатый дирижерский и педагогический опыт, часто давал ценные советы регенту и хору. Произведения о. Сергея составляли часть репертуара хора Лавры и Академии, которым управлял о. Матфей.

Кроме композиторской деятельности Сергей Зосимович Трубачев также помогал становлению клиросного пения в Черниговском ските и храмах, расположенных вокруг Троице-Сергиевой лавры.

20 августа 1995 г. Сергей Зосимович сподобился хиротонии в сан диакона и до самой кончины оставался благоговейным служителем Алтаря Господня.

АРХИМАНДРИТ МАТФЕЙ (МОРМЫЛЬ) (1938–2009)

Сотрудником и единомышленником о. Сергия, как уже говорилось, был регент хора Троице-Сергиевой лавры и Московской Духовной академии и семинарии архимандрит Матфей (Мормыль).

Знаменитый регент и церковный композитор родился 5 марта 1938 г. в станице Архонская, в пригороде Владикавказа, в семье с давними певческими традициями. Еще дед о. Матфея был помощником регента в известном на Кавказе хоре генерал-губернатора И.И.Воронцова-Дашкова. Мать также всю свою жизнь трудилась на клиросе.

Будущий известный регент с семи лет помогал священнослужителям в храме, изучал церковное пение, основы нотной грамоты и премудрости церковного устава. Поступив в Ставропольскую духовную семинарию, он продолжил свою певческую карьеру в кафедральном соборе Ставрополя.

Обучение в Московской духовной академии с 1959 по 1963 гг. дало о. Матфею необходимую богословскую подготовку, и в дальнейшем он стал заслуженным профессором Академии, преподавал литургику и Новый Завет. Но, и в академические годы, и позднее главным делом о. Матфея всегда оставалось церковное пение. Первые два года своей учебы он пел на клиросе, затем (уже в качестве монастырского послушника) руководил народным пением.

Когда о. Матфей стал во главе монастырского хора, ему пришлось столкнуться с косностью клирошан и насельников обители. Те изменения, которые он стремился внести в церковное пение с тем, чтобы приблизить его к уставным требованиям, чаще всего принимались братией неохотно. Например, по его словам, он столкнулся с трудностями при введении пения стихир «на подобен» (до него это уставное предписание клирошанами не выполнялось). Надо сказать, что знаменитые стихиры «Земле Русская» из службы «Всем святым, в земли Российской просиявшим» были также положены отцом Матфеем на подобен «Доме Евфрафов», напева Киево-Печерской лавры особой редакцией.

Много сил потратил о. Матфей на введение в Лаврский обиход простых гармонизаций древних распевов: Знаменного, Киевского, напевов Соловецкого и Валаамского монастырей, Зосимовой пустыни и других. Характерной чертой произведений, которые о. Матфей отбирал для клироса, почти всегда были простота и близость к древней традиции.

Одним из его достижений стало составление сборника песнопений Постной Триоди. Особенно о. Матфей ценил службу Великого Пятка, в которой были положены на ноты не только тропари и стихиры, но и седальны. На этой службе в Лавре читались только Страстные Евангелия.

Особо примечательно то, что Великая Вечерня накануне Воскресного дня часто сопровождалась одногласным пением «Господи воззвах», первых воскресных стихир и Догматика знаменного распева.

В последние годы о. Матфеем также было введено пение второго и третьего антифонов первой Кафизмы, в его же авторском распеве и гармонизации.

Наследие о. Матфея обширно и еще ждет своего исследователя. Часть его трудов была посвящена переложению хоровых произведений в расположение, удобное для мужского хора. Однако наибольшую ценность в этом наследии занимают его гармонизации монастырских напевов. Эти переложения не перегружены сложными гармоническими построениями, но исполнены монашеской простоты, умирительны и глубоки. В своем труде о. Матфей (как и о. Сергей Трубачев) нередко пользовался приемами, предложенными А.Д.Кастальским в его труде «Практическое руководство к выразительному пению стихир...»¹⁹ Особенно это заметно в песнопениях Страстной Седмицы, распетых о. Матфеем.

К заслугам архимандрита Матфея следует также отнести переиздание лаврского Ирмология архим. Аарона, некоторых песнопений знаменного распева, которые вошли в качестве приложений в состав книг, издаваемых Издательским отделом Московской Патриархии. Для многих клирошан первое знакомство с древними распевами состоялось именно через эти издания.

ЗНАМЕННЫЙ ХОР ТРОИЦКОГО СОБОРА

По молитвам прп. Сергия в его монастыре возрождается традиция древнерусского церковного пения. С 1995 г. введено пение знаменным распевом Божественной литургии в Троицком соборе Троице-Сергиевой лавры. Основу хора составляют студенты Московской Духовной семинарии и академии, руководят хором насельники обители. То, что доныне перед мощами святого основателя монастыря, в самом сердце обители, звучит древнерусское церковное одногласье, — не случайно.

¹ Кстати, именно это свидетельство привело археологов впоследствии к открытию уникальной культуры берестяного письма в Новгородской Руси. К сожалению, в Троицко-Сергиевой лавре пока не удалось обнаружить берестяных памятников.

² Древнейшей певческой рукописью, хранящейся в фонде ТСЛ является т. н. Лаврский кондакарь. Эта рукопись относится еще к домонгольскому периоду и не была создана в стенах обители. Памятник содержит песнопения, относящиеся к т. н. «Песненному последованию».

³ РГБ ф. 304 (1) №407.

⁴ При игумене Зиновии (игуменствовал в 1436–1445 гг.).

⁵ Впоследствии прп. Афанасий Высоцкий, посланный прп. Сергием в Константинополь в 1382 г., перевел с греческого иерусалимский Устав, получивший

имя «Око церковное». Этот устав регламентирует богослужение общежительного монастыря и содержит множество указаний на певческое исполнение текстов.

⁶ На эту мысль наводит то соображение, что развитое богослужение, характерное для более позднего периода истории обители, требовало значительных ресурсов (в том числе большого количества дорогостоящих книг, а также обученных певцов, канонархов, священнослужителей).

⁷ Вместе с тем присутствуют и изменения (замена части кулизм на перевязки и др.).

⁸ Постепенное усложнение репертуара в целом характерно для крупных монастырей того времени. Такие же изменения произошли, например, в Кирилло-Белозерской обители. К началу XVII в. путевым роспевом был продублирован весь круг исполняемых за богослужением песнопений.

⁹ Кроме старинных «аненаек» и «хабув» (особых фонем, вставлявшихся в текст песнопения, наподобие греческих «териремов»), имело место также т. н. «раздельноречие», или «хомония». Эти архаизмы стали причиной жаркой полемики позже, но уже в начале XVII в. ревнители чистоты богослужения, «любящие божественное пение», начали осознавать эти особенности как проблемные, мешающие понять смысл богослужебного текста.

¹⁰ См.: Чудинова Ирина Анатольевна. Концепция универсализма в музыкальной культуре Полоцка и Петербурга. // Журнал «Общество. Среда. Развитие (Terra Humana)». Вып. 3. 2012. С. 155.

¹¹ Сходные процессы происходили и в других обителях (например, Соловецкой, Валаамской).

¹² В особенности эти переложения злоупотребляли доминант-септ аккордом, который и донныне назойливо присутствует в церковном обиходе.

¹³ Цит. по: Рахманова М.П. Митрополит Филарет и церковное пение в Москве XIX столетия. // Труды московской регентско-певческой семинарии. 2000–2001. М. 2002. С. 170.

¹⁴ См.: Православная энциклопедия, М., 2000. Т. 1. С. 20–21.

¹⁵ Там же.

¹⁶ «Ирмологий, содержащий ирмосы всего лета, употребляемые при церковных службах во обители Живоначальныя Троицы и преподобнаго Сергия, с местным напевом, усвоенным давностию употребления». М., 1887.

¹⁷ Добавим от себя, что «обычный напев происхождения неизвестного», о котором здесь сказано, представляет собой сокращение греческого распева.

¹⁸ Расстрелян в феврале 1938 г. в Бутове.

¹⁹ Кастальский А.Д. Практическое руководство к выразительному пению стихир при помощи различных гармонизаций. Московские Православные регентские курсы. 2005.

Г.В.Пахачев,
студент КПДС

ОБРАЗ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО в русской культуре

Вот уже седьмое столетие православный народ благоговейно чтит память одного из своих любимых святых — преподобного Сергия Радонежского. Духовное величие святости его велико и трудно вырази́мо человеческими средствами. Тем не менее, это величие вдохновляло многих людей: историков, литераторов, художников, скульпторов на протяжении XIV–XXI вв. Так появился некий пласт русской культуры, посвященный преподобному Сергию. И в этом пласте сложилось такое явление, которое можно назвать образом прп. Сергия Радонежского. В целом этот образ знаком каждому из нас. Но в то же время он чрезвычайно многогранен, и каждая его грань имеет свое преломление в культуре. Наша задача — рассмотреть отражение в разных областях отечественной культуры основных граней образа преподобного Сергия: образ духовный и образ политический, как исторического деятеля.

Духовный образ преподобного Сергия Радонежского есть образ святости. С самого детства и до кончины он служил для многих образцом добродетельной и богоугодной жизни. Уже в отроческих летах, когда так сильны бывают ухищрения врага рода человеческого, отрок Варфоломей разительно отличался от других. Как повествует нам его биограф Епифаний Премудрый, он и в юном теле явил «старческий разум... и вселилась в него благодать Святаго Духа» (1, с. 34). В чем же заключался этот разум? Варфоломей с ранних лет возлюбил молитву, пост, церковное богослужение. К играм, суете и забавам детей он был равнодушен. Часто он в уединении со слезами молился Богу и именно в этом подвиге приобрел великий дар молитвы, силу которой мы чувствуем и по сей день. Эти черты характера изумляли, по словам Епифания, его современников, которые видели в ребенке будущего великого угодника Божия. Именно таков первый духовный образ прп.Сергия, отразившийся в нашей культуре, — образ кроткого отрока Варфоломея, в котором уже потенциально заложены качества его великой святости. Прекрасно этот образ осмысливается художником М.Нестеровым в знаменитой картине «Видение отроку Варфоломею», где умиленно молящийся отрок является смысловым центром. Пейзаж русской природы и фигура чудесного монаха создают определенное возвышенно-спокойное настроение, на фоне которого еще ярче воспринимается образ отрока. Этот образ также золотой нитью проходит через все жития прп. Сергия Радонежского, среди которых больше всего внимания заслуживает произведение писателя Б.Зайцева «Преподобный Сергий Радонежский». В области скульптуры этот образ глубоко запечатлен

в известном памятнике прп. Сергию Радонежскому, который находится в самом Радонеже.

Далее перед нами предстает иной образ прп. Сергия — образ молодого монаха-отшельника. Именно в это время жизни духовные дары и таланты Варфоломея стали все глубже раскрываться в аскетическом подвиге. По слову Спасителя, «Царство Небесное силой...» прп. Сергей вступил на путь серьезных отшельнических трудов. Это было время искушений, тяжелых духовных и физических подвигов. Именно таким и отразился прп. Сергей в культуре в этот период своей жизни: неутомимым ревнителем в подвиге, борцом с искушениями, одним словом, подвижником. «Невозможно передать, — говорит Епифаний, — что он потерпел... с каким духовным трудом и... усердием полагал начало жизни в уединении» (1, с. 54). Оригинальный писатель и мыслитель русского Ренессанса Георгий Федотов в своей книге «Святые Древней Руси» отмечает интересную деталь: прп. Сергей фактически не имел учителя в духовной жизни (см.: 3, с. 144). Откуда же он тогда мог черпать силы, знания о духовной брани и чьим советом руководился в своей жизни? Ответ не вызывает сомнений — сам Бог открывал своему угоднику глубины сокровенной жизни духовной. Как поэтично выражается Б.Зайцев, «полный дух Святой Троицы вел его суковатым, одиноко чистым путем среди сосен и елей Радонежа» (2, с. 30). В результате из этого горнила духовной брани прп. Сергей вышел как духовное золото святой Руси. В живописи этот этап его духовной жизни отражен также посредством картин Нестерова. В частности, полотно «Юность преподобного Сергия» дает нам образ отрока-отшельника, который находится еще только в начале своего пути. Но уже здесь присутствует мотив духовного величия, который сочетается с простотой, чистотой и открытостью подвижника. А на картине «Преподобный Сергей Радонежский» мы видим уже зрелого подвижника, сосредоточенного, всей фигурой устремленного ввысь, который уже прошел трудный путь искушений и обладает большим духовным опытом. Таким образом, в этих двух картинах Нестеров запечатлел весь путь отшельнического подвига прп. Сергия.

Следующий образ прп. Сергия — это образ игумена Радонежского. На этом этапе жизни преподобного получили раскрытие все его духовные дарования. Поэтому памятники культуры доносят до нас образ человека удивительной нравственной чистоты и духовной силы. Игуменство явило плоды отшельнического делания прп. Сергия, среди которых ярче всего была видна такая добродетель, как смиренномудрие. Оно выражалось в его облике, образе жизни, отношениях с братией и другими людьми. Смиренномудрие Радонежского игумена обильно изливалось на других людей, начиная братией монастыря и заканчивая князьями русскими. Как известно, преподобный осуществлял миссию миротворчества среди русских князей, которые никак не могли выбраться из оков феодальной раздробленности. Но он отнюдь не сторонился простых монастырских забот и часто сам трудился с братией на работах, изумляя мирян. Этот сюжет запечатлен в живописи, например, Нестерова в триптихе «Труды Сергия Радонежского». Вызвал данный подвиг интерес и у художника Николая Рериха, который также интересовался личностью прп. Сергия, правда, в контексте своих теософских

взглядов. Для него Сергей являлся великим человеком, светочем Руси, вождем народа, истоком культурного строительства. Рерихом была написана картина «Сергий строитель», которая должна была напоминать о нерушимом русском культурном строительстве (см.: 7).

Кроме смиренномудрия, преподобный Сергей в числе духовных дарований имел дар молитвы. Можно найти интересные свидетельства о том, что он имел устойчивые связи с молитвенной традицией исихастов и лично со святителем Григорием Паламой. О высоте молитвенного делания преподобного говорят чудесные видения, которые посещали его на протяжении жизни. Во время совершения Божественной Литургии он устаивался сослужения ангельского и чудесных знамений. Одно из самых замечательных видений, которое описывают жития, — это видение Пресвятой Богородицы и апостолов. Этот сюжет широко распространился в иконописи, причем не только в форме клейма на житийной иконе, но и как самостоятельный образ (см.: 6, с. 136). Кроме того, молитвами преподобного Сергея совершались чудеса. Одно из самых замечательных — воскрешение умершего отрока. Трогательное повествование об этом чуде, донесенное до нас Елифанием Премудрым, отражено на картине современного художника Сергея Чикуньчикова.

Говоря о молитвенном подвиге прп. Сергея, нельзя не упомянуть о всем нам известной связи его с богословием Святой Троицы. Как замечает Георгий Федотов, ни до, ни после него не было на Руси человека, жизнь которого в такой степени была посвящена Троице (см.: 3, с. 150). В житии Елифания Премудрого знамения младенческих лет преподобного, подвиги, игуменство, чудеса проникнуты упоминаниями о Святой Троице и троичными смысловыми и синтаксическими конструкциями. Эти свидетельства и вся остальная культурная традиция нашей Церкви вполне могут говорить о том, что прп. Сергей сподоблялся откровений и видений, о которых мы ничего не знаем. Путь духовного делания, аскезы, молитвы привели его к высотам мистического богословия, поэтому мы и прославляем его как служителя и таинника Святой Троицы.

Завершающая черта духовного образа преподобного Сергея Радонежского — образ игумена земли Русской. Подвижник, молитвенник, светоч добродетелей, прп. Сергей еще при жизни своей был известен в народе. К нему приходили за советом, за духовным окормлением, как приходят и сейчас. Этот образ кроткого духоносного старца-наставника также занимает важное место в русской культуре. Например, замечательно отражается он в памятниках, посвященных ему, один из которых находится у стен Лавры в Сергиевом Посаде, а другой — рядом с нами, в Старо-Голутвином монастыре. В композиции первого памятника преподобный как бы обращается из стен своей Лавры к людям в миру, благословляя их своей рукой. О том, на что дается это пастырское благословение, говорит свиток в другой руке. При этом начальные слова свитка «Внимайте себе, братие, всех молю...» есть не приказ, но просьба, увещание любящего, кроткого пастыря. Во втором случае прп. Сергей предстает нам с жезлом в руке. Жезл — знак игуменской власти — напоминает о том, что святой всегда готов стать нашим игуменом, вести нас по пути духовной жизни, если мы сами

только этого захотим. С таким призывом он обращается ко всей земле Русской, и многие люди откликаются на него, вознося свои молитвы ко святому угоднику Божию, и получают от него духовную помощь.

Однако прп. Сергей известен нам не только как духовное светило нашей земли, но и как человек, имевший важное значение для политики и исторического развития нашей страны. Поэтому следующей гранью образа прп. Сергия Радонежского в русской культуре является политический образ его как исторического деятеля. Внимание русской культуры в целом всегда было приковано к двум моментам этого образа: миротворческому служению преподобного и благословению князя Дмитрия Донского на Куликовскую битву. В русской живописи второй сюжет на битву представлен целым рядом интересных полотен, причем, конечно, у каждого художника присутствует свое осмысление данного события. Можно попытаться выделить основные традиции осмысления: историческое и символическое. Художники первой традиции представляли на своих полотнах саму ситуацию благословения, сохраняя стремление к реалистичности изображения. К таким произведениям можно отнести картину «Преподобный Сергей Радонежский благословляет Дмитрия Донского», написанную художником А.Кившенко. Вторая традиция делает акцент на символизм, устраивая композицию картины так, чтобы заложить в нее какой-то особый смысл. Примером такого подхода является картина художника П.Рыженко «Прп. Сергей Радонежский благословляет князя Дмитрия Донского на битву». Она действительно имеет серьезную смысловую глубину и оставляет просторное поле для толкования.

Политическая деятельность прп. Сергия Радонежского оценивалась и оценивается по-разному. Это связано, конечно, с переоценкой тех или иных событий отечественной истории. В современной исторической науке, по крайней мере с начала XX в., утвердилась тенденция к умалению значения Куликовской битвы в нашей истории вплоть до отрицания ее как исторического факта. В связи с этим умалется и значение преподобного Сергия для истории. Другие представители нашей культуры, наоборот, видели в нем великую личность, политического деятеля, олицетворение русского народного духа. Такой взгляд ярко выражается в живописных и литературных произведениях Николая и Елены Рерих. На картине Рериха «Святой Сергей Радонежский» преподобный изображен во весь рост на фоне символического пейзажа Святой Руси. Лицо его спокойно, но это спокойствие иное, нежели молитвенное умиление на картинах Нестерова. Преподобный Сергей здесь предстает как духовный лидер Руси XIV в., держащий в своих руках храм — символ Русской земли (см.: 7). Сходные мысли прослеживаются у Бориса Зайцева, однако он в своем изложении жития прп. Сергия все-таки утверждает, что «Преподобный не был никогда политиком, как не был он и «князем Церкви» (2, с. 71). Он был далек от политических интриг, и в своей деятельности руководился теми же принципами, что и в аскетической жизни. Его участие в политической жизни Руси было обусловлено тем, что к нему, как к живому источнику благодати Божией, сама приходила и светская, и церковная власть. Развивая эту мысль, можно сказать, что политический образ прп. Сергия не самостоятелен, но есть преломление в истории Руси его духовного об-

раза. Стяжав смирение — мать и венец добродетелей, — он стремился излить его в сердца других людей, что выразилось в его миротворческой деятельности. Постигнув высоты молитвенного делания, он творил чудеса не только в обычной жизни, но и в истории. Прикоснувшись к богословию Святой Единосущной Троицы, он стремился внести в народное сознание идею единства, необходимую как в политическом, так и в духовном плане. Если взглянуть на его деятельность как политика, то скорее можно увидеть в нем учителя, примирителя и ободрителя (см.: 2, с. 71).

В тяжелом для России двадцатом веке в русской культуре наметилась особая грань образа прп. Сергия Радонежского. Это было связано с историческими катаклизмами начала века и более всего с революцией в России в 1917 г. Волна безбожия захлестнула Россию, и русская мыслящая интеллигенция справедливо почувствовала опасность, ибо, по словам В.О.Ключевского, «политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной» (5, с. 320). Но был нанесен удар по основе нравственной крепости — по вере, что должно было повлечь и повлекло исторические потрясения. Именно в это время образ прп. Сергия и Троице-Сергиевой лавры стал осмысливаться как основание надежды на спасение нашей стране, оплот исторического бытия русского народа. Борис Зайцев писал: «Ушли князья, татары и монахи, осквернены мощи; а облик (прп. Сергия) жив и так же светит, учит и ведет» (2, с. 94). «Всматриваясь в его образ, чувствуешь: да, велика Россия. Да, святая сила ей дана. Да, рядом с силой, истиной, мы можем жить» (2, с. 95).

Другой крупный писатель русской эмиграции И.Шмелев в рассказе «Куликово поле» выходит на подобные проблемы истории. В его видении прп. Сергей предстает как живая личность, реально влияющая на историю страны и каждого отдельного человека. Троицкая лавра в этом рассказе изображена как оплот надежды на светлое будущее Руси. «То, давнее благовестие — преподобного Сергия Великому Князю Московскому Димитрию Ивановичу — и через него всей Руси Православной — «Ты одолеешь!» — вернулось и — подтверждается. И теперь — ничего не страшно» (4, с. 202–203). Сходные же мысли развивает Шмелев в своих письмах.

Есть над чем задуматься современному человеку, читающему строки наших близких современников начала XX в. Ведь прп. Сергей Радонежский — это не только абстрактный культурный облик, но конкретная, живая в духовном мире личность. Его молитвами и предстательством всех святых, просиявших в русской земле, страна наша сохраняется и идет по своему историческому пути. Так проявляется политический и духовный образ преподобного Сергия в наши дни. Кроме того, отступив немного от высоких культурных материй, нужно несколько слов сказать о народном восприятии образа преподобного. Как замечательно выразился В.О.Ключевский, «спросите любого из этих простых людей, с посохом и котомкой пришедших сюда издалека: когда жил преподобный Сергей и что сделал для Руси XIV в., чем он был для своего времени? И редкий из них даст вам удовлетворительный ответ; но на вопрос, что он есть для них, далеких потомков людей XIV в., и зачем они теперь пришли к нему, каждый ответит

твердо и вразумительно» (5, с. 309). Таким он предстает и для нас, людей современных: помощником, молитвенником; близким, любимым и любящим святым; чудотворцем, игуменом земли Русской.

ИСТОЧНИКИ:

1. *Епифаний Премудрый, преподобный*. Житие преподобного Сергия Радонежского. СТСЛ, 2012. 208 с.: ил.
2. *Зайцев Б.К.* Избранное. Издательство Сретенского монастыря, 1998.
3. Федотов Г.П. Святые Древней Руси / Предисл. Д.С.Лихачева и А.В.Меня. Коммент. С.С.Бычкова. М.: Моск. рабочий, 1990. 269 с.
4. *Шмелев И.С.* Старый Валаам. Куликово поле (рассказ следователя). Лествица, Диоптра, 1997.
5. *Ключевский В.О.* Православие в России. М.: Мысль, 2000. 621 с.
6. *Николай, епископ Балашихинский*. Иконография прп. Сергия Радонежского // Московские епархиальные ведомости. 2013. №9–10.
7. *Саетгалиева Л.В.* Образ Преподобного в русской живописи (электронный ресурс): <http://nsportal.ru/detskii-sad/raznoe/prezentatsiya-obraz-prepodobnogo-v-russkoi-zhivopisi>.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Протоиерей Михаил Щепетков</i> МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ как источник агиографических исследований	3
<i>Протоиерей Михаил Щепетков</i> НАЛОГООБЛОЖЕНИЕ ДУХОВЕНСТВА в 1930-е годы как форма гонения на Православную Церковь	8
<i>Протоиерей Михаил Щепетков</i> КЛИРОВЫЕ ВЕДОМОСТИ как источник персональной информации о храмах и священно- и церковнослужителях	14
<i>И.А. Ширинкин</i> ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ БИОГРАФИЧЕСКИХ СВЕДЕНИЙ выпускников Коломенского духовного училища	27
<i>Иеродиакон Александр (Волков)</i> ПОКАЯННАЯ ДИСЦИПЛИНА И ДУХОВНИЧЕСТВО в Древней Руси	40
<i>Священник Сергей Бернацкий</i> К ВОПРОСУ О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПАТРИАРХА СЕРГИЯ (Старгородского) на Поместном соборе 1917–1918 гг.	48
<i>Протоиерей Дионисий Басов</i> КАНОНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ совершения Таинства Крещения	61
<i>Протоиерей Александр Хомяк</i> БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ОТПУСТЫ. Историко-практический обзор	68
<i>Д.А. Рудавин</i> ОПЫТ ПЕРЕВОДА ТЕКСТОВ христианской гимнографии на примере канонов на Богоявление	75

**XVI научно-богословская конференция
«БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ:
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ, ПРОБЛЕМЫ, РЕШЕНИЯ»
12 декабря 2013 г. Материалы**

Протоиерей Роман Аксенов
АКТУАЛЬНОСТЬ КНИГИ ЛЕВИТ для православного христианина 88

Священник Алексей Рыженков
К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ славянского текста Евангелия 94

Иеромонах Ириней (Пиковский)
ГРЕШНО ЛИ БЫТЬ БОГАТЫМ? 105

А.С. Десницкий
ЯЗЫКОВОЕ ПЕРЕСТРУКТУРИРОВАНИЕ
в современном библейском переводе 111

М.В. Ковшов
КОГЕРЕНТНЫЙ ЦЕНТР КОРПУСА ПАУЛИНУМ:
попытка альтернативного подхода 120

Протоиерей Владимир Игнатов
СПОРТИВНЫЕ МЕТАФОРЫ в богословии святого апостола Павла 129

**Конференция, посвященная 700-летию со дня рождения
ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО
30 апреля 2014 г. Материалы**

Игумен Иоанн (Самойлов)
ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ как русский идеал святости 136

Иеромонах Павел (Коротких)
ПЕВЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ Троице-Сергиевой лавры 141

Г.В. Пахачев
ОБРАЗ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО
в русской культуре 152

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 9

Подписано в печать 20.05.14. Формат 70 х 90 1/16.
Печ. л. 10. Тираж 500 экз. Заказ №186.

Издательско-производственный центр «Русский раритет».
119002, Москва, Денежный пер., 22.