

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

Выпуск 11

Коломна
2016

УДК 2
ББК 86
Т 78

Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 11 / гл. ред. еп. Зарайский
Т 78 Константин. – Коломна : Лига, 2016. – 160 с.

ISBN 978-5-98932-066-8

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

Сборник открывает подборка ранее не опубликованных статей преподавателей и студентов КДС, посвященных различным вопросам церковной истории.

Вторая часть сборника включает в себя материалы XIX Научно-богословской конференции, прошедшей в семинарии 8 декабря 2015 года и подготовленной кафедрой церковно-практических дисциплин КДС.

Третья часть сборника содержит материалы юбилейной XX Научно-богословской конференции, прошедшей в семинарии 30 марта 2016 года и подготовленной кафедрой библеистики КДС.

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

ISBN 978-5-98932-066-8

© Авторы статей, 2016
© ИД «Лига» – верстка, 2016

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

ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ в контексте этноконфессиональных отношений Галиции (середина XIX – начало XX в.)

Анализ современной конфессиональной палитры Украины, в том числе западных областей государства, свидетельствует о возрастании роли Греко-Католической Церкви в жизни общества. Это актуализирует многие проблемы истории Церкви. Показательно, что в современных научных исследованиях акцентируется внимание на роли Греко-Католической Церкви в различные периоды ее деятельности, рассматривается влияние религиозного фактора на процесс формирования национальной идентичности¹. Вместе с тем вне поля зрения неоправданно остаются вопросы взаимодействия или сосуществования Церкви с другими субъектами общества, ее внутренний потенциал и внешние влияния, а также место в контексте этноконфессиональных отношений в Галиции середины XIX – начала XX в. Именно последнему сюжету посвящена эта публикация.

Напомним, что после длительного польского господства в 1772 г. Галиция вошла в состав империи Габсбургов. Существенную роль в определении позиции и статусности Унийной Церкви в Галиции сыграла политика просвещенного абсолютизма Габсбургов. Греко-католическая (именно так, согласно декрету Марии Терезии от 1774 г., стали именовать бывших униатов, исходя из их восточного – «греческого» – обряда и западной – «католической» – принадлежности) иерархия получила признание и поддержку австрийского правительства. При отсутствии особого покровительства это прослеживалось в формальном уравнении в правах с римо-католиками, получении возможности на общее и богословское образование (в частности – на родном языке), обеспечении минимального материального благосостояния, организационном оформлении церковно-административных структур (в 1807 г. возобновлена Галицийская митрополия) и других изменениях, связанных с так называемой политикой «иосифинизма».

В этой ситуации именно Греко-Католическая Церковь стала лидером национального движения в западноукраинских землях. Известный украинский историк и государственный деятель Дмитрий Дорошенко подчеркивал: «Если что-либо и сохранило украинскую народность в Галиции от полной ассимиляции с элементом польским, то это Греко-Католическая Церковь с ее восточным обрядом... Это обеспечило униатскому духовенству в Галиции на длительное время роль лидирующей группы, которая сыграла особо значимую роль в национальном возрождении XIX века»².

Служители Церкви, как правило, представляли самый образованный слой, постоянно контактировали с преимущественно аграрным населением и были идеальным «ретранслятором» национальной идеологии между численно незначительным слоем городской интеллигенции, с одной стороны, и основной массой украинского населения – крестьянством, с другой. Благодаря духовенству, его патриотической агитации с алтаря и просветительству, можно было активизировать национальное «пробуждение» в целом крае и тем самым достичь высшей (политической) стадии развития национального движения.

В 40–50-х годах XIX века сфера этноконфессиональных отношений стала зеркалом противоречий, которые четко прослеживались в украинско-польском ракурсе. Необходимо принять во внимание тот факт, что конфессиональная составляющая зачастую служит для дифференцирования одного народа от другого, а религия является существенной приметой этнической, а также национальной принадлежности. Соответственно восточный, византийско-славянский, обряд отличал украинцев от западных, римо-католических, соседей. Еще во время «весны народов» иерархия Греко-Католической Церкви неблагоприятно встретила саму революцию, не поддержала ее идеи и оставалась в фарватере правительственной политики, оказывая сопротивление польским деятелям, которые пытались привлечь украинское духовенство и его паству к реализации своей цели – восстановлению «исторической Польши»³.

Главные социокультурные противоречия межэтнического взаимодействия, а кое-где и конфликтов на западноукраинских землях в исследуемый период предопределены объективными и субъективными факторами. Среди первых выделим борьбу за национальную Церковь при взаимовлиянии и взаимодействии этнических и конфессиональных составляющих. Ценностные противоречия между субъектами интеракционизма гальванизировали язык, являющийся одним из катализаторов этнополитической мобилизации дискриминированных групп. Составляющей этого процесса была также борьба этнических меньшинств за школу с родным для них языком обучения. Рассмотрение религии властью и польскими политическими деятелями в качестве вспомогательного средства этнической ассимиляции «чужих», а также попытка воплощения католического варианта этнонационализма, по мнению украинского исследователя И. Монолатия, может выступать в качестве субъективного фактора⁴.

Поскольку межгрупповые противоречия проявлялись в различных сферах общественной жизни, в своеобразной градации значимости их причин преобладают две группы социокультурных конфликтов. Первая объединяла противоречия и конфликты, которые возникали под действием религиозного фактора. К ним в основном относились столкновения между разными конфессиями, противоречия между конфессиями

и государством, расхождения внутри самой конфессии. Вторая включала конфликты, которые возникали под воздействием этнического фактора. К ним (в соответствии с категорией социальных интересов) можно отнести ценностные противоречия между субъектами межэтнического взаимодействия⁵.

Но самым главным среди различных факторов, которые провоцировали напряжение в межконфессиональных и межцерковных отношениях, была сущность польского этнонационализма. По мнению его представителей, главенство Римско-Католической Церкви было неопровержимым, к тому же в образе «поляка-католика» этническое должно было доминировать над клерикальным. Очевидными были претензии на цивилизационную миссию, которую Римско-Католическая Церковь закрепила за собой. Такие мифологемы, понятно, препятствовали толерантному сосуществованию с «чужими».

Ярким примером служит конкордат (соглашение) между римско-католической и греко-католической иерархией о сосуществовании верующих соответствующих обрядов и их иерархий в Галицкой церковной провинции. Впервые о такой договоренности заговорили в 1853 г., а уже через десять лет ее утвердил папа Пий IX декретом конгрегации от 17 июля 1863 г. В октябре того же года конкордат провозгласили как основу существования поляков и украинцев в Галиции. Однако даже многие десятилетия спустя для поляков соглашение 1863 г. оставалось своеобразным «символом фактического несогласия». С другой стороны, межцерковное соглашение стало своеобразным стимулом для активизации Римско-Католической Церкви в осуществлении роли форпоста польскости в Галиции.

Попытки реализации положений конкордата 1863 г. определили новые тенденции в межцерковном и межконфессиональном диалоге. В контексте «цивилизационного подхода» речь идет о столкновении ценностей, что довольно контрастно прослеживается в фокусе взаимоотношений двух христианских конфессий⁶. Именно в таком дискурсе прочитывается межэтническая дистанция между римско-католиками и греко-католиками, которая и провоцировала латентный этноконфессиональный конфликт. Его значимым компонентом стала проблема прозелитизма (прозелитизм – попытка обратить в свою веру последователей других вероучений), запрограммированная конкуренцией христианских церквей в борьбе за прихожан.

В частности, многочисленные упреки в прозелитизме со стороны греко-католиков содержались в публикациях репрезентантов польского варианта католицизма: «Неудивительно, что польские крестьяне, не имея вблизи костела, затерроризированные русинами, поддаются искушениям греческих (греко-католических) пастырей». Как одно из многочисленных

доказательств этого приводился факт перехода в греко-католицизм 86 лиц римо-католического вероисповедания из с. Буца Бережанского уезда⁷.

Позже в пастырском письме «К полякам греко-католического обряда» (от 16 мая 1904 г.) Андрей Шептицкий подчеркивал губительное влияние прозелитизма. Речь шла также о запрете самовольного перехода в иной обряд. «Изменение обряда является изменой своего законного пастыря и забвением обычаев и традиций предков... Верующие, даже если они изменили обряд, не перестают быть подданными духовной власти своего законного пастыря»⁸, – подчеркивал иерарх.

Греко-католиков обвиняли также в принуждении к воспитанию детей, рожденных в смешанных украинско-польских браках (15% от их общего количества), в унийной традиции. Такие браки Греко-Католическая Церковь якобы использовала в «погоне за латинскими душами» не только по религиозным мотивам, но и из соображений материальных.

«Состязательный» характер сосуществования культурных подсистем, предопределенный конкуренцией «своих» и «чужих» в сфере духовной, удостоверяет статистика этноконфессиональных разделений в исследуемый период. Этноконфессиональная характеристика Галиции по состоянию на 1910 г. (идентификационный критерий – разговорная речь) выглядит следующим образом:

- Римо- и армяно-католики – 3 732 290;
- Греко-католики – 3 379 233;
- Греко- и армяно-православные – 2 841;
- Евангелисты – 37 693;
- Иудеи – 871 804;
- Другие и не принадлежащие к какой-либо конфессии – 663⁹.

В этом случае чувства этнической принадлежности обычно связывались с конфессиональной принадлежностью и/или языком повседневного общения. Для рельефности осознания происходящих процессов в этом контексте представляется необходимым анализ различных этноконфессиональных взаимодействий в Галиции. Требуется, к примеру, изучения религиозная жизнь немцев Галиции, выполнение ими религиозных практик. Как свидетельствуют историки, ассимилятивные процессы в среде немцев и переходы немцев Восточной Галиции протестантского вероисповедания в католицизм и греко-католицизм были не отдельными эпизодами, а привычным явлением¹⁰. Важным представляется осмысление характера этих процессов. Дальнейшего изучения требует также проблема религиозной толерантности, скажем, православных и греко-католиков.

Считаем необходимым подчеркнуть, что характер этноконфессиональных отношений не в последнюю очередь зависел от позиции пред-

ставителей высшей церковной иерархии, хотя историографический дискурс этой проблемы остается преимущественно лакунарным. Так, модернизация национально-политической платформы Греко-Католической Церкви пришлось на время правления митрополита Сильвестра Сембратовича (1882/1885–1898). Однако этот аспект нуждается в дальнейших научных исследованиях. Наиболее многочисленной является группа исследований, посвященная жизненному пути и деятельности митрополита Андрея Шептицкого.

Таким образом, отождествление конфессионального и национального становилось причиной межконфессиональной напряженности и конфликтов, которые часто получали национальную окраску. В соперничество главным образом Греко-Католической и Римско-Католической Церквей вплетались национальные и политические мотивы. Вместе с тем те же факторы – польская культурная, экономическая и общественно-политическая доминация – вызывали необходимость организации адекватного противодействия, а с другой стороны – формировали почву для возрастания пророссийских симпатий, которые после поражения революции 1848–1849 гг. на протяжении десятилетий были преобладающими в среде греко-католической духовной и светской интеллигенции Галиции¹. И все же сложная внутренняя эволюция и постоянные «внешние» вызовы не умаляют решающей роли Греко-Католической Церкви в сохранении самобытности украинского населения в условиях поликонфессиональности Галиции.

¹ Аркуша О. Український національно-політичний рух у Галичині наприкінці 80-х рр. XIX ст. // Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – Вип. 3-4. – С. 118-139; Каннелер А. Національний рух українців у Росії та Галичині: спроба порівняння // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – К., 1992. – С.104-119; Киридон А. Релігійно-церковне життя Галичини (друга половина XIX-початок XX ст.): актуальний стан дослідження // Galicja 1772-1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań. – Rzeszów, 2011. – S. 117-132; Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Сковчиляса, Олега Турія. – Львів, 2003. – Ч.4. – С. 67-85; Himka J.P. Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastors and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867-1900 // Canadian Slavonic Papers. – 1979. – № 21. – P. 1-14; Himka J.P. The Greek Catholic Church and National-Building in Galicia, 1772-1918 // Harvard Ukrainian Studies. – 1984. – №8. – P. 426-452 и др.

² Дорошенко Д. І. Нарис історії України. – Репринтне видання. – Львів, 1991. – С. 492.

³ Головна руська Рада (1848–1851): протоколи засідань і книга кореспонденції / За ред. О. Турія, упоряд. У. Кришталович, І. Сварник / (ред. О. Турій). – Львів: Ін-т історії Церкви Українського Католицького Університету, 2002. – С. XI; Турій О. Національне і політичне полонофільство серед греко-католицького духовенства Галичини під час революції 1848–1849 рр. // Записки НТШ. Праці історично-філософської секції. – Т. 228. – Львів, 1994. – С. 183-206; І.С. Монолатій. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867–1914 рр.: Монографія. – Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010. – С. 456.

⁴ Монолатій І.С. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867–1914 рр.: Монографія. – Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010. – С. 453.

⁵ Там же. С. 453-456.

⁶ Котигоренко В. Теоретичні виміри етнічних контекстів суспільного конфлікту // Людина і політика. – 2002. – № 5. – С. 28-29; Шемякин Я. Этнические конфликты : цивилизационный ракурс // Общественные науки и современность. – 1998. – № 4. – С. 49-50.

⁷ Монолатій І.С. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867–1914 рр.: Монографія. – Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010. – С. 456-458.

⁸ Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до поляків греко-католицького обряду // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944. – Т. II. Церква і суспільне питання. Кн. I: Пастирське вчення та діяльність – Львів: Вид-во отців Василіян «Місіонер», 1998. – С. 327.

⁹ Монолатій І.С. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867-1914 рр.: Монографія. – Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010. – С. 458.

¹⁰ Сіреджук П. Асиміляційні процеси в середовищі німців Східної Галичини (XIX ст. – 30-ті роки XX ст.) // Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – Івано-Франківськ. – 2005. – № 11. – С. 171.

¹¹ См. детальнее: Турій О. Початки москвофільства в Галичині // Вісник Львівського університету. Сер. Історична. – Львів, 1993. – Вип. 29. – С. 36-43; Турій О. Національні та політичні орієнтації греко-католицького духовенства в 1848–1859 рр. (до генези москвофільства) // Матеріали засідань Історичної та Археографічної комісій НТШу Львові (лютий 1992 р. – жовтень 1993 р.). – Львів, 1994. – С. 50-53; Турій О. Конфесійно-обрядовий чинник у національнійсамоідентифікації українців Галичини в половині XIX століття // Записки НТШ. – Львів, 1997. – Т.233. – С. 69-99; Аркуша О., Мудрий М. Русофільство в Галичині в середині XIX – на початку XX ст.: генеза, етапи розвитку, світогляд // Вісник Львівського університету. Сер. Історична. – Львів, 1999. – Вип. 34. – С. 231-268; Мудрий М. Галицьке русофільство в сучасній історіографії // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Львів. 2001. – Вип. 9. – С. 254-280.

*Чтец Николай Казинов,
преподаватель КДС*

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ПОЯВЛЕНИЯ имени Яхве у израильского народа

В самом Священном Писании можно проследить на первый взгляд противоречивые утверждения о времени появления священного имени Яхве у израильского народа. С одной стороны, в третьей главе Книги Исход очень определенно повествуется о том, что Бог Сам открывает это имя пророку Моисею на горе Хорив в пламени тернового куста: «А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам» (Исх. 3, 13-14). По словам французского богослова и библеиста Луи Буйе, открытие народу Своего имени было «самым великим, что Бог мог сделать для Своего народа, чтобы сделать его Своим и чтобы Самому быть его Богом. Это равносильно тому, чтобы открыть ему Свою потаенную жизнь, то, что мы назвали бы личностью»¹. Поэтому это событие однозначно признается экзегетами наиважнейшим моментом откровения Бога Своему народу, и именно с событием исхода евреев из египетского рабства связывается дарование имени Яхве народу израильскому. Об этом как будто бы свидетельствует и 6-я глава Книги Исход, где говорится, что с именем Яхве Бог впервые явился именно пророку Моисею, в то время как патриархам Он являлся как Бог Всемогущий – Эль Шаддай: «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с [именем] «Бог Всемогущий», а с именем [Моим] «Господь» не открылся им» (см.: Исх. 6, 3). С другой стороны, на протяжении всей Книги Бытие активно появляется имя Яхве². Так, уже при внуке Адама Еносе стали призывать имя Яхве (см.: Быт. 4, 26). Имя Яхве призывается Авраамом (см.: Быт. 12, 8), Исааком (см.: Быт. 26, 25) и Иаковом (см.: Быт. 33, 20). Оно известно Саре (см.: Быт. 16, 2), Лавану (см.: Быт. 24, 31), его используют Ангелы, посетившие Авраама (см.: Быт. 18, 14) и Лота (см.: Быт. 19, 13). Сам Бог открывается с этим именем Аврааму: «Я Господь (Яхве)» (Быт. 15, 7) и Иакову (см.: Быт. 28, 13).

Данный вопрос в библейской науке получил наименование проблемы «раннего» использования имени Яхве и решается по-разному.

Сторонники документарной теории происхождения Пятикнижия видят в этом противоречии Писания характерное наслоение нескольких отдельных пластов повествования, различных источников³. По их мнению, единый автор Пятикнижия не мог бы сделать такую серьезную ошибку и допустить подобное противоречие⁴. Поэтому считается, что до определенного времени существовало несколько параллельных традиций изложения событий ветхозаветного человечества (у разных еврейских групп, племен были свои варианты Писания), которые в определенный момент смешались, в результате чего и появились подобные «швы»

и наслонения⁵. Предполагается, что в одной традиции по преимуществу использовалось имя Яхве для именованя Божества уже с первых страниц Писания, и поэтому его прозвали Яхвист (J). Считается, что данная традиция имело место в Южном Ханаане – ареал колена Иудина и Симеона. В другой традиции, которую определяют территориально Северным Ханааном, использовалось по преимуществу имя Элохим⁶. Имени Элохим отдает предпочтение и другой гипотетический источник, составленный в VII веке при царе Иосии кругом иерусалимских священников, и поэтому получивший название Священнический кодекс (P). При этом нужно отметить, что каждый источник, по их мнению, только предпочитает одно имя другому, а не совершенно его игнорирует. Так, принято считать, что у Элогиста (E) имя Яхве употребляется начиная с третьей главы 14-15 стиха Книги Исход, а в Священническом кодексе (P) это имя появляется, начиная с шестой главы 3-го стиха Книги Исход⁷. Однако и для E и P может признаваться «раннее» употребление имени Яхве, но только в повествовательной части, речи автора, который, естественно, владел этим именем, как, например, в Быт. 17, 1: «Аврам был девяноста девяти лет, и Господь явился Авраму и сказал ему: Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен». Подобные случаи они объясняют «наивным приложением к древности более позднего термина автором, который был не заинтересован в вопросах истории и богословия»⁸. Все же «ранние» использования имени Яхве в речи библейских персонажей и Самого Бога объясняются ими исключительно особенностью другой «руки», который получил прозвание Яхвиста, или ошибкой, исправлением позднего редактора.

Однако, объясняя теоретически, как могли появиться подобные «противоречия» в Писании, документарная теория не дает определенного ответа на то, когда же появилось священное имя Яхве в народе израильском и почему J использует преимущественно именно имя Яхве, а E и P Элохим⁹. Одни либеральные исследователи уверены в непалестинском происхождении тетраграммы и считают, что Моисей приносит это имя из Египта или Мадиама и делает основным именем для Бога своего народа¹⁰. Другие, как, например, Болен (Bohlen), считали, что оно появляется только во время царствования царя Давида или даже еще позже. Редслоб, например, относил появление этого имени только ко времени разделения царств, ко времени царя Иосафата, который будто бы вводит это имя в Южное царство в попытке выделить себя от Северного царства¹¹.

Другие исследователи, отстаивающие традиционное воззрение на происхождение и авторство Пятикнижия, считают, что имя Яхве было известно и до Моисея. Так, исследователь Зигмунд Мовинкель (Mowinkel) замечает, что сам контекст диалога между Богом и Моисеем подразумевает, что в народе уже известно данное имя Божие, иначе оно бы не могло послужить специальным знаком к избранничеству Моисея Богом в глазах народа, никто не мог бы проверить достоверность слов Моисея¹². На этом же основывается в своей уверенности в домоисеевом происхождении Священной Тетраграммы и епископ Феофан (Быстров)¹³. В то же время, дополняет уже

израильский исследователь Сегал, если бы имя Яхве было известно всем и каждому, то оно также не могло послужить подобным символом откровения и близости пророка к Богу в глазах народа¹⁴. Поэтому предполагается, что имя Яхве было уже известно, но не всем, память о нем хранилась в особом кругу людей, старейшин народа. Или же что имя было известно, а вот интерпретация его, которая открывается Моисею через сопоставление его с «יְהוָה אֱלֹהֵינוּ» (Исх. 3, 14), известна только избранным¹⁵.

Интересно, что имяславцы также признавали, что имя Яхве было впервые открыто пророку Моисею на горе Синай, и на основании этого считали его богооткровенным и часто ссылались на это место, доказывая Божественность, вечность и нечеловеческое происхождение вообще всех имен Божиих¹⁶. Поэтому доказательство существования имени Яхве еще до Моисея и раскрытие его происхождения может послужить косвенным аргументом против имяславской концепции происхождения имен Божиих, которая заключается в том, что все имена Божии являются результатом Божественного Откровения, «словесным действием Божества»¹⁷, и вообще против их понимания имен Божиих как Божественных энергий.

Разберем подробно основания, на которых западные исследователи делают выводы о появлении имени Божия только после Моисея. Так Людвиг Келер приводит три вопроса, безответность которых привела его к мнению о позднем появлении имени Яхве в народе израильском. Во-первых, как так получилось, что в Писании есть прямое указание на то, что данное имя впервые получил только Моисей? То есть как примирить третью и шестую главы Книги Исход, где говорится, что только Моисей получил это имя, с многочисленными ссылками о призывании имени Яхве древними патриархами, не прибегая к документарной теории? Во-вторых, как получилось, что Яхве стал Богом только израильского народа, почему у родственных Израилю народов мы не встречаем подобного имени в приложении к своим богам? И, в-третьих, почему не осталось никаких следов от знания этого имени народом израильским прежде Моисея¹⁸?

Отвечая на первый вопрос, нужно рассмотреть и проанализировать шестую главу Книги Исход и определить, действительно ли здесь утверждается, что до Моисея имя Яхве было неизвестно народу израильскому.

Во-первых, сам факт, что Бог не открывался людям в определенном имени до времени пророка Моисея, еще не означает, что этого имени и не существовало. Тут нет никакого противоречия. По православному учению, выработанному еще отцами каппадокийцами в полемике с евномианским учением о всецелом познании Существа Божия посредством его исключительного имени «Нерожденный»¹⁹, все имена, в том числе и имена Божии, являются плодом человеческого ума, примышлениями (ἐπίνοια или διάνοια)²⁰. Поэтому, когда Бог открывается человеку и прилагает к Себе определенные эпитеты и титулы, характеризующие Его Действия и Свойства, Он не выдумывает сами имена, а просто заимствует их из общеупотребительной лексики как наиболее подходящие, при этом наполняя их иногда особым богословским содержанием²¹. Во второй главе Книги Бытие мы видим,

как Сам Бог отдает всю именователную инициативу созданному человеку²². Поэтому, напротив, сам факт, что Бог открывается человеку в определенном имени, должен свидетельствовать, что данное имя уже знакомо в народе, общеупотребительно и всем понятно.

Во-вторых, подробный грамматический и стилистический разбор данного отрывка также приводит нас к тому, что здесь не утверждается, что имя Яхве не употреблялось прежде Моисея. В Масоретском тексте сказано: «וַיֵּאָבֵד אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק אֱלֹהֵי יַעֲקֹב בְּאֶלֶּם שְׁמִי», то есть «являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову как Бог Всемогущий». Предлог «бейт» в данном предложении с грамматической точки зрения является «Beth Essential» и выражает, по словам Мотьера, «характер или внутреннее состояние»²³. То есть Бог говорит здесь о характере Своего откровения, о том, в каком свойстве Он показал Себя древним патриархам как Бог Всемогущий. Во второй части предложения: «וַיִּשְׁמַע יְהוָה לֵא נֹדַעְתִּי לְהֵם» – «бейт» отсутствует, в связи с чем и возникает путаница, и это место переводят, как «а с именем Моим Господь не открылся им» (Синодальный перевод). Однако, во-первых, по замечанию известного гебраиста Гезениуса, «в поэтическом параллелизме управляющая власть предлога иногда расширяется к соответствующему имени существительному второго члена предложения»²⁴, и поэтому вторую часть следует переводить не «имя Мое Яхве», а также с «бейт» – «в имени Моем Яхве», то есть «в Моем свойстве, характере Яхве»²⁵. А, во-вторых, глагол «וַיִּדְעוּ» («знать») стоит здесь в породе хифиль (то есть в страдательном залоге), и поэтому, как правильно замечает епископ Феофан (Быстров), правильнее переводить это место, как «а в имени Моем Господь Я не был познан ими»²⁶. К тому же сам еврейский глагол «וַיִּדְעוּ» заключает в себе в Библии выражение не рационального, а опытного знания²⁷. И в сопоставлении с другими местами Библии, в которых говорится о знании («וַיִּדְעוּ») имени Божия – 3 Цар. 8, 43; Пс. 9, 11; 91, 14; Ис. 52, 6; 64, 1; Иер. 16, 21; Иез. 39, 6, 7, – можно с уверенностью утверждать, что в этом стихе выражается мысль, что древние патриархи не то чтобы не знали имени Яхве, как утверждают некоторые западные библейские критики, а что они не имели таких отношений с Богом, которые подразумеваются именем Яхве. Иными словами, они знали Бога под именем Яхве, но не под Его характером Яхве²⁸. Они знали Бога Силы, Творца, Отцов, но не знали Бога Откровения, Завета, Бога Спасителя и Избавителя. Размышляя в том же ключе, епископ Хрисанф (Ретивцев) предлагает рассматривать данный стих в связи с 33-й и 34-й главами Книги Исход, где провозглашение перед Моисеем имени Яхве отождествляется с возвещением славы Божией, или с раскрытием великих и славных свойств Бога Израилева (Исх. 33, 19; 34, 5-7). Он заключает, что «произношение имени Яхве при явлении Бога Моисею в купине было не столько открытием этого имени как нового, сколько выяснением для евреев новых, заключающихся в нем свойств Божиих»²⁹.

В ответ на второй вопрос, как получилось, что Яхве стал Богом только израильского народа, и почему у родственных Израилю народов мы

не встречаем подобного имени в приложении к своим богам, мы можем привести факты и аргументы тех исследователей, которые доказывают непалестинское происхождение данного имени. Они приводят множество данных, иногда не совсем объективных, наличия имени Яхве, хотя и в измененном, первоначальном виде у соседних народов, например, у аммонитян, мадионитян и даже у египтян и вавилонян. Отвергая собственно их гипотезы о заимствовании евреями имени Яхве у других народов, мы не можем отвергать сам факт наличия знания этого имени в других народах. На современный момент мы имеем 30–35 случаев упоминания имени Яхве с различными эпитетами в древних письменных свидетельствах³⁰. Главные из них найдены в Моаве (на стеле Меша IX века до Р.Х.)³¹, в Кунтилет Йаруд (остраконы VIII века до Р.Х.), Араде и Лахише (в письмах VI века до Р.Х.), также имеется несколько египетских списков, в которых находят имена, сходные с именем Яхве³².

Подобные параллели свидетельствуют скорее о том, что, во-первых, само имя Яхве было распространено еще в самые древние времена, память о чем и выявляется в найденных параллелях, и, во-вторых, в своем значении оно восходит к общеупотребительным понятиям, поэтому эквиваленты его мы можем встретить и у других народов, но уже в своей языковой форме. Ведь если признавать, что имя Яхве образовано от глагола «быть», то нужно искать параллели у других народов в именах, также образованных от данного глагола, но уже, конечно, в своей языковой традиции. Известно, например, что многие аморейские личные имена образованы от такого глагола – hwy («быть», «проявиться»). Например, Yaḥwi-ilum, Yaḥwi-Adad (ARM 23, 86:7³³) и Ya(h)wium (= Iaḥwi-ilum, ARM 23, 448:13). В свою очередь эти аморейские имена равны по смыслу аккадскому имени Ibašši-ilum («Бог явил Себя»)³⁴.

Против третьего аргумента можно привести также несколько возражений. Во-первых, уже мать Моисея Иохаведа (евр. יְוֹכָבֵד, то есть «слава Яхве») в своем имени несет сокращенное имя Яхве «יה», и в Первой книге Паралипоменон в перечне родословных мы встречаем подобные имена еще до Моисея. Например, Ахия (евр. אַחִיא, греч. Αχια, то есть «брат Яхве») (1 Пар. 2, 25; 8, 7)³⁵ и Иоаш (евр. יְאוֹשָׁפָט, греч. Ιωασ, то есть «Яхве помогает»)³⁶ (1 Пар. 7, 8). А, во-вторых, само наличие или отсутствие имени Яхве в собственных именах израильского народа не может служить критерием для определения наличия его в народе. Теофорные имена фиксируют религиозную жизнь народа, его религиозное мировоззрение. Данный факт просто свидетельствует о том, что до Моисея данное имя не воспринималось в народе в качестве особого, священного личного имени Бога. Для сравнения имеется только два теофорных имени с именем Шаддай: צוּרֵי שֵׁשֶׁן – Цуришаддай (по Гезениусу, «которого скала Всемогущий») (Чис. 1, 6; 2, 12) и אֲמִישַׁדָּי – Аммишаддай (по Гиллеру, «народ Всемогущего») (Чис. 1, 12)³⁷ – и при том уже в более поздний период, однако никто не сомневается, что само это имя использовалось, согласно Исх. 6, 3, именно в патриархальное время.

То есть мы видим, что нет никаких серьезных причин отвергать наличие имени Яхве в израильском народе еще прежде Моисея. Однако при этом необходимо понимать, что только при Моисее имя Яхве возводится на новый уровень почитания, приобретает дополнительный богословский оттенок, становится именно личным, собственным именем Божиим и принимает на себя роль культового символа, такого же, как был Ковчег Завета или скиния.

В то же время, с точки зрения библейского богословия, на примере имени Яхве нельзя утверждать, что Божественные имена имеют сверхъестественное, Божественное происхождение, что является основой имяславского мировоззрения.

И чтобы до конца разрешить для себя мнимые противоречия и неточности в употреблении имени Божия в Писании, а также понять проблему «культа» имени Божия в Ветхом Завете, ниже мы постараемся раскрыть три периода существования данного имени в религиозной жизни человека.

Первый период существования имени Яхве простирается с момента его появления в еврейском народе до откровения Бога Моисею на горе Синай.

О том, что это имя могло существовать с самых ранних времен, мы уже говорили.

Каково могло быть происхождение этого имени?

До сих пор относительно этимологии и значения имени Яхве ведутся споры. Литература по данному вопросу колоссальная. Приведем основные мнения по этому поводу. Во-первых, выделяют египетскую этимологию и составляют его из двух египетских слов *Yah* – «луна» и *we* («один»)³⁸. Во-вторых, составляют из еврейского местоимения «אֲנִי» («Он»)³⁹. В-третьих, в этом имени выделяют арабский корень *HWY*, который означает или «падать», «удар», тогда объясняют данное имя, как «Бог шторма», «Бог грома», или «дуть», и тогда переводят, как «ветер», «Бог ветра»⁴⁰. Но большинство ученых склоняется видеть в нем производное от северо-семитского корня *NWH*, который означает «быть», «существовать». Однако нет согласия, от какой породы глагола «быть» производить данное имя⁴¹. Так, одни исследователи возводят его к хифильной породе⁴² и переводят как «Жизнеподатель» (Шрадер), «Дарователь бытия» (Фюрст), «Творец бытия» (Де-Лагард), «Осуществователь» (Клерк, святитель Филарет [Дроздов]),⁴³ «Приводящий в жизнь, в бытие»⁴⁴. Однако данный глагол в Священном Писании не употребляется в хифиле⁴⁵, поэтому большинство исследователей производят его из породы *Qal* и переводят как «быть», «совершенствоваться», «становиться»⁴⁶.

Аналоги отглагольных имен Божиих можно найти в религиях доисламских арабов. Например, *Yaiiq* («он защищает») или *Yaḡūt* («он помогает»). Еще раньше аккадцы и аморейцы также использовали глагольные формы в качестве имен своих божеств. Например, *Ikšudum* («он достиг») и *Ešuh* («он победил»)⁴⁷.

И это понятно с точки зрения языкознания. По теории Миллера, сначала появляются конкретные понятия и только затем отвлеченные, поэтому самые древние имена Божии были не абстракты, это не причастия, а конкретные глаголы.

И, конечно, одним из первых глаголов в человеческой речи является глагол «быть», указывающий на то, что есть и имеет какое-либо отношение к человеку. Следовательно, появляются имена, образованные от данного глагола в личной форме. Мы уже приводили примеры древних аморейских и аккадских личных имен, образованных от глагола «быть».

Поэтому есть основание предположить, что еще с периода патриархов или еще раньше – самими Адамом и Евой – к Богу стали прилагать имя, образованное от корня глагола «быть» в личной форме. Сама грамматика имени говорит нам об этом. В своей консонантной основе оно восходит к глаголу «быть» – «𐤁𐤅𐤅», в его очень древней, домоисеевой эпохи форме – «𐤁𐤅𐤅», которая сохранялась в халдейском и сирийском языках от времени еще до разделения семитских языков⁴⁸. Можно согласиться с профессором КДА Саблуковым, что это имя было известно уже Адаму, что оно «придуманно, может быть, еще первым человеком в то время, когда его ум, не омраченный грехом, ясно созерцал истину»⁴⁹. Косвенное подтверждение этому можно увидеть в Самом Писании, где уже с первых глав Книги Бытия часто используется это имя Божие. Свидетельство косвенное, так как Моисей, когда писал Пятикнижие, уже знал это имя и мог свободно использовать его наряду с другими именами Божиими по своему усмотрению, как рабочий термин, выражая определенную богословскую идею⁵⁰. Поэтому, когда мы читаем, например, что Авраам, Исаак, Иаков призывают имя Яхве или что при Еносе стали впервые призывать имя Яхве, это еще не означает, что Енос или Авраам обязательно произносили имя Яхве в тот момент. С другой стороны, это и не может свидетельствовать против того, что тот же Енос и Авраам могли использовать данное имя когда-либо еще или даже в описываемый отрывком момент, обращаясь в молитве к Богу. Дело в том, что само выражение «призывать имя Господа», по-евр. «לְקַרְאֵ אֱשֶׁם יְהוָה» или «וַיִּקְרָא אֱשֶׁם יְהוָה», означает «возносить молитву», причем именно в определенном месте, у жертвенника, часто с совершением жертвоприношения, определенного ритуала, то есть выражает именно некую общественную (совместную) молитву⁵¹.

При этом, конечно, нужно учитывать, что если имя Яхве и использовалось в это время, оно имело иное богословское содержание и не воспринималось еще как собственное, личное имя Бога, а просто как один из многих эпитетов, отражающих свойства Божии, наподобие Эль («Сильный») или Шаддай («Всемогущий»), или могло являться частью составного имени Божия⁵². Каково могло быть его богословское содержание?

Общим корнем для обозначения божества на Ближнем Востоке было *ēl, il(u)*, что указывает на силу, могущество божества⁵³. Например, известны такие имена, как Эль, Или, Элоах, Аллах. В общесемитском сознании имя обязательно должно отражать в себе характерный признак, свойство

своего носителя. Поэтому в данном имени перед нами предстает языческое понимание божества как источника силы, которого нужно бояться и искать покровительства, умиловать многочисленными жертвами. Израильский народ также принимает этот общий термин и прилагает к Своему Богу Творцу, иногда видоизменяя его. Так, например, для еврейского народа характерно употребление множественного числа – Элохим (אֱלֹהִים), иногда единственного – Элоах (אֱלֹהִים). Наряду с этим общим для окружающих народов именем Божества, которое характеризует Бога (Яхве) как Всесильного, Творца мира, промышленяющего о всем мире, в Древнем Израиле появляется и другое наименование Божества, а именно Яхве. В этом имени древние патриархи должны были заключить отличительное свойство своего Бога от окружающих их божеств. А именно, что Бог Авраама, Исаака и Иакова есть Бог Живой, то есть Личный, открывающийся Своим избранныкам и промышленяющий именно о них. Если для язычников главное свойство божества видится в его силе и могущественности, то для патриархов этим свойством должна была являться именно близость их Бога к ним, Его Личность.

К тому же, исходя из приведенной выше теории Миллера, мы можем предположить, что имя Яхве первоначально должно было иметь определенное, конкретное значение. Поэтому самым глаголом «быть» передавалась идея не просто существования Бога (что Бог есть, как «Сущий» в Септуагинте), а бытие Бога в смысле Его участия в конкретных событиях, в жизни и судьбе людей (Авраама, Исаака, Иакова и т.д.).

Второй период существования имени Яхве начинается с откровения Бога Моисею на горе Синай. Многие исследователи называют этот момент событием откровения Богом Своего личного имени. Хотя здесь Бог прежде всего открывает Самого Себя, как нужно понимать Его Самого, однако само откровение происходит посредством слов и имен. Сам вопрос Моисея звучит так: «Когда я приду к народу израильскому, и они спросят, как имя Бога, Который послал тебя, что мне ответить им на это?» (см.: Исх. 3, 13). Поэтому, во-первых, с буквальной точки зрения Бог отвечает на вопрос: «Что сказать им в ответ?», а не на вопрос: «Как Твое имя?». Во-вторых, сам воображаемый вопрос израильтян: «אֱלֹהֵינוּ מִי?» нужно понимать в широком смысле. Дело в том, что имя для древних евреев не столько внешняя звуковая оболочка, сколько понятие, в котором отражаются основные свойства и черты именованного, которое не мыслится в отрыве от личности. Поэтому, когда задают подобный вопрос, прежде всего желают узнать не просто, как зовут человека, а кто он такой. Поэтому этот вопрос можно перевести двояко: и «Как Твое имя?», и «Кто Ты Такой?»⁵⁴

В первой части ответа Бог отвечает: «אֱלֹהֵינוּ אֲנִי אֱלֹהֵינוּ». Существует множество теорий и гипотез, что же означает эта фраза⁵⁵. Мы же предпочитаем рассматривать данный стих в связи с другими параллельными местами. Во-первых, когда кто-то также спрашивает у Бога имя. Например, когда Иаков просил открыть ему имя Ангела, боровшегося с ним, Тот уклонился от ответа: «На что ты спрашиваешь о имени Моем?»

(см.: Быт. 32, 29). Или когда Маной спросил Ангела о Его имени (см.: Суд. 13, 17), Тот ответил, что «оно чудно» (Суд. 13, 18). И, во-вторых, здесь используется особая еврейская конструкция «as idem per idem», когда тот же самый корень с тем же самым смыслом повторен и в главном предложении, и в придаточном. Можно привести параллели использования той же конструкции и в других местах Писания. Например, Исх. 4, 13: «[Моисей] сказал: Господи! пошли другого, кого можешь послать» (евр. *שָׁלַח לְךָ אֲנִי בְּיַד-תְּשַׁלַּח*); Исх. 16, 23: «что надобно печь, пеките, и что надобно варить, варите [сегодня]» (евр. *וְאֵת אֲשֶׁר-תֹּאמְרוּ אִפְּו וְאֵת אֲשֶׁר-תִּבְשְׁלוּ בִשְׁלוּ*); Исх. 33, 19: «и кого помиловать – помилую, кого пожалеть – пожалею» (евр. *וְהַגַּתִּי אֶת-אֲשֶׁר אֲחֹן וְרַחַמְתִּי אֶת-אֲשֶׁר אֲרַחֵם*); 1 Цар. 23, 13: «Тогда поднялся Давид и люди его, около шестисот человек, и вышли из Кеиля и ходили, где могли» (евр. *וַיִּתְהַלְכוּ בְּאֲשֶׁר וַיִּתְהַלְכוּ*)⁵⁶. Эта конструкция используется, во-первых, для того чтобы показать неопределенный характер действия, «что Бог – категория бытия, которая не может быть определена в отношении никакой другой категории. Он уникален»⁵⁷. И тогда ответ Моисею должен был означать просто «Я есть Тот, Кто Я есть» или в будущем времени «Я буду Тем, Кем Я буду». Но также, как показывает Роланд де Во в своем труде «The Revelation of the Divine Name YHWH», этот оборот может обозначать не только неопределенное действие, но также может указывать на его всеобщность или интенсивность. В таком случае данное выражение означает: «Я действительно являюсь Тем, Кто существует»⁵⁸.

Таким образом, из общего контекста Писания и грамматического построения фразы в этой части ответа прочитывается отказ от положительного откровения Богом Своего имени. Здесь мы сталкиваемся с апофатическим богословием, с утверждением, что Бог не имеет никакого имени, Он неименуем и выше всех имен⁵⁹.

Однако вместе с тем Он есть и Личность, Которая открывается человечеству, вступает с ним в личные отношения. Следовательно, у Бога должно появиться имя. И во второй части Своего ответа пророку Моисею мы видим, как Бог дает это имя: «Так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам». Обратим внимание, что здесь личная форма глагола «быть» – «הָיָה» используется уже в предикатном значении. Сам Бог называет, то есть определяет Самого Себя для человека. И для этого Он не выдумывает какое-то новое, неизвестное до этого имя, а прилагает к Себе одно из уже существующих имен, которое когда-то сам человек дал Богу и которое в наибольшей степени характеризует Его для самого человека. «Так скажи сынам израильтевым: Сущий («הָיָה») послал меня к вам». Бог прилагает к Себе имя Яхве, однако, как мы видим, уже в измененном виде: во-первых, в первом лице, во-вторых, уже в современной Моисею консонантной основе (yhwh вместо hwh), через что еще раз подчеркивается Личность в Боге. Если для патриархов имя Бога – הָיָה («Он есть»), то для Самого Бога оно – הָיָהוּ («Я есть»). Здесь Бог показывает Себя как Личность, как Живой Бог, добровольно открывающий Себя и промышляющий о всем мире.

В третьей части ответа Бог показывает, что Он есть Тот же самый Бог, Которому поклонялись и все ветхозаветные патриархи с именем Эль Шаддай, Элохим, Яхве. «Так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам». И затем очень важное добавление: «Вот имя Мое на веки и памятование о Мне из рода в род». То есть перед нами выстраивается определенная структура. 1). У Бога нет имен, и поэтому любое упоминание о Божественном имени в своем роде является проявлением антропоморфизма. 2). Однако Бог есть Живая Личность, участвующая в жизни Своего народа, поэтому по снисхождению к ограниченности человеческого естества, которое не позволяет иметь личные отношения без специальных посредников – имен, – Бог принимает на Себя имена, которыми Его определяет человек, особенно же выделяется имя Яхве. 3). И именно вот так, в таком ключе и нужно понимать учение об именах Божиих⁶⁰.

С этого периода имя Яхве выделяется из числа прочих общих имен Божиих, приобретает значение личного имени Бога Израильского, занимает одно из центральных мест в религиозной жизни избранного народа.

Имя Божие провозглашается величайшей святыней народа израильского. Наряду с Ковчегом Завета, скинией, славой Божией, которая представлена в Писании в виде огненного столба или облака, имя Божие становится символом присутствия Невидимого и Неприступного Бога на земле. Имя Божие олицетворяет Самого Бога, Его близость и участие в жизни Израиля, воспринимается как заместитель Бога на земле, принимает роль культового символа. Поклонение имени Божию означает поклонение Самому Богу, и, напротив, хуление имени Божия равноценно хулению Бога, и поэтому карается смертью (см.: Лев. 24, 14).

В Ветхом Завете Бог воспринимался прежде всего как Бог Сильный, Страшный, Всемогущий, трансцендентный. Идея личного Бога хотя и присутствует в Писании, однако она занимает второстепенный план⁶¹. Сам Бог не может присутствовать на земле, со Своим народом (см.: 2 Пар. 2, 6; 6, 18), вместо Него здесь присутствует Его имя, Его слава. Понятие имени Божия очень сближалось с понятием славы Божией.

Особенно ясно эта идея прослеживается в богословии Книги Второзаконие, где многократно подчеркивается, что Бог должен избрать особое место для обитания (יְרֻשָׁה) в нем Своим именем (см.: Втор. 12, 5; 11, 21; 14, 23).

Само почитание и служение Богу происходит именно в Его имени. Бог открывает Свое имя, чтобы Его народ мог взывать к Нему в нем, то есть молиться. Сам термин «молитва» (евр. תְּפִלָּה) встречается в Библии впервые в 2 Цар. 7, 27, до этого, особенно во время патриархов, обычным выражением для обозначения молитвы было как раз «לְקַרְאֵ בְשֵׁם יְהוָה», то есть «призывать имя Господа», или, дословно, «взывать именем Господа».

На протяжении всей ветхозаветной истории Бог пытается выделить израильский народ от всех народов и для этого предписывает ему строгие правила соблюдения святости, ритуальной чистоты. В качестве символа принадлежности к избранному народу выступает обрезание всего муж-

ского пола. Но это же выделение израильского народа от язычников происходит и в использовании своего, исключительно израильского имени Божия – Яхве. Пророк Михей говорит: «Ибо все народы ходят, каждый во имя своего бога; а мы будем ходить во имя Господа Бога нашего во веки веков» (Мих. 4, 5). Таким символом принадлежности к избранному народу становится знание истинного имени Бога, то есть знание имени Истинного Бога Яхве. Поэтому в Священном Писании неоднократно говорится о знании имени Яхве (см.: 3 Цар. 8, 43; 2 Пар. 6, 33; Пс. 90, 14; Ис. 52, 6; Иер. 16, 21; 48, 17). При этом знание в библейском представлении всегда мыслится не внешним, рациональным, а глубоко внутренним, опытным. Поэтому часто можем встретить такие библейские выражения, как «помнить (знать) имя Яхве» или, напротив, «забыть имя Яхве» (см.: Пс. 43, 21; Иер. 23, 27), которые означают сохранение верности, преданности или забвение Самого Бога, Его заповедей. Тот, кто знает имя Божие (см.: Пс. 9, 11; 90, 14), знает Его Личность и личный характер и поэтому, в противоположность язычникам, верит и надеется на Него (см.: Иер. 10, 25)⁶².

Третий период существования имени Яхве продолжается и по настоящее время в имени Господа нашего Иисуса Христа.

Зададимся вопросом: почему Бог вообще открывает Свое имя и почему из всех имен (Яхве, Эль, Шаддай и т.д.), которые употреблялись патриархами, Он выбрал именно Яхве? И почему открывает Свое имя именно при событии исхода из Египта, а, например, не Иакову или Маную?

Бог, открыв Себя в уже известном ранее имени Яхве, придает ему новое богословское содержание. Мы уже разбирали Исх. 6, 3 и видели, что Бог в событиях исхода открылся Моисею в Своем новом свойстве как Бог Избавитель, Спаситель от рабского ига, Бог Завета, Бог народа израильского, Бог верный Своим обетованиям, введший Свой народ в Землю обетованную и т.д.

Это «новое» имя, которое провозглашалось личным именем Бога Израилева, должно было прообразовать, служить указанием на единственное истинное ипостасное имя Бога, которое открылось с пришествием в мир Иисуса Христа. Если в отношении Ветхого Завета мы можем, с апофатической точки зрения, утверждать, что у Бога не было имени, то с пришествием Сына Божия на землю, когда Он добровольно воспринимает всю человеческую ограниченную природу и то, что сопутствует ей, мы должны признать, что с этого момента у Бога уже есть личное ипостасное имя: 1) Богочеловек Иисус Христос, Который наименовал, открыл Отца миру; 2) имя Иисус, так как одним из следствий ипостасного соединения двух природ во Христе является так называемое «общение свойств», и имя Богочеловека как Человека (Иисус) можем относить и к Божеству.

Само время откровения имени Яхве при событиях освобождения народа израильского из египетского плена и заключения Завета с избранным народом должно было указать на характер служения грядущего Мессии. Что Он придет для того, чтобы спасти Свой народ от ига рабства, заключить с ним Новый Завет и ввести его в Землю обетованную.

Приведем несколько прямых указаний Священного Писания на связь имени Яхве с именем Иисусовым, на то, что имя Иисус является исполнением имени Яхве.

1). Исх. 3, 15: «Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род». «На веки» значит «навечно», то есть и сейчас оно должно быть почитаемо и использовано в Церкви. Но апостол Петр утверждает, что «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12), говоря лишь об имени Иисусовом. Некоторые, возможно, увидят в этом противоречие, но на самом деле это лишь доказывает то, что священное имя Яхве и сейчас почитается и употребляется в Церкви, но уже в измененном виде (в имени Иисусовом).

2). Исх. 23, 20-21: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил. Блуди себя пред лицом Его и слушай гласа Его; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо имя Мое в Нем (יְהוָה בְּיָדָיו וְשֵׁמוֹ – ὄνομά μου ἔστιν ἐν τῷ αὐτῷ)». В контексте Ветхого Завета это относится к Иисусу Навину, в контексте всего Писания – к Господу Иисусу Христу. Имя Яхве во Христе, יְהוָה בְּיָדָיו – буквально «внутри Него». Это относится и к Его имени Иисус, которое означает «Яхве спасает», а в более широком понимании к Его свойствам, действиям, что сила и слава Отца находятся в Сыне, что Сын Единосущен Отцу.

И Сам Спаситель непосредственно прилагает к Себе это Божественное имя в его греческом эквиваленте «ἐγὼ εἰμι». Так, например, Спаситель часто прилагает это имя без предиката: «если не уверуете, что это Я (есмы), то умрете во грехах ваших» (Ин. 8, 24); «когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я (есмы)» (Ин. 8, 28); «прежде, нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8, 58); «прежде, нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я (есмы)» (Ин. 13, 19). Так же, когда первосвященник спрашивает Иисуса, не Христос ли он, Сын Благословенного, он отвечает: «Я есмь» (Мк. 14, 62; Лк. 22, 70), или, когда Христос идет по воде, Он говорит Своим ученикам, сидящим в лодке: «Я есмь, не бойтесь» (см.: Мф. 14, 27; Мк. 6, 50; Ин. 6, 20). И после Воскресения Христос является Своим ученикам и говорит: «Не бойтесь» (Мф. 28, 10), «Я есмь» (Лк. 24, 39). Особенно же случай, когда пришли воины, чтобы схватить Христа, и сказали, что они ищут Христа, Христос ответил: «Я есмь». Сам факт, что воины пали на землю, свидетельствует, что данное выражение «ἐγὼ εἰμι» в позднем иудаизме считалось эквивалентом священного имени Яхве, и, следовательно, Сам Христос, используя его и прилагая к Себе, намекал на Свое Божественное достоинство, что Он и есть Бог Яхве, что Яхве (или ἐγὼ εἰμι) и Его имя⁶³.

В Новом Завете имя Божие олицетворяется и становится Живой Личностью. Иисус Христос не только воспринимает на Себя имя Божие, но и Сам становится Живым Именем, открывающим в Себе Невидимого Бога Отца⁶⁴.

То есть мы можем сказать, что в перспективе всего Священного Писания, Ветхого и Нового Завета, священное имя Яхве только подготавлива-

ло народ израильский к пришествию в мир Его Истинного Ипостасного Имени. Что то особенное отношение к священному имени Яхве, которое мы встречаем на страницах Библии, имело прообразовательное значение, носило временный, подготовительный характер. Наделение данного имени Божественными свойствами⁶⁵, личными качествами⁶⁶ должно было способствовать принятию Мессии как Сына Божия, в Котором пребывает «имя Божие» (Исх. 23, 20-21).

¹ Луи Буйе О. Библии и Евангелии / пер. с фран. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1998. С. 24.

² Если быть более точным то, согласно статистике программы BibleWorks, в отрывке с Быт. 1, 1 по Исх. 3, 14 имя Яхве встречается в МТТ 168 раз и 146 раз в LXX, из них 34 раза употреблено непосредственно в прямой речи (См.: Expositor's Bible Commentary. The Pradis CD-ROM: Exodus/Exposition of Exodus/I. Divine Redemption (1:1-18:27), Book Version: 4.0.2)

³ См., например: *Arthur Gabriel Hebert. The Authority of the Old Testament.* London: Faber and Faber, 1947. P. 30; *Harold Henry Rowley. The Biblical Doctrine of Election* Philadelphia: Westminster Press, 1950. P. 25-29; *John Skinner, The Divine Names in Genesis* New York: Hodder and Stoughton, 1914, P. 12-13; Allen Hugh McNeile, *The Book of Exodus.* Westminster Commentary. London: Methuen & Company, 1908. P. 34-35.

⁴ См.: *Josh McDowell. The Phenomenon of Divine Names /The New evidence that demands a verdict.* Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1999. P. 485.

⁵ См., например: *George A. Barton. West Semitic Deities with Compound Names / Journal of Biblical Literature.* Vol. 20. No. 1 (1901). P. 23, где результатом такого смешения признается составное имя Яхве-Элохим.

⁶ См.: *Gerard Van Groningen. God, Name of. // Baker Encyclopedia of the Bible. / edd. Elwell W. A.; Beitzel, B. J. Grand Rapids, Mich. Baker Book House, 1988. – Vol. 1. P. 875.*

⁷ *Preuss H.D. Old Testament Theology: Volume 1/ translated by Leo G. Perdue.* Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995. P. 139.

⁸ *Ludwig Koehler. Old Testament Theology / translated by A. S. Todd / London: Lutter Worth Press, 1957, 2002. P. 44.*

⁹ Так, Джон Ревен пишет в своем введении в Ветхий Завет: «Остается вопрос: почему J предпочитает имя Яхве, а E и P имя Элохим? К этому важному вопросу спорные гипотезы не дают удовлетворительного ответа. Если же Пятикнижие является работой одного автора, то использование этих имен достаточно ясное». См.: *Raven J. H. Old Testament Introduction.* New York: Fleming H. Revell Company, 1910. P. 118-119.

¹⁰ См., например: *Van der Toorn. Yahweh. // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. / edd. Toorn K.; Becking B; Horst P. W. Leiden; Boston; Grand Rapids, Mich.: Brill; Eerdmans, 1999. P. 911-912.*

¹¹ См.: *Феофан (Быстров), архим.* Тетраграмма, или Ветхозаветное Имя. СПб., 1905. С. 141-142. Несостоятельность данных гипотез подтверждается наличием множества теофорных имен, состоящих из сокращенной формы имени Яхве, еще задолго до обозначенного времени. См., например: *Morris Jastrow, Jr. Hebrew Proper Names Compounded with יה' and יהו' / Journal of Biblical Literature, Vol. 13. No. 1 (1894). P. 101-127.*

¹² Цит. по: *Michael Butterworth. The Revelation of the Divine Name? Indian Journal of Theology 24 (1975). P. 47-48*

¹³ См.: *Феофан (Быстров), архим.* С. 147. «Если бы это имя не было известно народу, а открыто впервые в мире, то не могло бы и считаться доказательством его избранничества, что он действительно послан Богом отцов их».

¹⁴ *M.H. Segal.* The Pentateuch, Jerusalem, 1967. P. 6.

¹⁵ *Michael Butterworth.* The Revelation of the Divine Name. P. 48.

¹⁶ См., например: *Иларион, схимонах.* На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников. – СПб.: Воскресение, 1998. С. 71, где он прямо пишет, что «имя Божие сохранялось от вечности в тайне Троичного Божества» и «вечно пребывало в недоведомых пучинах Божественного присносущества».

¹⁷ *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апологии веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие: Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев / Сост. прот. К. Борщ. Т. 1. – М., 2003. – С. 321.

¹⁸ *Ludwig Koehler.* P. 44.

¹⁹ *Лосский Владимир.* Боговидение. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 51-52.

²⁰ *Троицкий С.В., проф.* Учение святителя Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. – Краснодар, 2002. С. 7.

²¹ Например, «Я Бог Всемогущий» (Быт. 17, 1; 35, 11) или «Я Бог Авраама» (Быт. 26, 24); «Я Бог, явившийся тебе в Вефиле» (Быт. 31, 13), «Я Бог, Бог отца твоего» (Быт. 46, 3).

²² «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 2, 19-20).

²³ *J. A. Motyer.* The Revelation of the Divine Name. The Tyndale Press, 1959. P. 14.

²⁴ См.: Gesenius, Friedrich Wilhelm: Kautzsch, E. (Hrsg.); Cowley, Sir Arthur Ernest (Hrsg.): Gesenius' Hebrew Grammar. 2d English ed. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2003. P. 379.

²⁵ Различные варианты и теории прочтения Beth Essential в данном стихе см. в указ. соч. Michael Butterworth. P. 50.

²⁶ *Феофан (Быстров), архим.* Указ. соч. С. 144-145.

²⁷ Например, Исх. 14, 4: «А Я ожесточу сердце фараона, и он погонится за ними, и покажу славу Мою на фараоне и на всем войске его; и познают Египтяне, что Я Господь» – понятно, что египетские казни, чудо проведения народа израильского через море и погубление воинства фараонова в море было не для того, чтобы египтянам стало известно, что Бога Израилева зовут Яхве, но чтобы египтяне познали силу, власть и могущество Бога Израилева на своем опыте.

²⁸ См.: *Josh McDowell.* The Phenomenon of Divine Names /The New evidence that demands a verdict. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1999. P. 486.

²⁹ *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. СПб, 1878. Т. 3. С. 24.

³⁰ См.: *Patrick D. Miller.* Israelite Religion and Biblical Theology / Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 267. Sheffield Academic Press, England, 2000. P. 148.

³¹ Здесь имеется надпись: «И взял я сосуды Яхве и поднес их Кемешу (kms)» (цит. по: Freedman. YHWH. // Theological Dictionary of the Old Testament. / ed. Botterweck G. J. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975. – Vol. 5. P. 502).

³² См.: *Thompson H. O.* Yahweh. //: The Anchor Bible Dictionary. / ed. Freedman D. N. New York: Doubleday, 1992. Vol. 6. P. 1012. Более подробно см. в Freedman. YHWH. // Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 5. P. 502-513.

³³ ARM – Archives royales de Mari, то есть архивы из древнего города Мари. Мари – один из наиболее значимых городов-государств Месопотамии в III–II тысячелетии до Р.Х. Раскопки Мари осуществляли французские археологи во главе с А. Парро в 1933 г. Были найдены дворцовые архивы (более двадцати тысяч клинописных табличек на аккадском языке, из них пять-шесть тысяч опубликованы), которые являются ценным историческим материалом, в частности для библеистов (см.: *Мари* // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5, кол. 106-109).

³⁴ *Van der Toorn. Yahweh. // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. P. 914.*

³⁵ Стоит отметить, что, согласно еврейской грамматике, это имя является омонимом к выражению «его брат» – אָח, אָ в этом случае является личным суффиксом 3-го лица ед. ч. Поэтому в LXX в 1 Пар. 2, 25 мы встречаем вместо «Αχια» – «ἀδελφὸς αὐτοῦ». В Вульгате и Синодальном переводе – «Ахия».

³⁶ Brown, Driver, Briggs. אָחיא // The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon Hebrew and English Lexicon // Bible Works Program. [Электронный ресурс]. – Electronic program. -Version 7.0.012.g. – 2006.

³⁷ *Малицкий М.* Собственные имена у древних евреев и их религиозно-историческое значение. «Христианское чтение», 1882. № 5-6. С. 611.

³⁸ См.: Expositor's Bible Commentary, The, Pradis CD-ROM: Exodus/Notes to Exodus/Exodus 3 Notes/Exodus Note 3:15, Book Version: 4.0.2

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Van der Toorn. Yahweh. // Dictionary of Deities and Demons in the Bible, P. 915; Walther Zimmerli. Old Testament Theology in outline / trans. David E. Green. Edinburgh: T & T Clark, 2000, P. 19*

⁴¹ То есть от глагола какого времени и залога вести этимологию.

⁴² Freedman. YHWH. // Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 5. P. 513.

⁴³ См.: *Феофан (Быстров), архим.* Тетраграмма. С. 43-45.

⁴⁴ Brown F., Driver S. R., Briggs C. YHWH (2315) // The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon Hebrew and English Lexicon // Bible Works Program. [Электронный ресурс]. - Electronic program. – Version 7.0.012.g. – 2006.

⁴⁵ *Ekhrodt Walther.* Theology of the Old Testament: Volume one / translated by John Baker from the German: Theologie des Alten Testaments, Teil I / The Westminster Press, Philadelphia, 1975. С. 189.

⁴⁶ См., например: *Wright C. J. H.* God's Names. // The International Standard Bible Encyclopedia, 2002. Vol. 2. P. 507.

⁴⁷ *Van der Toorn. Yahweh. // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. P. 913.*

⁴⁸ См.: *Jones W.* Jehovah; Yahweh. // Fausset Dictionaty // Bible Works Program. [Электронный ресурс]. – Electronic program. -Version 7.0.012.g. – 2006.

⁴⁹ *Саблуков Г.С.* Сличение мохаммеданского учения об именах Божиих с христианским о них учением: Приложение 27. С. 172.

⁵⁰ В этом утверждении мы затронули другую важную проблему, а именно различное употребление имен Божиих в Писании. В западной библейской науке данная проблема до недавнего времени решалась критикой источников. Считалось, что употребление имен хаотичное, беспорядочное, результат смешения различных источников. Данная теория разрабатывалась в русле именно документарной теории, начиная с Жака Астриюка. В русской дореволюционной библеистике в русле опровержения документарной теории часто поднимался и данный вопрос. Епископ Хрисанф (Ретивцев), Н. А. Елеонский, епископ Феофан (Быстров) посвящали этой проблеме согласования различных имен Божиих свои сочинения. Сейчас в западной библейской науке произошел отход от документарной теории, и многие ученые предпочитают использовать в данном вопросе литературный метод, когда признается логичность и сообразность каждого отдельного употребления того

или иного имени Божия. Так, например, Энгель писал: «Это не изменение документов, а сознательная стилистическая практика традиции, связанная с фактом, что различные божественные имена имеют различные идеологические ассоциации и к тому же разное значение, смысл» (цит. по: Josh McDowell. *The Phenomenon of Divine Names*, P. 483). В этом случае задача исследователя – объяснить и понять, почему в конкретном фрагменте используется именно такое имя Божие. Принято считать, что имя Элохим выражает общее понятие Божества, как и в современном еврейском языке. В то время как имя Яхве – личное имя Божие, указывающее на личные отношения с человечеством. Так, например, когда речь идет о творении мира, то используется имя Элохим, как только начинается повествование о сотворении человека, имя меняется на Яхве. Интересно в этом смысле рассмотреть так называемые двойные фрагменты Писания, когда излагаются схожие события, но при этом используются различные названия для Бога. См. подробнее: *Феофан (Быстров), еп.* С. 181-189.

⁵¹ В западном мире различное отношение к этому месту Писания. Так, например, Джон Скиннер через буквальное прочтение выражения «לְקַרְאֵי יְהוָה» («взывать к имени Яхве»), приходит к мысли, что Енос был основателем почитания Яхве и, следовательно, самого прихода к монотеизму (см.: *John Skinner. A Critical and Exegetical Commentary on Genesis / The International Critical Commentary*, Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1910. P. 126-127). Джон Уиллис на основе сопоставления данного места с параллельными местами Библии, в частности Ис. 12, 4; Пс. 1, 16, 18; Пс. 104, 1; 115, 8, замечает, что это выражение («призывать имя Яхве») означает просто «хвалить или благодарить Бога», и акцент здесь падает не на Божественное имя «Яхве», а на «призывание имени Яхве». Имя «Господь» же будет использоваться здесь просто потому, что это имя было знакомо автору Книги Бытия (цит. по: *Glisson S.D. Exodus 6:3 in Pentateuchal Criticism*. P. 135). Раввинские толкователи переводили глагол «לְקַרְאֵי יְהוָה» в значении «осквернять», а не «начинать», и переводили его в том смысле, что со времени Еноса начали хулить имя Божие, то есть с этого времени появляются язычники. LXX перевели это слово глаголом «ἐλπίζω» – «надеяться», то есть с того времени надеялись призывать имя Господа. Ориген же передает перевод Акилы, где он перевел данный стих как «тогда начали называться именем Божиим», то есть с того времени в употребление входят собственные теофорные имена (см. там же). Подобное толкование данного места мы встречаем у святителя Григория Паламы в его Беседах: «Сей первый наречется именем Господа» (см.: *Григорий Палама, свт. Беседы: Т. 3. Беседа на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы // пер. с греч. архим. Амвросия (Погодина), М., 1994, С. 80). Также некоторые исследователи отмечают, что само имя «Енос», как и имя «Адам», может просто означать «человека», и поэтому предполагается, что, «возможно, была более ранняя версия, согласно которой, наименование Яхве было призвано в почитание самого первого человека» (Walther Zimmerli. *Old Testament Theology in outline*, P. 18). См. также: *Феофан (Быстров), еп.*, с. 161-165, где он приводит западные интерпретации данного места.*

⁵² В раскопанном древнем городе Мари обнаружили, что самые первые имена божеств были составными, например, имена Yaḥwi-ilum, Yaḥwi-Adad или Ya(h)wium (= Iaḥwi-ilum). Оно состояло из собственно имени Божия и личной формы глагола, указывающей на определенное свойство или действие этого божества. На основе этого де Мур делает предположение, что и имя Яхве было первоначально составным – Yahweh-El. Отвергая взгляд де Мура относительно самой природы израильской религии (он считает, что это составное имя было обожествлением одного из предков израильских племен), мы можем согласиться, что первоначально имя Бога Израилева могло быть и составным.

⁵³ См.: *Ekhrodt Walther*. Theology of the Old Testament / Translated by John Baker. The Westminster Press, Philadelphia, 1967. Vol. 1. P. 178-179.

⁵⁴ Ср.: *Michael Butterworth*. The Revelation of the Divine Name, P. 48, где автор отмечает, что вопрос «לֹא־יִשְׁתַּחֲוֶה» – есть «неопределенный вопрос, у которого может быть несколько оттенков значения на иврите». А исследователь Мотьер вслед за Мартином Бубером рассматривает на библейских примерах использование «ми» и «ма» в вопросах подобного типа, то есть когда спрашивают об имени. И он приходит к заключению, что вообще «ма» используется в тех вопросах, где акцент делается на характер или значение имени, в то время как «ми» используется там, где необходимо просто узнать имя или название. Подробно см.: *J. A. Motyer*. The Revelation of the Divine Name. London: The Tyndale Press, 1959. P. 17-20.

⁵⁵ Гуссет понимает это высказывание в будущем времени: «Я буду, чем Мне следует быть», то есть проявлю Себя в свое время в известном отношении к человечеству. Крузий подмечает при этом, что важно не одно только указание на будущее, но и отношение к этому будущему настоящего. Господь не только проявит Себя в известном историческом отношении к человечеству, но будет тем, чем отчасти и теперь есть. Он есть Бог исторического домостроительства, Осуществователь домостроительных планов. Робертсон, Смит, Скипвит и Гомель выдвигают теории «подразумевания». Так, Смит считает, что Бог говорит здесь, что «будет для него» чем-то, но не говорит, чем. Истокование указывает не на самотождественность, или Божественную самоопределяемость, а на Божию вседолеемость. «Я буду, чем Я буду» (приводит в сравнение Исх. 4, 13; 16, 23, 2 Цар. 15, 20 и др). Исследователь Skirwith рассматривает стих в связи с Исх. 3, 12 и понимает, как «с нами Бог». Подробный разбор теорий см. у епископа Феофана (Быстрова), с. 35-75.

⁵⁶ Остальные примеры см. в Expositor's Bible Commentary, The, Pradis CD-ROM: Exodus/Notes to Exodus/Exodus 3 Notes/Exodus Note 3:15, Book Version: 4.0.2.

⁵⁷ Clements. R. E. Old Testament Theology: A Fresh Approach. London: Marshall, Morgan & Scott, 1978, P. 63.

⁵⁸ Цит. по: *Ла Сор У, Хаббард Д., Буш Ф.* Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета / пер. с англ. Одесса, 1998. С. 127.

⁵⁹ Святой Иустин Философ пишет по этому поводу: «Отцу всего, нерожденному, нет определенного имени. Ибо если бы Он назывался каким-либо именем, то имел бы кого-либо старше Себя, который дал Ему имя» (цит. по: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. – СПб.: Алетейя, 2002. С. 61). И еще «Бога нельзя назвать никаким собственным именем. Ибо имена существуют для обозначения и различения предметов при их множестве и многообразии, но никого прежде не было, кто дал бы Богу имя, и Он не имел нужды давать Самому Себе имя, будучи только один» («Увещание к эллинам» отдел II, 21, М., 1864).

⁶⁰ В заключение данной мысли стоит привести цитату из сочинения преподобного Исаака Сирина: «Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени» (цит. по: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Т. 1. С. 3), то есть все имена являются следствием человеческой ограниченности, телесности. Не было бы человека, не было бы и никаких имен. И даже в человеческой перспективе имена имеют временное значение, в будущем веке, когда человек будет общаться с Богом лицом к лицу, имена исчезнут. Но Бог создает человека и наделяет его Своим образом и подобием. В результате чего каждый человек является личностью и направлен на взаимное общение с другими личностями, в чем ему необходимы имена; он наделен разумом и способен познавать окружающий мир, является словесным существом, которому свойственно выражать накопленный

опыт познания окружающего мира (и Бога) в особых условных словесных символах и знаках. Поэтому, естественно, появляются имена, в том числе и имена Божии, которые хотя и являются по природе человеческим «измышлением», но приобретают важную роль в человеческой жизни, становятся определенной святыней, словесной иконой Бога.

⁶¹ Вместе с тем сама идея личного Бога выражается часто опосредованно. Так, одним из примитивных способов донесения до народа личного Бога являются многочисленные антропоморфизмы. Бог наделяется человеческими свойствами и атрибутами, чтобы подчеркнуть в Нем Личность. Более высокий уровень в передаче личности в Боге прослеживается в наделинии Его особыми человеческими свойствами, которые, в свою очередь, сами наделяются самостоятельными чертами и качествами. Так, например, известны понятия Божественного Слова, Премудрости, Славы и Имени. Особенно это характерно для поэтического жанра. Раз Имя Божие выступает как личность, то естественно, что Тот, Кому эти имя, слава, премудрость, слово принадлежат, является совершеннейшей Личностью.

⁶² Anderson B. W. God, Name of. // The Interpreter's Dictionary of the Bible... P. 408.

⁶³ Подробный разбор использования конструкции «ἐγὼ εἶμι» см. в статье Рэймонда Брауна «Словосочетание ego eimi («Я есмь») в четвертом Евангелии». Символ. № 13. Июнь, 1985.

⁶⁴ «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил», – пишет Иоанн Богослов (Ин. 1, 18). И преподобный Максим Исповедник называет Сына Божия Его Величайшим Именем: «Ибо Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом, есть Единородный Сын (Его). А Царство Бога Отца, также пребывающее сущностным образом, есть Дух Святой» (*Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. Пер. с др.-греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. С. 189-190).

⁶⁵ Так, например, в Притчах говорится, что «Имя Господа – крепкая башня», и убегающий в нее праведник находит безопасность (Притч. 18, 11). А в Псалтыре говорится, что имя Господа «пребывает близко» (Пс. 74, 2), «благо пред святыми Твоими» (Пс. 51, 11), пребывает «во век» (Пс. 134, 13), «велико» (Пс. 75, 2; 98, 3), «превознесено» (Пс. 148, 13), «свято и страшно» (Пс. 110, 9). И в другом месте говорится, что оно «достопамятное и превысшее всякого славословия и хвалы» (Неем. 9, 5), «чудно» (Суд. 13, 18).

⁶⁶ Пророк Исаия, например, так изображает имя Божие: «Вот, имя Господа идет издали, горит гнев Его, и пламя его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поедающий, и дыхание Его, как разлившийся поток, который поднимается даже до шеи, чтобы развеять народы до истощания; и будет в челюстях народов узда, направляющая к заблуждению» (Ис. 30, 27-28).

ЛИТЕРАТУРА

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia. / Kittel R. et al., eds. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. – 1574 p.

2. Septuaginta. / Rahlfs A., ed. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. – 941 p.

3. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.

4. Антоний (Булатович), иеросхим. Апологии веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие: Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев / Сост. прот. К. Борщ. Том 1. – М., 2003. – С. 318-504.

5. Браун Р. «Словосочетание его eimi («Я есмь») в четвертом Евангелии». Символ, №13, июнь, 1985. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/scripturistic/643/>.
6. Буйе Л.О Библии и Евангелии. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. 232 с.
7. Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Алетейя, 2002, Т. 1. – 653 с. Т. 2. – 578 с.
8. Иларион, схимонах. На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников. – СПб.: Воскресение, 1998. – 944 с.
9. Ла Сор У, Хаббард Д., Буш Ф. Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета / пер. с англ. Одесса, 1998. 612 с.
10. Лосский В. Боговидение. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. – 121 с.
11. Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. Пер. с др.-греч., вступит. статья и комм. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. 354 с.
12. Малицкий М. Собственные имена у древних евреев и их религиозно-историческое значение. «Христианское чтение», 1882. № 3-4. С. 284-308. № 5-6. С. 598-624.
13. Саблуков Г.С. Сличение мохаммеданского учения об именах Божиих с христианским о них учением. Казань, 1872. 201 с.
14. Троицкий С.В., проф. Учение святителя Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. – Краснодар, 2002. – 312 с.
15. Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Имя. СПб., 1905, 258 с.
16. Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. Т. 3. СПб., 1878. 673 с.
17. Baker Encyclopedia of the Bible. / Elwell, Walter A.; Beitzel, Barry J.: Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1988, Volume 1, 1079 p.
18. Barton G.A. West Semitic Deities with Compound Names / Journal of Biblical Literature, Vol. 20, No. 1 (1901).
19. Bible Works Program. [Электронный ресурс]. – Electronic program. – Version 7.0.012.g. – 2006.
20. Brown F, Driver S. R., Briggs C. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic. – Boston: Hendrickson Publishers, 2000. – 1185 p.
21. Butterworth M. The Revelation of the Divine Name? Indian Journal of Theology 24 (1975), pp. 45 – 52.
22. Clements R.E. Old Testament Theology: A Fresh Approach. London: Marshall, Morgan & Scott, 1978, 214 p.
23. Dictionary of deities and demons in the Bible: (DDD) / Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, editors. – 2nd extensively rev. ed. – Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999, 941 p.

24. *Ekhrodt W.* Theology of the Old Testament / Translated by John Baker. The Westminster Press, Philadelphia, 1967, – Vol. 1.-542 p; Vol. 2. – 576 p.
25. Expositor's Bible Commentary, The, Pradis CD-ROM: Exodus/Notes to Exodus/Exodus 3 Notes/Exodus Note 3:15, Book Version: 4.0.2.
26. Fausset's Bible Dictionary / ed. Fausset A. R. Zondervan, 1949, 753 p. // Bible Works Program. [Электронный ресурс]. – Electronic program. – Version 7.0.012.g. – 2006.
27. Gesenius, Friedrich Wilhelm: Kautzsch, E. (Hrsg.); Cowley, Sir Arthur Ernest (Hrsg.): Gesenius' Hebrew Grammar. 2d English ed. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2003.
28. *Glisson S. D.* Exodus 6:3 in Pentateuchal Criticism / Restoration Quarterly 28.3 (1985/86). Pp. 135-143.
29. *Jastrow M. Jr.* Hebrew Proper Names Compounded with hy and why / Journal of Biblical Literature, Vol. 13, No. 1 (1894). Pp. 101-127.
30. *Koehler L.* Old Testament Theology / translated by A. S. Todd / London: Lutter Worth Press, 1957, 2002. 257 p.
31. *McDowell J.* The Phenomenon of Divine Names /The New evidence that demands a verdict. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1999, pp. 478-493.
32. *Miller P. D.* Israelite Religion and Biblical Theology / Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 267. Sheffield Academic Press, England, 2000, 715 p.
33. *Motyer J. A.* The Revelation of the Divine Name. The Tyndale Press, 1959, 31 p.
34. *Patrick D. Miller.* Israelite Religion and Biblical Theology / Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 267. Sheffield Academic Press, England, 2000.
35. *Preuss H. D.* Old Testament Theology: Volume 1/ translated by Leo G. Perdue. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
36. *Raven J. H.* Old Testament Introduction. New York: Fleming H. Revell Company, 1910
37. *Sciner J. A.* Critical and Exegetical Commentary on Genesis / The International Critical Commentary, Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1910, 551 p.
38. The Anchor Bible Dictionary / ed. Freedman D. N. New York: Doubleday, 1992, Vol. 5, 1230 p.; Vol. 6, 1176 p.
39. The International Standard Bible Encyclopaedia: fully revised, illustrated, in four volumes. / Bromiley G.W., gen ed. – Grand Rapids, 1988. – Vol. 2, 1175 p.; Vol. 3, 1060 p.
40. Theological Dictionary of the Old Testament. / Botterweck G.J., ed. -Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975. – Vol. 5. – 525 p.
41. West Semitic Deities with Compound Names / Journal of Biblical Literature, Vol. 20, No. 1. (1901), pp. 22-27.
42. *Zimmerli W.* Old Testament Theology in outline / trans. David E. Green. Edinburgh: T & T Clark, 2000, 258 p.

*Наталья Космачева,
преподаватель КДС, доцент кафедры начального,
дошкольного и специального образования
Государственного социально-гуманитарного университета,
кандидат педагогических наук*

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ

*Служи идее христианства, идее истины и добра,
идее государства и народа, хотя бы это стоило тебе
величайших усилий и жертвований, хотя бы это
навлекло на тебя несчастья, бедность и позор,
хотя бы это стоило тебе самой жизни.
К.Д. Ушинский.*

Школьное образование... Каким мы видим его сегодня? Каким хотели бы видеть? Эти вопросы не оставляют равнодушными практически никого. Но каждый рассуждает на эти темы в своем ключе и выбирает свой круг более узких проблем образования. А проблем, действительно, скопилось множество. Это и формализм в обучении, и поверхностность знаний выпускников, которых «тренируют» к сдаче ЕГЭ. Это низкий культурный и нравственный уровень школьников и молодежи, учебники, по которым дети изучают историю, литературу и другие предметы. Принятие нового закона «Об образовании», введение новых образовательных стандартов, Федеральных государственных требований (ФГТ) без достаточно полного, открытого обсуждения и прояснения – не передать, насколько все это волнует педагогов. А что говорить о возвращении первоклассников домой в 15.00 из школы, где они утомляются настолько, что сразу ложатся спать? И речь здесь не о шестилетних детях или детях с ослабленным здоровьем. Здоровые и активные дети дают такую реакцию на наши новые образовательные стандарты. Участие Церкви в образовании также часто обсуждается: у одних вызывает осуждение (а порой и негодование), у других в душе находит отклик и поддержку.

Перечень проблем можно продолжать долго. Однако если всмотреться в суть – все эти проблемы имеют один корень: мы разрушили свою национальную традицию образования, которая, по сути, являлась *наставнической*. Традицию, где основным термином было *воспитание*. Да, к сожалению, в последнее время воспитание практически исключено из образовательного процесса. В центре образования – развитие и приобретение знаний, умений, навыков в соответствии с Болонской системой, введенной в России с 2003 г. Однако даже во времена СССР цель воспитания четко определяла образ человека – идеал, к которому стремилась

вся система образования. Культура средствами искусства провозглашала этот идеал в обществе, а образовательные учреждения оттачивали его в каждом ученике, чтобы на выходе получать советского человека. Понятно, что каждая эпоха, строй в России предъявляли свои требования к воспитанию и образованию гражданина, манифестировали свою версию идеального человека.

Вот и сегодня решить массу проблем в образовании можно будет только тогда, когда мы четко определимся в ключевом вопросе: *какого человека мы хотим воспитать?* Этот вопрос связан с другими мировоззренческими вопросами: с какой целью живет человек, в чем смысл его жизни?

Эти проблемы последние 10–15 лет особо активно обсуждаются и в научных кругах, и учителями, воспитателями образовательных учреждений, и Церковью, и активными общественными организациями, и до сих пор не получены однозначные ответы. Мы также предлагаем вместе подумать о сложных и простых вещах, поискать пути для решения сложнейших образовательных задач современности.

Вопрос о сущности и цели воспитания личности является основополагающим вопросом педагогики. Сформулировать цель воспитания – значит определить результат педагогической деятельности, описать образ воспитанной, развитой личности. С давних времен педагоги стремились воспитать всесторонне развитую личность, воспитать личность гармонично развитую. Однако чтобы верно ответить на этот вопрос: каков образ всесторонне развитой личности? – необходимо понять, какова природа человека и как он устроен. Еще в позапрошлом веке выдающийся педагог К.Д. Ушинский предложил свое решение вопроса: чтобы воспитать человека всесторонне, воспитать во всех отношениях, надо прежде узнать его тоже во всех отношениях.

Отметим, что сейчас в научной теории и на практике рассматривают вышеозначенную проблему, исходя из принципа синтеза науки, образования, религии и культуры (Б.С. Гершунский, Д.В. Чернилевский, А.В. Вознюк и др.). Научное знание шире и глубже там, где есть видимые, материальные объекты. Духовный опыт святых отцов и учителей Церкви дает глубокое знание о невидимом, духовном, мире. Научные знания и духовный опыт дополняют друг друга и позволяют увидеть более полно сущность человека, точнее определить цель воспитания.

Итак, обратим внимание на природу человека. С древних времен считалось, что человек – трехсоставное существо. Тело, душа и дух образуют человека (а в христианской антропологии иерархия такая: дух – душа – тело). Следовательно, для всестороннего воспитания и развития человека необходимо воспитывать и развивать и тело, и душу, и дух. А для этого надо ясно понимать, что представляет собой каждый из этих компонентов.

Человек имеет *физическое тело*. Оно лучше всего изучено, поскольку видимо, материально. Тело нуждается в сбалансированном питании, сне, отдыхе, гигиеническом уходе, комфортной одежде, квалифицированном лечении. Чтобы поддерживать тело здоровым, необходимо вести здоровый образ жизни, выполнять комплекс физических упражнений. Каждый из нас заинтересован в том, чтобы тело было крепким, и благодаря этому мы были бы деятельны, реализовывали свои жизненные планы. В педагогике прекрасно разработано направление физического развития и воспитания ребенка, начиная с раннего возраста. Физиологи обозначили законы и этапы развития тела. На этой основе педагоги сформулировали цели и задачи, выявили средства и методы физического воспитания, разработали здоровьесберегающие технологии и пытаются реализовать это на практике – у кого насколько хватает сил, желаний, знаний и умений. К сожалению, нередко мы можем видеть взрослых людей, которые имеют вредные привычки (курение, увлечение спиртным, употребление наркотиков и т. п.), разрушающие здоровье. Эти люди понимают, что наносят вред своему здоровью. Их это не останавливает. Причиной такого явления может быть жизненная позиция: «живу так, как мне нравится», «мне приятно это делать», «я хочу получать от жизни удовольствие». А может быть и то, что человек не видит смысла своей жизни (а это уже область духовного в человеке!). Ради чего ему заботиться о своем здоровье? И что такое для него тело – бремя, которое подвержено тлению?

Обратимся к христианскому взгляду на тело человека. Тело – это видимая, внешняя составляющая человека. Тело здесь предстает как «храм души». «Разве не знаете, – пишет апостол Павел, – что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3:16). Человек был создан по образу и подобию Бога: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» (Быт 1:26). Бог сотворил человека творчески и премудро, чтобы он украшал и преображал землю. Согласно христианскому учению, каждый человек приходит в мир исполнить свою особенную миссию, выполнить свое особенное дело. Если бы люди относились к своему телу как к «образу», «храму души», воспринимая его как нечто отмеченное святостью, если бы чувствовали ответственность за «свою миссию», то они более бережно относились бы к своему здоровью и здоровью окружающих. Митрополит Антоний Сурожский пишет: «Мы все носим в себе образ Божий, запечатленный в нас, и однако не видим его. Мы не видим его в себе, в противном случае мы относились бы к себе с чувством благоговейного поклонения, как к чему-то, что свято, что дорого Богу, настолько свято, что его нельзя осквернить» [1]. Серафим Саровский говорил, что здоровье – это дар Божий, и советовал хранить этот дар.

Что же мы знаем о *душе* человека? Душа с древности рассматривается как движущее начало всех вещей. Многие философы со времен Античности считали, что основу души образует воля, которая зависит от божественной силы и управляет действиями. Все знания и нравственное начало человека также сосредоточены в душе [4, с. 12–13]. Христианская антропология раскрывает нам следующие аспекты души. Душа дана человеку Богом как животворящее начало для того, чтобы управлять телом. Душа – жизненная (виталистическая) сила человека. После создания тела из праха земного Господь Бог «вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (см.: Быт 2, 7). Это «дыхание жизни» и есть высшее начало в человеке. Душа – связующее звено между телом и духом. Человеческая *душа* проявляет себя посредством *мыслей, чувств и желаний*. Органом тела, с помощью которого душа производит свою мыслительную, умственную работу, является мозг. Мозг – физический орган (тело), выполняющий мыслительную работу души. Различают три проявления, или вида, ума [6, с. 43–47].

Первый вид – ум *инстинктивный*, которым обладают и животные, им же преимущественно живут не развитые духовно люди и дикари. Он занят только сохранением жизни и удовлетворением потребностей тела. Он может быть хорошо развит – «заострен», и тогда его называют хитростью, пронырливостью и т. д. Даже в самом совершенном состоянии этот вид ума не облагораживает человека. Если человек живет только им, то он недалеко отстоит от животного, роняет человеческое достоинство. В этом случае все мысли человека заняты заботами о сохранении жизни, пропитании, одежде, жизненном комфорте и т. п. Этот вид ума вложен в животный мир Богом как средство самозащиты и поддержания жизни тела.

Второй вид ума — это ум *логики и науки*. С его помощью человек строит науку, двигает технический прогресс. Господом он дан человеку для постижения Его творений и премудрости Самого Творца вселенной. Если ум инстинктивный свойственен всему человечеству, то умение пользоваться умом логики и науки – удел сравнительно узкого круга людей. Однако и этот вид ума не является главным даром человеку от Бога. Этот ум несовершенен, о чем свидетельствует хотя бы история философии, которая состоит из множества меняющихся и противоречащих друг другу теорий.

Главным, ценнейшим даром человечеству, как пишет Н.Е. Пестов, является третий вид ума – *благодатный разум*. Митрополит Вениамин (Федченков) так говорит об этом: «У души есть свой, более глубокий разум, истинный разум, интуиция, внутреннее восприятие истины». Благодатным разумом и верой постигается существование Бога – Творца мира, Его непостижимая премудрость, Промысл и любовь Бога

к Своему творению, целесообразность и закономерность явлений в судьбах всего человечества и в жизни отдельной личности. Лишь благодатный разум веры может постигать в какой-то мере гармонию мира, невыразимую красоту Самого Божества и примирять в душе все мнимые противоречия и недоумения, перед которыми бессилён ум науки и логики. И именно благодатный разум, а не ум, поистине обогащает человека. Этот разум есть «ум Христов», который имеется в человеке лишь при сопребывании в нём Святого Духа Божия и развивается в душе по мере Его стяжания.

Душа – это сфера *чувств* и *эмоций* человека. Главным органом, отвечающим в человеке за чувства, принято считать *сердце*. Сердце – корень всех дел, добрых и злых. Действия человека напрямую связаны с тем, что у него в сердце: «Ибо от избытка сердца говорят уста» (Мф. 12:34). Сердце человека есть «вместилище чувств». Поэтому христианская педагогика требует особого попечения о воспитании чувств. Воспитывать чувства – значит научить управлять ими. «Пробуждение», «насаждение», «поддержание» необходимо для чувств высших (чувство благодарности, преданности, сострадания, сочувствия и др.). Низшие чувства, как правило, пробуждаются сами собой и требуют облагораживания, «благо-разумного удержания их в своих пределах» [5, с. 429].

В душе человека (в сердце) пробуждаются чувства и желания (соответствующие нравственному закону либо противоречащие ему), которые и побуждают к действию. Человеку предоставляется выбор в поступках, поскольку он был создан со свободной волей, вернее сказать, со свободой стремлений и желаний. Человек должен научиться управлять своей волей. Христианская педагогика видит задачу в воспитании человека, который бы соотносил свои действия с нравственным законом, согласовывал свои желания с желаниями Бога о нём самом, свободно бы себя отдавал в «волю Бога».

Из всех компонентов, составляющих природу человека, более сложным для понимания является дух. С опорой на научную и богословскую литературу можно заключить, что духовность человека проявляется в следующем: в приобщении к ценностям народной духовной культуры, в постоянной работе над нравственным совершенствованием, в стремлении к истине и добру, в потребности к самопознанию и самореализации, в необходимости слушать совесть и хранить её чистой, в стремлении хранить мир в душе и в обществе, в умении пользоваться своей свободой и уважать свободу других людей, в способности созерцать красоту и создавать красивое, в творчестве, в скромности и способности воздерживаться, в способности любить и в приобщенности к Богу (переживание соединения с Богом в молитве, в таинствах; покаяние, стяжание даров Святого Духа, ощущение в себе бессмертного духа и др.).

Теперь можно задаться вопросом: все ли составляющие природы человека воспитывает и развивает школа? Очевидно, что нет. Тогда как же мы можем говорить о гармоничном, всестороннем воспитании? Здесь уместно сравнение с мозаикой – гармоничным единством большого числа отдельных элементов. И если выпадает хотя бы малая часть множества, картина становится ущербной. Так и в образовании человека. Если пропадает хотя бы один компонент в воспитании, о каком гармоничном образе выпускника образовательного учреждения может идти речь? Следует признать, что современное образование стремится к гармоничному и всестороннему воспитанию, но вполне его не достигает. Оно не может его достичь по разным причинам, в том числе и из-за несовершенства методов воспитания, которыми мы владеем на сегодняшний день.

К вопросу о методах воспитания и обучения надо тоже отнестись очень внимательно. Какие из них мы будем выбирать, воспитывая детей? Ведь пока учитель видит перед собой высокоразвитую обезьяну – он будет ее дрессировать. Если он видит перед собой социализирующуюся личность – будет приспосабливать ее к жизни в обществе. Если педагог способен распознать в ребенке образ Божий, он становится сотрудником Богу в созидании богоподобных душ, которые вызваны из небытия для жизни вечной.

Нельзя сказать, что в нашем образовании в плане духовно-нравственного воспитания совсем все плохо. В последние несколько лет обозначен приоритет духовно-нравственного развития и воспитания личности, что отражено и в правительственных документах, и в новых образовательных стандартах. Кстати, немалую роль в этом сыграла Церковь. Иногда мы можем слышать возмущенные реплики: «что Церковь лезет в образование?», «Церковь отделена от государства, поэтому не должна вмешиваться в школьное образование!» Церковь не «лезет» в образование и воспитание молодежи, а участвует в воспитании, влияет на процессы воспитания там, где речь идет о спасении души. Но почему так громко сегодня звучит ее голос? Возможно, потому, что она чувствует грань, перешагнув за которую, Россия уже не сможет «подняться с колен». Церковь видит в этом свою миссию, предлагает опыт воспитания детей и молодежи, основанный на традиционных ценностях, выработанных родной культурой, как выход из духовно-нравственного кризиса российского общества. «Верит человек или не верит, это одно, – подмечает профессор В. Ю. Троицкий, – но если он культурный человек, он должен понимать, что Православие – лоно, в котором выросла вся наша культура...» [7, с. 266–267].

Русская культура вобрала систему ценностей, запечатленных в Православии: честь, правда, верность, соборность, служение, самоотвержен-

ность, ответственность, любовь, свобода как дар Божий. Образование должно быть органичной частью нашей родной культуры, транслировать ее, передавая систему ценностей, заложенных в ней. Православие – культуuroобразующая религия России. На основе Православия появляется мировосприятие, которое возвышает душу человека, побуждает его к нравственному самосовершенствованию. Это культура, в которой запечатлена система духовно-нравственных ценностей, стоящая на неизменном в веках законе – законе Божиим. Приобщая детей к родной культуре и ее традициям, знакомя их с отечественной историей, но при этом не обращаясь к основам православной веры и истории Церкви в России, мы способствуем профанированию идеи гармонично развитой личности. При таком подходе весьма трудно доказать значимость таких духовно-нравственных категорий, как верность, целомудрие, соборность, служение, самоотверженность, жертвенность и др. Возможно, поэтому в современном обществе они для многих не имеют ценности и значения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний (Блум), митр. Сурожский. Тело, дух, душа: целостность человеческой личности // http://www.mitras.ru/whole_human.htm
2. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское библейское общество, 2002.
3. Данилюк А.Я., Кондаков А.М., Тишков В.А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. – М.: Просвещение, 2010.
4. Ильичева И.М. Духовность в зеркале философско-психологических учений (от древности до наших дней): учебное пособие. – Коломна: Тираж, 2000.
5. Маслов Н.В. Основы русской педагогики. – М.: Самшит-издат, 2007.
6. Пестов Н.Е. Свет совершенной радости. – М.: Сибирская Благовонница, 2008.
7. Троицкий В.Ю. Слово и культура. 30 статей о слове, словесности, образовании, воспитании и культуре. – М.: Издание Свято-Алексиевской пустыни, 2010.

*Чтец Михаил Малкеров,
выпускник КДС 2015 г., студент МДА*

ДУХОВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН для православного мира

В Книге Исход мы слышим удивительные слова, сказанные некогда Господом Моисею на горе Хорив: «Сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3,5). Известные слова Священного Писания подчеркивают, что Божественная благодать способна особым образом проявляться на различных территориях, таких как горы Хорив или Синай, а иногда даже и на предметах. (Вспомним чудодейственные способности платков и опоясаний ап. Павла (см.: Деян. 19, 12), хитон Господень или пояс Пресвятой Богородицы.) Современный православный богослов митрополит Каллист (Уэр) пишет такие интересные слова: «Нам необходимо смотреть на мир с точки зрения не только Священной истории, но и священной географии. На земном шаре есть определенные места, которые играют роль собирающей линзы, фокусируя лучи духовного солнца и передавая нам Божественное присутствие: «тонкие» места, такие как Иерусалим, Синай, Патмос и Афон...»¹.

В иерархии святых мест первое положение, конечно, занимают Иерусалим и Святая земля, как места, освященные евангельскими событиями и пребыванием Богочеловека Христа, Божией Матери, апостолов и первой христианской общины.

Святое место имеет особую благодать и является исключительным и притягательным местом по благодати. Этот антиномичный характер Божественной благодати, и свойство ее сообщимости тварному миру наиболее ярким образом проявляется в последние века и на Святой Афонской Горе. После Иерусалима Святая Гора (греч. Ἁγίον Όρος) – это совершенно особое место на земле, для посещения которого многие не жалеют ни сил, ни времени, ни средств, ни даже самой жизни. Это то место на земле, посещение которого может привести к полному духовному перерождению. Многие, посетив эту Гору однажды, возвращаются туда снова и снова, а некоторые оставались здесь навсегда, не возвращаясь обратно, как и русские монахи, прибывшие на Святую Гору незадолго до 1016 года. И мы видим из века в век огромную неоскудевающую, таинственную связь Святой Горы со всем православным миром, не исключением в этом влиянии стали и русские земли.

Какое место занимала и занимает в наши дни Святая Гора в духовной жизни Православной Церкви? Как отмечает владыка Василий (Кривошеин), который больше 20 лет подвизался в Пантелеимоновом афонском монастыре: «Многие после кратковременного посещения Афона

пытались уже разрешить вопрос о важности Святой Горы в своих писаниях. Но когда имеешь о чем-либо личный и долгий опыт, то иногда еще труднее сделать определенные заключения и тем более прогноз будущего»². Поэтому мы ограничимся только некими общими замечаниями о духовной значимости Святой Горы для православного мира в целом и Русской Церкви в частности.

Святая Гора Афон на сегодняшний день продолжает занимать совершенно исключительное место в духовной жизни Православной Церкви. Это одно из немногих мест, где древнее монашеское предание Востока во всем своем разнообразии, включая три формы монашеской жизни, все еще представляет собой, вплоть до наших дней, живую человеческую действительность. Также важно отметить, что Афон – одно из немногих мест, где византийское богослужение все еще совершается в течение всего церковного года во всем его богатстве и красоте. В приходских церквях и даже в многочисленных монастырях вне Афона мы обычно можем видеть только обрывки полного православного богослужения: где утренняя совершается вечером, некоторые вечерни утром, богослужение малой вечерни вообще практически ушло из употребления, а понятие «всенощное бдение» утратило свое первоначальное значение, когда богослужения продолжают действительно всю ночь. В этом смысле афонское богослужение является если не идеалом, то наиболее приближенным к идеалу образцом православного богослужебного устава.

Святая Гора – это и одно из тех немногих мест во всем мире, где писания и учения таких великих аскетов и тайнозрителей Православной Церкви, как прп. Макарий Великий, прп. Иоанн Лествичник, прп. Симеон Новый Богослов и другие, составляют не только предмет чисто теоретического изучения и исследования немногих ученых-специалистов (патрологов и византологов), но являются живым духовным преданием, такими реальностями, которые глубоко переживаются святогорцами, являясь неким духовным хлебом в их нелегком подвиге.

Для того чтобы оценить по достоинству всю значительность этого явления, нужно вспомнить, что большинство современных православных, именно научных богословов, опытно все же стоят в некоем отдалении от подлинного аскетического предания. К сожалению, почти то же самое может быть сказано о некоторых современных православных движениях, которые сосредоточивают свое внимание только на миссионерской работе, на внешней проповеди и на деятельной жизни вообще. И, конечно, нет сомнений, что они проделывают огромную, важную и ценную работу, но, как замечает архиепископ Василий (Кривошеин), если в этих организациях будет отчужденность от православного духовного предания, умной молитвы и созерцательной жизни, то вся их деятельность перейдет только в поверхностную область, оставляющую

духовно неудовлетворенными многих из их молодых и искренних новообращенных³.

В этом смысле несомненно, что более тесная связь между современными православными движениями и духовной традицией Святой Горы во многом могла бы помочь миссионерским движениям в их духовном воспитании среди мирян.

Также очень важно подчеркнуть, что Афон никогда в истории не был и не может стать достоянием одной только нации. Он всегда был всеправославным центром монашества, доступным православным людям всех наций. Такое сверхнациональное представление о Святой Горе как центре вселенского православного монашества, стоящего выше национальных различий, может быть рассматриваемо как завещание прп. Афанасия Афонского всем будущим поколениям святогорских монахов, в монастыре которого было большое число монахов разных национальностей, рас, говоривших на разных языках, из разных городов, не только из близлежащих, но и из самых отдаленных, даже из Рима, Италии, Калабрии, Иверии (Грузии), Армении и из еще более далеких стран⁴. Миссия объединения всех православных христиан есть одна из значительных целей святогорского монашества. Эта национальная общность определенно является одной из причин, по которой в православном мире Афон считается Святой Горой. Долгие века люди разных национальностей жили на Афонской Горе вполне мирно. Не следует приписывать Святой Горе, как это иногда делают, обостренное чувство национальной принадлежности, которое возникло как у греков, так и у славян только в конце XVIII века. Авторитетный историк и византинист Дмитрий Оболенский писал по этому поводу об Афоне следующее: «Национальная вражда, безусловно, не была чем-то неизвестным; но чувство единства, глубоко укоренившееся в общей традиции подвижничества и духовности, казалось, имело гораздо большее значение»⁵.

И мы можем видеть, что не только греки, но и каждая нация, представленная на Афоне, играла значительную роль в формировании Святой Горы: в древний период – грузины; в XIII–XVI веках – сербы со своим историческим Хиландарским монастырем и, конечно же, в XVIII–XIX веках – русские. Каждая из этих наций сделала огромный духовный и культурный вклад (не говоря уже о материальном) в дело процветания Афона. И в преддверии празднования 1000-летнего присутствия русских на Афоне мы еще раз вспоминаем ту любовь, которая связывала Русское государство и Святую Афонскую Гору в былое время.

Для Руси Афон стал местом глубинного приобщения к восточно-христианской богослужебной, молитвенной и мистической традиции, равно как и эталоном эстетического и культурного восприятия мира.

В киевский период русские монахи жили в скиту Богородицы Ксилургу (Древоделия). 1016 год стал годом, когда появилась первая фиксированная дата пребывания русских монахов как в этом скиту, так и в целом на Святой Горе. Немногими годами ранее они прибыли на полуостров со сложившейся монашеской традицией и уставом, сформировавшимся под влиянием Иерусалима и Студиона. По преданию, в этом монастыре появился и первый в мире русский храм в честь Успения Божией Матери.

Однако точные исторические сведения об основателе Ксилургийской обители не сохранились. Одни предполагают, что это были греки, другие – что славяне. То обстоятельство, что старейшими насельниками Афона были греки, а славянские племена явились туда позднее, по-видимому, говорит в пользу греческого происхождения основателя обители.

Но если принять во внимание другое обстоятельство, а именно: почему именно в этой обители поселились русские и почему она была уступлена им во владение, то не менее достоверным окажется и второе предположение – о славянском происхождении скита, тем более что климат местности, где находится скит Ксилургу, считается наиболее суровым на Афоне с прохладной погодой, заснеженными зимами и дремучим лесом.

Но так или иначе, мы имеем неоспоримые доказательства того, что в 1016 году скит Ксилургу уже был и числился за русскими. В актах Великой Лавры за февраль 1016 года в числе 22 подписей настоятелей афонских монастырей стоит подпись «Герасима монаха, милостью Божией присвитера и игумена обители Роса»⁶ или русских. 1016 год и положил начало отсчета лет монашеского бытия русских выходцев в афонском уделе Божией Матери. Эта обитель была известна на Афоне как обитель древоделов, или Ксилургу. Акты монастыря от 1030 года и далее сохранились в архивах монастыря Святого Пантелеимона. До сих пор скит Богородицы Ксилургу сохранился и находится в полутора часах ходьбы от монастыря Ватопед.

Скорее всего, игумен Герасим был не просто очередным игуменом, а игуменом-ктитором недавно основанного монастыря. Возможно, он подвизался параллельно с прп. Антонием Киево-Печерским, который прибыл сюда в конце IX – начале X века. Судя по всему, именно Герасим и был духовным наставником и старцем молодого Антония, постригшим его в иночество и благословившим его на величайшую миссию – создание первой монашеской общины на Русской земле. В таком случае именно о нем скажет прп. Антоний на месте основания Киево-Печерской обители: «Господи, да будет на месте сем благословение Святой Афонской Горы и молитва моего отца, который постриг меня»⁷. Существует также предание Есфигменского монастыря о пребывании в нем

прп. Антония. До сих пор есфигменские монахи показывают пещеру в горе рядом с монастырем как место его подвигов. Однако обитель Ксилургу более исторически обоснована, хотя сравнительная близость пути (около 3,5 часа ходьбы) от Есфигмена через Ватопед до Ксилургу только подчеркивает реальное подвизание прп. Антония в этих местах, как местах его отшельнического подвига.

Примечательно, что значение Успенской церкви обители Ксилургу было настолько символично и священо, что, перемещаясь постепенно из обители в обитель, монахи возводили ее аналог и там. При переселении русской братии в Нагорный Руссик в 1169 году при игумене Лаврентии Успенский собор Богородичного монастыря Ксилургу будет воспроизведен и там. А спустя еще более шести столетий, в начале XIX века, при игумене Савве, когда будет возведен новый Прибрежный Руссик (Пантелеимонов монастырь), Успенская церковь будет также перенесена и туда, причем с сохранением статуса собора (находится возле собора Святого великомученика Пантелеимона)⁸. Интересен и тот факт, что первый Десятинный храм в Киеве, так же, как и храм обители Ксилургу, был посвящен Успению Божией Матери. Да и многие кафедральные соборы на Руси в дальнейшем будут посвящены Успению Божией Матери.

По мысли преподобного Афанасия Афонского, монастыри не только должны были представлять народы, из которых они составлялись, но и оказывать обратное духовно-просветительское влияние. Монастыри являлись духовными кузницами, которые готовили носителей святогорской традиции монашества, и русская обитель не была исключением из этого правила. Такое сверхнациональное представление о Святой Горе как центре вселенского православного монашества, стоящего выше национальных различий, можно рассматривать как завещание прп. Афанасия всем будущим поколениям афонских монахов⁹. И эта миссия также носит огромное духовное значение, как в древности, так и в наше время.

Пожалуй, главным делом, в котором подвизаются афонские монахи, является постоянное усиленное пребывание в молитве Иисусовой: «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱέ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησον με τὸν ἁμαρτωλόν», или «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Эта краткая молитва (в разных ее вариантах) глубоко была укорена и на Руси, и несомненно, что истоки умного делания и исихастской практики, паламизм, философия имени оказались на Руси именно под влиянием Святой Горы. Да и само формирование богословско-философской мысли России, темы энергии и синергии, обожения, особая христианская антропология имели непосредственные афонские истоки.

Сама монашеская традиция Руси обязана своим происхождением преимущественно Афону, т.к. именно прп. Антоний Печерский официально является первым русским монахом. Возрождение русской мона-

шеской жизни при прп. Сергии Радонежском (1314–1392), как «Северной Фиваиды», также тесно связано с Афоном. Константинопольский патриарх Филофей Коккин (†1379), святогорец и друг свт. Григория Паламы, благословляет прп. Сергия создать киновию в радонежских лесах, призывая «милость и благодать Божественной Троицы» пребывать с ним вечно. Свт. Киприан Московский (1330–1406) (афонит и болгарин по происхождению), прп. Нил Сорский (1433–1508), ватопедский насельник прп. Максим Грек (1470–1556) – эти и многие другие имена золотого века русского монашества незыблемо связаны со Святой Горой. Наконец, и новое возрождение монашеского делания и традиции старчества в имперской России XVIII столетия черпают свои истоки в деятельности прп. Паисия (Величковского) (1722–1794), подвизавшегося на Афоне в течение двух десятилетий¹⁰.

По истории взаимоотношений России с Афоном можно проследить историю самой России в ее взлетах и падениях. В кризисные моменты русской жизни связи со Святой Горой ослабевали и даже прекращались. Так было в период установления на Руси монголо-татарского ига, когда после активного притока паломников и иноков их число с середины XIII столетия резко уменьшилось. Накануне Куликовской битвы летописи свидетельствуют о нищете русских обителей на Афоне и «всеконечном их от Руси оставлении». На много лет сербские цари из династии Неманичей (из нее происходил свт. Савва Сербский (1169–1237), сын царя Стефана, принявший постриг в русском монастыре св. Пантелеимона) стали главными покровителями славянских святогорских обителей.

В XVI веке Россия вновь вернулась на Афон, однако Смутное время практически полностью прервало как официальные, так и частные сношения с Афоном. В 1621 году на Соборе в Киеве было принято решение, чтобы «русских, искренно расположенных к добродетельной жизни, посылать на Афон, как в школу духовную». Но все равно следы русского присутствия теплились и в бедственные для России времена.

Совершенно особым афонское монашество было в XX веке, смуты и войны XX века наложили огромный отпечаток не только на русско-афонские отношения, но и вообще все афонское монашество. Но и в этом веке можно заметить невидимую руку помощи и покров Пресвятой Богородицы. Промысл Божий послал великих старцев в это время, многие из них являются нашими современниками.

Нынешнее обновление Афона благословлено многими влиятельными отцами Церкви, такими как старец Иосиф Исихаст с его многочисленными учениками, отец Ефрем Филофейский (ныне в Америке), покойный старец Иосиф Ватопедский, старец Харлампий Дионисиацкий, старец Софроний (Сахаров) с его легендарной книгой о прп. Силуане Афонском, преподобные Паисий Святогорец и Порфирий Кавсокаливит, ныне

здравствующие старцы Емилиан Симонопетрит, Гавриил Кутлумушский, Григорий Дохиарский, Василий Иверский, Лука Филофейский, Ефрем Ватопедский. В ряду этих мужей можно с уверенностью поставить и игумена Пантелеимонова монастыря русского старца Иеремию, и список этих современных подвижников может быть продолжен еще очень и очень долго. Без этих старцев возрождение Афона было бы невозможно. Их влияние распространяется не только на всю Грецию, но и далеко за ее пределы, на весь православный мир.

Поэтому мы вправе сказать, что подлинное духовное значение Святой Горы состоит прежде всего в том, чтобы породить явления святости в современном мире. Недавно были причислены к лику святых преподобных Паисий Святогорец и Порфирий Кавсокаливит, и это явление говорит о том, что время подвигов и молитвы не закончено, но оно, несомненно, продолжается и в наше время. И пока это явление святости продолжается, существование Святой Горы вполне оправдывается, и сохраняется ее великое значение в духовной жизни вселенской Православной Церкви.

¹ *Калист (Уэр), митр.* Единственная в мире Святая гора // Портал Правмир [сайт]. URL: <http://www.pravmir.ru/svyataya-gora-vseobshhnost-i-unikalnost/>

² *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды [Электронный ресурс] // Портал Предание ру. [сайт]. URL: <http://predanie.ru/vasilii-krivoshein-arhiepiskop/bogoslovskie-trudy/#/book/>

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ *Калист (Уэр), митр.* Единственная в мире Святая гора // Портал Правмир [сайт]. URL: <http://www.pravmir.ru/svyataya-gora-vseobshhnost-i-unikalnost/>

⁶ *Никон (Смирнов), игум.* Влияние Русского Афона на духовную жизнь и просвещение России в XIX веке [сайт]. URL: http://afonit.info/index.php?option=com_content&view=article&id=64:vliyanie-russkogo-afona-na-dukhovnuyu-zhizn-i-prosveshchenie-rossii-v-xix-veke&catid=78&Itemid=139&tmpl=component&print=1&layout=default&page

⁷ *Шмель Сергей.* Об афонских корнях русского монашества // Портал Православие.ру [сайт]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/72420.html>

⁸ Там же.

⁹ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды // Портал Предание.ру [сайт]. URL: <http://predanie.ru/vasilii-krivoshein-arhiepiskop/bogoslovskie-trudy/#/book/>

¹⁰ *Лескин Дмитрий, прот.* Святая Гора Афон и богословско-философская традиция России [сайт]. URL: <http://www.pemptousia.ru/2012/02/>

Протоиерей Олег Шленов,
преподаватель КДС, кандидат богословия

ВЛАСТЬ СВЯЩЕННИКА НА ИСПОВЕДИ с исторической точки зрения

В Евангелии от Иоанна мы читаем: «...дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, 22-23). В современной церковной жизни это понимается как власть, данная священнику для осуществления им духовного руководства пасомыми в первую очередь в таинстве Покаяния. Зачастую пастырь ощущает себя как власть имущий, как человек, призванный и поставленный для того, чтобы ограждать святыню от всякой скверны человеческой. Критерием соответствия христианским нормам служат обычно церковные каноны, мнения святых отцов и традиции, сложившиеся в данное время и в данном месте.

По этому поводу у большинства христиан не возникает даже никаких вопросов. Да и откуда им взяться, если, например, в Катехизисе митрополита Филарета (Дроздова) читаем: «Покаяние есть таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом волеизъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Господом Иисусом Христом»¹. И далее в Катехизисе идет ссылка на Евангелие. Другими словами, сегодня ни у кого не вызывает сомнения, что власть прощать и разрешать грехи Христом была передана апостолам, их преемникам и священству в целом. При этом делаются попытки согласовать это учение со словами: «Ты один имаши власть оставляти грехи». Разрешительная молитва в чине покаяния не оставляет более вопросов: «И аз, недостойный иерей, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих...»

И сегодня наша исповедь сводится, во-первых, к перечислению человеком своих грехов, разрешению их священником и допущению или недопущению его к Святым Тайнам. Во-вторых, часто это таинство становится просто беседой, в которой пастырь должен знать ответы на вопрошания людей, подошедших к аналою.

Нам сегодня нужно попытаться как можно глубже понять слова Христа о прощении и оставлении грехов и вспомнить практику покаяния в Древней Церкви.

В Евангелии от Матфея в беседе с учениками Господь говорит, как поступать с согрешившим братом – сначала обличить его согрешения, потом при одном или двух свидетелях, далее – перед Церковью.

В этом месте греческое слово «эκκλησία» употреблено в смысле «собрание, община». И далее по тексту: «Истинно говорю вам, что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет

разрешено на небе» (Мф. 18, 18). Но после этих слов следует: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 19-20). Здесь мы видим, что слова о связании и разрешении по контексту связаны с собранием, с Церковью, а не являются властью, данной одному человеку. Еще до этого мы встречаем место, где Христос обращается к Петру: «и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16, 18-19).

Надо обратить внимание на то, что в Евангелии всего два раза встречается слово «Церковь», оба раза после него звучат слова о связании и разрешении.

Святые отцы, например Иллариий Пиктавийский, Григорий Нисский, Амвросий Медиоланский и многие другие, согласно считали «камнем веры» не апостола Петра, а его веру и засвидетельствованное им исповедание, поэтому и слова о ключах Царства Небесного и прощении грехов не могут быть адресованы только к первоверховному апостолу. Понятое буквально, это место явилось причиной возвышения Римских пап и в итоге разделения Церквей.

Интересно толкование этого места сщмч. Киприаном Карфагенским. В книге «О единстве Церкви» он пишет: «И хотя по Воскресении Своим Он наделяет равной властью всех апостолов, говоря: “как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас... примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся” (Ин. 20, 21-23), однако, чтобы показать единство, Ему было угодно с одного же и начать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, и имели равное с ним достоинство и власть; но вначале указывается один, для обозначения единой Церкви»². Мы видим в этом отрывке связь между прощением грехов и Церковью. А слова Спасителя после Воскресения о прощении грехов обращены к собранию апостолов, к тем, кто в то время составлял Церковь Христову.

Стоит отметить, что в Новом Завете мы не найдем места, где бы говорилось о том, что тот или иной апостол прощает и разрешает от грехов. В Деяниях есть место, где написано: «Многие из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои» (Деян. 19, 18). Но именно в это время в Древней Церкви начинает формироваться практика открытой исповеди, когда в созданных апостолами общинах кающиеся перед собранием признавались в содеянном. Это не было исповедью в современном ее понимании. Это было свидетельство грешника перед общиной о невозмож-

ности быть вместе, об отпадении от Тела Христова. Согрешивший не мог приобщаться. Требовалось исцеление от греховной раны, период осознания и раскаяния того, кто сам себя отлучил от общения в Телe и Крови Христовых. Покаяние всегда было процессом, который заканчивался «примирением и соединением», свидетельством Церкви о совершившейся «метанойе», об осуждении человеком своего греха и через это – прощение Богом. Не было и речи о том, чтобы власть вязать и решать понималась как власть сама по себе, не зависящая от раскаяния. И несмотря на все внешние изменения формы исповеди, именно это свидетельство примирения с Богом и является главным смыслом присутствия в таинстве Покаяния ранее всей общины, а теперь только священника.

Изменению таинства из публичного к тайному во многом поспособствовала монашеская практика. Уже в монастырях прп. Пахомия мы видим вместе с покаянием перед всей братией исповедание грехов, и особенно помыслов, перед опытным наставником. Интересно, что в то время существовало несколько путей для прощения грехов, исповедь была не единственным и исключительным способом покаяния. Святитель Иоанн Златоуст говорит о пяти путях: публичная исповедь, второй – плач о грехах, третий – смирение, четвертый – милостыня, царица добродетелей, и пятый – молитва. К этому списку можно добавить цитату из Послания апостола Иакова: «Обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак. 5, 20).

В связи с этим перед современным пастырем встает очень серьезный вопрос – священник может связать и не разрешить согрешившего человека, прощенного Богом. Конечно, выяснять это наверняка не представляется возможным, но всегда нам нужно помнить слова прп. Исаака Сирина, который говорит, что Бог ищет любую причину, по которой Он мог бы простить человека.

По мнению церковных писателей, а именно прп. Нила Синайского, прп. Исидора Пелусиота и Псевдо-Дионисия, не все священники (епископы и пресвитеры) имеют «власть ключей», а те из них, кто за непорочную жизнь удостоин даров Духа.

Монашеская исповедь перед старцем всегда предполагала опытного в духовной жизни наставника. Руководитель новоначальных, а тем более иноков, находящихся уже долго в подвигах, должен был на своем личном опыте познать, что такое борьба со страстями и искушениями. Наставник всегда передавал свой опыт, рассказывал о своем пути и своей духовной жизни.

В древних монастырях не каждый монах мог принимать исповедь братии. Считалось, что старец должен обладать дарованиями, необходимыми для врачевания совести. Даже в то время было немало неопытных духовных врачей, уводящих кающихся от правильной духовной жизни.

Один старец прямо говорит: «Опасно говорить с людьми, неопытными в рассуждении о помыслах ли или о делах»³. Некоторые монахи не препятствуют вопрошающим идти на исповедь к более опытным подвижникам, признавая свое неумение.

Священник, даже после семинарии, не должен руководствоваться только книгами. Даже благодать священства, подаваемая при рукоположении, не дает возможности иерею стать духовным наставником без личного опыта. И опыт этот заключается не в том, что за несколько лет священник «научится» исповедовать, а только в борьбе со своими грехами и немощами.

Искренность и сила раскаяния были главными и необходимыми условиями прощения человека Богом с точки зрения монашеской практики, иногда даже шедшей вразрез с канонами. «Брат говорит авве Пимену: “Я сделал великий грех и хочу каяться три года”. Старец ответил ему: “Много”. – “Или хоть год”, – сказал брат. “И то много”, – отвечал старец. “Думаю, – прибавил он, – что если человек покается от всего сердца, то и в три дня Бог его примет”»⁴.

Таких рассказов о связи глубокого раскаяния и прощения в святоотеческой письменности много. И хотя священнику не дано видеть сердца человеческого, но по внешним проявлениям на исповеди всегда можно определить степень осознания своего падения кающимся.

Публичная исповедь в Древней Церкви касалась далеко не всех грехов. Небольшие ежедневные прегрешения обычно не оглашались во всеулышание. То же и с мыслями, не приведенными в действие. Монашеская практика меняет этот подход. Уже прп. Макарий Великий говорит, что Господь «тайные грехи души поставляет наравне с грехами наружно явными»⁵. Противоречие между исповедью церковной и монашеской постепенно разрешается в пользу последней. Какое-то время в монастырях исповедь открытая и частная существовали параллельно, но под влиянием ряда обстоятельств постепенно тайная исповедь вытесняет общую. Постепенно исповедь становится не только свидетельством раскаяния человека и примирения его с Церковью, а средством предотвращения греха, врачевством души и наставлением в духовной жизни. Прп. Феодор Студит пишет: «Ты увлекался помыслами бесовскими и загорелся похотью злою... или другою какою пагубною страстью? Тотчас должен приступить к врачеванию»⁶. Сегодняшняя проповедь должна быть направлена к разъяснению православным основ духовной жизни, аскетических норм и правильной подготовки к таинству Покаяния. Речь должна вестись не о наказании и карах Божиих, а о человеколюбии и прощении. И именно эти качества должны определять действия пастыря по отношению к кающимся. Один инок говорит авве Лоту: «Я сделал большой грех и не могу открыть его отцам». Старец сказал:

«Исповедуй грех свой мне, и я возьму его на себя»⁷. Конечно, речь идет не о механическом переходе греха, а об ответственности, которую старец разделяет с согрешившим. Прощение грехов в монашеском покаянии всегда достигалось усилиями двух сторон – и принимавшего исповедь, и самого грешника. Здесь можно заметить, что древние сакраментальные формулы разрешения от грехов в исповедальных чинах были составлены в молитвенно-простительном тоне. Например, в нашем Требнике в чине «егда случится вскоре вельми больному дати Причастие» разрешительная молитва такова: «Господи Боже наш... прими исповедание раба Твоего (имярек), и еже Ти согреши вольные его грехи и невольные, словом, или делом, или помышлением, яко благ презри. Ты бо Един власть имаши отпущати грехи...»⁸. С первого взгляда видно, как отличается эта молитва от современного разрешения от грехов.

Монашеская практика поспособствовала изменению и смысла епитимии. Древняя покаянная дисциплина стремилась прежде всего соблюсти интерес Церкви как общества святых, а потом уже интерес падшего. Грешника удаляли, чтобы он не повредил нравам христиан. Собрание объявляло свое решение, падшего удаляли, а потом постепенно и принародно примиряли с Церковью, чтобы предостеречь от падения других. В монастырях делали иначе. В среде иночества рождалось учение о падении человеческой природы, о том, что грех – это язва, которая требует врачевания, а не наказания. Старцы смотрели не на грех, а на глубину сокрушения и руководствовались в своей практике особенностями отдельно взятой личности. Совершители монастырского покаяния часто не принимали в расчет церковные сроки епитимии, за один и тот же грех разные люди врачуются по-разному. Например, монах, отрекшийся от веры и обетов, получает прощение после трех недель покаяния. Блудники каются пять лет, три года, год или тоже три недели. Иногда прощали совсем без епитимии.

В нашей жизни тяжело падший человек сам понимает, что он недостойн приобщаться и даже находиться в среде верных. Но современная епитимия ни в коем случае не должна быть продолжительной. Стоит пастырю прислушиваться и к самому согрешившему. Монахи периода Вселенских Соборов следовали в деле приобщения к Святым Тайнам обычаю Древней Церкви: «Совесь человека есть руководящее правило для причащения Божественных Таин»⁹.

Подводя итог сказанному, можно сделать некоторые выводы. В современной жизни нашей Церкви исповедь монашеская, старческая постепенно вытеснила общую исповедь первых веков. По сути и по форме священник, совершающий таинство Покаяния, является наследником монастырских духовников, руководителей иноков в духовной жизни. Проблема в том, что на месте духовного старца оказывается только что

рукоположенный иерей. Благодать священства дает ему возможность совершать это таинство, но как нигде больше, здесь требуются от пастыря личные качества, свой опыт жизни в Церкви и знание основ духовной жизни. Книги могут многому научить – тому, что прощает грехи не человек, а Господь; тому, что прощение грехов связано с глубиной раскаяния и борьбой со страстями; тому, что епитимия – это не наказание, а лекарство. Но ни одна книжка не заменит священнику его личного опыта борьбы со своими немощами и недостатками.

¹ Митрополит Филарет (Дроздов). Пространный православный катехизис. М., 2014. С. 90.

² Киприан, еп. Карфагенский, *сщмч.* Творения. М., 1999. С. 223.

³ Древний патерик. М., 1889. С. 182.

⁴ Там же. С. 169.

⁵ Древний патерик. Киев, 2008. С. 137.

⁶ Добротолюбие. М., 1992. Т. 4. С. 535.

⁷ Скитской патерик. М., 2001. С. 20.

⁸ Требник. М. С. 248.

⁹ Суворов Н. К вопросу о тайной исповеди. М., 1906. С. 3.

ЛИТЕРАТУРА

1. Новый Завет. М., 1998.
2. Филарет (Дроздов), митр. Пространный Православный катехизис. М., 2014.
3. Киприан, еп. Карфагенский, *сщмч.* Творения. М., 1999.
4. Древний Патерик. М., 1889.
5. Древний Патерик. М., 2008.
6. Скитский Патерик. М., 2001.
7. Требник. М., 2008.
8. Суворов Н. К вопросу о тайной исповеди. М., 1906.

*Михаил Воробьев,
студент заочного отделения КДС*

РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ОБЗОР ПРОВЕДЕНИЯ ПРАЗДНИЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ, посвященных 1000-летию Крещения Руси

В IX веке на карте мира появляется новое государство – Киевская Русь. Однако Крещение Руси явилось важнейшим и во многом переломным рубежом в истории Русского государства, а православная вера отныне стала кровеносной системой русской истории.

Так уж сложилось, что все чаще нам приходится оценивать прошлое из ситуации сегодняшнего дня, накладывая современные оценки на былое.

Полноценное возрождение Русской Православной Церкви началось в постсоветские годы, когда особенно сильно стал проявляться интерес народа к вере и духовной жизни. Но первые шаги к этому возрождению были сделаны именно в советские перестроечные годы, в частности, таким шагом явилось празднование 1000-летия Крещения Руси.

Всесторонний анализ произошедших в государстве и обществе процессов, связанных с 1000-летием Крещения Руси, позволит оценить взаимосвязь политических перемен и возрождения Русской Православной Церкви.

Подготовка к празднованию 1000-летия Крещения Руси началась с постановления Священного Синода от 23 декабря 1980 года, в котором говорилось о начале празднования и о создании Юбилейной комиссии под руководством патриарха Пимена. Естественно, сначала не было и речи о том, что торжества будут всесоюзного масштаба. Планировалось проведение торжеств как внутренних церковных мероприятий.

Юбилейная комиссия должна была управлять подготовкой Русской Церкви к предстоящему юбилею. Комиссия состояла из Рабочего президиума, Редакционного комитета, Организационного комитета. Но сложившаяся ситуация была непростой, так как в Москве не было церковного центра, позволяющего вместить Священный Синод и провести празднование. Естественно, что на роль данного центра мог подойти один из больших монастырей, тогда закрытых. В 1982 году для решения сложившейся ситуации к председателю Совета по делам религий при Совете Министров СССР В.А. Куроедову поступило обращение от Святейшего Патриарха Пимена и Священного Синода с просьбой о возврате какой-либо из московских обителей для размещения в ней духовного центра Русской Церкви. Данный вопрос оставался нерешенным долгое время, и наконец появились возможности для его разрешения.

Естественно, что в обращении должна была содержаться информация, объясняющая необходимость создания в Москве такого центра. Поскольку для празднования в Москву должны были приехать делегации из множества стран, данное событие имело международный масштаб, следовательно, Советский Союз должен был оказать достойный прием. «Передача Донского монастыря в пользование Русской Православной Церкви, несомненно, вызвала бы большой положительный для нашей страны и Церкви резонанс. В церковных кругах это повысило бы авторитет Русской Православной Церкви, для общественных и государственных кругов различных стран мира это означало бы весьма существенное свидетельство нормального отношения Советского государства к деятельности Церкви, веское подтверждение возможности в условиях социалистического общества полнокровной жизни религиозных организаций»¹. Сначала в обращении продвигалась мысль о возвращении Донского монастыря, однако возникли сложности с передачей обители из-за нахождения в ней филиала Музея архитектуры имени А.В. Щусева. Данный центр должен был вместить все важнейшие церковные органы, такие как резиденция Патриарха, Священный Синод, управление делами Московской Патриархии, Отдел внешних церковных сношений, Учебный комитет, Пенсионный комитет. Предполагалось, что в центре будет возможность для проведения конференций, размещения различных подсобных помещений. Получив от власти разрешение на создание религиозного центра Московской Патриархии, патриархом был выбран Данилов монастырь, с переселением арендаторов которого не возникало проблем. Но решение о передаче монастыря в конце 1982 года было отложено, скорее всего, в связи со смертью Брежнева. Наконец 5 мая 1983 года, уже при Андропове, в Совет по делам религий поступило разрешение от Правительства СССР «о передаче Московскому Патриархату архитектурного памятника-ансамбля “Даниловский монастырь” в Москве для создания в нем и на прилегающем участке Административного центра Московского Патриархата; разрешено также строительство новых служебных помещений на этой территории»².

Данилов монастырь был возвращен Церкви 17 мая 1983 года и стал единственным на тот момент действующим монастырем столицы. Возрождение монашеской общины в 1984 году встретило противодействие властей, но трудности были преодолены. Возвращение монастыря стало важным событием, которое привлекло внимание общественности, показало изменения в отношении государства к Церкви, поскольку монастырь находился в Москве, и ему предстояло стать центром Московского Патриархата. Данное событие имело также символическое значение, ведь оно означало, что в самом центре Советского государства делаются конкретные шаги по возрождению православной веры. Этот важный

шаг, как и многие другие, привлекал внимание общественности как к Православию, так и к предстоящему празднованию 1000-летия Крещения Руси.

В свою очередь, 18 мая патриарх Пимен направил Председателю Совета Министров СССР Н.А. Тихонову письмо с благодарностью Правительству СССР за принятие важнейшего решения о безвозмездном возвращении Даниловского монастыря, которое «будет воспринято всей полнотой Русской Православной Церкви как свидетельство благожелательного отношения нашего государства к Церкви»³.

Постепенно происходит новый виток событий во взаимоотношениях Церкви и государства. Переданный безвозмездно Данилов монастырь находился в плачевном состоянии. Ранее в нем располагался детский следственный приемник-распределитель. 3 июня на приеме по случаю 12-летия патриаршего служения патриарха Пимена председатель Совета по делам религий при Совете Министров СССР В.А. Куроедов обещал помощь в организации восстановления обители: «С нашей стороны мы будем оказывать полное содействие при проведении работ»⁴.

Возрождение Данилова монастыря и, что немаловажно, возрождение монашеской жизни явилось предвестником и образцом возрождения Церкви. Во время подготовки к празднованию начинается процесс передачи верующим мощей святых. В Данилов монастырь были переданы мощи святых покровителей Москвы – благоверного князя Даниила и преподобного Саввы Стoroжевского. После длительного запустения начинался процесс восстановления святынь по всему Союзу. За пять первых месяцев 1988 года было открыто более 60 храмов⁵. Довольно многочисленные просьбы о разрешении издания религиозной литературы исполнялись, но тираж ограничивался – он был вдвое меньше заявленного. Кроме того, для посещения иностранными делегациями монастырей требовалось разрешение КГБ.

К середине 1980-х годов в средствах массовой информации, периодических изданиях и т.д. нарастает полемика об истинном значении принятия христианства. Церковная мысль постепенно двигалась вперед, объясняя значимость христианской реформы в языческой Руси как определяющую всю дальнейшую русскую историю и государственность. Перед предстоящим празднованием усиливается выпуск атеистических книг, брошюр, журналов. Нарастает своеобразная дискуссия с участием священников, религиоведов и общественности, которая уже прямо начинает заявлять о возмутительности прошедших гонений на Церковь. «Теперь голос представителей Церкви слышен не только на форумах общественности, но и повсюду через средства массовой информации»⁶.

Интересно и то, что во многих периодических изданиях встречалась и позитивная оценка принятия христианства на Руси, а значит, эта

оценка придавала значимость предстоящему празднованию. Так в журнале «Коммунист» была оценена положительная роль принятия христианства на Руси: «Введение христианства, ставшего идеологической основой единой феодальной государственности Древней Руси, сыграло в период раннего Средневековья прогрессивную роль...»⁷. Но опять же, после осознания значимости христианства для средневековой Руси, говорилось о новой эпохе в развитии человечества и недопустимости религиозного влияния. Таким образом, в средствах массовой информации формировалось в целом положительное отношение к предстоящему празднованию. Для Русской Церкви празднование 1000-летия Крещения Руси действительно стало событием эпохальным, событием, означающим возрождение православной веры и христианской культуры.

В марте 1985 года генеральным секретарем стал М.С. Горбачев. С его приходом к власти в политическом курсе Советского Союза происходят изменения, но эти изменения не сразу затрагивают церковную сферу. Известно, что в церковной среде назревало недовольство устаревшим религиозным законодательством, запрещавшим любое общественное проявление веры. В декабре 1985 года Управляющий делами Московской Патриархии митрополит Таллинский Алексей послал М.С. Горбачеву письмо с просьбой пересмотреть религиозное законодательство о религиозных объединениях, однако Совет по делам религий воспрепятствовал решению вопроса. Партийный аппарат считал невозможным делать уступки для Церкви. Заявление митрополита Алексея повлекло за собой снятие его с поста Управляющего делами Московской Патриархии и перевод из столицы в Ленинград. То есть государство еще не считало нужным прислушаться к нуждам Церкви и изменить форму приходского управления, так как «в этих условиях имеется больше возможностей для подбора в религиозные общества желательных в интересах дела людей»⁸. Церковь, несмотря на постепенные изменения отношения власти, терпела бедственное положение, многие храмы были закрыты, борьба с религией до сих пор велась на государственном уровне. Вопиющим нарушением свободы совести в СССР был запрет на издание религиозной литературы, которая прекратила свое развитие в СССР. Таким образом, проводилась идеологическая работа по дискредитации Церкви. Необходимым условием для ее выполнения являлась непросвещенность населения, незнание им основ религии. Это проистекало из невозможности свободного использования религиозных книг.

Верующие граждане Советского Союза не оставались в стороне в борьбе за свои права. Происходили письменные обращения верующих к патриарху и священноначалию, в которых говорилось о насущных церковных проблемах, требующих решения. В этих обращениях отмечался недостаток церковной литературы, запрет религиозного образования

и проповедей, запрет религиозной деятельности священника вне храма и т.д. То есть верующий народ был крайне заинтересован в полном снятии ограничений с Церкви.

Переломным моментом переоценки церковной политики стал 1986 год, в марте которого от патриарха и Синода было направлено письмо в Совет по делам религий. В письме излагались церковные проблемы, требующие решения. Нерешенность этих проблем делала невозможным полноценное празднование 1000-летия Крещения Руси. Церковное священноначалие желало встретиться с руководством страны для получения права юридического лица. Также поднимались вопросы о регистрации новых приходов, возрождении монашества, доказывалась необходимость пополнения монастырей. Направлялась просьба и о передаче пещер Киево-Печерской лавры как духовного центра Руси. В последних пунктах письма затрагиваются также и экономические вопросы: об открытии счета для сбора денег на празднование, понижении налога для завода церковной утвари в Софрино.

Именно в 1986 году от партийного аппарата поступают распоряжения о порядке проведения празднования, в которых подробно регламентируется перечень всех мероприятий, главные из которых должны были пройти в городах, имеющих особое значение для Православия на Руси: Москве, Киеве, Владимире, Ленинграде. Решалось пригласить 300 представителей зарубежных религиозных организаций, издать церковные книги и даже пластинки с записями песнопений. Средствам массовой информации, в том числе и телевидению, предписывалось рассказать о праздновании и самой главной его части – Поместном Соборе.

Мероприятия к празднованию 1000-летия Крещения Руси имели не только внешнеполитический, но и внутривнутриполитический аспект. Следовательно, вопросы их планирования тщательно прорабатывались.

С середины восьмидесятых годов действительно меняется отношение власти к вере. К примеру, многолетняя миротворческая деятельность Церкви не остается без внимания, и 30 декабря 1986 года патриарх Пимен награждается высшей наградой Советского фонда мира – золотой медалью «За укрепление мира».

Важнейшие изменения взаимоотношений между государством и Церковью происходят в 1988 году, в начале которого новый «Устав Русской Православной Церкви» представляется в Совет по делам религий только для проверки его соответствия с законодательством. Устав должен был утверждаться на Поместном Соборе, поскольку многие официальные заявления и решения принимались только Синодом⁹.

Процесс перестройки дал понять верующим и религиозным деятелям значимость происходящих событий. В обращении глав и представителей

Церквей и религиозных объединений в СССР к религиозным деятелям и пастве по поводу 70-й годовщины Октябрьской революции есть такие слова: «Исключительно важное направление в нашей деятельности – служить углублению вовлеченности верующих в процесс перестройки...»¹⁰ Таким образом, во время перестройки происходили важные изменения во взаимоотношениях Церкви и государства. Государственные деятели теперь стали видеть в верующих определенную гражданскую силу. Одним из свидетельств произошедших изменений является статья председателя Совета по делам религий К. Харчева в газете «Известия» по поводу 70-летия принятия СНК РСФСР декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». В ней известный партийный деятель анализирует прошедшую эпоху в жизни СССР и признает перегибы в религиозной политике: «Массовое и необоснованное закрытие молитвенных зданий, произвол в отношении служителей культа, игнорирование законных прав верующих и их религиозных чувств...»¹¹ Как ни странно, но в Совете по делам религий теперь понимали бедствующее положение Церкви и разрабатывали меры, призванные помочь ее возрождению¹².

Заявления официальных властей изменялись, возникала принципиально новая позиция, в которой осознавалась роль огромного количества верующих: «Верующие поддерживают курс партии на коренное обновление нашего общества. Они видят в перестройке заботу партии, государства о сохранении мира, об утверждении принципов социальной справедливости, о чистой нравственной атмосфере общества»¹³. Эти слова сказаны в апреле 1987 года председателем Совета по делам религий Константином Харчевым. Но при его выступлении перед преподавателями Высшей партийной школы в марте 1988 года он же говорит: «По Ленину, партия должна держать под контролем все сферы жизни граждан, а так как верующих никуда не денешь, и наша история показала, что религия всерьез и надолго, то искренне верующего для партии легче сделать верующим также в коммунизм. И тут перед нами встает задача: воспитание нового типа священника; подбор и постановка священника – дело партии»¹⁴.

Стоит отметить, что для партийного руководства, и в особенности Горбачева, было важно международное признание, которое усилилось бы в результате признания Церкви в СССР.

Именно во время подготовки к празднованию 1000-летия Крещения Руси государство делает конкретные шаги – возвращает Православной Церкви Свято-Данилов монастырь, Оптину пустынь, Толгский монастырь, Дальние пещеры Киево-Печерской лавры.

За этими первыми шагами следуют другие значимые события. К примеру, 26 мая 1988 года Церкви передаются мощи многих святых, изъятые еще в первой половине XX века. Неоценима важность этих святынь для

верующих. Хранившиеся ранее в Оружейной палате Кремля, мощи были переданы Церкви не раньше, а именно перед самим празднованием.

В октябре 1987 г. в связи с рекомендацией Совета Министров СССР на XXIV Генеральной конференции ЮНЕСКО была принята резолюция «О 1000-летию введения христианства на Руси» как крупного события европейской и мировой истории и культуры¹⁵. Всем государствам – членам ЮНЕСКО предлагалось внести свой вклад, отметив это событие памятными мероприятиями в 1988–1989 гг.

В конце марта 1988 г. в Успенском соборе Новодевичьего монастыря состоялось Архиерейское предсоборное совещание, на котором была обсуждена подготовка к предстоящему Поместному Собору и празднованию 1000-летия Крещения Руси. В совещании участвовало большинство иерархов Русской Православной Церкви, оно завершало подготовку к празднованию. На нем были определены важнейшие задачи Поместного Собора – утверждение нового церковного устава и прославление святых.

В завершение подготовки к празднованию состоялась долгожданная встреча патриарха Пимена и членов Синода с М.С. Горбачевым. Эта встреча была первой в своем роде, так как не была похожа на проводившиеся до этого закрытые встречи партийного руководства и церковных иерархов. К таким закрытым для общественности переговорам относятся и встреча Сталина с церковным священноначалием в 1943 году.

29 апреля 1988 г. Генеральный секретарь ЦК КПСС М.С. Горбачев принял патриарха Пимена и членов Синода в Екатерининском зале Кремля. В своей речи Горбачев в партийном духе обозначил 1000-летие Крещения Руси как важную веху в российской истории, напомнив, что в построении социалистического общества принимали участие и верующие. Данное мероприятие было открытым для журналистов не только СССР, но и других стран. М.С. Горбачев сказал, что разрабатывается закон о свободе совести в СССР. Патриарх Пимен пожелал успехов в проведении перестройки и поддержал положительные процессы, прошедшие в стране. Однако заметил, что «не все проблемы жизни Церкви получают свое разрешение»¹⁶. Далее произошла беседа церковных иерархов и М.С. Горбачева, в которой затрагивались вопросы, требующие безотлагательного решения. Надо заметить, что информация о встрече была напечатана в советских газетах, о чем раньше не могло быть и речи. Именно в результате этой встречи поменялся формат празднования из внутрицерковного во всесоюзный.

Подготовка к празднованию также включала в себя международные научно-церковные конференции, которые прошли в Киеве, Москве, Ленинграде. На конференциях советскими учеными разбирались вопросы церковной истории, православного духовного и культурного наследия.

Изменение политики государства к церковной жизни не означало немедленного изменения мировоззрения людей, руководивших страной. Политическое руководство обращало внимание на Церковь, но параллельно велась и атеистическая пропаганда, задача которой была свести на нет постоянно увеличивавшийся православный информационный поток, принизить значение православной веры в становлении русской цивилизации. В подтверждение этому стоит привести принятое в сентябре 1985 г. секретное постановление секретариата ЦК КПСС «О противодействии зарубежной клерикальной пропаганде в связи с 1000-летием введения христианства на Руси», а также постановление ЦК КПСС в марте 1986 г. «О мерах по противодействию клеветнической клерикальной зарубежной пропаганде в связи с 70-летием Великой Октябрьской социалистической революции». В этих документах принижалась роль христианства, которое считалось сочувствующим социальной несправедливости, говорилось о необходимости строгого контроля над религиозными организациями со стороны КГБ, в частности был составлен план агентурно-оперативных мероприятий по подготовке к 1000-летию Крещения Руси.

В своих заявлениях иерархи Церкви, несмотря на изменения политической обстановки, проявляли осторожность, солидарность с советским обществом. В их выступлениях, как и в предыдущий период, отмечался вклад Церкви и ее чад в построение социалистического общества. «Чада Русской Православной Церкви, являющиеся гражданами Советского Союза, живут в условиях социалистического общества, программа которого, по нашему мнению, действительно высокогуманна и тем близка христианским идеалам»¹⁷. Как и раньше, идеалы коммунистического общества и христианства объявлялись схожими, не противоречащими друг другу. По-прежнему мягко велись высказывания насчет репрессий в СССР, шла речь о том, что они противоречили религиозному законодательству и Конституции, то есть были незаконными.

Рассматривая перестроечный период в жизни нашей страны, надо сказать, что ее политика в эти годы динамично изменяется, в эти «перестроечные» годы постепенно проясняются важнейшие цели государственного аппарата в сфере религии, высшим руководством осознается необходимость диалога с Церковью. Таким образом, происходит формирование новых отношений между властью и Церковью. Эти отношения были нацелены на постепенное освобождение веры от гнета государственной власти, они должны были позволить Церкви и верующим с надеждой относиться к происходящей перестройке. С одной стороны, государственный аппарат постепенно изменялся, и это обуславливало изменение отношения к вере. С другой же стороны, изменяющемуся властному аппарату нужна была поддержка огромной массы верующих

и желающих прийти к вере. Естественно, что атеистическая пропаганда в стране не прекращалась, с ее стороны продолжало оказываться давление. Но постепенно стали звучать такие понятия, как «гласность», «свобода слова», «свобода совести». Эти понятия не имели противоречия с Конституцией СССР 1977 г., в которой провозглашалась и каждому гражданину гарантировалась «свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду»¹⁸.

Празднование 1000-летия Крещения Руси стало решающим моментом в жизни Русской Церкви, в нем совмещались церковные и государственные интересы, так как данное событие имело не только внутрицерковный, но и государственный масштаб.

Торжества прошли в столице и по всему Советскому Союзу с 5 по 12 июня 1988 г. В Москву со всего мира прибыли главы Православных Церквей.

Первая праздничная служба прошла 5 июня в Москве, в Богоявленском соборе. По завершении службы патриарх Пимен получал поздравления. В своем ответном слове патриарх Пимен говорил о сложном историческом пути Церкви и великом значении ее для Русского государства. Проводится параллель между духовным подъемом Киевской Руси после Крещения и грядущим духовным возрождением православной веры в СССР: «Духовный подъем, возникший под омофором Пресвятой Богородицы на берегах Днепра в Киево-Печерской обители, охватил всю Киевскую Русь»¹⁹.

После службы, 5 июня 1988 г., патриарх Пимен возложил венок к Могиле Неизвестного Солдата вместе с членами Синода и участниками Поместного Собора Русской Православной Церкви.

Во время празднования основной идеей была жертвенность за свою веру, страну. Как известно, люди, отдавшие свою земную жизнь за веру, в Православной Церкви являются основной опорой, фундаментом, на котором она стоит. В результате празднования решаются вопросы канонизации новомучеников и исповедников Российских, то есть православных христиан, пострадавших от большевистского террора. Это явилось символом нового восстановления Церкви в России.

Основным законополагающим событием во время празднования 1000-летия Крещения Руси стал Собор Русской Православной Церкви, прошедший с 6 по 9 июня 1988 года в Троице-Сергиевой Лавре. Открытие Собора началось с молебна о благоуспешности соборных деяний 6 июня в Сергиевском трапезном храме Троице-Сергиевой Лавры. В своем вступительном слове патриарх Пимен обратился ко всем собравшимся, отметив важные и необходимые для рассмотрения церковные вопросы: «духовно-пастырское служение, межправославное,

экуменическое, миротворческое, научно-богословское, издательское направления, а также вопросы церковного искусства и хозяйственной стороны жизни Церкви»²⁰.

Главным событием Собора должно было стать утверждение нового Устава Русской Православной Церкви. Проект нового Устава «был все-сторонне рассмотрен и обсужден на Архиерейском предсоборном совещании и рекомендован для утверждения на нашем Соборе»²¹.

На Соборе удалось решить наболевшие для Русской Церкви вопросы: был введен новый Устав церковного управления, обозначены векторы дальнейшего развития церковной жизни. Ставились конкретные задачи, важнейшей из которых была задача религиозного просвещения народа, то есть миссионерства. Надо было «изыскать возможные внебогослужебные формы для катехизации и духовного просвещения верующего народа»²². Собор в своем послании выразил позицию насчет перестройки, приветствуя перемены в политике, положительно отражающиеся на церковной жизни. Возвращение церковных святынь, облегчение положения относительно регистрации приходов, а значит и возрождения храмов, не могло не радовать священноначалие. Также на Соборе были рассмотрены основополагающие для церковной жизни вопросы, касающиеся канонизации святых. Было канонизировано девять русских святых, подвижников благочестия: князь Димитрий Донской, преподобные Андрей Рублев и Максим Грек, святитель Макарий Московский, преподобный Паисий Величковский, блаженная Ксения Петербургская, святитель Игнатий Брянчанинов, преподобный Амвросий Оптинский, святитель Феофан Затворник.

Борьба с верой и давление власти на Церковь в Советском государстве породили отъединение от Русской Православной Церкви Московского Патриархата Русской Православной Церкви Заграницей. Данный раскол означал неприятие русскими людьми, эмигрировавшими и живущими за границей, негативных изменений по отношению к вере в СССР. Теперь же существовали все предпосылки к восстановлению важного для Церкви единства. Для его осуществления вышло обращение «К чадам, не имеющим канонического общения с Матерью-Церковью», которое должно было показать иерархам Православной Церкви Заграницей возможность плодотворного диалога.

Поместный Собор являлся одним из самых главных элементов празднования, поскольку давал Церкви огромные возможности. Прежде всего Собор стал примирительным между Церковью и властью, между отколотыми церковными частями, между православием и старообрядчеством. Случилось невиданное – Русская Православная Церковь в своем «Обращении ко всем, держащимся старых обрядов и не имеющим молитвенного общения с Московским Патриархатом», признала все свои

исторические ошибки по отношению к старообрядчеству. Таким образом, была открыта возможность к важнейшему для Церкви примирительному диалогу, но, к сожалению, этот диалог не был признан старообрядцами.

Также вышло соборное «Послание боголюбивым пастырям, честному иночеству и всем верным чадам Русской Православной Церкви», «Обращение Поместного Собора Русской Православной Церкви ко всем христианам мира», «Заявление Поместного Собора Русской Православной Церкви по насущным проблемам современности». Произошло принятие «Определений Поместного Собора Русской Православной Церкви», в котором излагались решения Собора.

11 июня в Кремле председатель Президиума Верховного Совета СССР А. Громыко встретился с патриархом Пименом и церковным священноначалием, участвовавшим в праздновании 1000-летия Крещения Руси. В своем слове А. Громыко упомянул возможность восстановления благотворительной деятельности для религиозных организаций и предоставления юридических прав Церкви как организации. В конце встречи патриарх выступил с заключительной речью, в которой была положительно оценена помощь государства в проведении празднования: «Мы особо оценили созданные нашим государством самые благоприятные условия для проведения празднования, позволившие каждому члену Русской Православной Церкви осуществить свою сопричастность к юбилею и нашему обществу, отметить многие замечательные стороны жизни Отечества, связанные с 1000-летием христианства в нашей стране»²³.

В связи с празднованием 13 июня 1988 года была произведена торжественная закладка патриархом Пименом храма в честь 1000-летия Крещения Руси. Данное событие имело символическое значение начала новой жизни для всей Церкви. При закладке патриарх в своем слове упомянул, что это храм в честь защитников Родины во всех Отечественных войнах. Это упоминание, безусловно, сделано не просто так, патриарх вспоминает в числе воинов и всех пострадавших за веру, страдания которых, как и страдания воинов, позволили отстоять русскую государственность. Очень ясно отражают сложившуюся в связи с перестройкой ситуацию в церковной жизни слова патриарха: «В настоящее время благодаря положительным результатам процесса перестройки и обновления к лучшему изменяются отношения между Церковью и государством. Примеров этому множество. И один из них – предстоящее строительство настоящего храма»²⁴.

Окончательное закрепление положительной религиозной политики произошло на XIX Всесоюзной конференции КПСС в июне 1988 года, что перекликалось с празднованием 1000-летия Крещения Руси.

На конференции не произошло отказа от господствующей атеистической идеологии, но были окончательно признаны права верующих граждан и Церкви: «Мы не скрываем своего отношения к религиозному мировоззрению как нематериалистическому, ненаучному. Но это не основание для неуважительного отношения к духовному миру верующих людей и тем более – применения какого бы то ни было административного давления для утверждения материалистических воззрений. Все верующие, независимо от того, какую религию они исповедуют, являются полноправными гражданами СССР»²⁵. Таким образом, в государственных структурах окончательно оформляется понятие религиозной свободы в СССР.

Перемены, произошедшие в СССР в отношении религии, еще раз доказываются визитом М.С. Горбачева в Ватикан и налаживанием дипломатических отношений с этим государством. В своем выступлении М.С. Горбачев заявлял об изменении гражданского общества, появлении свободы совести: «У нас будет принят закон о свободе совести»²⁶. Данный визит обладал значением для М.С. Горбачева, для которого мировое признание стояло на первом месте.

Празднование 1000-летия Крещения Руси прошло во многих других городах. Среди них в сердце Киевской Руси – Киеве, а также во Владимире, Ленинграде, Смоленске.

На родине русского христианства – в Киеве – также с размахом прошли юбилейные торжества. 16 июня Председателем Президиума Верховного Совета УССР В.С. Шевченко был устроен прием группы духовенства Русской Православной Церкви, а также участников юбилейных празднеств – представителей зарубежных Церквей и различных религиозных организаций. Присутствовал и председатель Совета по делам религий при Совете Министров УССР Н.А. Колесник. В.С. Шевченко выступила с приветственной речью, тепло приветствовала присутствующих от лица Президиума Верховного Совета и правительства республики: «В эти дни Киев принимает высоких духовных лиц из разных уголков мира. Именно отсюда, с древнерусской земли, распространилось христианство на Руси, здесь – истоки нашей истории, государственности и культуры»²⁷.

Процесс возврата церковных зданий шел медленно, особенно если в них находились музеи или государственные учреждения. Журнал «Огонек» за 1989 год подробно описывает такой случай: «В чувашском селе Байгулово в ноябре–декабре минувшего года верующие 35 дней не выходили из Богоявленской церкви, требуя превращения ее из клуба в храм»²⁸.

В эпоху гонений на Церковь невозможно было представить, что патриарх в 1989 г. станет народным депутатом СССР, хотя это и было формальностью, но являлось необходимым.

Празднование 1000-летия Крещения Руси позволило Русской Церкви выйти на новый уровень своего развития в СССР. Многие церковные вопросы на местах теперь решались в пользу верующих, что было редким исключением до 1988 года, когда любая церковная просьба встречала препятствие в лице государственных структур. В результате решений Собора 1988 г. и пересмотра порядка церковного управления было восстановлено церковное единоначалие. Теперь жизнью прихода руководил настоятель, а не церковный староста, часто ставленник местной власти. Именно с этого периода началась передача Церкви пустующих и разваливающихся храмов, монастырей и т.д. И именно в это время стала видна запущенность религии в СССР, стали видны результаты атеистической политики. Это время стало временем нахождения дальнейших путей развития страны, для чего требовался анализ всего положительного и отрицательного, что было в Советском Союзе. Но этот анализ не был должным образом проведен, в результате чего страна начала скатываться в новую впадину.

В целом после празднования по стране наметилась положительная тенденция увеличения числа приходов. Этот вопрос наиболее волновал как церковных иерархов, так и верующий народ. За оставшиеся месяцы 1988 г. Церкви было возвращено около 1000 храмов. Процесс восстановления приходов продолжался и в 1989 г., причем общее число приходов в 1990 г. превысило 11 тысяч²⁹. В 1988–1989 годах произошло открытие некоторых епископских кафедр, ранее десятилетия пустовавших: Ижевской, Хабаровской, Ульяновской, Челябинской, Сумской. Учреждались новые епархии, был запущен процесс выделения новых епархий. К примеру, из Львовской епархии выделилась новая – Тернопольская. Этот процесс был исторически необходим, так как Церковь активно возрождалась, и требовалось распространить ее влияние по всей стране.

После проведения торжеств последовал небывалый скачок изменений в церковной жизни. В 1989 г. Церкви было возвращено 29 монастырей в Московской, Рязанской, Курской, Кишиневской и Львовской епархиях³⁰. Неслыханные перемены позволили членам Священного Синода даже письменно обратиться к партийному руководству с просьбой об отставке председателя Совета по делам религий К. Харчева, что и было сделано.

Однако деятельность нового председателя Ю.Н. Христораднова, ранее первого секретаря Горьковского обкома партии, также была противоречивой. Несмотря на нарастающую либерализацию отношений государства с Церковью, он «заставил тяжело больного и практически не передвигавшегося Святейшего Патриарха Пимена нанести ему визит в Совет, что и было выполнено с большими трудностями как для Его Святейшества, так и для сопровождавших его лиц»³¹.

Факты свидетельствуют о том, что празднование 1000-летия Крещения Руси стало отправной точкой развития Русской Церкви. Доказывает это количество приходов в СССР. Если за два года до празднования, в 1986 году, в ведении Церкви находилось всего 6794 прихода, то за год до празднования это количество стало расти. И в 1988 году процесс открытия приходов ускорился, их открылось около тысячи. В дальнейшем этот процесс набирает силу, и в 1989 году общее число открытых храмов приближается к десяти тысячам.

Перед распадом СССР Совет по делам религий был упразднен, Церковь стала свободна от прямого нажима со стороны государства.

Рассматриваемое событие имело огромное международное значение и, естественно, имело для Советского Союза идеологическое значение, доказывая наличие свободы совести и вероисповедания.

В изучении празднования мероприятий, посвященных 1000-летию Крещения Руси, мы можем увидеть перекликающиеся моменты прошлого и настоящего.

¹ Дионисий (Шишигин), архим. «Былое пролетает... Патриарх Пимен и его время». М., 2010. URL: http://www.bogoyavlenskoe.ru/knigi/byloe_proletaet/byloe_proletaet_56_4/ (дата обращения: 18.10.2014).

² Там же.

³ ЖМП, 1983, № 8. С. 2, 16.

⁴ Там же. С. 2, 18.

⁵ Там же.

⁶ Послание Поместного Собора боголюбивым пастырям, честному иночеству и всем верным чадам Русской Православной Церкви (09.06.1988) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 357.

⁷ Две статьи из журнала «Коммунист» по поводу 1000-летия Крещения Руси (август 1987 г.) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 342.

⁸ Дионисий (Шишигин), архим. Указ. соч.

⁹ Там же.

¹⁰ Обращение глав и представителей Церквей и религиозных объединений в СССР к религиозным деятелям и пастве [по поводу 70-й годовщины Октябрьской революции] (16.12.1987) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 347.

¹¹ Утверждая свободу совести [статья К. Харчева, председателя Совета по делам религий, по поводу 70-летия принятия СНК РСФСР декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»] (январь 1988 г.)

¹² Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 348.

¹³ Накануне 1000-летия Крещения Руси // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 336.

¹⁴ Там же. С. 334.

¹⁵ Правда. 1987. 21.10.

¹⁶ Записка К.М. Харчева М.С. Горбачеву «Соображения о возможной встрече [М.С. Горбачева] с Патриархом Московским и всея Руси и членами Синода Русской Православной Церкви», апрель 1988 г. URL: http://www.bogoyavlenskoe.ru/knigi/byloe_proletaet/byloe_proletaet_56_2/ (дата обращения: 22.10.2014).

¹⁷ Тысячелетие. Беседа с Патриархом Московским и всея Руси Пименом [интервью для газеты «Известия»] (09.04.1988 // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 352.

¹⁸ Конституции (основные законы) Союзных Советских Социалистических Республик. М., 1985. С. 20.

¹⁹ Слово Святейшего Патриарха Пимена после Божественной литургии в Богоявленском патриаршем соборе в Москве в Неделю 5-ю по Пасхе, 28 мая 1978 г. // URL: http://www.orthlib.ru/JMP/78_08/05.html (дата обращения: 24.09.2014).

²⁰ Там же.

²¹ ЖМП. 1988, № 9. С. 21.

²² Там же. С. 27.

²³ ЖМП. 1988. № 8. С. 12–13.

²⁴ Закладка храма в честь 1000-летия Крещения Руси (13.6.1988) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 359.

²⁵ Вестник «Материалы XIX Всесоюзной конференции Коммунистической партии Советского Союза», 1988. С. 41–42.

²⁶ Выступление М.С. Горбачева в Ватикане (01.12.1989) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 372.

²⁷ О чем писали газеты 20 лет назад (1988) // РАТАУ (радиотелеграфное агентство) Украины URL: http://churchs.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=4731:-20-&catid=77:2011-08-30-13-38-08&Itemid=6 (дата обращения: 02.11.2014).

²⁸ Страсти по Красному храму [о голодовке верующих в Иванове]. А. Нежный (Огонек. 1989. № 28. С. 17–19) // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / составитель Г. Штриккер. М., 1995. С. 367.

²⁹ Дионисий (Шишигин), архим. Указ. соч.

³⁰ Цыпин Владислав, прот. История Русской Церкви. Кн. 9. Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1997. С. 472.

³¹ Дионисий (Шишигин), архим. Указ. соч.

ЛИТЕРАТУРА

1. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. М., 1995.

2. Дионисий (Шишигин), архим. «Былое пролетает... Патриарх Пимен и его время». М., 2010.

3. Гордиенко Н.С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. – Л.: Лениздат, 1984.

4. Куроедов В.А. Религия и Церковь в Советском государстве. – М.: Политиздат, 1981.

5. Лихачев Д.С. Крещение Руси и государство Русь. URL: http://www.mmedia.nsu.ru/culture/DATA/obj2069/FILE_PDF.pdf

6. Мельниченко О.В. «Государство и РПЦ накануне 1000-летия Крещения Руси». URL: www.rusnauka.com/30_NNM_2010/Istoria/73003.doc.htm.

7. Можно отделить Церковь от государства, но нельзя отделить Церковь от народа // ЖМП. № 7, июль 2013 г. / 24 июля 2013 г.

8. Раушенбах Б.В. Тысячелетие Крещения Руси // Православная беседа. URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?id=635&page=book>

9. Тростников В.Н. Роль и место Крещения Руси в общеевропейском духовном процессе второго тысячелетия христианской культуры. // Русское зарубежье в год тысячелетия Крещения Руси: Сборник, сост. Назаров М. – М.: Столица, 1991.

10. Тысячелетие Крещения Руси // Мир. Человек. Слово. URL: <http://www.mir-slovo.ru/text/17495.html>

11. Филарет, митр. Минский и Белорусский. 1000-летие Крещения Руси – выдающееся событие отечественной и мировой истории // «Вопросы истории», 1988, № 5.

12. Цыпин В. История Русской Церкви 1917–1997. М., 1997.

*Михаил Воробьев,
студент заочного отделения КДС*

СОХРАНЕНИЕ ПАМЯТИ и празднование юбилеев Отечественной войны 1812 года в Московской епархии

Традиции почитания памятных дат Отечественной войны стали формироваться сразу же после избавления Москвы от французов. Император Александр I дал обещание воздвигнуть Храм Христа Спасителя и волю свою выразил в Манифесте 25 декабря 1812 года.

Первым праздником, учрежденным в память избавления Москвы и губернии от нашествия, стал крестный ход, совершенный по личному распоряжению архиепископа Августина в 1813 году, и был соединен с торжественным молебном в Успенском соборе Кремля. До 1840-х годов шествие не имело регулярного характера, однако затем было установлено как ежегодное и совершалось в ближайшее к 12 октября воскресенье (французы были изгнаны из Москвы 11–12 октября 1812 года)¹.

В октябрьских крестных ходах участвовало духовенство всех «шесть сороков», все настоятели монастырей и соборов. После молебна в Успенском соборе поднимались чудотворные иконы Божией Матери Владимирская, Донская, «Благовещение» из Благовещенского собора, и крестный ход с многочисленными хоругвями направлялся через Спаские ворота к Иверской часовне. Здесь, по прочтении Евангелия, поднималась Иверская икона Божией Матери, и с нею крестное шествие направлялось вокруг стен Кремля по Александровскому саду, потом по Кремлевской набережной и через Васильевскую площадь выходило к Лобному месту; откуда, по прочтении литии, возвращалось в Успенский собор. С 1860 года в крестном ходе москвичи носили и две хоругви из Успенского собора, данные в 1812 году Московскому ополчению вместо знамен и простреленные в Бородинской битве².

Ежегодно 1 сентября в нижнем Спасском приделе Покровской церкви в Филях совершались литургия и панихида по императору Александру I, графу М.И. Голенищеву-Кутузову, его сподвижникам и всем участникам войны.

11 октября 1852 года, по случаю сорокалетия со дня изгнания из Москвы французов, генералы, штаб- и обер-офицеры, участвовавшие в войне, были приглашены московским генерал-губернатором графом Арсением Андреевичем Закревским, возглавлявшим в 1812 году Особенную канцелярию (руководил военной разведкой), к обеденному столу. В их числе были генералы А.И. Горчаков, А.П. Ермолов, а также низшие чины, в том числе 90 человек из Измайловской военной богадельни. Генералов, штаб- и обер-офицеров было 207 человек, унтер-офицеров – 276, рядовых и ратников – 411, всего 894 человека.

Первоначально по приглашению генерал-губернатора А.А. Закревского участники войны 1812 года собрались в Чудовом монастыре к Божественной литургии, которую совершил Московский викарий владыка Филофей. По окончании литургии следовал молебен, затем было провозглашено многолетие государю императору Николаю I, «вечная память» императору Александру Павловичу и многолетие всему христоролюбивому воинству³.

В 3 часа пополудни в доме генерал-губернатора ветеранов ожидало почетное «столование», каким издревле Русь чествовала победоносных соотечественников. Столы для гостей были украшены свежими лаврами и живыми цветами, как символом побед и торжеств. В почетных рядах занимали места: родной племянник А.В. Суворова, князь, генерал от инфантерии А.И. Горчаков, начальник Главного Морского штаба светлейший князь А.С. Меншиков. Отсутствовал лишь генерал от артиллерии А.П. Ермолов, который из-за своей болезни не смог принять участие в празднестве. По призыву начальника древней столицы собрались живущие в Москве и приехавшие из Подмосковья. Это зрелище было великолепно в самой пестроте его: одни воины сохранили ратную одежду, другие были в гражданской, иные в крестьянской. В рядах этих доблестных воинов XIX и даже XVIII в. были и те, кто еще служил под знаменами Суворова и Потемкина, находились и 90-летние и 80-летние, один из них насчитал себе 120 лет. Медали и кресты украшали их боевую грудь, служили летописью их службы и славы русского оружия. Они возрождали в памяти Рымник, Очаково, Измаил, Прагу. Одни из воинов были дряхлые, сгорбленные под временем лет, другие еще бодрые под сединами, иные изувеченные ранами, кто без руки, кто без ноги, кто без глаза, даже слепые, которых привезли сюда и кормили за столом их братья по оружию. Когда они собрались, хозяин их приветствовал словом: «Вот и наша вся молодежь собралась!»⁴

В продолжение праздника играла музыка: Александровский марш и Триумфальный, а военные певчие пели «Боже, царя храни!», «Бородинскую» («Что не соколы крылатые...»), «К ружью, друзья». Под звуки труб возглашены были тосты: первый – за здоровье государя императора, второй – за здоровье русских армии и флота, третий – за здоровье присутствующих. Во всех залах гремело торжественное «ура!», которое напоминало старым воинам, как они с этим победоносным кличем летели на приступы крепостей, брали убийственные батареи и штыками опрокидывали твердыни неприятельской пехоты и конницы.

Графиня Аграфена Федоровна Закревская сама угощала этих ветеранов с приветливостью и радушием гостеприимной хозяйки. Кушанье было приготовлено в русском вкусе, обильное и сытное, коему соответствовали и сами напитки.

Такое еще небывалое в Москве, историческое, пиршество соединило тех, которые не видели друг друга с того времени, как разлучились на полях сражений. Все прошедшее у них живо обновилось после давней разлуки; сердца забились сильнее и отраднее, лица зацвели восторгом, у многих на глазах засверкали слезы умиления. Все происходящее для них было свежо и осязаемо, как настоящее. Все они составляли олицетворенную историю 1812 года, и много припомнили такого, что ускользнуло от пера историка. Этим праздником московский генерал-губернатор А.А. Закревский возобновил и подтвердил в памяти народной предание об освобождении Москвы от врагов и крестовом походе русских против Западной Европы, ополчившейся на Святую Русь.

Подготовку к 100-летию юбилею событий 1812 года в Московской губернии начали военные архивисты с написания многотомного издания «Отечественная война 1812 года. Материалы Военно-ученого архива». Московский генерал-губернатор великий князь Сергей Александрович предложил инициативу по обследованию Бородинского поля и сохранившимся укреплениям. Была создана «Особая межведомственная комиссия», и по высочайшему утверждению возглавил ее генерал В.Г. Глазов. Силами же Военного министерства намечалось организовать и провести восемь мероприятий: 1) подготовить Высочайший манифест по поводу 100-летия войны; 2) определить количество юбилейных медалей для войск; 3) на Бородинских торжествах выдать войскам специально к юбилею отчеканенные «Бородинские рубли»; 4) определить коллективные награды воинским частям; 5) рассмотреть вопрос о полковых регалиях; 6) составить список исправлений на мемориальных досках Храма Христа Спасителя (в храме на стенах нижнего коридора на 177 мраморных досках высечены краткие описания сражений 1812 года, но с большими неточностями. Много сражений не занесено вовсе, и много войсковых частей пропущены совершенно. Наименования пехотных частей означены неверно: некоторые части показаны участвовавшими в сражениях, в которых они в действительности не участвовали); 7) исправить существующие памятники и установить памятники в главных местах, где шли бои; 8) привести в порядок воинские могилы.

Ряд мероприятий по празднованию юбилея ложился на общественность Москвы и губернию. Первым крупным событием в череде торжеств должно было стать открытие Бородинского моста через Москву-реку. На нем планировалось установить бюсты командующих русскими войсками. Московский городской глава брал все расходы на счет города. Намечалось открытие в Москве памятника Александру I Освободителю, создание Музея 1812 года (музей был открыт лишь спустя 100 лет, в 2012 году, к 200-летию юбилею). Живым памятником 1812 года явилось сооружение панорамы Бородинского боя. Ее постройкой

и созданием живописного полотна занималось Министерство императорского двора. Не была забыта и усадьба М.И. Кутузова – Горошки.

Еще в 1896 году по инициативе Сергея Александровича был объявлен конкурс на лучшее военно-историческое описание Отечественной войны. Был подготовлен «Боевой календарь-ежедневник», переиздана военная галерея Зимнего дворца, собирались и восстанавливались солдатские песни Отечественной войны 1812 года.

Все эти положения вошли в окончательный «Проект программы разработки вопросов чествования юбилея Отечественной войны в 1912 году». На военное ведомство возлагалось осуществление проведения общей программы юбилея и восстановление полей сражений: Бородинского, при Малоярославце, Смоленске, Тарутино. Вся работа по изданию литературы также ложилась на военное министерство. Учреждалась специальная «Бородинская стипендия» для воспитанников кадетских корпусов.

В 1911 году генерал Глазов обратился к генералу А.А. Поливанову с предложением давать льготы потомкам участников войны 1812 года, как это было сделано при праздновании юбилея обороны Севастополя. Тем более что уже к этому времени было подано около 4 тысяч прошений. Но свободных денег у министерства не оказалось. На проведение торжеств была выделена сумма в 500 тысяч рублей. Вскоре на основании утвержденного проекта широко развернулись подготовительные работы, завершившиеся грандиозными торжествами.

В конце августа 1912 года первопрестольную посетил государь император с семейством, в присутствии которого прошли празднества в Кремле и на Бородинском поле. Чествование памяти героев Отечественной войны состоялось и в Сергиевском приделе Троицкого храма Пятницкого кладбища. Здесь была совершена заупокойная лития по погребенным на кладбище: московскому генерал-губернатору Ф.В. Ростопчину, генерал-майорам Чичагову и Загорскому и другим участникам Отечественной войны. На отреставрированные могилы героев были возложены венки из лавровых и пальмовых листьев⁵.

Памятное богослужение состоялось 11 октября 1912 года и в церкви Святого Евпла, в которой не прекращалась служба во время пребывания в Москве неприятеля, и в первый раз было совершено благодарственное богослужение по случаю оставления французами Первопрестольной.

Для организации юбилейных торжеств также была создана Московская церковная комиссия по устройству чествований исторических событий 1612 и 1812 годов. Она обсуждала вопросы о составлении синодика для поминовения и об устройстве научных чтений. К юбилею вокруг Храма Христа Спасителя были устроены четыре сквера с цветниками. В этих скверах предполагалось поставить четыре памятника императорам, начавшим, продолжившим и окончившим постройку собора,

памятники М.И. Кутузову и М.Б. Барклаю-де-Толли, а также часовню. Однако удалось установить лишь памятник императору Александру III. Начавшаяся через два года война и затем революция не только перечеркнули исполнение многих планов, но и прервали сложившиеся многолетние традиции чествования памяти войны 1812 года⁶.

Подготовка к празднованию 150-летнего юбилея началась за несколько лет. В 1955 году вышло постановление Совета Министров РСФСР о благоустройстве Бородинского поля. В 1958 году по распоряжению исполнительного комитета Московского областного совета депутатов трудящихся началась реставрация памятников Бородинского поля, сильно пострадавших в годы Великой Отечественной войны. Началось восстановление территориальных границ Бородинского сражения. Эти земли, долгое время находившиеся в пользовании местных колхозов и совхозов, передавались Государственному Бородинскому военно-историческому музею.

В 1960 году были утверждены границы отвода земли музею. К 1960 году были благоустроены братские могилы, дороги Можайск – Бородино и деревни Семеновское и Шевардино. К 150-летию знаменательного события на братских могилах русских воинов в Утицком лесу были установлены памятные знаки. К юбилею была приурочена реставрация Шевардинского редута, Масловских и Багратионовских флешей. В преддверии торжеств по поводу юбилея Бородинского сражения Е.А. Дешалт завершил работу над реставрацией диорамы Ф.А. Рубо «Бородинская битва», которая была передана в Государственный военно-исторический музей-заповедник «Бородино» и находится там по сей день.

18 октября 1962 года на Бородинском поле состоялись народные торжества. На месте героического сражения собралось более 12 тысяч человек (в том числе части Советской армии). Состоялась церемония возложения венков к памятнику М.И. Кутузову, а также к вновь установленному монументу у Багратионовских флешей. Около места расположения батареи Н.Н. Раевского была установлена трибуна с флагштоками. После традиционных для подобных мероприятий выступлений представителей органов государственной и муниципальной власти состоялся праздничный концерт, который открылся торжественной увертюрой П.И. Чайковского «1812 год».

В продолжение праздника вечером того же дня на Кутузовском проспекте был открыт Музей-панорама «Бородинская битва», куда была перемещена отреставрированная панорама живописца-баталиста Ф.А. Рубо. Вечером в Москве, столицах союзных республик, а также в Ленинграде, Смоленске, Вязьме, Можайске, Наро-Фоминске, Малоярославце, Калуге и Борисове состоялись праздничные салюты. Эти события имели большой общественный резонанс, что нашло свое отражение в центральной прессе.

С 1962 года тема Бородинского сражения и Отечественной войны 1812 года получила отражение в советском кинематографе. В 1962 году С.Ф. Бондарчуком была осуществлена масштабная экранизация романа Л.Н. Толстого «Война и мир», в которой описание подвига русского оружия на Бородинском поле занимает значительное место. На протяжении 1960-х гг. на экран выходили фильмы «Гусарская баллада», «Кутузов» и т.д.

В 1972 году, к 160-летию Отечественной войны и Бородинского сражения, было принято решение отремонтировать здание музея на Бородинском поле. Проблема сохранения территориальных границ Бородинского поля остается актуальной и в настоящее время.

В XXI в. традиция торжественных празднеств продолжает развиваться. В начале сентября каждого года в Бородино проходит военно-исторический праздник «День Бородина», кульминацией которого становится красочная костюмированная реконструкция сражения. Посмотреть на это действо в 2007 году – в 195-летию юбилей Бородинского сражения – собрались десятки тысяч туристов.

2 ноября 2009 года распоряжением Правительства Российской Федерации был утвержден «План основных мероприятий по подготовке и проведению празднования 200-летия победы России в Отечественной войне 1812 года».

До сих пор сохранилась традиция ежегодного крестного хода, совершаемого из села Бородино в Спасо-Бородинский монастырь. Каждый год в начале сентября монастырь совместно с Государственным военно-историческим музеем-заповедником проводит День воинской славы России, который включает в себя литургию во Владимирском соборе Спасо-Бородинского монастыря, крестный ход из монастыря на батарею Раевского, панихиду и благодарственный молебен.

Памятные знаки и мемориалы

Чудесная и героическая победа русского народа над наполеоновскими полчищами породила необыкновенный патриотический подъем. По всей России воздвигают памятники героям Отечественной войны. Но поскольку Московская губерния сыграла особую роль в войне, то закономерно, что здесь возникло и наибольшее количество памятников. Главным из них, несомненно, является Храм Христа Спасителя.

10 сентября 1839 года состоялась торжественная закладка храма, совершенная митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым) в присутствии императора Николая I. Постройка началась в 1839 году и была завершена только в 1881 г. Роспись внутреннего убранства храма была выполнена ведущими русскими художниками: Ф.А. Бруни, В.П. Верещагиным, И.Н. Крамским, В.Е. Маковским, В.И. Суриковым и др. Торжественное освящение Храма Христа Спасителя состоялось 26 мая 1883 года, в праздник Вознесения Христова. Но еще до этого памятником

войны 1812 года в Москве являлась церковь Святой Параскевы Пятницы в Охотном ряду. В ней находилось 14 особых икон в память побед, одержанных русскими войсками в 1812–1814 годах⁷.

Мемориальные иконы в храме Святой Параскевы Пятницы	
Иконы	Надпись на иконах
Свт. Адриана и Натальи	Сражение под Бородином 26 августа
Свт. Петра митрополита	Сражение под Тарутином 5 октября
Св. мч. Евлампия	Освобождение Москвы 10 октября
Св. мч. Галактиона	Освобождение Смоленска 5 ноября
Св. Павла исповедника	Сражение под Красным 6 ноября
Апостола и евангелиста Матфея	Переправа через Березину 16 ноября
Прп. Феодора Трихины	Сражение под Люценом 20 апреля
Свв. мчч. Флора и Лавра	Сражение под Кульмом 18 августа
Св. пророка Михея	Сражение при Кацбахе 14 августа
Св. апостола Фомы	Сражение под Лейпцигом 6 октября
Прп. Евфимия Великого	Сражение под Бриенном 20 января
Св. Никифора патриарха	Сражение под Фершампенуазом 13 марта
Свв. мчч. Хрисанфа и Дарии	Вшествие в Париж 19 марта
Св. мч. Феодота Анкирского	Заключение общего мира в Париже 18 мая

В 1817 году, в честь пятилетия победы, по проекту А. Бетанкура был построен московский Манеж, предназначенный для юбилейных парадов и торжеств. А в 1834 году в Москве была установлена Триумфальная арка, выстроенная по проекту архитектора О.И. Бове.

Особо почитаемым местом в Москве была братская могила трехсот участников Бородинской битвы, расположенная в юго-западной части Дорогомиловского кладбища. Долгие годы ее опекали московские купцы Прохоровы. В 1845 году на могиле ими был поставлен памятник в виде уменьшенной копии бородинского монумента. Торжественные панихиды в этом месте 29 августа, в день погребения умерших от ран, стали ежегодными и привлекали множество православных.

Одним из первых церковных памятников войны 1812 года стала церковь во имя святых отцов Седьмого Вселенского Собора близ Новодевичьего монастыря, построенная в честь освобождения Москвы. В день этого праздника, 11 октября, произошел выход Великой армии из Москвы⁸.

Как памятники войны с наполеоновской Францией, у Никольской башни Московского Кремля были возведены две часовни – во имя Александра Невского и Николая Чудотворца. Часовня Александра Невского была построена в 1821 году, перестроена в 1884 году. В том же 1884 году была возведена часовня Николая Чудотворца. В ней был помещен

список с иконы святителя Николая, чудесно сохранившийся при взрыве Кремля. Несмотря на то, что верхняя часть Никольской башни была совершенно разрушена взрывом, образ святого, изображенный на этой башне над самыми воротами, остался невредимым.

1 сентября 1910 года в подмосковном селе Фили, рядом с воссозданной Кутузовской избой, была заложена каменная часовня Архангела Михаила. Часовня была построена по проекту архитектора Н. Литвинова в русско-византийском стиле. Значительную часть средств, затраченных на ее сооружение, составили добровольные пожертвования москвичей. Экспонатами для музея-часовни стали подлинные вещи эпохи 1812 года: образцы обмундирования, снаряжение русской армии, личные вещи М.И. Кутузова, переданные потомками полководца. В советские годы часовня была занята одним из учреждений Министерства финансов. В 1859 году родственник М.И. Кутузова Голенищев-Кутузов-Толстой построил каменную часовню Архангела Михаила в деревне Моче, относившуюся к приходу Покровской церкви села Покровского Подольского уезда.

Под Бронницами в ноябре 1977 года, в ознаменование сражения с французами на Рязанском шоссе у Боровского кургана, был установлен памятный знак.

На земле Подмосковья расположено Бородинское поле, где в 1812 году решалась судьба Отечества и где навсегда распрощались со своей жизнью тысячи героев, «храбрые из храбрых». Это поле славы, поле скорби, поле доблести и отваги.

Одним из самых значительных памятников Отечественной войны в Подмосковье стал Спасо-Бородинской монастырь, основанный М.М. Тучковой, вдовой генерал-майора А.А. Тучкова, погибшего в Бородинском сражении. В 1820 году она построила на месте гибели мужа церковь Спаса Нерукотворного. Спас Нерукотворный был иконой Ревельского пехотного полка, которым командовал генерал Тучков, и полковая икона стала главной святыней построенной церкви. Впоследствии эта церковь стала семейной усыпальницей Тучковых. А 1838 году здесь образовался из женской общины Спасо-Бородинский монастырь. В 1859 году в монастыре был построен собор в честь Владимирской иконы Божией Матери, в день празднования которой состоялось Бородинское сражение. Вторым памятником, воздвигнутым в 1839 году, стал памятник на месте батареи Раевского. В том же году на месте знаменитой батареи о предложении участника Отечественной войны Д.В. Давыдова были погребены останки генерала П.И. Багратиона.

В городе Богородске (ныне Ногинск) в 1823 году в Богоявленском соборе был устроен придел Покрова Пресвятой Богородицы. 14 октября 1812 года, в день этого праздника, Богородск был освобожден от неприятеля. Ежегодно 14 октября, в память этого события, вокруг города совершается крестный ход⁹.

В Христорождественской церкви села Рождествено Серпуховского уезда в память освобождения от неприятеля 6 октября 1812 года в 1817 году был освящен придел святого апостола Фомы¹⁰.

В селе Васильевском Дмитровского уезда в 1836 году, в память Отечественной войны, был построен Велико-Васильевский храм. На это указывала надпись на деревянном кресте, находившемся на жертвеннике главного алтаря¹¹.

В 1912 году около моста через речку Вяземку на Можайской дороге была сооружена часовня в память 100-летия Отечественной войны, которая, к сожалению, была разобрана в 1930-х годах.

Ново-Никольский собор Можайского кремля, возведенный в основном к 1812 году, был завершен уже после изгнания французов из России, став памятником этих событий.

К 100-летию освобождения Вереи от французов в городе на добровольные пожертвования был установлен памятник И.С. Дорохову работы скульптора Пациарковского по проекту архитектора А.Ф. Рохманинова. Разрушенный в 1918 году, памятник был выполнен заново скульптором С. Алешиним и открыт в 1957 году.

В Павловском Посаде ныне установлен памятник Герасиму Курину – крепостному крестьянину, возглавлявшему самый крупный крестьянский партизанский отряд за всю историю Отечественной войны.

В Коломенском уезде сохранилось несколько памятников, имеющих отношение к событиям 1812 года. Один из монументов – Покровский храм, расположившийся на Посаде и возведенный в 1813 году в память об избавлении Коломны от угрозы вражеского нашествия. Один из приделов храма освящен в честь Смоленской иконы Божией Матери, того образа, перед которым молился Кутузов и все русское воинство перед Бородинским сражением. Освящен храм был в 1828 году митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым). Со времени наполеоновского нашествия и до разорения храма в XX веке здесь ежегодно, на Покров, совершался общегородской крестный ход.

Главным памятником героям – коломенцам, участникам сражений 1812 года, – является 65-метровая колокольня храма Иоанна Богослова, строительство которой было завершено в 1846 году.

В коломенской Запрудной слободе на Московской заставе в 1812 году находилась часовня с Феодоровской иконой Божией Матери. Множество беженцев и раненых в те дни припадало к ней с молитвою и надеждой. После войны икона была перенесена в Бобринев монастырь, где в честь нее в соборе освятили особый престол, а позднее специально для нее выстроили Феодоровскую церковь.

Есть еще одно место памяти – Петропавловское кладбище, на котором хоронили погибших и умерших от ран воинов, привезенных после

Бородинского сражения, преимущественно от Второй западной армии. К сожалению, ни одна из могил не сохранилась. Однако с уверенностью можно сказать, что Мемориальный парк – это место захоронения участников Отечественной войны 1812 года.

¹ Романский Н. Крестный ход вокруг Кремля // Московские церковные ведомости. 1901. № 37–39.

² Козлов В.Ф. Православные традиции чествования памяти Отечественной войны 1812 г. в Москве. М., 1995. С. 58.

³ Снегирев И.М. Торжественное воспоминание в Москве 11 октября 1812 года, через 40 лет, в 1852 году. М., 1852. С. 27.

⁴ Там же.

⁵ Чествование памяти героев Отечественной войны // Московские церковные ведомости. 1912. № 38. С. 32.

⁶ Там же. С. 34.

⁷ Розанов Н.П. Древние и другие особо замечательные предметы в приходских церквях г. Москвы // Труды Московского археологического общества. М., 1874. Т. IV. Вып. 3. С. 131–132.

⁸ Левитский И.В. Летопись московской церкви Святых отцов Седьмого Вселенского собора, что у Новодевичьего монастыря. М., 1912. С. 12.

⁹ Мельникова Л.В. Церковные памятники Отечественной войны 1812 года. // Отечественная война 1812 года. Источники. Памятники. Проблемы. 1995. С. 216.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 218.

**XIX
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
МАТЕРИАЛЫ**

*Протоиерей Дионисий Басов,
преподаватель КДС*

КАНОНИЧЕСКИЙ СТАТУС современных церковнослужителей. Пути решения проблем

Вступление

Вопрос о церковнослужителях относится к управлению Церковью, что является областью церковного права. Введение новых чинов церковнослужителей, их замещение и упразднение – забота епископата. Задача канонистов – предложить епископату возможные с точки зрения канонического права варианты употребления в Церкви тех или иных чинов церковнослужителей.

Этот вопрос долго не приводился к единой практике, в связи с чем накопилось множество проблем и вопросов с канонической точки зрения о месте современных церковнослужителей в Церкви. Главная проблема заключается в решении вопроса о принадлежности современных церковнослужителей к клиру. Как будет показано ниже, в Древней Церкви все церковнослужители являлись клириками. Это давало возможность унифицировать каноническую практику по отношению к различным чинам церковнослужителей. В Средние века стали отходить от этой традиции, и на должности низших клириков стали поставлять мирян. Но наличие духовного сословия, в которое при вступлении на церковные должности эти миряне включались, позволяло хоть как-то удерживать ситуацию в каноническом поле. Уничтожение духовного сословия в 1917 году, страшные гонения на Русскую Церковь в XX веке и последовавшее в связи с этим оскудение церковной жизни еще более вывели вопрос о церковнослужителях из канонического поля. Не способствовало его решению и появление новых церковных должностей, например, так называемых церковниц.

Давно настало время рассмотреть накопившиеся проблемы канонического статуса церковнослужителей в нашей Церкви. Этому и посвящен настоящий доклад.

1. Посвящение в клир

Таинство Священства существует в Церкви для поставления ее достойных членов для служения в клире, которое совершается через возложение рук епископа. 2-е правило Св. Апостолов именно ему усваивает возможность поставления в клир церковнослужителей, пресвитеров и диаконов. Не каждый член Церкви мог стать клириком, но лишь тот, кто соответствовал требованию канонов. Само вчинение в клир в Церкви именуется хиротонией и хиротесией.

Протоиерей Н. Афанасьев справедливо замечает, что «Современное православное догматическое богословие отличает хиротонию от хиротесии» [2, с. 12]. Именно поэтому архиеп. Вениамин в своем труде «Новая скрижаль» считает хиротесию обычной церемонией, «не делающей чина чтеца и иподиакона чином священства» [3, с. 260].

Но, как нам известно, хиротония и хиротесия в Древней Церкви являлись частями одного священного действия – таинства Священства. Для поставления в клир¹ церковной общиной избирался достойный для этого служения кандидат. Согласно 5-му правилу Лаодикийского Собора, участвовать в этом могли только полноправные члены общины. Избрание это оканчивалось общим голосованием – хиротонией, т. е., дословно, «рукопротягиванием». После избрания кандидата и одобрения его епископом его рукополагали, т. е. епископ возлагал на его главу руки (хиротесия) и читал молитву на поставление в сан. Окончанием таинства Священства служило свидетельство церковного народа о достоинстве поставления и поставленного в клир кандидата. Это свидетельство выражается пением «аксиос». Таким образом, каждый клирик – низший и высший – при своем поставлении проходил и хиротонию (голосование) и хиротесию (возложение рук епископом). Такой порядок поставления предписывает 7-е правило Феофила Александрийского.

В последующие времена в связи увеличением численности церковных общин, сферы их деятельности избрание кандидатов в низшие церковные чины стало совершаться епископом единолично. И над ними уже не совершалась хиротония (голосование народа), а сразу – хиротесия. Поставление в диаконы и пресвитеры еще некоторое время сохраняло участие клира и народа в их избрании². Поэтому за поставлением в клир высших клириков закрепилось наименование хиротонии, а низших – хиротесии, и, следовательно, хиротония считается таинством, а хиротесия – обрядом.

Ограничение власти народа в избрании священнослужителей встречается уже в 13-м правиле Лаодикийского Собора, где говорится: «Да не будет позволяемо соборищу народа избирати имеющих произвестися во священство» (13-е правило). Совершенный отказ от участия клира и народа в избрании клириков находим уже в XII веке в толкованиях И. Зонары и Ф. Вальсамона. В толковании 2-го правила Св. Апостолов Зонара пишет: «Избрание и рукоположение пресвитера и диакона признается этим правилом за епископом, которому должны быть подчинены рукополагаемые», а Вальсамон к этому добавляет, что «ибо мы не имеем никакого предписания о том, что нужно прежде избрать пресвитера, или диакона, или другого клирика, и только потом его рукополагать» [8, с. 15].

Таким образом, лица, поставляемые епископом на церковное служение в Древней Церкви, входили в состав клира. Об этом в толковании

на 14-е правило VII Вселенского Собора Вальсамон говорит так: «Ибо совершенно ясно открывается, что как скоро кто примет руковождение пострижения от архиерея, он тотчас делается клириком» [9, с. 696].

2. Церковнослужители – клирики Церкви

Церковные каноны из всех чинов церковнослужителей чаще всего упоминают иподиаконов, чтецов и певцов. Особенно много канонических постановлений посвященных церковнослужителям, мы находим в постановлениях Лаодикийского Собора, который представлял церковно-дисциплинарную практику всей Фригийской Церкви с начала IV века. Вместе с указанными чинами здесь мы находим и другие. Так 24-е правило относит к «церковному чину», т.е. к клирикам, иподиаконов, чтецов, певцов, а также заклинателей и дворников (привратников). Причем 26-е правило запрещает «заклинать» лицам, не произведенным епископом в чин заклинателей.

История Церкви говорит нам о таких чинах церковнослужителей, как фоссоры, эксцепторы, герменевты, учителя и др.

Фоссоры (или же копиаты) составляли особую коллегию в Церкви, которая занималась погребением мучеников и скончавшихся христиан. Они находились на низшей ступени клира³ и носили определенную одежду, указывающую на их служение. Фоссоры, если не все, то, по крайней мере, их руководители, обязательно поставлялись на свое служение епископом.

Эксцепторы стенографировали судебные заседания, проводимые над христианскими мучениками, и составляли мученические акты. Герменевты переводили тексты Священного Писания, читавшиеся во время богослужения, или проповеди предстоятеля там, где общины состояли из народов, разговаривающих на разных языках. Учителя в древней Церкви представляли современных катехизаторов, наставляющих в вере приходящих к христианству. Симеон Солунский пишет: «Есть примеры и других посвящений в должности возложением рук, например, в депутата или в священосца, совершавшиеся прежде руковождения в чтеца» [11, гл. 123].

Существовало много и других церковных служений, исполнители которых входили в клир. Но нет необходимости перечислять здесь их все.

Мы видим, что поставление от епископа в древности получали не только те, кто непосредственно участвовал в богослужении, но и те, кто совершал различные другие церковные служения.

Чаще всего такие клирики поставлялись не через хиротесию, а просто получали благословение епископа на свою деятельность. Святитель Василий Великий своим 51-м правилом указывает: «О состоящих в клире правила положены безразлично. Они повелевают определяти

падшим единое наказание, извержение от служения, находятся ли они в степени священства, или проходят служение, не имеющее рукоположения священства». В правиле говорится о том, что наказание для всех клириков должно быть единым: если они совершили «падение», т.е. серьезное каноническое правонарушение, каковым, согласно 25-му правилу Святых Апостолов, может быть блуд, клятвопреступление или воровство, они извергаются из своего чина и переходят в разряд мирян.

Здесь для нас интересным будет замечание святителя о лицах, которые «проходят служение, не имеющих рукоположения священства». Конечно же, здесь говорится о церковнослужителях. Согласно выражению правила, все они принадлежат к клиру, но над ними не совершалась хиротесия. Толкуя это правило, И. Зонара относит к клиру «тех, которых (свт. Василий Великий) назвал не имеющими рукоположения, как поставляемых только благословением, а не возложением рук» [8, с. 314]. А Ф. Вальсамон в толковании этого же правила более подробно говорит о том, что в клир входят лица и не прошедшие хиротесию: «Поелику некоторые говорили, что клириками считаются те, которые имеют рукоположение, а не те, которые поставлены на церковные степени только чрез благословение (относительно последних хотели, чтобы они были наказываемы сильнее), то святой определил настоящим правилом, что все клирики наказываются одинаково – посредством одного извержения, то есть лишения принадлежащего им священнослужения, хотя бы были рукоположены, как пресвитеры, диаконы и иподиаконы, хотя бы совершали церковное служение только в силу благословения, как чтецы, певцы, наблюдатели и подобные. И это о клириках, вступивших на церковные степени посредством рукоположения или посредством благословения» [там же, с. 315]. Такое же толкование встречается и у А. Аристина, только к клиру он добавляет еще кадиловозжигателей и тех, «которым вверено хранение святых дверей жертвенника» [там же].

Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что, согласно каноническому праву Церкви, к клиру относились не только те, над которыми совершалась хиротесия, но и все церковнослужители. Эту мысль поддерживает и еп. Никодим (Милаш). В своем «Церковном Праве» [6, с. 243] и толковании 77-го правила Трулльского Собора он приравнивает всех церковнослужителей к клиру [7, с. 569].

Такое понимание значения слова «клир» не соответствует современному представлению о нем. Для разрешения этого недоумения можно в понятии «низших клириков» разделить церковнослужителей на клириков, имеющих иерархическую степень, к ним мы отнесем иподиаконов, чтецов и певцов, и остальных низших клириков, не имеющих иерархической степени.

3. Женщины в клире

Наиболее трудным считается вопрос о причислении женщин к клиру.

О том, что диаконисы действительно проходили хиротесию, т. е. посвящались, как и другие клирики, ясно говорит 15-е правило Халкидонского Собора и Матфей Властарь в своей «Алфавитной Синтагме» [5, с. 118-120]. На основании этого можно утверждать, что диаконисы и пресвитерисы состояли в клире, получая свое посвящение через хиротесию и молитву епископа.

Из мнений современных богословов можно привести в пример прот. Н. Афанасьева, который считал возможным пребывание диаконис в клире [2, с. 80]. А еп. Никодим (Милаш) абсолютно положительно высказывался о нахождении их в его составе: «Каково было служение диаконис в апостольском веке, в точности трудно определить; но что они к клиру принадлежали и что, следовательно, каким-либо специальным церковным обрядом в свое служение вводимы были, можно заключить из слов того же апостола (Павла), который на том же самом месте, где в упомянутом Послании говорит о епископах, пресвитерах и диаконах, говорит также о добродетелях, которыми должны отличаться и женщины (см.: 1 Тим. 3, 11), подразумевая под ними, во всяком случае, именно диаконис» [7, с. 368].

Но прот. В. Цыпин отрицательно относится к возможности их пребывания в клире⁴, хотя 62 (78) правило Карфагенского Собора не оставляет повода сомневаться в этом. Оно гласит: «Подобает просити и о сем, да благоволят узаконити, **чтобы клирика**, в какой бы он ни был степени, **осужденного за какое-либо преступление судом епископов**, не было позволено защищати от наказания ни той церкви, в которой он служил, ниже какому-либо человеку: а чтобы в наказание за сие положено было денежное взыскание или лишение чести, и да повелят, чтобы **к извинению в том не был принимаем ни возраст, ни пол**».

Решая положительно вопрос о пребывании женщин в клире, мы невольно сталкиваемся с проблемой «женского священства». Во избежание такой проблемы сразу необходимо оговориться, что, несмотря на свое положение в клире, диаконисы и другие женщины никогда не могли быть допущены до исполнения богослужебных обязанностей, которые могли исполнять только епископы и священники. Исключением являлось только совершение Крещения в исключительных условиях, когда желающему принять Крещение угрожает смертельная опасность, а лица, имеющего власть совершить его, не имеется. Но в этом случае диакониса, как и любая другая христианка, так же, как и мирянин-христианин, совершают Крещение, т.е. принимают в Церковь, т.к. сами являются членами Церкви. Это прекрасно объяснил прот. Н. Афанасьев в книге «Вступление в Церковь» [1, с. 56-64].

4. Отход от канонических норм

В последующей истории Церкви многие должности церковнослужителей были упразднены. И сейчас в нашей Русской Церкви остались лишь чины иподиакона и чтеца, до XX века оставался еще чин певца. Несмотря на это, само понятие «клир» не изменялось, в него входили лишь лица, имевшие посвящение от епископа. Но на должность низших клириков стали приниматься миряне, которых именовали причетниками, как причитаемых, т.е. причисляемых к клиру. Отсюда выросло понятие «причт церковный».

Это, как мы видим, не соответствовало канонической практике Церкви. Для того чтобы стать причетником, не было уже необходимости соответствовать каноническим требованиям, предъявляемым к клирикам. Так, в Синодальную эпоху часто на должность причетников определялись священнослужители, лишенные своего сана. В то же время государственное законодательство Российской империи часто именовало причетников клириками и относило их к духовному сословию. Соответственно с этим они пользовались правами членов духовного сословия, так же и наказания для них были такие же, как и для членов духовного сословия, например, исключения из духовного сословия. Такое положение причетников хоть немного сохраняло каноническую норму.

5. Проблемы современного положения церковнослужителей в РПЦ

После революции 1917 г. даже такое подобие канонического порядка было упразднено. Гонения, начавшиеся в этот период на Русскую Церковь, можно сопоставить лишь с гонениями первых веков христианства. В эти тяжелые времена Церковь еле-еле выживала, и поэтому не могла во всех отношениях строго следовать каноническим предписаниям. Но теперь, когда она освободилась от тоталитарного гнета, необходимо соотносить церковную действительность с канонами Вселенской Церкви.

Как было показано выше, в древности, согласно канонам, все церковнослужители в Церкви входили в состав клира. В последующие времена появилась тенденция отходить от этой канонической нормы и допускать на должности клириков мирян, не вводя их в состав клира. В нашей Русской Церкви еще в допетровскую эпоху появились причетники – миряне, исполнявшие обязанности низших клириков, но не входившие, с церковной точки зрения, в состав клира. Сложившегося у нас такого порядка придерживался и Поместный Собор 1917–1918 гг.

Так, своим 38-м деянием Поместный Собор 1917–1918 гг. предусмотрел введение на приходах чина «благовестника». Но несмотря на то, что «благовестники» должны были нести свое служение «не иначе, как

по благословению епископа» и с посвящением в стихарь, Собор отметил их как лиц, не принадлежащих к клиру [10, с. 168].

Есть и другой документ, говорящий о должностях церковнослужителей, не входящих в клир. Это «Определение о привлечении женщин к деятельному участию на различных поприщах церковного служения», в п. 2. которого говорилось: «В исключительных случаях допускать женщин к исполнению должности псаломщика со всеми правами и обязанностями, но без включения в клир» [12, с. 175]

Сейчас «без включения в клир» в нашей Церкви существует немало должностей церковнослужителей. Например, это пономари, казначеи на приходах, певчие, церковницы (чем они не церковные вдовы или диаконисы?), трудники в монастырях. К церковнослужителям справедливо можно приравнять и современных миссионеров-католических проповедников. Но положение всех этих должностей в современной Церкви, как было показано выше, не соответствует каноническим нормам, потому что они не принадлежат к клиру.

Поэтому если оставить существующую практику без существенных изменений, то для ее приведения к полному соответствию каноническим нормам Церкви **необходимо законодательно отделить известные должности церковнослужителей от клира.**

Для церковнослужителей-неклириков надо определить **условия** вступления их в церковную должность, **обязанности** на этой должности и **последствия** за несоответствие занимаемой ими должности.

1. Условия вступления христианина на церковную должность могут быть не такими жесткими, как для вступления в клир. Ведь именно нехваткой канонических клириков объясняется замена их мирянами. Так, на церковную должность могут быть допущены:

- Второбрачные.
- Лица, ведшие порочный образ жизни после крещения при условии, если они были крещены в младенчестве и после были воспитаны не в христианской среде, но теперь отстали от пороков. Чаще всего крещение над такими людьми совершалось по традиции и без осознанной веры родителей крещаемого. В связи с чем крещеный не получал христианского воспитания, поэтому и вел порочную жизнь. Его христианская жизнь могла начаться позже, когда он, прейдя в возраст, обращался ко Христу, начинал ходить в храм и жить по-христиански.
- Лица, не достигшие канонического возраста. Это касается в основном только исполняющих обязанности иподиаконов, ибо 15-е правило Трульского Собора запрещает ставить в чин иподиакона раньше 20-летнего возраста.
- Женщины уже давно несут свое нелегкое служение в Церкви. Для них мог быть составлен перечень должностей, которые они могут или не

могут занимать в храме. Сейчас женщины на приходе везде: они за свечным ящиком собирают пожертвования, являются казначеями, а до недавнего времени нередко были и старостами приходов, входят в состав приходских собраний, руководят воскресными школами и различными церковными службами, следят за чистотой подсвечников и всего храма. Это все уже давно вошло в нашу церковную жизнь, за что им, женщинам, низкий поклон и благодарность.

Но есть некоторые моменты, требующие особой регламентации церковной власти. Так, например, необходимо законодательно оформить практику благословения в исключительных случаях нести пономарское послушание на приходе пожилым женщинам. Сейчас этот вопрос решает правящий архиерей согласно рапорту приходского священника.

Также надо определить условия или их отменить вообще для благословения лиц, необходимых для выпечки просфор. Потому что Константинопольский Собор 1301 г. в ответ на вопрос Московского митрополита Феоноста указал брать на эту должность вдов чистого жития. А другой Московский митрополит Киприан, как свидетельствует об этом свт. Макарий в своей «Истории Русской Церкви», требовал, чтобы просфорницами становились или девственницы, или однобрачные, но отнюдь не дубрачные и не тробрачные [4, с. 172]. Стоглавый Собор 1551 г. постановил, что просфорницам быть девственницам или «чистым вдовам единобрачным, а не второбрачным, а поставляются от четырехдесяти лет» [13, с. 43]. За неимением других правил, определяющих качества просфорниц, надо пользоваться имеющимися.

Вдобавок ко всему необходимо регламентировать положение женщин в церковных хорах. Относительно этого вопроса у нас нет ни одного положительного законодательства (за исключением Определения Поместного Собора 1917–1918 гг. в исключительных случаях допускать женщин «к исполнению должности псаломщика» [12, с. 47]), а большинство членов церковных хоров составляют именно женщины.

Благодаря взвешенному решению всех этих проблем узаконится положение женщин на церковных должностях.

2. Обязанности церковнослужителей должны вытекать из тех должностей, которые они занимают. Но в любом случае они должны находиться в подчинении церковного священноначалия.

3. Вопрос о последствиях за несоответствие церковнослужителем занимаемой им должности подразумевает собой наложение на него определенного наказания. Здесь стоит подумать, нужно ли за провинность по исполнению должности или нравственные проступки накладывать на такое лицо какое-либо церковное наказание или ограничиваться административными мерами: замечанием, выговором или, в крайнем случае, отстранением от должности. Вот, например, пономарь был замечен

пьяным в общественном месте. Лишать его возможности одевать стихарь на службе? Или если женщина, несущая церковное послушание за церковным ящиком, или певчая изменила своему супругу, отстранять ее от церковной должности? На мой взгляд, канонические правила нравственного характера, касающиеся клириков, должны распространяться и на церковнослужителей, не входящих в клир.

К необходимости решить все эти вопросы добавляется необходимость регламентировать ношение церковнослужителями церковных одежд богослужебного и внебогослужебного характера. Сюда относится возможность ношения подрясника и скуфьи во внебогослужебное время, и стихаря и ораря во время богослужения.

Сфера решения этого вопроса принадлежит чаще всего правящему архиерею. Но, как известно, на приходе или в монастыре настоятель сам благословляет ношение стихаря пономарям. Такая практика, когда не епископ, а священник благословляет носить стихарь, может быть оправдана 14-м правилом VII Вселенского Собора, дозволяющим игуменам, состоящим в пресвитерском сане, поставлять для своего монастыря чтецов. Приводя в пример это правило, надо оговориться, что с канонической точки зрения игумен поставляет чтеца от лица епископа, доверившего ему управление монастырем через должность игуменства.

Это правило может быть использовано шире, и на основании его настоятель прихода или монастыря с дозволения епископа может сам определять кандидатов и ставить их на церковные должности в своем приходе или монастыре. В добавление к этому можно привести Устав РПЦ, где говорится, что настоятель прихода поставляется на свою должность епархиальным архиереем для «управления причтом и приходом» (гл. 16 п. 18). Причт должен исполнять обязанности, возложенные на него настоятелем (гл. 16 п. 26), а на настоятеле лежит обязанность организации «катехизаторской, благотворительной, церковно-общественной, образовательной и просветительной деятельности прихода» (гл. 16 п. 20 а). Таким образом, настоятель может привлекать на церковно-приходские должности клириков и прихожан храма, тем самым исполняя обязанности, наложенные на него Уставом и правящим архиереем. Для этого надо рассмотреть, какие именно церковные должности могут быть предусмотрены на приходе, на какие из них должен назначать архиерей, а на какие может назначить настоятель. Но этот вопрос должен уже решаться священноначалием нашей Церкви, исходя из насущной потребности приходской или монастырской жизни.

Заключение

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что с канонической точки зрения вопрос о современном положении церковнослужителей в нашей

Церкви очень сложный. Если его решать, то надо будет провести ревизию всей приходской жизни, современных аспектов жизни и задач Церкви. На основании этой ревизии надо сформулировать церковные должности и определить их положение в Церкви, прежде всего их отношение к клиру. Причем, если придется вводить новые должности, то это должно совершаться не на основании лишь местных практик, а учитывая историко-канонические традиции Церкви.

Затем надо будет определить обязанности церковнослужителей, их форму одежды, условия получения должности и последствия за неисполнение своих обязанностей.

Все это может вызвать смущение в народе и отпугнуть еще неокрепших христиан, которые так бывают нужны на бедных приходах, и которые по мере своих сил и возможностей оказывают посильную помощь храму.

В связи с этим необходимо подходить к решению этого вопроса крайне осторожно и вдумчиво, пользуясь принципом «не навреди». В любом случае во всех аспектах церковной жизни надо руководствоваться благом нашей Святой Матери Церкви.

¹ Здесь речь идет о пресвитерах, диаконах и других низших клириках. Епископы же избирались на Соборах епископов. Хотя на этих Соборах было возможно присутствовать клиру и мирянам (избрание свт. Амвросия Медиоланского), решающий голос был за коллегией епископов.

² Сейчас отголоском той древней эпохи при рукоположении в сан диакона или пресвитера служит обращение к народу с возгласом: «Повелите!» перед началом хиротонии.

³ См.: Словарь античности. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989.

⁴ См.: его статью на <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/36322.htm>

ЛИТЕРАТУРА

1. *Афанасьев Н., прот.* Вступление в Церковь. – М.: Паломник / Центр по изучению религий, 1992.
2. *Афанасьев Н., прот.* Экклезиология вступления в клир. – Киев: Тов-во «Задруга», 1997.
3. *Вениамин, архиеп. Нижегородский и Арзамасский.* Новая скрижаль. – Т. 2. – М.: Русский духовный центр, 1992.
4. *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. – Кн. 3. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1995.

5. *Матфей Властарь, иером.* Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах. – М., 2006. – С. 496. – Репр.: 1892.

6. *Никодим, еп. Далматинский.* Православное церковное право. Пер. с серб. Мил. Г. Петровича. – СПб., 1897.

7. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. – Т. 1. – СТСЛ, 1996.

8. Правила Святых Апостолов и Святых Отец с толкованиями. – Репринтное издание. – Паломник / Сибирская благовонница, 2000.

9. Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. – Репринтное издание. – Паломник/ Сибирская благовонница, 2000.

10. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга 3: Деяния 31–40, Пг., 1918.

11. *Симеон, архиеп. Солунский, свт.* Премудрость нашего спасения/ святитель Симеон, архиепископ Солунский. – М.: Благовест, 2009. – С. 639.

12. Собрание Определений и Постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. – М., 1994.

13. Стоглав. СПб.: Воскресение, 2002.

14. Устав РПЦ. – режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/>

*Протоиерей Марк Ганаба,
преподаватель КДС*

АПОКАЛИПСИС КАК ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Предметом нашего доклада является последняя книга Библии – Апокалипсис, или Откровение. Книга, традиционно причисляемая к пророческим писаниям, таинственная и сложная для толкования. Вместе с тем она вызывает не только интерес среди библеистов, но и является предметом исследования литургической науки.

В нашем докладе мы рассматриваем Апокалипсис как литургический источник. Литургика подразделяется на три отдела – практический, или уставной, исторический и богословский¹. В рамках практического отдела интерес вызывает вопрос богослужебного использования книги. В сфере исторической литургики мы будем рассматривать Апокалипсис как литургический памятник апостольской эпохи. Что касается богословского отдела, здесь предметом исследования будет символическое значение самого богослужения, устройства алтаря, некоторых священных предметов и священнодействий.

Основной труд, касающийся этой темы, написан Феодором Алексеевичем Смирновым, впоследствии епископом Христофором, в 1874 году и издан в трудах Киевской духовной академии².

Итак, первый вопрос касается богослужебного использования Апокалипсиса. Нетрудно заметить, что этой книги нет в лекционариях и месясесловах. В настоящее время в церковной практике нет чтений Откровения на литургии и других службах суточного круга. Кроме того, нет примеров богослужебного чтения (по образу Евангелия или Апостола) в древней Восточной Церкви. Существует мнение, что отсутствие Апокалипсиса в числе книг для богослужебного чтения связано с тем, что канон Священных Писаний сложился на Востоке позже круга литургических чтений. Сложно дать точный ответ на этот вопрос. Перикопы или зачала впервые встречаются в III веке³, а Иоанн Кассиан Римлянин (V век) упоминает о ежедневном чтении новозаветных писаний в течение всего года⁴. Однако окончательно порядок чтений на Востоке сформировался только к XI–XII векам⁵. Что касается признания каноничности Апокалипсиса на Востоке, то еще в X веке в Греческой Церкви было не менее шести разных списков канонических книг⁶. А окончательное единогласие в вопросах канона наступает только с XI века⁷.

Западная церковь относилась к Апокалипсису более уважительно. Авторитет Апокалипсиса закрепил Блаженный Августин, включив эту книгу в перечень Священных книг в своем труде «О христианском учении»⁸.

Причем состав и число книг – 27 – полностью соответствует нынешнему. Августин добился признания 27 книг на трех Поместных Соборах: в 393 г. – в Гиппоне; в 397 г. – в Карфагене и в 419 г. – в Карфагене⁹. Вероятно, в это время имеет место богослужебное употребление Откровения на Западе. Это подтверждается 17-м правилом Толедского Собора 633 г.: «Решением многих Соборов и синодальных декретов римских предстоятелей книга Апокалипсис приписывается евангелисту Иоанну, а также определяется, что она должна быть принята в состав Божественных Писаний. Но поскольку есть многие, которые не признают ее авторитет и пренебрегают ее чтением в церкви, впредь да будет отлучаться всякий, кто ее не признает или не читает от Пасхи до Пятидесятницы во время литургии». С этого времени чтение Апокалипсиса точно фиксируется и сохраняется до сих пор в Католической Церкви и некоторых протестантских конфессиях¹⁰.

Можно сказать, что западная традиция оказала влияние на признание авторитета Апокалипсиса на Востоке. Однако нельзя сказать, что чтение Апокалипсиса за богослужением восточной традиции отсутствует совсем. Поучительная составляющая: проповедь или назидательное чтение является такой же важной частью богослужения, как молитва, пение и обряды. Современный Типикон предписывает во время всеобщего бдения несколько поучительных чтений. Во второй главе мы читаем: «Ведомо же буди: яко от недели Святой Пасхи, даже до недели всех святых, по благословению хлебов, чтутся Деяния святых апостол. В прочия же недели всего лета чтутся семь соборная послания апостольская, и четырнадцать посланий святого апостола Павла, и Откровение святого апостола Иоанна Богослова¹¹». Таким образом, при скрупулезном исполнении устава, без сокращений, чтение Апокалипсиса выпадает на период Великого поста перед началом воскресной утрени.

Несмотря на то, что нет исторических свидетельств о богослужебном употреблении Апокалипсиса в первые века, в самом тексте книги есть на это указание. Это благословение читающего в начале: «Блажен читающий и слышащие слова пророчества...»¹²; благословение слушающих в конце книги с ответным «аминь»¹³; книга имеет адресат¹⁴ и написана в жанре послания для чтения за богослужебным собранием¹⁵; первые два стиха – обращение чтеца и затем, вплоть до 9-го стиха, написан сценарий уставного чтения книги на богослужебном собрании¹⁶.

С точки зрения исторической литургики, анализируя содержание книги, с уверенностью можно характеризовать Апокалипсис как источник, отображающий характер и форму богослужения времен апостолов и их ближайших преемников.

Прежде чем приступить к историческому исследованию, необходимо указать время написания книги. Современная библеистика указывает 90-е годы I века. Герике говорит более точную дату – 96-й год¹⁷.

На основании книги мы можем утверждать о богослужебном собрании первых христиан в день Господень – в воскресенье. В 10-м стихе первой главы читаем: «был я в Духе в день Господень». Традиция чтить день Господень была сразу установлена апостолами¹⁸. Они собирались в этот день для богослужения и получения дара Духа. О пророчествах во время богослужебного собрания пишет, например, апостол Павел¹⁹. Иоанн, по свидетельству Откровения, тоже получает пророческий дар именно в день Господень, скорее всего во время богослужебного собрания.

Далее в тексте упоминаются «ангелы семи церквей». Причем характеризуются они не как святые и бесплотные. Здесь под греческим словом «ангел» понимается «вестник» церкви, предстоятель, то есть епископ. Такого толкования придерживается, например, Августин²⁰. Таким образом, на основании Апокалипсиса мы видим подтверждение, что в конце I века во главе местных церквей ставились епископы.

При обращении к ангелу Сардийской церкви упоминаются белые одежды. Существует мнение, которого придерживается Феодор Смирнов²¹, что это свидетельство существовавшей уже тогда практики облачать новокрещенных в белые одежды, как символ чистоты.

В тексте книги есть указание на существовавшее уже тогда таинство Покаяния²², например, глава 2, стих 5: «Вспомни, откуда ты ниспал и покайся и твори прежние дела...», то есть говорится о благодатном таинстве, которое очищает и возвращает к прежнему состоянию.

Также говорится и о Евхаристии. Сначала ветхозаветным языком: вкушение от «древа жизни» и «манны небесной»²³. Затем евангельским: «Се стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною»²⁴; «блаженны званные на вечерю Агнца»²⁵.

Дальнейшие видения Иоанна, начиная с четвертой главы, где предстает небесный престол, изображают устройство алтаря. В служебнике именуется: «Горний престол»²⁶ – горнее место. Сидящего на престоле символизирует епископ – предстоятель, его окружают старцы – пресвитеры. Пресвитериум располагался полукругом, так, чтобы посередине алтаря, перед троном епископа, был престол жертвенный или трапеза – место Агнца. «И я взглянул, и вот, посреди престола и четырех животных и посреди старцев стоял Агнец»²⁷. «Посреди престола» под видом хлеба и вина – Тело и Кровь закланного Агнца. Агнец взял книгу «из десницы Сидящего»²⁸ – на престоле также находится Евангелие. «Души убиенных под жертвенником»²⁹ (престолом жертвенным) – мощи мучеников, на которых христиане совершают Евхаристию.

Само видение в книге, помимо пророческого содержания, является также символическим изображением Евхаристии. Анализируя текст, мы можем указать некоторые элементы анафоры того времени. Во-первых,

начальные слова: «Благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет (Оригинал: Сущий и был и Грядущий³⁰ – Яхве – Бог Отец), и от семи духов, находящихся перед престолом Его, (Бог Дух Святой) и от Иисуса Христа, Который есть свидетель...»³¹. Славословие – доксология: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был и Сущий и Грядущий»³². Благодарение, которое воздают животные «Сидящему»³³. Затем: «Достоин Ты, Господи, принять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено»³⁴ и «Достоин Ты.. ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу нашему...»³⁵. Эти молитвословия в точности соответствуют как древним анафорам, так и современным на литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста.

Кроме того, в Апокалипсисе мы можем видеть много литургических формул молитвословий. Многократно встречаются слова: «аминь» и «аллилуия». Часто повторяется в различных вариантах доксологическая формула, например: «Сидящему на престоле Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков»³⁶. Это соответствует окончаниям молитв – возгласам. Библейское хваление: «Хвалите Бога нашего, все рабы Его и боящиеся Его...»³⁷; «воцарился Господь Бог наш»³⁸ соответствует языку Псалмопевца. Псалмы прежде всего являются богослужебными гимнами, которые новозаветная Церковь восприняла от ветхозаветной. Особое внимание стоит обратить на употребление древнего арамейского возгласа «Маранафа» в конце богослужения. В синодальном переводе мы читаем его: «Ей, гряди, Господи Иисусе!»³⁹ Этот возглас характеризует эсхатологические чаяния первых христианских общин. На основании этих цитат мы можем представить богослужебный язык первых христиан, который во многом повлиял на дальнейшее развитие богослужения.

Перейдем к третьему отделу литургики – литургическому богословию. Прежде всего книга Откровение показывает нам литургию как соединение небесного и земного. Сначала пророчествующему является небо и небесное богослужение, затем «Святой Иерусалим» сходит с неба к людям: «Вот обиталище Бога с людьми, и будет обитать с ними»⁴⁰. Видение Иоанном небесной литургии отразилось в последующем песнотворчестве, например: «Ныне силы небесныя с нами невидимо служат...».

Само Откровение, по-гречески – Апокалипсис, – это явление Бога. Откровение придает Евхаристии эсхатологический характер. Это «пир Агнца, на котором мы, предвосхищая Второе Его и славное Пришествие, пьем и едим с Ним...»⁴¹.

Символика устройства алтаря, как уже говорилось, восходит к Апокалипсису: горнее место с тронном – престол «Сидящего»; пресвитериум –

место сидения старцев; престол – золотой жертвенник для Агнца⁴². Часть просфоры, изымаемая для Евхаристии, называется «Агнец». Четыре стороны престола «знаменуют свойства Личности Иисуса Христа: «Он Великого Совета Ангел, Жертва за грехи, Царь мира, совершенный Человек»⁴³. Эти четыре свойства соответствуют четырем животным из Апокалипсиса. Во время Евхаристического канона происходит священнодействие, восходящее к видению небесной литургии: звезда касается четырех сторон вокруг Агнца, с провозглашением слов: «Поюще (орел), вопиюще (телец), взывающе (лев) и глаголюще (человек)»⁴⁴. Мощи под престолом и антиминс – души убиенных за слово Божие; на престольное Евангелие – книга в руках Агнца; семисвечник – семь светильников перед престолом, «которые есть семь духов Бога»⁴⁵; Царские врата – «Дверь открытая в небе»⁴⁶.

Апокалипсис наполняет духовным смыслом некоторые священные предметы. Кадило, фимиам и само каждение – молитвы святых⁴⁷ (речь идет о христианах вообще).

Богослужбные облачения имеют символику книги Откровение. Царство Божие представляется в Новом Завете в виде брачного пира, и этот брак – брак Агнца с Церковью. При этом в Апокалипсисе мы читаем: «И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый»⁴⁸. Для торжества брака в Царстве Божиим необходимо облечься в одежду чистоты.

Первая богослужбная одежда, в которую облачается христианин, – белая риза при крещении. В Откровении мы читаем, что перед Агнцем стояло множество народов и языков «в белых одеждах и с пальмовыми ветвями»⁴⁹. В другом месте: «Блажен бодрствующий и сохраняющий одежду его»⁵⁰. В чине Крещения: «нетления одежду, еуже одеяся, нескверну в нем и неблазнену сохрани»⁵¹.

Общее для священнослужителей облачение – стихарь, подризник, подсаκοςник – прообразовано ветхозаветным подиром. В 1-й главе, 13-м стихе мы читаем, что подобный Сыну Человеческому был облечен в подир. Сидящие вокруг старцы также были одеты в «белую одежду»⁵². В соответствии с этим, а также с 14-м стихом 7-й главы, где говорится о том, что Кровь Агнца выбелила одежды, подсаκοςник, подризник и стихарь (во время хиротонии) имеют белый цвет.

Следующее облачение – орарь – символизируется в том числе с золотыми поясами, которыми были препоясаны ангелы⁵³. Существует традицияшивать на орарях слова Апокалипсиса: «свят, свят, свят». Также на орарьшивается бахрома, которая означает оперение – символ небесной ангельской одежды. Кроме того, бахромой украшаются и другие богослужбные облачения, с целью показать, что это духовная, горняя одежда⁵⁴.

При явлении «подобного Сыну Человеческому» помимо подира, на нем был золотой пояс⁵⁵. В древности пояс – это символ власти и достатка. Богослужебный пояс имеет еще и символику Апокалипсиса.

На главе «подобного Сыну Человеческому» был золотой венец⁵⁶. Его символизирует митра.

При видении «Верного и Истинного» упоминается одежда на бедро с надписью: «Царь царей и Господь господ»⁵⁷ – это духовное значение палицы.

Также Апокалипсис повествует нам о качестве небесных одежд. Традиция облачаться в разного цвета облачения символически восходит к радуге, которая была вокруг небесного Престола⁵⁸. Украшение богослужебных облачений золотом восходит к Откровению: «и не имеют нужду в свете светильника и в свете солнца, потому что Господь Бог будет светить на них»⁵⁹. Золото на облачении символизирует отблески Божественного света.

Украшение храма золотом и драгоценными камнями символизирует небесный Иерусалим: «город был чистое золото, подобен стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями»⁶⁰.

Отдельно стоит сказать о «книге жизни», которая упоминается в молитвах, например, в чине оглашения: «Напиши его в книзе жизни Твоя»⁶¹. О ней написано в Откровении – 3-я глава, 5-й стих и 20-я глава, 12-й стих. И о печати Крещения и Миропомазания. Слова таинства: «Печать Дара Духа Святаго» согласуются с печатью Бога на лбу, которую имеют 144 тысячи⁶². Духовное значение крестного знамения также восходит к этим стихам Апокалипсиса.

Это основные литургические моменты из Книги Апокалипсис, которые уместаются в объем данного доклада. Исходя из всего изложенного, видно, что Апокалипсис не только пророческая литература, чтение которой может иногда даже нанести вред читающему (таково мнение некоторых святых отцов)⁶³, но книга, полезная для глубокого духовного понимания богослужения и истории его формирования. Апокалипсис с его доксологическими формулами значительно повлиял на богослужебный язык. При чтении Апокалипсиса и внимательном участии в богослужении мы наполняем нашу жизнь глубоким духовным смыслом участия в небесной литургии.

¹ Киприан (Керн), архим. Литургика: Гимнография и эортология. http://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/liturgika-gimnografija-i-eortologija/1_1

² Смирнов Ф. Апокалипсис как литургический памятник апостольской эпохи. / Труды Киевской Духовной Академии. № 10. 1874.

³ Скабалланович М. Толковый Типикон. М., 2004. – С. 104.

⁴ Там же. С. 166.

⁵ Алексеев А.А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008. – С. 129.

⁶ Мецгер Брюс М. Канон Нового Завета. М., 1998. – С. 214.

⁷ Смирнов Ф. Апокалипсис как литургический памятник апостольской эпохи./ Труды Киевской Духовной Академии. № 10. 1874. – С. 104.

⁸ Мецгер Брюс М. Канон Нового Завета. М., 1998. – С. 234.

⁹ Там же.

¹⁰ Хотеев А., *свящ.* Почему на богослужении не читается Апокалипсис? <http://sobor.by/apokalipsis.htm>

¹¹ Типикон. М., 1992. Лист 5.

¹² Откр. 1:3.

¹³ Откр. 22:18–21.

¹⁴ Откр. 1:4–5.

¹⁵ Ианнуарий (Ивлиев), *архим.* Апокалипсис. Беседы на радио «Град Петров». <http://spbda.ru/publications/arhimandrit-iannuariy-ivliev-apokalipsis-besedy-na-radio-grad-petrov/>

¹⁶ Там же.

¹⁷ Цит. по: Смирнов Ф. Апокалипсис как литургический памятник апостольской эпохи./ Труды Киевской Духовной Академии. № 10. 1874. – С. 108.

¹⁸ Поснов М. Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964. – С. 207.

¹⁹ 1 Кор. 14.

²⁰ Смирнов Ф. Апокалипсис как литургический памятник апостольской эпохи./ Труды Киевской Духовной Академии. № 10. 1874. – С. 109.

²¹ Там же. С. 110.

²² Там же. С. 111.

²³ Откр. 2:7, 17.

²⁴ Откр. 3:20.

²⁵ Откр. 19:9.

²⁶ Служебник. М., 2013. –С. 111.

²⁷ Откр. 5:6.

²⁸ Откр. 5:7.

²⁹ Откр. 6:9.

³⁰ Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб., 2008. – С. 1313.

³¹ Откр. 1:4–5.

³² Откр. 4:8.

³³ Откр. 4:9.

³⁴ Откр. 4:11.

³⁵ Откр. 5:9–10.

³⁶ Откр. 5:13.

³⁷ Откр. 19:5.

³⁸ Откр. 19:6.

³⁹ Откр. 22:20.

⁴⁰ Откр. 21:3.

⁴¹ Афанасьев Н. *протопр.* Трапеза Господня. Киев, 2003. – С. 24.

⁴² Откр. 8:3.

⁴³ Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. – С. 39.

⁴⁴ Там же. – С. 39.

⁴⁵ Откр. 4:5.

⁴⁶ Откр. 4:1.

⁴⁷ Откр. 5:8.

⁴⁸ Откр. 19:8.

⁴⁹ Откр. 7:9.

⁵⁰ Откр. 16:15.

⁵¹ Требник. М., 2014. Ч. 1. – С. 62

⁵² Откр. 4:4.

⁵³ Откр. 15:16.

⁵⁴ Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. – С. 132.

⁵⁵ Откр. 1:13.

⁵⁶ Откр. 14:14.

⁵⁷ Откр. 19:16.

⁵⁸ Откр. 4:3.

⁵⁹ Откр. 22:5.

⁶⁰ Откр. 21.18–19.

⁶¹ Требник. М., 2014. Ч. 1. – С. 25.

⁶² Откр. 7:2.

⁶³ Например, Кирилл Иерусалимский. См.: *Смирнов Ф.* Апокалипсис как литургический памятник апостольской эпохи. / Труды Киевской Духовной Академии. № 10. 1874. – С. 103-104.

*Протоиерей Димитрий Мурзюков,
преподаватель КДС*

К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИКЕ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ

Смешение культур различных христианских народов мира, взаимное проникновение традиций и обычаев, бережно хранимых человечеством на протяжении многовековой истории, все чаще обнаруживают себя в повседневной действительности. Консервативные взгляды на, казалось бы, нерушимые «аксиомы» религиозной жизни общества все чаще отступают под натиском обилия информации, словно стремительный поток, изливающийся в век скоростного Интернета.

Одной из таких «аксиом» в современном христианском обществе наших соотечественников является понятие «православное имя», которое мы слышим не только от церковных прихожан с многолетним стажем и сотрудников приходов, но даже и от священнослужителей. Настоящая статья является попыткой осмысленного подхода к пониманию этого вопроса.

Размышления, представленные на суд читателя, основаны на изучении литургических традиций братских христианских Церквей, а также на различных тематических церковных и светских публикаций.

Что есть имя? Бытописатель Моисей, повествуя о творении мира Господом и о сотворении человека по Его образу и подобию, говорит о том, что все животные были приведены к праотцу Адаму, который нарек им имена (см.: Быт. 2, 19-20). В самом акте наречения имени уже просматривается проявление образа Божиего в человеке – в способности прозревать сущность творения. «Творческое слово стало делом и благо-словение действительно исполнилось, – говорит об этом моменте прп. Ефрем Сирин. – Сказанное же: приведе я ко Адаму показывает мудрость Адама и тот мир, какой был между животными и человеком, пока человек не преступил заповеди. <...> Человек мог дать многие имена многим родам гадов, зверей, скотов и птиц, но не наречь одного рода именем другого есть уже дело Божие; а если и человеком это сделано, то дано ему сие от Бога», – продолжает святой отец¹.

В настоящее время мы редко задумываемся о важности значения имени для человека. Критериями современных родителей для наречения имени своим детям сегодня являются различные причины: благозвучие имени и отчества, мода, красота и экстравагантность, в лучшем случае – стремление назвать «по-правильному», т.е. согласно церковному календарю. В крайне редких случаях, преимущественно в церковных семьях, в честь особо почитаемого святого. Ветхозаветное отношение

к имянаречению практически ушло в небытие. А между тем наши древние прародители всегда с особым смыслом подходили к столь ответственному событию в жизни семьи.

Имя, что называется, характеризовало своего носителя. Уподобляясь Творцу, ветхозаветные прародители, называя детей, порой пророчески указывали на грядущие судьбы своих отпрысков, отражая в их именах или обстоятельства их рождения, или озвучивая те добродетели, которые желали в них видеть. Так, «Адам называет свою жену Евой (евр. «жизнь»), «ибо она стала матерью всех живущих» (см.: Быт. 3. 20); Ламех называет своего сына Ноем («утешитель»), «сказав: он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли» (см.: Быт. 5. 29); детям Исаака и Ревекки наречены имена: одному Исав («волосатый»), поскольку он вышел на свет красный и косматый, другому Иаков («запинатель»), поскольку вышел, держась за пятау брата своего Исава (см.: Быт. 25, 25-26)².

Такое отношение к значению имени для человека было воспринято и Новозаветной Церковью. Здесь будет уместно как пример привести сравнение библейского текста с новозаветными гимнографическими творениями святых отцов. В Первой книге Царств жена некоего человека по имени Навал, который отказал войску Давида в провизии, прося прощения за своего мужа с мольбой, как бы оправдываясь, говорит про него: «Каково имя его, таков и он. Навал – имя его, и безумие его с ним» (1 Цар. 25, 25). В церковных богослужебных текстах очень часто при обращении к святому говорится: «по имени и житие твое бысть».

По замечанию протоиерея Павла Флоренского, имя неким таинственным образом связано с сущностью и самоопределением человека в действительности и даже в вечности. «В некоторых случаях беспамятство, иногда даже явное безумие внезапно разрешается настойчивым напоминанием об имени или требованием помнить о нем. За имя, извне тянутое, цепляется тогда утопающее в хаосе самосознание и преодолевает нахлынувший на него мрак»³.

Для наглядности своего исследовательского вывода о. Павел приводит газетное сообщение того времени: «Замечательный случай. Главноуполномоченный северного района А.Д. Зиновьев доложил главному управлению, что недавно в лазарете, устроенном в здании Коллегии Императорского петроградского университета и носящем имя графа Л.Н. Толстого, произошел следующий случай: нижний чин Павел Космаков, лишившись дара слова, внезапно вновь приобрел таковой, приступая к Св. Причастию и будучи спрошен священником в третий раз о своем имени».

Наименованием приступающего к таинству, делает вывод богослов, «вызывается в личности наибольшая ей сейчас доступная четкость духовного самоопределения и, следовательно, дается проявить наибольшую, ей доступную, степень свободы. Короче говоря, ради совершеннейшего

усвоения таинства личность поднимается, сколь возможно для нее, над хаосом»⁴.

В церковном сознании имени человека отводится значительная роль. Неслучайно при совершении Таинств и поминовений о здравии или о упокоении мы всегда называем имена, порой даже совершенно незнакомых нам людей. Таким образом, можно говорить о том, что имя отождествляется с личностью.

«Имя человека, отличая его от всех других людей, идентифицирует его личность и утверждает его неповторимость», – замечает современный нам богослов протоиерей Александр Шмеман. «Человеческая природа не существует вне личностей, каждая из которых представляет собой поистине единственный и вполне личностный тип воплощения и реализации этой природы. Поэтому обряд наречения имени есть признание Церковью единственности этого конкретного ребенка, наличия у него божественного дара “личности”»⁵.

Откуда же берется, вернее, бралось, имя в древности? Святцев в ветхозаветные времена, без которых мы ныне не мыслим оформление метрических документов перед совершением Крещения, не было. Не было их и в Церкви первых христиан. Появление первых мартирологов ученые относят к IV веку. При внимательном осмыслении различных практик народов мира становится понятным, что никогда имя не составлялось простым сочетанием звуков. Оно отражало, как указывалось выше, обстоятельства рождения (косматый, первенец, последыш и пр.), заключало в себе смысловую информацию о качествах человеческой природы или добродетели (сила, мудрость, отвага, смелость, вера и пр.). Порой в имени фигурировало отношение к самой природе, т.е. именем могло служить само название цветка (например: Роза, Лилия), животного (Лев); из Книги Деяний: девица Тавифа – Серна (см.: Деян. 9, 36) или какое-либо природное явление (Марина – греч. «морская», Маргарита – от греч. «жемчуг»; самый распространенный пример – у индейцев: Красная Заря, Острый Коготь, и т.п.). Древнегреческая цивилизация донесла до современности имена в честь языческих богов: Афродита, Дионисий, Деметра, Меркурий и др. Назывались именами в честь местности, в которой произошло то или иное знаковое событие (Африкан, Франциск), и даже в честь самих событий (Виктор, Никита). История свидетельствует о естественности таких практик⁶. Далеко в древность углубляться не стоит. Яркий пример сказанного – традиция Советского государства называть детей именами новой эпохи (Даздраперма, Ким, Май, Владлен и пр.).

Уникальность новозаветного времени в том, что христианство, распространяясь по всей вселенной постепенно, а не в одночасье, именно постепенно преобразовывало образ жизни верных последователей апостольского учения. Христиане, вступающие в вечный завет со Христом

в таинстве Святого Крещения, освящали именем Господа все, что их окружало, все, что наполняло их внешнюю и внутреннюю жизнь. По свидетельству отечественного историка и литургиста А.И. Алмазова, обычай изменять имя при крещении появился в Древней Церкви сравнительно поздно – не ранее III–IV веков⁷. Основываясь на различных исследованиях, он говорит, что в первые века христиане носили языческие имена. Впоследствии же практика принятия имени в честь того или иного святого постепенно, причем очень медленно, распространилась в последующие века. Более того, нередко христиане, принимая новые имена, сохраняли и имена языческие⁸. Такая же практика была усвоена и Русской Церковью.

С принятием христианства русский народ стал принимать и так называемые христианские имена. Яркий пример – св. княгиня Ольга, в крещении нареченная Еленой, и князь Владимир, нареченный Василием. Эти примеры говорят не только о практике изменения имени, но прежде всего говорят о том, что и Русская Церковь восприняла понимание того, что языческое имя может быть освящено христианской жизнью, ведь в памяти народа, да и в церковных святцах, остались запечатленными языческие имена этих великих наших святых.

Именно такое отношение к имянаречению сохраняется в других братских Поместных Православных Церквях.

Приведем некоторые примеры. Греческая Церковь в своей литургической практике следует простому методу: наряду с христианскими именами в честь древних вселенских святых существуют и так называемые «новые» имена, не содержащиеся в месяцесловах. В таких случаях человек или празднует именины (ὀνομαστικὴ ἑορτή) или нет. Однако справедливости ради стоит сказать, что еще распространен обычай давать имена, сокращенные или производные от полных имен (Танос – Афанасий, Спирос – Спиридон и пр.), а также имена национальные (Эллин), «природные» или в честь добродетелей (Агафоктистрия).

В Сербской Церкви вообще нет понятия именин. Там наряду с обычаем нарекать имена в честь святых существует практика наречения национальными именами (Горан, Зоран, Радован, Любомир и др.). Вместо принятого у нас дня Ангела вся семья празднует Славу – день памяти покровителя всего рода, дома или семьи. В иных славянских Церквях также распространена практика национальных имен.

Следует также сказать, что поскольку отечество наше приняло веру от греков, то и имена святых именно Восточной Церкви получили у нас наибольшее распространение.

Таким образом, из вышесказанного можно сделать естественный вывод о несостоятельности понятия «православное имя», к которому так любят прибегать многие наши соотечественники. Всем знакома ситуация, когда перед Крещением приходские служители начинают выбирать

«православное имя» для Снежаны, Алисы, Эдуарда или Станислава. Здесь могут помочь не только знания по истории и агиографии, но и обращение к таким понятиям, как транслитерация и транскрипция.

Современные средства коммуникации упраздняют не только расстояния, но и временные границы. Сегодня при помощи нескольких касаний экрана или кликов компьютерной мышью мы с легкостью можем перенестись сквозь морские глубины, через горные вершины и леса на далекие расстояния, при помощи онлайн-библиотек погрузиться в исследование древних кодексов и артефактов. Благодаря пытливым умам в наших месяцесловах появляются древние святые, о которых мы ранее не имели понятия, но именами которых все чаще называют родители своих детей. Условное наименование «святые неразделенной Церкви» все прочнее входит в повседневную жизнь благочестивых паломников по европейским странам. Мы открываем для себя подвиг мучеников и преподобных Западной Церкви, явивших пример христианской жизни до 1054 года.

Имя св. мч. Эдуарда, короля Англии (978), пока не внесено в официальный месяцеслов, однако все большее количество священнослужителей узнают о том, что он является местночтимым святым Сурожской епархии⁹.

Отсутствие в наших святцах множества святых Единой (до разделения в 1054 году) Церкви говорит о несовершенстве нашего месяцеслова. К сожалению, это является одной из причин появления мифа о «православном имени». Совсем недавно в нашем месяцеслове, издаваемом официально, появились имена св. мц. Виктории (304) (как известно, всех Викторий именовали Никами) и св. кн. Стефана Венгерского (1038), именуемого на родине Иштваном.

Вообще, если быть внимательными, то в кажущихся нам заграничных именах с легкостью можно узнать привычные нам имена:

Томас, Том – Фома;

Лаура – Лавра;

Полина – Паулина, Павла;

Джон, Ян – Иван.

Языковые науки позволяют ориентироваться в тех именах, которые на первый взгляд совсем неблагозвучны или кажутся устаревшими, однако если знать их транскрипцию в другом языке или перевод, то можно сделать для себя множество открытий:

Артур – кельтск. «медведь» – лат. *Ursus*.

Св. Урсус – мученик III в., пострадавший при императоре Максимилиане, святой Единой Церкви, имя которого отсутствует в русских месяцесловах¹⁰.

Снежана – от общеслав. «снег» – греч. Χιονι.

Святая Хиония – память 16 апреля, мученица III в., укрепляемая в муках святой Анастасией Узорешительницей, пострадала во время гонений императора Диоклетиана вместе с двумя другими мученицами Ириной и Агапией.

Кстати, имя мученицы Агапии даже не знатоки греческого языка переводят как «любовь». Здесь мы встречаемся с необъяснимым парадоксом. Почему имя Светлана в церковной традиции обязательно должно звучать как Фотиния, в то время как имена Агапия или София не требуют перевода? Обратный пример – имена Вера (греч. Πίστη) и Надежда (Ελπίδα), которые мы принимаем исключительно в русском переводе.

Подобных примеров масса: Богдана стремятся назвать Феодотом, Лилию традиционно нарекают в честь ничего общего не имеющей с названием цветка женой праотца Иакова Лией, когда мироносица Сусанна носит имя прекрасного цветка, ведь в переводе с еврейского это и есть Лилия.

У нас вызывает улыбку цыганская традиция называть ребенка именем Царь, в то время, когда сами называем своих детей Василий и Василиса, забывая, что это имя по-гречески означают «царственный», «царь», «царица».

Еще одна традиция Вселенской Церкви прошла в нашем сознании незаметно. Это существование имен, имеющих мужскую и женскую форму: Александр – Александра, Олег – Ольга, Валентин – Валентина, Фома – Фомаида, Евгений – Евгения. В нашей русской традиции ошибочно считается, что нарекать мужские имена можно только женщинам, принимающим монашеский постриг (Сергия, Алексия, Никона, Михаила). Мимо нашего внимания проходят примеры имен: Агапит и Агапия, Фотий и Фотиния, Иларий и Илария и пр.

Из-за страха нарушить единственно знаемую нами традицию календарного имянаречения, которая в силу нашего менталитета уже превращена нами же в нерушимый догмат, мы становимся заложниками абсурда. Неужели мы должны быть благодарны безбожникам за появление имени Юрий в святцах? Получается, что если бы безбожная власть в 1922 году не расстреляла вместе со священномучеником Вениамином Петроградским мученика Юрия Новицкого, и Церковь в 1992 году не прославила его в лике святых, мы бы продолжали всех носящих имя Юрий настойчиво переименовывать в Георгия.

Созидавая в себе правильное отношение к истинному пониманию значения имени, изучая исторический путь формирования различных традиций Вселенской Церкви, необходимо различать в таинстве Крещения sacramентальную таинственную сторону от внешней обрядовой. Спасительность таинства обусловлена не именем святого, в честь которого нарекают человека, а силой Крестных страданий Христа и Его Воскресения. Человек возрождается в новую светлую жизнь троекратным погружением по образу тридневного погребения и выходит из купели во образ Воскресения Христа.

Необходима в каждом конкретном случае обеспокоенность пастыря о прививании пасомым церковных традиций, но не нужно забывать, что, совершая священнодействия наречения имени перед Крещением, священник просит у Господа, чтобы именно Его святое имя, т.е. Христово имя, «неотреченно» пребывало на том, который в положенное время будет соединен Святой Церкви посредством Таинства Крещения¹¹. Вспомним многочисленные примеры из житий святых, когда мученики, отвечая на вопросы мучителей, говорят: «Первое имя мое – Христианин, а родители назвали меня Евтропием»¹².

Возможно, что виной укоренения неверного отношения к практике имянаречения послужили различные факторы, остановившие развитие богословской науки в нашем отечестве в XX веке. Как же найти выход из сложившейся ситуации? Прежде всего надлежит озаботиться о достойном уровне подготовки будущих пастырей, предполагающем знакомство с исторической литургией и с историей Церкви в целом. Понимание библейского смысла имени и знакомство с древними и современными литургическими практиками, а также постижение классических языков во многом облегчит путь укоренения правильного отношения к вопросу имянаречения.

¹ Толкование прп. Ефрема Сирина на Бытие, <http://www.rusbible.ru/books/byt.es.html>

² Православная энциклопедия, М., 2009. – С. 430

³ *Флоренский П., прот.* Имена, <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm>

⁴ Там же.

⁵ *Шмеман А., прот.* Водю и Духом, http://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/vodoyu-i-duhom/5

⁶ Вестник Дагестанского государственного университета, 2012. Вып. 3. *Кюрушнова И. А.* К проблеме внутренней формы некалендарных личных имен.

⁷ *Алмазов А.И.* История чинопоследований Крещения и Миропомазания. Казань, 1884. – С. 137

⁸ Там же. С. 139

⁹ Святой Эдуард-мученик и судьба Англии, <http://www.pravoslavie.ru/31958.html>

¹⁰ Католическая энциклопедия http://oce.catholic.com/index.php?title=Ursus%2C_Saint

¹¹ Требник, http://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/trebnik-natserkovnoslavjanskom-jazyke/1

¹² *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых, март 3. Страдания мучеников Евтропия, Клеоника и Василиска http://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/207

XX
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
МАТЕРИАЛЫ

Протоиерей Роман Аксенов,
преподаватель КДС, кандидат богословия

ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ по Книге Бытия

Смерть – это самое неизбежное событие в жизни каждого человека. Но это явление ненормальное и неестественное. Смерть – это нечто противоположное жизни, противное ей. Бог смерти не творил. Смерть есть результат отпадения от Бога, Который есть Источник жизни.

Если мы обратимся к Священному Писанию, то увидим, что в начале, в 1-й главе Книги Бытия, говорится о жизни. *И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной* (Быт. 1, 20). *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею* (Быт. 1, 26-28).

И только во 2-й главе говорится о смерти, но говорится не как о чем-то существующем, а как о возможном, но неизбежном следствии нарушения воли Божией. *И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2, 16-17). Возникает вопрос: «Знали ли первые люди до грехопадения, что такое смерть?» Святитель Игнатий Брянчанинов замечает: «Слово и понятие смерть поразили в первый раз слух и мысль человека при вступлении его в Рай»¹. Но раз Господь в качестве наказания за нарушение заповеди называет смерть, значит люди понимали, что это такое. Откуда они получили это понятие? Священное Писание не дает ответа.

В современной библеистике существует дискуссия между креационистами и так называемыми «эволюционистами» по вопросу: была ли смерть среди животных до грехопадения человека. Мы не будем вдаваться в подробности. Скажем кратко: одни считают, что смерть как наказание за грех является злом только для человека. К животному миру это не относится. То есть среди животных смерть была и до грехопадения. Но в Раю смерти не было. Бог неслучайно приводит животных к Адаму для наречения им имен и дает заповедь об охране Рая. Адам видел и знал, что такое смерть, но только на примере животных. Поэтому Бог мог использовать угрозу смерти как средство предупреждения грехопадения.

Другие указывают на слова святого апостола Павла: *одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть* (Рим. 5, 12) и заявляют, что только после грехопадения в мире появилась смерть. Справедливости ради заметим,

что продолжение цитаты святого апостола Павла говорит о том, что эти слова относятся только к человеку: *так и смерть перешла во всех человеков* (Рим. 5, 12). Здесь нет речи о животном мире.

Святые отцы однозначно не отвечают на этот вопрос. Одни и те же цитаты используются противоположными сторонами для подтверждения своих доводов. Но не будем останавливаться на этом. Смиримся с тем, что не все возможно понять и постичь.

Итак, 2-я глава Книги Бытия. Смерти еще нет. Есть только угроза смерти.

О какой смерти здесь идет речь? И о телесной, и о духовной. Святой Григорий, архиепископ Фессалоникийский, говорит: «Как разлучение души от тела есть смерть тела, так и разлучение Бога от души есть смерть души. В этом, собственно, заключается душевная смерть. На эту смерть указывал и Бог заповедью, данную в раю»².

Читаем дальше.

3-я глава. *И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло* (Быт. 3, 2-5).

Диавол подменяет опасность смерти обещанием знаний. Здесь происходит искажение или сужение понятий. Диавол говорит только о смерти телесной, которая наступит, но не сразу. Зато предлагает сразу нечто новое и интересное. И происходит вселенская катастрофа. Человек согрешает. И тотчас чувствует свою удаленность от Бога, чувствует свою беспомощность и наготу, лишается Рая.

Первое косвенное указание в Священном Писании на факт смерти мы видим в даровании людям кожаных риз. *И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их* (Быт. 3, 21). Преподобный Ефрем Сирийский так комментирует это место: «Можно думать, что прародители, коснувшись руками препоясаний своих, нашли, что облечены они в ризы из кож животных, умерщвленных, может быть, пред их же глазами, чтобы... в самой их смерти увидели смерть собственного своего тела»³. А святитель Иоанн Златоуст говорит, что Бог «повелел им облечься в кожаные ризы»⁴, то есть они сами добыли эти кожи. Святитель Филарет Московский считает, что начало использования одежды из кожи связано с первым жертвоприношением. «Как человек, – вопрошает он, – не привыкший еще к мысли о смерти, мог без отвращения облечь себя смертью других?.. Бог в одно время научил человека приносить в жертву животных и обращать их кожи в одежду»⁵. Действительно, уже в начале следующей главы говорится о совершении жертвоприношений детьми Адама.

В этой связи можно отметить еще такой момент. Смерть жертвенных животных носила прообразовательное значение. Скорее всего, сами ветхозаветные люди это не осознавали, но они могли заметить, что смерть одного существа является искупительной для другого. Это должно было подготовить человечество к принятию Жертвы Христовой.

Но вернемся к 3-й главе Книги Бытия. Смерти телесной в человеке еще нет. И вот новая трагедия.

4-я глава Книги Бытия.

И сказал Каин Авелю, брату своему. И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его (Быт 4. 8).

Впервые в истории зарождающегося человечества происходит человеческая смерть, причем насильственная, смерть, как результат братоубийства.

В этой же главе дальше читаем о продолжении греховной истории. Потомок Каина Ламех оставил нам первый опыт поэтического творчества. И – о ужас! – он связан с убийством. *И сказал Ламех женам своим: Ада и Цилла! послушайте голоса моего; жены Ламеховы! внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне; если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро* (Быт. 4, 23-24).

Дальше, 5-я глава. Здесь мы видим родословие потомков Адама от Сифа, и каждый его представитель завершил свою жизнь вратами смерти. *Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет; и он умер... Всех же дней Сифовых было девятьсот двенадцать лет; и он умер... Всех же дней Еноса было девятьсот пять лет; и он умер... Всех же дней Каина было девятьсот десять лет; и он умер... Всех же дней Малелеила было восемьсот девяносто пять лет; и он умер... Всех же дней Иаредова было девятьсот шестьдесят два года; и он умер* (Быт. 5: 5, 8, 11, 14, 17, 20).

Смерть неизбежна для каждого живущего на земле. Но что мы видим дальше?

Первый опыт преодоления смерти. *Енох жил шестьдесят пять лет и родил Мафусала. И ходил Енох пред Богом, по рождению Мафусала, триста лет и родил сынов и дочерей. Всех же дней Еноха было триста шестьдесят пять лет. И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его* (Быт. 5, 21-24). Оказывается, возможно человеку избежать смерти. Но пока это дается лишь как некий аванс, только Христос Своей искупительной смертью сможет даровать бессмертие.

После Еноха все продолжается по старым правилам: *Всех же дней Мафусала было девятьсот шестьдесят девять лет; и он умер... Всех же дней Ламеха было семьсот семьдесят семь лет; и он умер* (Быт. 5: 27, 31).

И так из поколения в поколение повторяется одно и то же: родился, вырос, родил сыновей и дочерей, еще пожил и умер. Но жизнь не стоит на месте и нравственное состояние человечества изменяется, причем,

как правило, в худшую сторону. *И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их* (Быт. 6, 5-7).

Смерть становится очистительным средством, через которое земля может освободиться от бремени общечеловеческого развращения.

И усилилась вода на земле чрезвычайно... И лишилась жизни всякая плоть... и все люди; все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло (Быт. 7: 19, 21-22).

Продолжателем жизни на земле становится Ной. Но и он не может избежать общей участи. *Всех же дней Ноевых было девятьсот пятьдесят лет, и он умер* (Быт. 9, 29).

Господь еще не раз останавливал грех смертью. Один из печально известных примеров этого – события в Содоме и Гоморре.

И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастания земли (Быт. 19, 24-25).

Другой случай, когда Господь наказывает смертью за беззаконие отдельных людей, описан позже, в 38-й главе. Это история с сыновьями Иуды, сына Иакова⁶.

Новый этап в истории ветхозаветного человечества начинается с рождения Авраама. И снова мы видим свидетельство о смерти, смерти, можно сказать, противоестественной, когда сын умирает при живом отце.

Вот родословие Фарры: Фарра родил Аврама, Нахора и Арана. Аран родил Лота. И умер Аран при Фарре, отце своем, в земле рождения своего, в Уре Халдейском (Быт. 11, 27-28).

Так как смерть – явление ненормальное, то человек всегда противится смерти, боится ее. Авраам являет нам пример такого страха. *Когда же он приближался к Египту, то сказал Саре, жене своей: вот, я знаю, что ты женщина, прекрасная видом; и когда Египтяне увидят тебя, то скажут: это жена его; и убьют меня, а тебя оставят в живых; скажи же, что ты мне сестра, дабы мне хорошо было ради тебя, и дабы жива была душа моя чрез тебя. И было, когда пришел Аврам в Египет, Египтяне увидели, что она женщина весьма красивая; увидели ее и вельможи фараоновы и похвалили ее фараону; и взята была она в дом фараонов. И Авраму хорошо было ради ее; и был у него мелкий и крупный скот и ослы, и рабы и рабыни, и лошаки и верблюды* (Быт. 12, 11-16).

Примечательно, что похожее событие случилось с Авраамом еще раз (описано в 20-й главе), а затем и с Исааком (26-я глава).

Как уже говорилось выше, смерть в Ветхом Завете изначально связана с жертвоприношением. Убийство жертвенного животного было не только обычным и привычным, но и богоугодным делом для всякого благочестивого человека. Но одно жертвоприношение, описанное в Книге Бытия, выходит за рамки рядового события. Это жертвоприношение Авраамом Исаака⁷. Авраам не убил своего сына, но был готов это сделать. Святой апостол Павел в Послании к Евреям так объясняет это событие: *Верую Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес едиnorodного, о котором было сказано: в Исааке наречется тебе семя. Ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить, почему и получил его в предзнаменование* (Евр. 11, 17-19). Мы видим здесь впервые преодоление страха перед смертью через веру. Спасение Исаака от смерти становится прообразом Воскресения Христова, становится первым воплощением надежды на победу над смертью.

В 23-й главе мы читаем о смерти Сарры. Кстати, это единственная библейская женщина, у которой указана продолжительность жизни. *Жизни Сарриной было сто двадцать семь лет: вот лета жизни Сарриной; и умерла Сарра в Кириаф-Арбе, что ныне Хеврон, в земле Ханаанской. И пришел Авраам рыдать по Сарре и оплакивать ее* (Быт. 23, 1-2). Со смертью Сарры связано приобретение Авраамом первого объекта недвижимости на Обетованной земле. Это поле с погребальной пещерой. *После сего Авраам похоронил Сарру, жену свою, в пещере поля в Махпеле, против Мамре, что ныне Хеврон, в земле Ханаанской. Так достались Аврааму от сынов Хетовых поле и пещера, которая на нем, в собственность для погребения* (Быт. 23, 19-20). Впоследствии в этой пещере будут погребены и сам Авраам, и Исаак, и Ревекка, и Лия, и Иаков, и Иосиф. Получается, что именно смерть связывает ветхозаветных патриархов с обещанной Богом, но еще не полученной Палестинской землей, становится как бы залогом исполнения обетования.

Жизнь Авраама тоже завершилась смертью. В 25-й главе Книги Бытия об этом сказано так: *Дней жизни Авраамовой, которые он прожил, было сто семьдесят пять лет; и скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью, и приложился к народу своему* (Быт. 25, 7-8). Еще задолго до кончины, во время четвертого Богоявления, Господь обещал Аврааму: *ты отойдешь к отцам твоим в мире и будешь погребен в старости доброй* (Быт. 15, 15). Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Не сказал – умрешь, но отыдешь, как будто ему предстояло пойти в путь и переселиться из одной отчизны в другую⁸. Вновь мы видим луч надежды. Смерть есть не конец всему, но преставление. Похожими словами описывается и смерть Исаака. *И испустил Исаак дух и умер, и приложился к народу своему, будучи стар и насыщен жизнью; и погребли его Исав и Иаков, сыновья его* (Быт. 35, 29). А вот о смерти

Измаила говорится более кратко. *Лет же жизни Измаиловой было сто тридцать семь лет; и скончался он, и умер, и приложился к народу своему* (Быт. 25, 17). Но все равно это не переход в небытие, а перемещение в другую реальность.

Страх перед смертью – естественное чувство человека. Но он зависит от душевного и духовного состояния человека. В той же 25-й главе мы читаем повествование о продаже Исавом своего первородства брату Иакову. *И сварил Иаков кушанье; а Исав пришел с поля усталый. И сказал Исав Иакову: дай мне поесть красного, красного этого, ибо я устал... Но Иаков сказал: продай мне теперь же свое первородство. Исав сказал: вот, я умираю, что мне в этом первородстве? Иаков сказал: поклянись мне теперь же. Он поклялся ему, и продал первородство свое Иакову* (Быт. 25, 29-33).

Другой пример. Исаак состарился, он понимает, что скоро умрет, но здраво смотрит на эту неизбежность. *Когда Исаак состарился и притупилось зрение глаз его, он призвал старшего сына своего Исава и сказал ему: сын мой! Тот сказал ему: вот я. Он сказал: вот, я состарился; не знаю дня смерти моей; возьми теперь орудия твои, колчан твой и лук твой, пойди в поле, и налови мне дичи, и приготовь мне кушанье, какое я люблю, и принеси мне есть, чтобы благословила тебя душа моя, прежде нежели я умру* (Быт. 27, 1-4).

А вот Иаков возвращается из дома Лавана на родину. Он боится встречи с братом, но укрепляется верой в Бога и надеждой на Него.

Недостойн я всех милостей и всех благодеяний, которые Ты сотворил рабу Твоему, ибо я с посохом моим перешел этот Иордан, а теперь у меня два стана. Избавь меня от руки брата моего, от руки Исава, ибо я боюсь его, чтобы он, придя, не убил меня и матери с детьми (Быт. 32, 10-11).

Особенно многогранно тема смерти прослеживается в истории Иосифа, сына Иакова⁹. Как и жертвоприношение Авраамом Исаака, события жизни Иосифа имеют прообразовательное значение. Мы вновь видим угрозу смерти и чудесное избавление от нее. Мы видим, как мнимо убитый праведник (ведь Иаков считал своего сына погибшим) спасает от голодной смерти целую страну и окрестности, как поруганный и предательски проданный брат прощает своих обидчиков и принимает их.

Заканчивается Книга Бытия смертью Иакова и Иосифа. О Иакове сказано тоже, что он *приложился к народу своему* (Быт. 49, 33), а о кончине Иосифа написано: *И сказал Иосиф братьям своим: я умираю, но Бог посетит вас и выведет вас из земли сей в землю, о которой клялся Аврааму, Исааку и Иакову. И заклил Иосиф сынов Израилевых, говоря: Бог посетит вас, и вынесите кости мои отсюда. И умер Иосиф ста десяти лет. И набальзамировали его и положили в ковчег в Египте* (Быт. 50, 24-26).

Итак, тема смерти проходит через всю Книгу Бытия и касается всех (кроме Еноха), живущих на земле. Но смерть не есть творение Божие,

смерть – это следствие противления Богу. Она наводит страх и ужас на людей. В то же время смерть – это не переход в небытие, это *приложение* к предыдущим поколениям, хотя и *в преисподнюю* (Быт. 37, 35). Ветхозаветные люди могли заметить в некоторых событиях как бы предвестие будущего преодоления власти смерти. Мы, живущие спустя двадцать веков после пришествия в мир Христа Спасителя, понимаем, что над всеми нами продолжает тяготеть всеобщая повинность – пройти воротами смерти. Но мы знаем также и то, что Христос *смертию смерть поправ*, и это – уже совершившийся факт.

¹ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о смерти. Режим доступа: <http://www.pravoslavnaya-biblioteka.ru/ignatij-bryanchaninov/slovo-o-smerti/>

² Святого Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, послание к Ксении монахине. Цит по: *Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о смерти. Режим доступа: <http://www.pravoslavnaya-biblioteka.ru/ignatij-bryanchaninov/slovo-o-smerti/>

³ *Ефрем Сирин, св.* Творения. Т. 6. М.: Отчий дом, 1995. – С. 249.

⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. – С. 156-157.

⁵ *Филарет (Дроздов), свт.* Толкование на Книгу Бытия. М.: Русский хронограф, 2003. – С. 116.

⁶ «И взял Иуда жену Иру, первенцу своему; имя ей Фамарь. Ир, первенец Иудин, был негоден пред очами Господа, и умертвил его Господь. И сказал Иуда Онану: войди к жене брата твоего, женись на ней, как деверь, и восстанови семя брату твоему. Онан знал, что семя будет не ему, и потому, когда входил к жене брата своего, изливал на землю, чтобы не дать семени брату своему. Зло было пред очами Господа то, что он делал; и Он умертвил и его» (Быт. 38, 6-10).

⁷ «И было, после сих происшествий Бог искушал Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдь в землю Мориа и там принеси его во всеожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе. Авраам встал рано утром, оседлал осла своего, взял с собою двоих из отроков своих и Исаака, сына своего; наколот дров для всеожжения, и встав пошел на место, о котором сказал ему Бог. На третий день Авраам возвел очи свои, и увидел то место издалека. И сказал Авраам отрокам своим: останьтесь вы здесь с ослом, а я и сын пойдем туда и поклонимся, и возвратимся к вам. И взял Авраам дрова для всеожжения, и возложил на Исаака, сына своего; взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе. И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой. Он сказал: вот огонь и дрова, где же агнец для всеожжения? Авраам сказал: Бог усмотрит Себе агнца для всеожжения, сын мой. И шли далее оба вместе. И пришли на место, о котором сказал ему Бог; и устроил там Авраам жертвенник, разложил дрова и, связав сына своего Исаака, положил его на жертвенник поверх дров. И простер Авраам руку свою и взял нож, чтобы заколоть сына своего. Но Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам!

Авраам! Он сказал: вот я. Ангел сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня. И возвел Авраам очи свои и увидел: и вот, позади овен, запутавшийся в чаще рогами своими. Авраам пошел, взял овна и принес его во всесожжение вместо сына своего. И нарек Авраам имя месту тому: Иегова-ире» (Быт. 22, 1-14).

⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. – С. 403-404.

⁹ «И увидели они (братья) его издали, и прежде нежели он приблизился к ним, стали умышлять против него, чтобы убить его. И сказали друг другу: вот, идет сновидец; пойдем теперь, и убьем его, и бросим его в какой-нибудь ров, и скажем, что хищный зверь съел его; и увидим, что будет из его снов. И услышал сие Рувим и избавил его от рук их, сказав: не убьем его. И сказал им Рувим: не проливайте крови; бросьте его в ров, который в пустыне, а руки не налагайте на него. Сие говорил он, чтобы избавить его от рук их и возвратить его к отцу его. Когда Иосиф пришел к братьям своим, они сняли с Иосифа одежду его, одежду разноцветную, которая была на нем, и взяли его и бросили его в ров; ров же тот был пуст; воды в нем не было. И сели они есть хлеб, и, взглянув, увидели, вот, идет из Галаада караван Измаильтян, и верблюды их несут стираксу, бальзам и ладан: идут они отвезти это в Египет. И сказал Иуда братьям своим: что пользы, если мы убьем брата нашего и скроем кровь его? Пойдем, продадим его Измаильтянам, а руки наши да не будут на нем, ибо он брат наш, плоть наша. Братья его послушались и, когда проходили купцы Мадиамские, вытащили Иосифа изова и продали Иосифа Измаильтянам за двадцать сребренников; а они отвели Иосифа в Египет. Рувим же пришел опять ко рву; и вот, нет Иосифа во рве. И разодрал он одежды свои, и возвратился к братьям своим, и сказал: отрока нет, а я, куда я денусь? И взяли одежду Иосифа, и закололи козла, и вымарали одежду кровью; и послали разноцветную одежду, и доставили к отцу своему, и сказали: мы это нашли; посмотри, сына ли твоего эта одежда, или нет. Он узнал ее и сказал: это одежда сына моего; хищный зверь съел его; верно, растерзан Иосиф. И разодрал Иаков одежды свои, и возложил вретиче на чресла свои, и оплакивал сына своего многие дни. И собрались все сыновья его и все дочери его, чтобы утешить его; но он не хотел утешиться и сказал: с печалью сойду к сыну моему в преисподнюю. Так оплакивал его отец его» (Быт. 37, 18-35).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ефрем Сирий, св.* Творения. Т. 6. М.: Отчий дом, 1995.
2. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о смерти. Режим доступа: <http://www.pravoslavnaia-biblioteka.ru/ignatij-bryanchaninov/slovo-o-smerti/>
3. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993.
4. *Филарет (Дроздов), свт.* Толкование на Книгу Бытия. М.: Русский хронограф, 2003.

Протоиерей Андрей Безручко,
преподаватель КДС, кандидат богословия

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ Синодального перевода Библии

В начале XIX века в отечественной библеистике появились не только мысли о необходимости перевода текста Священного Писания на русский язык, но и полная решимость сделать его. При этом возник вопрос: какой текст должен быть положен в основу русского перевода Священного Писания Ветхого Завета? Мнения были неоднозначные. Некоторые библеисты считали, что следует переводить с греческого текста Септуагинты, другие – что с масоретского, третьи – что руководствоваться нужно обоими текстами.

Работа по переводу Священных книг началась в 1816 году под руководством архимандрита Филарета (Дроздова), но вскоре по указу императора Николая I, в 1826 году, была приостановлена. Одной из причин приостановки работы было негативное мнение многих церковных иерархов, государственных деятелей и ученых о результате проделанной работы.

В 1845 году святитель Филарет (Дроздов) написал статью «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания», где он отмечал, что текст Септуагинты был написан в то время, когда смысл Священных книг не был извращен иудеями. Однако здесь же он говорит, что в основу перевода должен быть положен масоретский текст, потому что в нем нет значительных расхождений¹.

Работа по переводу Священного Писания была возобновлена только по указу императора Александра II в 1858 году, а закончена в 1876 году, когда и был издан полный перевод Библии².

60 лет – от начала работы до ее завершения – период большой. Это время расцвета отечественной библеистики. При обильном количестве ученых-библеистов и филологов нужно было учесть мнение каждого. У каждого были свои веские аргументы. Прежде всего мнения о точности и неповрежденности оригинального текста, с которого будет сделан перевод.

История ветхозаветного текста довольно убедительно показывает, что масоретский текст не мог подвергнуться в целом существенным изменениям, его охраняли от искажения богопросвещенные ученые мужи.

Несомненно, что, с учетом человеческого фактора, в оригинальном тексте появлялись погрешности, но они своевременно замечались, отмечались и впоследствии устранялись (кроме намеренных искажений).

Тем не менее библеистика не имеет права считать сохранившийся до нас текст Священного Писания Ветхого Завета в его масоретской обработке абсолютно правильным, вполне совпадающим с тем оригиналом, какой был дан священными ветхозаветными писателями.

Вопрос о достоинстве и неповрежденности ветхозаветного еврейского текста поднимался еще в древний святоотеческий период христианскими учеными. Так, некоторые из отцов и учителей Церкви – святой мученик Иустин Философ, святитель Ириней Лионский, Ориген, святитель Иоанн Златоуст, святитель Афанасий Великий, Тертуллиан – обвиняли иудеев в том, что они намеренно испортили ветхозаветный еврейский текст, особенно в мессианских пророчествах, чтобы избежать ясных свидетельств об исполнении их на Иисусе Христе. Об ответах евреев на это обвинение христианское святоотеческое наследие не сохранило следов.

В этот же период обвинение не было всеобщим, были и такие ученые христианские мужи, которые защищали евреев от обвинения в преднамеренном искажении и пользовались еврейским текстом как неповрежденным в своих критико-текстуальных, переводных и экзегетических трудах (например, блаженный Иероним, блаженный Августин).

В XVI–XVII веках вопрос о поврежденности евреями текста Священного Писания Ветхого Завета был поднят в полемике между католическими и протестантскими учеными. Протестанты, отвергнув авторитет Предания и Вульгаты, основывали свое учение и толкование на одном библейском тексте, а по отношению к Ветхому Завету исключительно на масоретском тексте. Католические ученые в полемике с ними подняли вопрос о намеренной порче евреями ветхозаветного масоретского текста и несоответствии последнего подлинному тексту ветхозаветных писателей. На основании древних памятников, преимущественно перевода Септуагинты, католические ученые указывали на многие недостатки и погрешности в существующем ныне масоретском тексте. Наиболее видным представителем этого взгляда был французский католический библеист Моринус (1591–1659). Сравнивая масоретский текст с Септуагинтой, Моринус утверждал, что еврейский текст безнадежно испорчен и издателям следует ориентироваться только на Септуагинту и Вульгату³. Протестанты настаивали на полной неповрежденности масоретского текста (например, Иоганн Буксторф⁴).

Когда в Российской империи была возобновлена работа по переводу Священного Писания в 1858 году, в полемику со святителем Филаретом (Дроздовым) вступил в числе прочих и такой авторитетный богослов, как святитель Феофан Затворник Вышенский, который прямо обвинял евреев в намеренной порче библейского текста, особенно в местах мессианских пророчеств⁵. Он категорически был против того, что в основу перевода Священного Писания Ветхого Завета был положен

масоретский текст. Святитель Феофан Затворник написал ряд писем, которые были опубликованы – его мнение было выражено крайне резко, он не стеснялся использовать сильные выражения. Его поддерживал епископ Порфирий (Успенский). У святителя Феофана были серьезные аргументы: общее недоверие к еврейскому переводу текста; указание на то, что 70 толковников были членами Ветхозаветной Церкви, в отличие от поздних еврейских раввинов; использование Септуагинты в Новом Завете Спасителем и апостолами, святыми отцами Церкви, а также непонятная рекомендация русского перевода «для домашнего чтения». О сотруднике святителя Филарета митрополите Агафангеле святитель Феофан говорит: «бестолковая протестантщина, так и думает о нас. Вконец омасоретился и онеметчился»⁶. О другом сотруднике святителя Филарета митрополите Исидоре говорит так: «Исидор с компанией сделал непростительный грех своими испорченными переводами. Я в сильных выражениях говорил Исидору об этом – раздвоение между славянским и русским текстами. По своему скудоумию он отказался от моего предложения... Не верьте русскому переводу, которые покупают только попы одной масти с Исидором, штундисты и духоборцы»⁷.

Намеренные повреждения в еврейском тексте некоторых мест замечал и сам святитель Филарет. О тексте Пс. 21, 17 святитель Филарет говорит: «Нынешнее еврейское чтение сего места («как лев»), вместо «пронзили», самой принужденностью состава слова и смысла обнаруживает повреждение текста, в котором не без причины можно подозревать благонамеренную руку еврея, искавшего средства уклониться от силы пророческого свидетельства о Распятии Господнем»⁸. О масоретском тексте Пс.109,3 святитель Филарет также прямо говорит, что оно изменено: «Текст еврейский, – указывает он, – в начале времен христианства был в руках врагов и потому мог подвергаться даже намеренному повреждению, как о сем говорит святой Иустин Мученик в разговоре с иудеем Трифоном»⁹. «Подозрение евреев в повреждении еврейского текста, – говорит также святитель Филарет, – падает на многие места текста еврейского, из числа тех, в повреждении которых евреи находили свою выгоду для споров с христианами, и потому оно довольно сильно, чтобы опровергнуть исключительную привязанность к тексту еврейскому»¹⁰.

Явное намерение изменения в еврейском тексте касается летоисчисления и хронологии ветхозаветных патриархов.

«Нет сомнения, – указывает святитель Филарет, – что один из двух текстов поврежден или с намерением, или от небрежения... Думают, что иудеи коварно сократили свое летоисчисление, будучи не в состоянии ответственности христианам, которые собственным их преданием доказывали пришествие Мессии в течение 6-й тысячи лет мира. В сем именно

обвиняют раввина Акибу, который удобно мог распространить сие заблуждение через свою славу»¹¹. «Таким образом, Восточная Церковь держится донныне летоисчисления 70 толковников сколько по преданию, столько же по исследованию и убеждению»¹².

В заключение святитель Филарет ставит вопрос, остается ли нынешний еврейский текст неповрежденным ни в одной букве, и со всей определенностью отвечает: «Строгое исследование заставляет ответить: нет»¹³.

В связи с тем, что полемика о двух разных текстах развернулась даже в печати, то многие ученые-библеисты, филологи и архиереи высказались, что надо делать новый перевод – уже с Септуагинты, и подправить русский текст, а первым русским переводом пользовались бы лишь ученые.

Нельзя в этом случае не согласиться с профессором П. Юнгером, который считал, что во всех этих случаях еврейские ученые из различных мест, встречавшихся в этих местах в разных еврейских рукописях, выбирали туманные неясные чтения, неблагоприятные христианам¹⁴.

Надо вещи называть их собственными именами, в данном случае – намеренными искажениями. Православный богослов не может пройти мимо таких обвинений, но должен отвергнуть свойственные всякой полемике односторонности и крайности. Большое уважение Оригена и блаженного Иеронима к еврейскому тексту Библии и использование его не может опровергать мнения, что в отдельных местах этого текста, как исключения, имеются погрешности и искажения.

Приходится признать, что в современном еврейском тексте есть не только погрешности (это аксиома), но и намеренные искажения некоторых мессианских пророчеств, особенно связанных с определением признаков и времени пришествия Искупителя, хронологических дат и вообще летоисчисления.

¹ Филарет, митр. Московский. Прибавления к изданию творений Святых Отцев, в русском переводе. – М.: Типография В. Готье, 1858. – Часть XVII. – С. 452.

² Предисловие. // Библия. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2011. – С. 7.

³ Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum..., Parisiis (P.), 1631. (ПБ, с. 10, 17; Kraus, S. 42–43; ODCC, p. 940.).

⁴ Tiberias. Commentarius masorethicus, 1620.

⁵ Феофан, еп. Вышенский. Душеполезные чтения. 1876. II ч. – С. 5.

⁶ Там же. – С. 9.

⁷ Там же. – С. 10.

⁸ *Филарет, митр. Московский*. Прибавления к изданию творений Святых Отцев, в русском переводе. – М.: Типография В. Готье, 1858. – Часть XVII. – С. 463.

⁹ Там же. – С. 464.

¹⁰ Там же. – С. 465.

¹¹ Там же. – С. 480.

¹² Там же. – С. 482.

¹³ Там же. – С. 484.

¹⁴ *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. – М.: Изд. ПСТГУ, 2003. – С. 214.

ЛИТЕРАТУРА

1. Предисловие. // Библия. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2011.

2. *Феофан, еп. Вышенский*. Душеполезные чтения. II ч. 1876. – С. 20.

3. *Филарет, митр. Московский*. Прибавления к изданию творений Святых Отцев, в русском переводе. — М.: Типография В. Готье, 1858. – Часть XVII. – С. 484.

4. *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. – М.: Изд. ПСТГУ, 2003. – С. 414.

5. *Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum...*, Parisiis (P.), 1631. (ПБ, с. 10, 17; Kraus, S. 42-43; ODCC, p. 940.).

Tiberias. Commentarius masorethicus, 1620.

Чтец Алексей Шрамков,
преподаватель КДС

К ВОПРОСУ О БИБЛЕЙСКОМ ВЗГЛЯДЕ на проблематику понятия клятвы

Сегодня почти все европейские страны декларируют себя как страны секулярные, где Церковь отделена от государства. Мне думается, что сейчас происходит весьма опасное злоупотребление как этим термином, так и понятием. Секуляризм не воспринимается уже в этих странах как принцип невмешательства Церкви в государственное управление. Сейчас, манипулируя этим определением, создают ложное его понимание, которое подразумевает вытеснение религии из социума. Мы наблюдаем активную попытку устранить христианскую культуру и веру из жизни Европы. Вот яркий пример. Судьи Великобритании предлагают исключить клятву на Библии из процедуры присяги в суде, сообщает Daily Mail. Члены Ассоциации судей выдвинули это предложение из-за опасений, что дающие показания не относятся к клятве серьезно. По словам Йена Абрахамса, судьи из Бристоля, «люди пожимают плечами» и говорят «ну ладно», когда их просят дать клятву. «Я предлагаю убрать Библию из присяги...», — говорит судья. Вместо клятвы на Библии участники процесса смогут произнести обещание говорить правду без упоминания Бога. Представители церкви считают, что новые правила могут подорвать основы христианства в стране. Причиной беспокойства священнослужителей стал тот факт, что Библия является основой Конституции и истории страны¹.

И описанный случай далеко не единичный, скорее он отражает массовую тенденцию. Чего стоит только лишь одно сообщение из Греции: «Хельсинкские наблюдатели» требуют отмены клятвы на Евангелии в греческом суде. Либералы считают, что процедура, согласно которой лица, выступающие свидетелями в суде, обязаны приносить клятву на Евангелии, нарушает права человека и противоречит закону о свободе совести².

Размышления относительно вышеприведенных вопиющих фактов подтолкнули меня к изучению заявленной темы.

Предметом предлагаемого исследования является подробное рассмотрение библейского взгляда на проблематику понятия клятвы, описание и анализ имеющихся прецедентов употребления клятвы у древних евреев преимущественно в библейский период.

Излишне говорить о важности исследования Священного Писания, даже если, как в нашем случае, предмет изучения акцентируется, на первый взгляд, на небольшом вопросе. Заявленная тема является актуальной и представляет научный интерес и вопрос, достойный всестороннего изучения.

В начале данной статьи уместно осветить имеющийся научный опыт в исследовании проблематики вопроса.

Итак, с сожалением приходится констатировать, что изучение этого вопроса заинтересовало весьма малое количество исследователей Священного Писания, и надо признать, что к настоящему времени практически отсутствует современная научная литература на русском языке по данной тематике.

Самым полным трудом, рассматривающим вопрос о клятве, является исследование профессора Казанской духовной академии Александра Федоровича Гусева, «О клятве и присяге. Против современных отрицателей ее». Упомяну, что с данным изданием я работал через электронно-библиотечную систему «КнигаФонд».

Весьма значима статья богослова, церковного историка и публициста Александра Александровича Бронзова, опубликованная в «Православной богословской энциклопедии» под ред. А.П. Лопухина и Н.Н. Глубоковского.

Достойна внимания опубликованная на портале bogoslov.ru апробационная статья «Сущность понятия “клятва”» аспиранта Киевской духовной академии Владимира Изотова, посвященная исследованию семантики слова «клятва».

Как важный источник по выбранной теме следует рассмотреть святоотеческие творения и комментарии к библейским текстам, в которых, безусловно, имеются сведения о клятвоупотреблении. В частности, упомяну о творениях свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Иерусалимского, блж. Феодорита Кирского и др.

Необходимо также сказать о наличии ряда научных статей о понятии «клятва» как в дореволюционной, так и в современной справочной и энциклопедической литературе. Так, например, важные и значимые сведения по заявленной теме мы находим в «Краткой еврейской энциклопедии».

Задачей нашего труда, в свете вышесказанного, является осмысление и систематизация как прошлого научного опыта видения данной проблемы, так и взглядов современных исследователей.

* * *

В еврейском тексте Библии для обозначения понятия «клятва» использованы два слова:

1. «שְׁבוּעָה» [шевуа].
2. «אָלָה» [ала].

Рассмотрим сначала первое словоупотребление. Уже в Книге Бытия мы находим следующее повествование: *И взял Авраам мелкого и крупного скота и дал Авимелеху, и они оба заключили союз. И поставил Авраам семь агниц из стада мелкого скота особо. Авимелех же сказал Аврааму: на что здесь сии семь агниц [из стада овец], которых ты поставил особо? [Авраам] сказал:*

семь агниц, сих возьми от руки моей, чтобы они были мне свидетельством, что я выкопал этот колодезь. Потому и назвал он сие место: Вирсавия, ибо тут оба они клялись (Быт. 21, 27-31).

Слово «*הַשְּׁבִיעִי*» [шевуа] «клятва» (см.: Быт. 21, 31), по всей видимости, происходит от того же корня, что и числительное «*שֶׁבַע*» [шева] «семь» (см.: Быт. 21, 31), и означает «делать дело семь раз» или «подпасть под влияние семи вещей». Семь считалось особо священным числом у евреев и, по мнению шотландского библеиста Джеймса Хастингса, предполагало наличие смысловой связи между этим числом и понятием «клятва»³. Таким образом, Авраам и Авимелех заключили вышеупомянутое соглашение в Вирсавии, Авраам отделил семь ягнят женского пола в утверждении того, что он выкопал колодезь – «колодезь семи» или «колодезь клятвы». В этом контексте термин «клятва» означает торжественный обет или обещание, уверение кого-то другого в истинности сказанного или сделанного, подкрепленное упоминанием священного, ценного и авторитетного.

Эту же мысль подтверждает и А.А. Бронзов. По его точному определению: *Клятва подразумевает под собой призывание Всеведущего, Вездесущего Бога во свидетельство истинности говоримого кем-либо о чем-нибудь прошедшем или настоящем или – в удостоверение несомненности каких-либо будущих фактов, действий, намерений и пр., поскольку все они стоят в зависимости от данного человека*⁴.

Второй же термин, «*אָלָה*» [ала], зачастую переводимый как «клятва», в ряде случаев имеет в себе более специфический смысл, означающий «проклятие».

Так, например, «*אָלָה*» [ала] в значении «клятва» переведено следующим образом: *поставим между нами и тобою клятву, и заключим с тобою союз* (Быт. 26, 28). Также во Второй книге Царств читаем: *Но пощадил царь Мемфивосфея, сына Ионафана, сына Саулова, ради клятвы именем Господним, которая была между ними, между Давидом и Ионафаном, сыном Сауловым* (2 Цар. 21, 7).

В значении «проклятие» это слово употреблено в Книге Левит: *Если кто согрешит тем, что слышал голос проклятия и был свидетелем, или видел, или знал, но не объявил, то он понесет на себе грех* (Лев. 5, 1). В Книге Чисел мы находим следующее употребление: *напишет священник заклинания сии на свитке, и смочит их в горькую воду* (Чис. 5, 23).

И далее, в Первой книге Царств, читаем: *Люди Израильские были истомлены в тот день; а Саул заклал народ, сказав: проклят, кто вкусит хлеба до вечера, доколе я не отомщу врагам моим. И никто из народа не вкусил пицци* (1 Цар. 14, 24).

Собственно говоря, и в русском языке, по данным этимологического словаря Макса Фасмера⁵, слово «клятва» есть производное от глагола «клянусь», «клясть», который происходит от праславянского «*kleŕiti*», что

означает «проклинать»⁶. Из слияния глагола «клясть» и местоимения «ся» образовался глагол «клясться», что означает «проклинать себя».

Разнообразие форм клятвы в Священном Писании

Священное Писание содержит немало примеров, иллюстрирующих разнообразие различных форм клятвы.

1. Клянущийся поднимал к небесам правую руку или обе руки.

В знак важности события клятва обыкновенно сопровождалась призывом в свидетели Бога, что выражалось, кроме упоминания Его имени, особой формой жестикуляции в виде поднятия руки вверх по направлению к небу (см.: Быт. 14, 22); отсюда выражение: «я поднимаю руку» тождественно фразе «я клянусь» (Исх. 6, 8).

▪ *Но Аврам сказал царю Содомскому: поднимаю руку мою к Господу Богу Всевышнему, Владыке неба и земли (Быт. 14, 22).*

▪ *Я подъямлю к небесам руку Мою и говорю: живу Я во век! (Втор. 32, 40).*

▪ *И слышал я, как муж в льняной одежде, находившийся над водами реки, подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим вовеки, что к концу времени и времен и полувремени, и по совершенном низложении силы народа святого, все это совершится (Дан. 12, 7).*

▪ *И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу (Откр. 10, 5).*

▪ *и введу вас в ту землю, о которой Я, подняв руку Мою, [клялся] дать ее Аврааму, Исааку и Иакову, и дам вам ее в наследие. Я Господь (Исх. 6, 8).*

▪ *не войдете в землю, на которой Я, подъямля руку Мою, [клялся] поселить вас, кроме Халева, сына Иефонниина, и Иисуса, сына Навина (Чис. 14, 30).*

Отметим, что и в наше время эта форма нашла свое отражение. Святитель Феофан Затворник подтверждает эту мысль такими словами: *В нашей Православной Церкви произносящие важнейшие клятвы или дающие присягу обыкновенно подъямлют руку к небу в знак призывания в свидетельство Живущего на небесах и целуют крест и Евангелие в знак того, что они, как истинные сыны Церкви, залогом верности своей клятвы поставляют спасительные страдания Иисуса Христа, и что, в случае неверности или нарушения произносимой клятвы, они подвергают себя всей строгости правосудия Божия и отчуждению от участия в спасении, уготованном Крестными страданиями Сына Божия и проповедуемом во Святом Евангелии⁷.*

2. Форма клятвы, предполагавшая торжественное заклятие животных и рассечение их туш.

Подобные формы клятвы мы можем наблюдать в библейском повествовании, содержащем описание заключения заветов или договоров.

Так, например, установление завета Бога с Авраамом сопровождается обрядовой формой такого рода клятвы. Форма включала в себя рассечение жертвенных животных на части и прохождение субъектов завета

между ними. Он взял всех их, рассек их пополам и положил одну часть против другой; только птиц не рассек (Быт. 15, 10).

Идентичную вышеописанному примеру форму мы находим в Книге пророка Иеремии. *И отдам преступивших завет Мой и не устоявших в словах завета, который они заключили пред лицом Моим, рассекши тельца надвое и пройдя между рассеченными частями его* (Иер. 34, 18).

Примечательно, что в книге известного британского ученого Джеймса Джорджа Фрэзера «Фольклор в Ветхом Завете» относительно интересующего нас вопроса находим следующее высказывание: *...мы знаем, что, согласно существовавшему обычаю, стороны, заключавшие договор, разрезали пополам теленка и проходили между обеими половинами. Что такова именно была обычная форма сделки в подобных случаях, подтверждается как нельзя лучше еврейским выражением «заключить договор», которое в буквальном переводе значит «резать договор». Другим подтверждением такого толкования служат аналогичные явления в языке и обычаях древних греков, ибо и у них мы находим подобные выражения и обряды. Так, у греков существовали такие обороты речи, как «резать клятвы», «резать договоры» в смысле «произносить клятвы», «заключать договоры». Подобные словоупотребления, как и соответствующие им еврейские и латинские выражения, несомненно, произошли от обычая жертвоприношения и разделения жертвы на части в качестве способа придать клятве или договору формальную силу⁸.*

3. Форма, при которой клянущийся субъект должен был положить руку «под стегно» (бедро) объекта, т.е. того, кому он клялся.

Данное особое символическое действие при клятве мы находим в Книге Бытия в двух эпизодах.

■ *И сказал Авраам рабу своему, старшему в доме его, управлявшему всем, что у него было: положи руку твою под стегно мое* (Быт. 24, 2). *И положил раб руку свою под стегно Авраама, господина своего, и клялся ему в сем* (Быт. 24, 9).

■ *И пришло время Израилю умереть, и призвал он сына своего Иосифа и сказал ему: если я нашел благоволение в очах твоих, положи руку твою под стегно мое и [клянись], что ты окажешь мне милость и правду, не похоронишь меня в Египте* (Быт. 47, 29).

Это довольно необычная форма клятвы.

Блаженный Феодорит Кирский так толкует это место: *Итак, поскольку в семени своем приял [Авраам] благословение и обетование благ, то повелел рабу положить руку там, где имел и знамение веры, потому что, поверив Божественным обетованиям, приял он печать обрезания⁹.*

Из различных объяснений смысла этого особого символического действия профессор Александр Павлович Лопухин наиболее удачным из них признает то, которое рассматривает его как символ клятвы на мече,

который, как известно, носят при бедре. Клявшийся посредством такой формы тем самым как бы говорил: если я нарушу клятву, то пусть меня поразит меч (см.: Исх. 32. 27; Пс. 44 и др.)¹⁰.

4. Клятвы, произносимые перед жертвенником.

Когда кто согрешит против ближнего своего, и потребует от него клятвы, чтобы он поклялся, и для клятвы придут пред жертвенник Твой в храм сей (3Цар. 8, 31).

Данная форма клятвы касается случаев проступков с недостаточно явными уликами. По закону, обличаемый в подобного рода преступлении подходил вместе с потерпевшим к жертвеннику Иеговы и клятвой свидетельствовал свою непричастность, а присутствовавший здесь священник оглашал проклятия, имевшие постигнуть его в случае виновности и отсутствия покаяния (см.: Исх. 22. 8, 11; Чис. 5. 19-21). Эти клятвы включены здесь в число молитв, ибо клятва, по существу своему, есть благоговейное, подобное молитвенному, призывание имени Иеговы (см.: Лев. 19, 12; Втор. 6, 13; 10, 20; Ис. 48, 1; Иер. 12 и др.), Которому был посвящен храм¹¹.

Разнообразие формул клятвы в Священном Писании

Клятвы осуществлялись посредством многообразия различных формул. Клявшийся призывал Самого Бога в Свидетели того, что он говорил (см.: Втор. 10, 1-22). Этот обычай был зафиксирован в законе Моисея: *Господа, Бога твоего, бойся и Ему одному служи, и к Нему прилепись и Его именем клянись* (Втор. 10, 20).

Приведем здесь несколько мест из Священного Писания, иллюстрирующих общепринятую практику из жизни еврейского народа применения различных формул при клятвах.

№	Формула клятвы	Места из Священного Писания
I.	«жив Господь...»	<ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>ибо, – жив Господь, спасший Израиля, – если окажется и на Ионафане, сыне моем, то и он умрет непременно. Но никто не отвечал ему из всего народа (1 Цар. 14, 39).</i> ▪ <i>И послушал Саул голоса Ионафана и поклялся Саул: жив Господь, Давид не умрет (1 Цар. 19, 6).</i> ▪ <i>И отвечал Еффей царю и сказал: жив Господь, и да живет господин мой царь: где бы ни был господин мой царь, в жизни ли, в смерти ли, там будет и раб твой (2 Цар. 15, 21).</i> ▪ <i>Жив Господь Бог твой! нет ни одного народа и царства, куда бы не посылал государь мой искать тебя; и когда ему говорили, что тебя нет, он брал клятву с того царства и народа, что не могли отыскать тебя (3 Цар. 18, 10).</i>

№	Формула клятвы	Места из Священного Писания
II.	«жив Господь и жива душа твоя»	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Давид клялся и говорил: отец твой хорошо знает, что я нашел благоволение в очах твоих, и потому говорит сам в себе: «пусть не знает о том Ионафан, чтобы не огорчился»; но жив Господь и жива душа твоя! один только шаг между мною и смертью (1 Цар. 20, 3).
III.	«клянусь жизнью»	<ul style="list-style-type: none"> ▪ ...вот как вы будете испытаны: клянусь жизнью фараона, вы не выйдете отсюда, если не придет сюда меньший брат ваш (Быт. 42, 15). ▪ И сказал Урия Давиду: ковчег [Божий] и Израиль и Иуда находятся в шатрах, и господин мой Иоав и рабы господина моего пребывают в поле, а я вошел бы в дом свой и есть и пить и спать со своею женою! Клянусь твоею жизнью и жизнью души твоей, этого я не сделаю (2 Цар. 11, 11).
IV.	«да судит между нами Бог»	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Бог Авраамов и Бог Нахоров да судит между нами, Бог отца их. Иаков поклялся страхом отца своего Исаака (Быт. 31, 53).
V.	«да живет душа твоя»	<ul style="list-style-type: none"> ▪ и сказала: о, господин мой! да живет душа твоя, господин мой! я – та самая женщина, которая здесь при тебе стояла и молилась Господу (1 Цар. 1, 26). ▪ Когда Саул увидел Давида, вышедшего против Филистимлянина, то сказал Авениру, начальнику войска: Авенир, чей сын этот юноша? Авенир сказал: да живет душа твоя, царь; я не знаю (1 Цар. 17, 55). ▪ И сказал царь: не рука ли Иоава во всем этом с тобою? И отвечала женщина и сказала: да живет душа твоя, господин мой царь; ни направо, ни налево нельзя уклониться от того, что сказал господин мой, царь; точно, раб твой Иоав приказал мне, и он вложил в уста рабы твоей все эти слова (2 Цар. 14, 19).
VI.	клятва «небом», «землею», «Иерусалимом», «головой», «храмом»	<ul style="list-style-type: none"> ▪ А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головой твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным (Мф. 5, 34-36). ▪ Горе вам, вожди слепые, которые говорите: если кто поклянется храмом, то ничего, а если кто поклянется золотом храма, то повинен (Мф. 23, 16).

Святость клятвы

Святость клятвы акцентирована утверждением в Священном Писании того факта, что даже Бог закрепляет Свои обетования клятвой.

▪ *...и сказал: Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, [для Меня,] (Быт. 22, 16);*

▪ *За то выслушайте слово Господне, все Иудеи, живущие в земле Египетской: вот, Я поклялся великим именем Моим, говорит Господь, что не будет уже на всей земле Египетской произносимо имя Мое устами какого-либо Иудея, говорящего: «жив Господь Бог!» (Иер. 44, 26);*

▪ *Клянется Господь Бог Самим Собою, и так говорит Господь Бог Саваоф: гнушаюсь высокомерием Иакова и ненавижу чертоги его, и предам город и все, что наполняет его (Ам. 6, 8).*

О подобного вида клятвах, в особенности о клятвах, подтверждающих обетование о пришествии Мессии, несколько раз упоминается в Священном Писании Нового Завета.

▪ *Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престоле его (Деян. 2, 30);*

▪ *посему Я поклялся во гневе Моём, что они не войдут в покой Мой (Евр. 3, 11);*

▪ *Бог, давая обетование Аврааму, как не мог никем высшим клясться, клялся Самим Собою (Евр. 6, 13).*

У апостола Павла в Послании к Евреям мы находим следующее: *И как сие было не без клятвы, – ибо те были священниками без клятвы, а Сей с клятвою, потому что о Нем сказано: клялся Господь, и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека, – то лучшего завета поручителем соделался Иисус (Евр. 7, 20-22).*

У него же, в другом месте, читаем: *Люди клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их. Посему и Бог, желая преимущественнее показать наследникам обетования непреложность Своей воли, употребил в посредство клятву (Евр. 6, 16-17).*

Сам Бог для непреложного уверения употребил клятву, – комментирует этот стих святитель Филарет Московский¹².

Для того чтобы развеять в людях сомнение и утвердить веру в обетованное, Господь благоизволил употребить клятву.

Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык (Ис. 45, 23).

Примечай, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – снисхождение Божие: Мною, говорит, клянусь, чтобы ты был уверен, что все, сказанное Мною, совершенно исполнится. Как люди, сопровождая свои обещания

клятвой, придают им большую твердость и тем успокаивают получающих обещания, так и Господь, применяя человеческое обыкновение, говорит: «Мною клянусь»¹³.

■ Я подъямлю к небесам руку Мою и говорю: живу Я во век! (Втор. 32, 40).
...И скажи им: так говорит Господь Бог: в тот день, когда Я избрал Израиля и, подняв руку Мою, поклялся племени дома Иаковлева, и открыл Себя им в земле Египетской, и, подняв руку, сказал им: «Я Господь Бог ваш!» – в тот день, подняв руку Мою, Я поклялся им вывести их из земли Египетской в землю, которую Я усмотрел для них, текущую молоком и медом, красу всех земель (Иез. 20, 5-6).

Клянется Господь Бог Самим Собою, и так говорит Господь Бог Саваоф: гнушаюсь высокомерием Иакова и ненавижу чертоги его, и предам город и все, что наполняет его (Ам. 6, 8).

Подобного рода примеры употребления Богом клятвы мы можем наблюдать и в других местах Священного Писания Ветхого Завета.

- При заключении Своего Завета (см.: Втор. 4, 31; 7, 8).
- В качестве ручательства за Свои обетования (см.: Быт. 22, 16; 26, 3).
- При возвешении Своего Суда (см.: Чис. 14, 21; Ам. 4, 2; 6, 8).
- Для утверждения подлинного значения Своего слова (см.: Иез. 20, 3; 33, 11).

Как правило, типичная формула клятвы в таких случаях звучит так: «Живу Я!» Основание же такого рода клятвы Божией — только Он Сам, Чистейший Всесовершеннейший Дух, выше и совершеннее Которого нет и быть не может.

Итак, мы можем констатировать, что в патриархальные времена, по примеру Самого Бога, употреблявшего клятву, люди клялись Его именем.

■ ...и теперь поклянись мне здесь Богом, что ты не обидишь ни меня, ни сына моего, ни внука моего; и как я хорошо поступал с тобою, так и ты будешь поступать со мною и землею, в которой ты гостиишь. И сказал Авраам: я клянусь (Быт. 21, 23-24).

■ И клялся Моисей в тот день и сказал: «земля, по которой ходила нога твоя...» (Нав.14, 9).

- Давид клялся и говорил: отец твой хорошо знает... (1Цар. 20, 3).
- Царь же возвеселится о Боге, восхвален будет всякий, клянущийся Им, ибо заградятся уста говорящих неправду (Пс. 62, 12).

Важно отметить то, что ветхозаветные пророки, говоря о будущих временах, временах царства Христова, подчеркивают, что и тогда будут клясться, а именно – Богом истины (см.: Ис. 45, 23), Божиим именем (см.: Иер. 12, 16).

■ ...которым кто будет благословлять себя на земле, будет благословляться Богом истины; и кто будет клясться на земле, будет клясться Богом истины, – потому что прежние скорби будут забыты и сокрыты от очей Моих (Ис. 65, 16).

▪ *И если они научатся путям народа Моего, чтобы клясться именем Моим: «жив Господь!», как они научили народ Мой клясться Ваалом, то водворятся среди народа Моего (Иер. 12, 16).*

Следовательно, клятва имеет Божественное установление. Ибо Сам Бог так повелел через Моисея: *Господа, Бога твоего, бойся и Ему одному служи и Его именем клянись (Втор. 6, 13).*

Если же окажется нужда или необходимость в подтверждение чего-либо клятвою, – толкует святитель Кирилл Александрийский¹⁵, – то клянутся Богом Истинным... Так повелел и закон Моисеев: «Господу, Богу твоему, говорил, покланяйся и Ему одному служи и именем Его клянись (Втор. 6, 13).

Опасности, сопряженные с клятвоупотреблением

Несмотря на значимость и силу, которую придавало клятве присутствие и авторитет Праведного Судии, все же часто имели место и клятвопреступления. Они осуждались уже в Синайских заповедях. В Декалоге, а именно в третьей и девятой заповедях, мы находим запреты – как на изречение опрометчивой клятвы, так и на произнесение ложной клятвы или лжесвидетельства.

• *Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно (Исх. 20, 7).*

• *Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего (Исх. 20, 17).*

Слово «לָשׁוּא» [лашав] (синодальный перевод «напрасно») включает в себя широкое смысловое значение, подразумевающее произнесение ложной клятвы¹⁶.

Заострим наше внимание на важном постулате, что ложно клянущийся именем Божиим бесчестит Его: *Не клянитесь именем Моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь [Бог ваши] (Лев. 19, 12).* Возбраняется не клятва как таковая, а именно ложная.

Ложная клятва, называемая еще в Священном Писании «ложным свидетельством», наказывалась таким же прещением, какое предназначалось обвиняемому, чья вина была доказана подлинными свидетельствами:

▪ *Если выступит против кого свидетель несправедливый, обвиняя его в преступлении, то пусть предстанут оба сии человека, у которых тяжба, пред Господа, пред священников и пред судей, которые будут в те дни; судьи должны хорошо исследовать, и если свидетель тот свидетель ложный, ложно донес на брата своего, то сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему; и [так] истреби зло из среды себя (Втор. 19, 16-19).*

▪ *Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего (Исх. 20, 16).*

▪ *Хотя и говорят они: «жив Господь!», но клянутся ложно (Иер. 5, 2).*

▪ *Как! вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете (Иер. 7, 9).*

▪ Ибо так говорит Господь Бог: Я поступлю с тобою, как поступила ты, презрев клятву нарушением союза (Иез. 16, 59).

▪ Говорят слова [пустые], клянутся ложно, заключают союзы; за то явится суд над ними, как ядовитая трава на бороздах поля (Ос. 10, 4).

▪ Никто из вас да не мыслит в сердце своем зла против ближнего своего, и ложной клятвы не любите, ибо все это Я ненавижу, говорит Господь (Зах. 8, 17).

Клятвопреступления непрестанно обличали и пророки.

▪ Клятва и обман, убийство и воровство, и прелюбодейство крайне распространились, и кровопролитие следует за кровопролитием (Ос. 4, 2).

▪ Хотя и говорят они: «жив Господь!», но клянутся ложно (Иер. 5, 2). Как! вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянётесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете (Иер. 7, 9). Он презрел клятву, чтобы нарушить союз, и вот, дал руку свою и сделал все это; он не уцелеет. Посему так говорит Господь Бог: живу Я! клятву Мою, которую он презрел, и союз Мой, который он нарушил, Я обращаю на его голову (Иез. 17, 18-19).

▪ И приду к вам для суда и буду скорым обличителем чародеев и прелюбодеев и тех, которые клянутся ложно и удерживают плату у наемника, притесняют вдову и сироту, и отталкивают пришельца, и Меня не боятся, говорит Господь Саваоф» (Мал. 3, 5).

Исходя из библейского понимания клятвы как особого призыва человека к Богу, становится понятным и запрет кощунственного обычая клясться идолами и чужими богами.

▪ Как же Мне простить тебя за это? Сыновья твои оставили Меня и клянутся теми, которые не боги. Я насыщал их, а они прелюбодействовали и толпами ходили в дома блудниц (Иер. 5, 7).

▪ И если они научатся путям народа Моего, чтобы клясться именем Моим: «жив Господь!», как они научили народ Мой клясться Ваалом, то водворятся среди народа Моего (Иер. 12, 16).

▪ И тех, которые на кровлях поклоняются воинству небесному, и тех поклоняющихся, которые клянутся Господом и клянутся царем своим (Соф. 1, 5).

▪ ...которые клянутся грехом Самарийским и говорят: «жив бог твой, Дан! и жив путь в Вирсавию!» – Они падут и уже не встанут (Ам. 8, 14).

В послевоенный период остро заявляет о себе другое злоупотребление: частые клятвы с призыванием имени Божия в интересах порочного корыстолюбия, что само по себе увеличивало потенциальный риск клятвопреступления.

▪ *Не торопись языком твоим, и сердце твое да не спешит произнести слово пред Богом; потому что Бог на небе, а ты на земле; поэтому слова твои да будут немноги* (Еккл. 5, 1).

▪ *Не приучай уст твоих к клятве и не обращай в привычку употреблять в клятве имя Святаго. Ибо, как раб, постоянно подвергающийся наказанию, не избавляется от ран, так и клянущийся непрестанно именем Святаго не очистится от греха. Человек, часто клянущийся, исполнится беззакония, и не отступит от дома его бич. Если он согрешит, грех его на нем; и если он вознерадел, то сугубо согрешит; и если он клялся напрасно, то не оправдается, и дом его наполнится несчастьями* (Сир. 23, 8-13). В контексте тематики раздела упомянем еще о наличии в Священном Писании ярких примеров неразумных клятв:

а) клятва Иеффая о своей дочери

И дал Иеффай обет Господу и сказал: если Ты предашь Аммонитян в руки мои, то по возвращении моем с миром от Аммонитян, что выйдет из ворот дома моего навстречу мне, будет Господу, и вознесу сие на всеожжение (Суд. 11, 30-31).

б) клятва Саула

Люди Израильские были истомлены в тот день; а Саул [весьма безрасудно] заклял народ, сказав: проклят, кто вкусит хлеба до вечера, доколе я не отомщу врагам моим. И никто из народа не вкусил пищи (1 Цар. 14, 24).

в) клятва Ирода

Во время же празднования дня рождения Ирода дочь Иродиады плясала перед собранием и угодила Ироду, посему он с клятвою обещал ей дать, чего она ни попросит» (Мф. 14, 6-7).

г) клятва апостола Петра

И он опять отрекся с клятвою, что не знает Сего Человека. Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя. Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека. И вдруг запел петух (Мф. 26, 72-74).

Клятва в общественно-политической и частной жизни

1. При судебных процессах.

Клятве придавалось важное значение в общественно-политической жизни, преимущественно в судебных тяжбах. По библейскому законодательству суд признавал клятву в качестве доказательства наряду с другими свидетельствами по делу.

Так, например, в некоторых видах имущественных процессов суд освобождал ответчика от иска на основании его клятвы, при отсутствии со стороны истца свидетелей. *Если кто отдаст ближнему на сохранение серебро или вещи, и они украдены будут из дома его, то, если найдется вор, пусть он заплатит вдвое; а если не найдется вор, пусть*

хозяин дома придет пред судьей [и поклянется], что не простер руки своей на собственность ближнего своего... Если кто отдаст ближнему своему осла, или вола, или овцу, или какой другой скот на сбережение, а он умрет, или будет поврежден, или уведен, так что никто сего не увидит, – клятва пред Господом да будет между обоими в том, что взявший не простер руки своей на собственность ближнего своего; и хозяин должен принять, а тот не будет платить (Исх. 22: 7-8, 10-11).

Клятва во время судебных тяжб, как правило, имела формулу изрекаемого судьей заклатья, на которое клянущийся должен был ответить двойным «аминь» («истинно, истинно») ¹⁷.

Тогда священник пусть заклянет жену клятвою проклятия и скажет священник жене: да предаст тебя Господь проклятию и клятве в народе твоем, и да соделает Господь лоно твое опавшим и живот твой опухшим; и да пройдет вода сия, наводящая проклятие, во внутренность твою, чтобы опух живот [твой] и опало лоно [твое]. И скажет жена: аминь, аминь (Чис. 5, 21-22; Втор. 27, 15; Мф. 26, 63). Клятва в суде могла иметь двойное выражение – в виде клятвы свидетеля и в виде клятвы очищения.

а) Клятва свидетеля.

Свидетель приступал к клятве перед началом дачи собственных показаний в суде. Суть клятвенных обещаний включала в себя обязанность произносить все известные свидетелю и исключительно правдивые показания. При сознательном искажении, сокрытии и умалчивании показаний свидетель попадал под проклятие Божие. *Если кто согрешит тем, что слышал голос проклятия и был свидетелем, или видел, или знал, но не объявил, то он понесет на себе грех* (Лев. 5, 1).

Если же сознательно сокрывший правду впоследствии хотел раскаться в этом грехе, то он мог исповедаться и принести жертву повинности (см.: Лев. 5, 5-19).

б) Клятва очищения.

Данный вид клятвы в суде использовался преимущественно в таких случаях, когда имело место причинение ущерба собственности потерпевшего, а личность подлинного злоумышленника установить не представлялось возможным (см.: Исх. 22, 7-11; Лев. 6, 1-7; 3 Цар. 8, 31-35).

Клятва в данном случае имела решающее значение при вынесении вердикта. В случае же произнесения ложной клятвы только опровержение ее со стороны самого раскаивающегося лжесвидетеля могло свидетельствовать о ложности клятвы. Причиненный при этом материальный ущерб подлежал возмещению с добавлением 1/5 от его общей стоимости, а для искупления греха лжесвидетель должен был принести так называемую жертву повинности.

II. Клятва в верности царю.

Иодай... привел их к себе в дом Господень и сделал с ними договор, и взял с них клятву в доме Господнем, и показал им царского сына (4 Цар. 11, 4).

И отвечал Еффей царю и сказал: жив Господь, и да живет господин мой царь... в жизни ли, в смерти ли, там будет и раб твой (2 Цар. 15, 21).

III. Клятва в верности Богу.

И собрал (царь Аса) всего Иуду и Вениамина... и клялись Господу громогласно (2 Пар. 15: 9, 14).

IV. Клятва в подтверждение соглашения, политического договора, обета.

Клятва могла быть использована в качестве весомого аргумента для подтверждения соглашения, политического или личного договора. Имя Божие в таком случае выступает в качестве гаранта исполнения таковой клятвы. Так, например, Иаков и Лаван после заключения соглашения воздвигли возвышенность из камней в знак свидетельства об этом: *...этот холм свидетель, и этот памятник свидетель, что ни я не перейду к тебе за этот холм, ни ты не перейдешь ко мне за этот холм и за этот памятник, для зла; Бог Авраамов и Бог Нахоров да судит между нами, Бог отца их. Иаков поклялся страхом отца своего Исаака (Быт. 31, 52-53).*

В другом месте мы также находим примеры употребления клятвы при заключении договора между людьми.

▪ *И сказал царь Содомский Авраму: отдай мне людей, а имение возьми себе. Но Аврам сказал царю Содомскому: поднимаю руку мою к Господу Богу Всевышнему, Владыке неба и земли, что даже нитки и ремня от обуви не возьму из всего твоего, чтобы ты не сказал: я обогатил Аврама (Быт. 14, 21-23).*

▪ *Но ты не слушай их; ибо его подстерегают более сорока человек из них, которые заклывались не есть и не пить, доколе не убьют его; и они теперь готовы, ожидая твоего распоряжения (Деян. 23, 21).*

Если же хотя бы одна из сторон нарушала подобный договор, то это считалось страшным преступлением¹⁸. Нарушитель международного договора, поклявшийся именем Божиим, наказывался смертью.

Живу Я, говорит Господь Бог: в местопребывании царя, который поставил его царем, и которому данную клятву он презрел, и нарушил союз свой с ним, он умрет у него в Вавилоне.... Он презрел клятву, чтобы нарушить союз, и вот, дал руку свою и сделал все это; он не уцелеет. Посему так говорит Господь Бог: живу Я! клятву Мою, которую он презрел, и союз Мой, который он нарушил, Я обращу на его голову (Иез. 17: 16, 18-19).

В слове Божиим мы также встречаем еще и иллюстрацию клятвоупотребления при произнесении обета.

...если кто даст обет Господу, или поклянется клятвою, положив зарок на душу свою, то он не должен нарушать слова своего, но должен исполнить все, что вышло из уст его (Чис. 30, 3).

Клятвоупотребление в новозаветные времена

I. Понятие «клятвы» в свете Личности Господа Иисуса Христа.

В Священном Писании Нового Завета мы находим указания, что Сам Господь наш Иисус Христос удостоверял подлинность Своего учения, ссылаясь на Бога Отца как на истинного Свидетеля правдивости Своих слов.

▪ *Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня (Ин. 8, 18).*

▪ *И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне. А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели (Ин. 5, 37).*

Ссылка на Бога Отца для удостоверения Своих слушателей в истинности Своей деятельности и Своих слов, по замечанию некоторых богословов, есть не иное что, как своего рода клятва именем Бога Отца¹⁹.

Множественно Господь наш Иисус Христос заканчивал Свои речи двойным «аминь» («Истинно, истинно говорю вам»).

▪ *И говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому (Ин. 1, 51).*

▪ *На это Иисус сказал: истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также (Ин. 5, 19).*

▪ *Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь. Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут (Ин. 5, 24-25).*

▪ *Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились (Ин. 6, 26).*

▪ *Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес... Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную (Ин. 6, 32-47).*

▪ *Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни (Ин. 6, 53).*

Данное словоупотребление является клятвой. Подтверждение этой мысли мы находим в творениях святителя Иоанна Златоуста.

Когда Он, – пишет святитель Иоанн, – клянется тою же самою клятвою: истинно, истинно говорю вам, – то не ясно ли, что это за неимением никого выше, кем бы клясться? Как клялся Отец, так Сын клянется Самим Собою. Так как род человеческий недоверчив, то (Бог) нисходит к тому, что свойственно нам; Он клянется для нас²⁰.

Следующее значимое и характерное свидетельство находим у евангелиста Матфея в описании событий суда у первосвященника Каиафы. *Иисус молчал. И первосвященник сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?* (Мф. 26, 63).

Спаситель молчал и после того, как против Него выступили лже-свидетели, молчал и после сказанных, а затем и исполненных недоумения слов первосвященника. Тогда последний сказал Ему: «заклинаю» (ἐξορκίζω – «обязываю клятвою, заставляю поклясться») *Тебя Богом живым, скажи нам: Ты ли Христос, Сын Божий?* (Мф. 26, 63).

Отметим, что Спаситель не осудил первосвященника за его требование клятвы. Наоборот, Он, до этой поры сохранявший молчание, ответил: *ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных* (Мф. 26, 64). «Ты сказал» – это выражение тождественно бывшему традиционным в подобных случаях слову: «аминь» (ср.: Чис. 5, 22.). «Ты сказал» – т.е. «истинно, Я есть воплотившийся Божий Сын».

Этим Христос строго обличает изворотливую казуистику книжников, применяющих уловки для ослабления действительности клятвы (см.: Мф. 23, 16-22). Перед синедрионом Спаситель соглашается дать ответ первосвященнику, который заклинает Его, перенося тем самым на Него ответственность за свою клятву (см.: Мф. 26, 63): при этих ключевых обстоятельствах, когда Спаситель провозгласил Свою миссию перед законной властью, Он как бы признал ценность клятвы²¹.

Из вышеприведенных сведений мы знаем, что сказанное под клятвой, присягой признавалось безоговорочно достоверным доказательством. И лишь только Спаситель клятвенно исповедал Себя Богочеловеком, другие какие-либо свидетельские показания признаны были лишними (см.: Мф. 26, 64). А судьи, вместо уверения личностью Господа и поклонения Ему, вынесли Ему смертный приговор: *повинен смерти* (Мф. 26, 66).

Обратим наше пристальное внимание на следующие слова Спасителя: *Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои. Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет* (Мф. 5, 33-37). [Ср.: Мф. 23, 18-22].

Слова Господа Иисуса Христа «не клянись вовсе» (Мф. 5, 34) породили множество интерпретаций и толкований, как в первые века христианства, так и в дальнейшем, поэтому остановимся на этом центральном и ключевом месте нашей работы.

Заповедь, «сказанная древними», – та форма, в которой Спаситель предлагает ветхозаветную заповедь о клятве (см.: Мф. 5, 33-37), не встречается в Ветхом Завете: *Не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои*. Здесь объединено несколько ветхозаветных мест: Исх. 20, 16; Лев. 19,12; Чис. 30, 3; Втор. 23, 21-23. Христос здесь передает нам лишь кратко сущность ветхозаветной нормы. Как уже упоминалось выше (см.: Лев. 19, 12), возбраняется не в целом любая клятва, а именно ложная.

Первое впечатление, которое рождается при прочтении этих евангельских стихов, состоит в том, что Спаситель, безусловно, устранил и совсем запретил всякую клятву. Это впечатление может закрепиться при прочтении следующего стиха из Послания Иакова: *Прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас: «да, да» и «нет, нет», дабы вам не подпасть осуждению* (Иак. 5, 12).

Надо отметить, что именно подобным образом, в смысле абсолютно-го запрета клятвоупотребления, интерпретировали эти слова некоторые отцы и учителя Древней Церкви.

Святой Иустин Философ в своей Апологии так пишет об этом: *О том, чтобы совсем не клясться, а говорить истину, Он так заповедал: вовсе не клянитесь! Но да будет слово ваше: «да, да» и «нет, нет». А что сверх этого, то от лукавого*²².

Святой Иринея в своей четвертой книге против ересей, отмечая, что Христос не упразднил заповеди закона, пишет: *И что Господь заповеди закона, которыми человек оправдывается, не разрушил, но распространил и восполнил, это открывается из Его слов. Сказано древним, говорит Он: не прелюбодействуй; а Я говорю вам... И — сказано: не преступай клятвы; а Я говорю вам: не клянитесь вовсе, но да будет у вас слово: «да, да», «нет, нет»*²³.

Святитель Григорий Богослов в письме «На тех, которые часто клянутся» пишет: *Что хуже клятвы? Я рассуждаю, что ничего нет хуже... Если бы не было опасности от ложной клятвы, то клятва была бы делом благочестия... Ложная клятва, как давно уже доказано, есть отречение от Бога... Благодетелью менее нужды в клятве; что говорю: менее? Им вовсе не нужна клятва. За них порукою добрые нравы... Я утверждаю, что должно избегать клятв наиболее ужасных, короче сказать, тех, в которых упоминается Божие имя. Желал бы никакой клятвы не дозволять, а в противном случае пусть будет какая-нибудь другая клятва... Множество клятв есть уже признак, что нет к тебе доверия; поэтому или вовсе не клянись, или клянись как можно реже. Иной скажет, что множеству клятв лучше поверят; но разве из многого невероятного может составить вероятное?.. Не находим ли, что и Бог иногда клянется? Так говорит Писание. Но что совершеннее Бога? Конечно, не найдешь ничего совершеннее. А если ничего нет совершеннее, то, значит, что Бог и клясться не может. Как же в Писании говорится, что Бог клянется Самим Собой? Как скоро Бог*

говорит что-нибудь, это уже есть клятва Божия, и Он перестал бы быть Богом, если бы сказал ложь... А что Ветхий Завет не запрещает клятвы, но требует только истинной, то тогда и убивать было законно, ныне же не позволено даже ударить; тогда подвергалось осуждению совершение худого поступка, ныне же осуждается самое первое движение ко греху. А потому целомудренный и не клянется»²⁴.

В «Церковной истории» Евсевия Кесарийского повествуется о мученике Василиде, с которого товарищи требовали клятвы, но он исповедовал, что клясться ему не позволено, так как он христианин²⁵.

Святитель Иоанн Златоуст решительно высказывается против любой клятвы, считая, что она дозволена была только лишь для древних, подобно тому, как питание через сосцы матери позволительно только для младенцев, а не для взрослых. То, что прилично отроку, неприлично мужу. Но как же быть, скажешь ты, если кто-нибудь требует клятвы и даже принуждает к тому? Страх к Богу да будет сильнее всякого принуждения. Если ты станешь представлять такие предлоги, то не сохранишь ни одной заповеди»²⁶.

Блаженный Феофилакт Болгарский высказывает следующее мнение: *Клятва, кроме «ей» и «ни», излишня и есть дело дьявола. Но ты спросишь: разве и закон Моисеев, повелевая клясться, был худ? Узнай, что в то время клятва не составляла худого дела; но после Христа она — дело худое, подобно тому, как обрезываться и вообще иудействовать. Ведь и сосать грудь прилично младенцу, но неприлично мужу»²⁷.*

У западных отцов и писателей церковных мы не всегда находим такое категорическое единомыслие.

Если блаженный Августин пишет в одном месте столь же безусловно против клятвы, как и святитель Иоанн Златоуст (*Пусть тебя не соблазняет то, что Господь клялся, потому что Один только Бог клянется безопасно, ибо не может ошибаться*)²⁸, то уже блаженный Иероним считает несколько по-другому: *Кто клянется, тот или почитает, или любит того, кем клянется. В законе дана заповедь, чтобы мы не клялись, разве только Господом Богом нашим (см.: Втор. 6–7)... Обрати внимание на то, что Спаситель здесь не запретил клясться Богом, а небом, землей, Иерусалимом и головой твоей»²⁹.*

В контексте темы интересен рассказ из жизни этого святого. Жаркий антиохийский климат и суровая жизнь аскета стали причиной частых недугов блаженного Иеронима. Однажды, когда он лежал, охваченный лихорадкой, ему открылось видение, описанное в одном из его писем. Вдруг «восхищенный в духе», блаженный предстал перед Престолом Божиим. В ответ на вопрос о том, кто он, блаженный Иероним назвал себя христианином. Тогда Восседавший сказал: *Лжешь! Ты цицеронианин, а не христианин. Ибо «где сокровище твое, там и сердце твое»* (ср.: Мф. 6, 21).

После чего блаженный Иероним подвергся жестокому наказанию, но стоявшие около Престола умоляли, чтобы Бог простил его, если он даст клятву никогда больше не читать произведений языческих авторов. Блаженный Иероним произнес клятву следующего содержания: *Господи! Если когда-нибудь я буду иметь мирские книги, если я буду читать их [значит], я отрекся от Тебя.* По словам блаженного Иеронима, это не была простая галлюцинация или сновидение: «У меня даже были синие плечи, я чувствовал после сна боль от ударов – и с тех пор с таким усердием стал читать Божественные [книги], с каким не читал прежде мирских»³⁰.

Употреблял клятву и преподобный Ефрем Сирин. В своем завещании он клятвенно удостоверяет братьев о своей вере так: *Я, Ефрем, умираю и пишу завещание: пред вами, как пред искренними и единокорными братьями, подтверждаю, что вера моя есть здоровая, даже клятвенно удостоверяю в ее непоколебимости... Клянусь Снисходившим на гору Синайскую и Вещавшим из камня (см.: Исх. 17, 6); клянусь устами, возопившими: «Елои!» (см.: Мк. 15, 34). Клянусь Тем, Кто продан Иудею и биен в Иерусалиме; клянусь могуществом Заушенного по ланите и величием Приявшего заплевание. Клянусь... единым Божиим существом и единою волею, что не отделялся я от Церкви, не восставал против Божия всемогущества. Когда говорил это Ефрем, и весь народ плакал, бывшая тут девица по имени Лампротата, дочь военачальника едесского... поклялась и сказала пред всем собранием: клянусь Богом, Которому служил ты от юности до старости своей, что не употреблю более носилок и мужи не понесут меня... Блаженный отвечал: прежде нежели умер я, желаю дать тебе благословение»³¹.*

По мнению немецкого богослова Фридриха Огаста Толюка (1856), только с пятого столетия начали считать отказ от клятвы делом еретическим³². Став господствующей, христианская Церковь вступила в тесное соприкосновение с государственной властью и сделала допущение клятвоупотребления в виде гражданской присяги.

Немецкий библиист Мейер отмечает следующее: *Христианство, каким оно должно быть по воле Христа, не должно знать никакой клятвы... Присутствие Божие должно быть настолько живо в совести христианина, что его «да» и «нет» и для него самого, и для других в христианском обществе равняются по значению клятве, но клятва бывает, однако, необходима при несовершенном состоянии христианства»³³.*

Упомянем еще и о таких фактах, как содержание запрета в церковных правилах относительно ложной и необдуманной клятвы, что косвенно свидетельствует о допустимости истинной и законной клятвы в особых случаях. Так, на Четвертом Вселенском Халкидонском Соборе было постановлено потребовать от египетских архиереев, чтобы они дали клятвенное обещание объяснить, почему они не торопятся подписать послание святого Льва, папы Римского, к Флавиану³⁴.

А 25-е апостольское правило гласит: *Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в воровстве обличенный, да будет извержен от священного чина, но да не будет отлучен от общения церковного. Ибо Писание глаголет: не отмсти дважды за одно. Также и прочие причетники*³⁵.

В 64-м правиле святителя Василия Великого читаем: *Клятвопреступник (мирянин) десять лет да не приобщается: два лета находясь между плачущими, три – между слушающими писания, четыре – между принадлежащими, один стоя с верными, – и тогда сподобится Причастия*³⁶.

Между тем святитель Василий Великий в 29-м правиле, осуждающем клятву, необдуманно данную в злом деле, пишет: *Клятва вообще запрещается, тем более достойна осуждения клятва, данная в злом деле*³⁷.

Однако как среди православных, так и в среде протестантских и католических исследователей присутствует много мнений апологетов клятвы³⁸. Их аргументация содержит указания на Спасителя, Который Сам не всегда использовал только «да» или «нет», но и сопровождал Свои слова более весомыми уверениями (двойное аминь и т.п., примеры см. в начале данной главы).

Отрицание клятвы, по мнению Морисона, основывается на неверном толковании стиха 34-го, где Христом произнесен не абсолютный запрет клятвы, а лишь применительный к тем предметам, которые перечисляются в тексте стиха³⁹.

Крупный знаток истории ранней Церкви и богослов Т. Цан (1888–1892) утверждал, что только непонимание стихов 33–37 приводит к выводу, что Спасителем будто бы произнесен абсолютный запрет на клятву, в том числе и по требованию гражданских властей. Приведем здесь слова из Апологии римского сенатора мученика Аполлония (180–185 гг. по Р.Х.), который засвидетельствовал своему судье: *Лучше всего не клясться совсем, но всегда жить в мире и истине; ибо истина есть великая клятва, и посему худо и нечестиво клясться Христом. Но так как из-за лжи существует неверие, а из-за неверия существует клятва, то я свободно поклянусь в истине истинным Богом, хотя мы любим также и императора и возносим молитвы за его величество. Эти слова Т. Цан называет превосходными*⁴⁰.

Святитель Филарет Московский, комментируя 33-37-й стихи 5-й главы Евангелия от Матфея, акцентирует наше внимание на наличии в этом месте Священного Писания особого запрещения божбы в разговорах⁴¹.

Святитель Феофан Затворник выражает наиболее современную нам святоотеческую точку зрения относительно рассматриваемого вопроса.

Он отмечает, что *Иисус Христос не запрещает клясться именем Божиим, но научает верующих жить так свято и честно, чтобы не иметь совсем нужды в клятве и чтобы одного их слова: «ей, ей» или «ни, ни» довольно было для уверения других в истине (см.: Мф. 5, 33-37)*⁴².

II. Клятвенные удостоверения в жизни и служении святых апостолов.

Выше мы уже упомянули стих из Послания Иакова: *Прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас: «да, да» и «нет, нет», дабы вам не подпасть осуждению* (Иак. 5, 12).

Между тем использование клятвенных удостоверений в истинности своих слов мы находим у апостола Павла.

Апостол Павел никогда не использовал формул, отвергнутых Спасителем, а также и других, типичных для иудеев. Тем не менее он часто использует формулу, в разных вариациях, но с единым смыслом: «Бога призываю во свидетели»⁴³.

Так, он клятвенно заверял сказанное им в своих посланиях, адресованных еще не утвердившимся в вере Церквам.

▪ *Свидетель мне Бог, Которому служу духом моим в благовествовании Сына Его, что непрестанно воспоминаю о вас* (Рим. 1, 9).

▪ *Бога призываю во свидетели на душу мою, что, щадя вас, я доселе не приходил в Корин* (2 Кор. 1, 23).

▪ *Почему же так поступаю? Потому ли, что не люблю вас? Богу известно! Но как поступаю, так и буду поступать* (2 Кор. 11, 11).

▪ *Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословенный во веки, знает, что я не лгу* (2 Кор. 11, 31).

▪ *А в том, что пишу вам, пред Богом, не лгу* (Гал. 1, 20).

▪ *Бог – свидетель, что я люблю всех вас любовью Иисуса Христа* (Флп. 1, 8).

Павел, – отмечает святитель Иоанн Златоуст, – *призывает Бога во свидетели не потому, будто не имели к нему доверия, но делает это по великому расположению, а также для большего убеждения и ободрения*⁴⁴.

Далее апостол Павел в Первом послании к Солуньям пишет: *Заклинаю вас Господом прочитать сие послание всем святым братьям* (1 Фес. 5, 27). Выражение «Заклинаю вас Господом» (орκίζω υμᾶς τῷ Κυρίῳ) означает «беру клятву с вас именем Господа». И не просто он повелевает, – говорит святитель Иоанн Златоуст, – *прочитать послание всем, но с заклинанием, делая и это по влечению пламенного своего сердца, чтобы они, если бы и не захотели обратить внимание на его просьбу, ради заклатья исполнили то, что было им заповедано*⁴⁵.

И в другом месте читаем следующее: *пред Богом и Господом Иисусом Христом и избранными Ангелами заклинаю тебя сохранить сие без предубеждения, ничего не делая по пристрастию* (1 Тим. 5, 21).

«Заклинаю тебя» (по-греч. – διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ), что означает «свидетельствую», «призываю во свидетели», и по-славянски означает «засвидетельствую пред Богом».

Итак, мы видим, как святой апостол Павел не раз призывает в качестве свидетеля Самого Бога, следовательно, клянется, считая клятву положительным делом.

Напротив, клятвопреступников он ставит на одну сторону с блудниками, мужеложниками, скотоложниками и иными грешниками, тем самым удостоверяя допустимость клятвы в надлежащих случаях и строгую обязательность при ее исполнении: *...для блудников, мужеложников, человекохищников, (клеветников, скотоложников,) лжецов, клятвопреступников, и для всего, что противно здравому учению* (1 Тим. 1, 10).

Классическим местом в контексте рассматриваемой нами темы являются слова апостола Павла из его Послания к Евреям: *Люди клянутся высшим, и клятва в удостоверение оканчивает всякий спор их* (Евр. 6, 16). Обратим внимание, что апостол не делает исключения для клянущихся из числа современных ему христиан, что было бы реализовано, без сомнения, в том случае, если бы клятва была запрещена.

*Подобно тому, как люди клянутся, – пишет, толкуя это место из Послания к Евреям, святитель Иоанн Златоуст, – поклялся и Бог Самим Собою. Люди клянутся Им, как большим, а Он клялся не как большим, и, однако, исполнил*⁴⁶.

И наконец, у апостола и евангелиста Иоанна Богослова в Откровении мы находим следующие слова: *поднял (ангел) руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков* (Откр. 10, 5-6). Таким образом, клятва именем Божиим, с поднятием к небу руки, не упразднена и в Новом Завете.

* * *

В своей работе мы привели самую широкую палитру мнений о библейском взгляде на проблематику понятия клятвы как святых апостолов и отцов, учителей Церкви, так и многих исследователей и ученых.

Констатируем тот факт, что мнения эти в вопросе, касающемся толкования слов Христа «не клянитесь вовсе», не только не тождественны между собой, но подчас налицо их очевидные противоречия друг другу. Как же нам тут поступить? Какого мнения следует придерживаться? Чьим авторитетным советом руководствоваться, когда от нас будут требовать принесение присяги или клятвы?

Ведь почти все те, кто сидит в этой аудитории, или уже произнесли в своей жизни, или же им, как будущим ставленникам, еще предстоит произнести слова присяги перед рукоположением во диакона или иерея: *Я, многогрешный, призываемый ныне к служению диаконскому (иерейскому), обещаю и клянусь пред Всемогущим Богом и святым Его крестом и Евангелием, что при помощи Божией всемерно буду стараться проходить свое служение во всем согласно слову Божию, правилам церковным и указаниям священноначалия*⁴⁷.

Конечно, мы должны и обязаны в этом отношении следовать указаниям Православной Матери Церкви, допускающей присягу по требованию церковной или государственной власти. Но так как это допущение не содержит видимого полного согласования с буквальным смыслом евангельской заповеди о клятве, то попытаемся объяснить, на чем оно основано.

Святитель Филарет (Дроздов) ставит перед нами те же вопросы: *Как же мы дерзаем в наших уверениях и обещаниях употреблять святое и страшное имя Божие? Позволительно ли такое дерзновение? И в каких случаях позволительно. И тут же святитель дает нам ответ: решение этих вопросов мы имеем в словах апостола: «Люди клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их» (Евр. 6, 16), то есть клятва позволительна как крайнее средство удостоверения в случаях, когда бывает необходимо снять сомнение, прекратить прекословие⁴⁸.*

Далее святитель Филарет отмечает, что если прекословия или сомнения, встречающиеся в отношениях между людьми, не так важны, чтобы требовалась клятва, как чрезвычайное средство для их устранения, то благоразумие не позволит прибегнуть к чрезвычайному средству удостоверения и благочестивое чувство не должно допустить клятвы именем Божиим. «Хочешь ли, например, чтобы поверили твоему слову в разговоре и твоему обещанию в общезитии? Во множестве случаев такого рода, большею частью маловажных, прибегать к клятве было бы и дерзновенно, и излишне»⁴⁹.

Что же нам делать в таких случаях? По совету святителя Филарета, нам необходимо говорить всегда правду с точностью, без уклончивости, тогда нашему слову будут верить, как клятве. Не давать обещаний, в исполнимости которых мы не уверены, а данные обещания исполнять непременно. *К таким-то случаям относятся: древняя заповедь – «не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» (Исх. 20, 7), и заповедь Иисуса Христа – «не клянись вовсе» (Мф. 5, 34), и увещание апостола – «не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас: “да, да” и “нет, нет”, дабы вам не подпасть осуждению» (Иак. 5, 12)⁵⁰.*

Таким образом, следует признать, что требование «не клянись вовсе» есть необходимое следствие одной из основных заповедей Господних «о правдивости», которую можно выразить словами «будь правдив».

Так, святитель Феофан Затворник отмечает, что *происхождение клятв скрывается в сомнении и недоверчивости нашей к праводушию и честности других. Но как эта недоверчивость основывается на справедливых причинах, ибо более или менее «всяк человек ложь» (см.: Пс. 115, 2), и как чрез клятвенное призывание мы не оскорбляем Бога, но еще более исповедуем Его величество, то Сам Бог не только не запрещает клятв, но еще повелевает решать ими сомнения и споры (Исх. 22, 10-11) и даже предписывает в законе Своем, чтобы люди клялись только именем Его (Втор. 6:13)⁵¹.*

Значимо мнение кандидата философских наук, кандидата богословия, насельника Сретенского монастыря иеромонаха Иова (Гумерова). Ему удалось, на мой взгляд, найти выход в решении проблемы видимых противоречий о запрете Спасителем клятвы: *Спаситель в Нагорной проповеди отменил этот ветхозаветный обряд, потому что дал новый закон – духовный. Теперь свидетелем верности в исполнении сказанного является совесть – голос Божий в человеке. По слову апостола: «Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом»* (Рим. 9, 1)⁵². И далее отец Иов, в подтверждение своей мысли, приводит другие места из Посланий святого апостола Павла: Рим. 1: 9, 2; Кор. 1: 23, 2; Кор. 11, 31; Флп. 1: 8, 1; Фес. 2, 5 и из Апокалипсиса: Откр. 10, 5-6.

Таким образом, опираясь на мнение иеромонаха Иова (Гумерова), мы приходим к следующему выводу: Господь наш Иисус Христос словами «не клянитесь» отменил предметно конкретный ветхозаветный обряд, так как свидетелем верности слова или дела становится уже совесть человека.

Содержащиеся в этих стихах (см.: Мф. 5, 37; ср.: Иак. 5, 12) предписания обязывают человека к честности. Кто серьезно считается с Божественным требованием человеческой честности, не может ложно клясться и давать необдуманные обеты. Кто в согласии с волей Божией действительно хочет, чтобы люди всегда, в любых обстоятельствах, доверяли ему, тот никогда не будет прятаться за свои слова, оставляя для себя возможные лазейки. Его «да» должно быть «да», а его «нет» должно быть «нет».

Собственно говоря, так и сказано в Священном Писании: *Когда даешь обет Богу, то не медли исполнить его, потому что Он не благоволит к глупым: что обещал, исполни. Лучше тебе не обещать, нежели обещать и не исполнить* (Еккл. 5, 3-4). Екклесиаст не дает абсолютного запрета клятвы (см.: Еккл. 5, 3-5; ср.: Мф. 5, 34), а только напоминает заповедь из Втор. 23, 21-22. Предохраняя от неисполнения клятвы, Екклесиаст говорит о том, что уста человека могут «вводить в грех плоть» его (Еккл. 5, 5). Эта мысль встречается как в Евангелии («исходящее из уст... оскверняет человека» – Мф. 15, 18; ср.: Мк. 7, 20), так и в Послании апостола Иакова («язык... оскверняет все тело» – Иак. 3, 6)⁵³.

Основываясь на таком понимании заповеди о клятве, Православная Церковь, со своей стороны, допускает присягу по требованию государственной власти, но считает клятву грехом во взаимных обыденных и суетных отношениях людей между собой. К греху надо отнести еще и божбу, которая есть легкомысленное, без всякой нужды, употребление клятвы именем Божиим в обыкновенном разговоре и делах⁵⁴.

Святитель Феофан Затворник подтверждает эту мысль такими словами: *Впрочем, имя столь высокого Свидетеля должно призывать только в важнейших случаях и в такой необходимости, когда клятва остается единственным средством к утверждению истины. Притом именем Божиим должно*

утверждать или отрицать только то, что нам совершенно известно, и обещать то, к исполнению чего имеем твердое намерение, достаточные силы и возможность, дабы в противном случае не нарушить заповеди Божией: «не приемли имени Господа Бога твоего всуе» (Втор. 5, 11; Исх. 20, 7). Более всего должно опасаться злоупотребления и нарушения клятвы, ибо кто Бога истины делает свидетелем во лжи, тот не только делается недостойным никакого доверия, но и подвергает себя всей строгости правосудия Божия как оскорбитель Его величия и как враг спокойствия и благополучия общественного, которое поддерживается уважением к клятвам и присягам⁵⁵.

Клятва, в том числе армейская, врачебная, судебная и т.п., призывает гражданина к ответственности при исполнении своих обязанностей. Психология человека такова, что если он присягнул, произнес обещание, то он явственно ощущает и обязанность его исполнить, ибо это всегда тесно сопрягалось с понятием чести.

Святитель Филарет Московский подтверждает этот вывод и отмечает что клятвоупотребление Божиим именем в верном прохождении человеком своего служения и качественном исполнении своего общественного дела необходимо как для удостоверения власти и народа, так и для утверждения самого присягающего на верность⁵⁶.

Святитель Филарет подчеркивает допустимость клятвоупотребления в особо важных и необходимых случаях, по требованию законной власти, при обязательном условии сохранения присягающим благоговения и решимости не изменять присяге⁵⁷.

Такова представленная нами картина библейского понимания понятия «клятва».

Можно привести не одно свидетельство об эволюции обычая клятвоупотребления, например, в иудаизме. В частности, интересны разъяснения библейского постановления об обязанности свидетельствовать, или о так называемой клятве истца как доказательстве его правоты (Лев. 5, 1), через установления Мишны, но дальнейшие интересные и важные сведения об этом находятся вне исторического поля зрения Священного Писания, а значит, выходят за границы нашего исследования и, хочется надеяться, будут изложены в дальнейшем, в следующей статье.

¹ Седмица.ру. «Британские судьи хотят убрать клятву на Библии из процедуры присяги в суде». – URL: <http://www.sedmitza.ru/text/4138623.html> (дата обращения: 18.03.2016).

² Седмица.ру. «Хельсинкские наблюдатели» требуют отмены клятвы на Евангелии в греческом суде». – URL: <http://www.sedmitza.ru/text/3398561.html> (дата обращения: 18.03.2016).

³ Джеймс Хастингс. Библейский словарь. Вавилон, 1963. – С. 54.

⁴ Глубоковский Н.Н. Богословская энциклопедия. СПб., 1910. Т. 11. – С. 290.

- ⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. 2. – С. 259-260.
- ⁶ Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1983. – С. 37-39.
- ⁷ Феофан Затворник, свт. Малые произведения. М., 2008. – С. 72-73.
- ⁸ Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. – С. 188.
- ⁹ Феодорит Кирский, блж. Толкование на Книгу Бытия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie_na_knigu_bitija/1 (дата обращения: 18.03.2016).
- ¹⁰ Лопухин А.П. Толковая Библия. СПб., 1904–1907. Кн. 1. Толкование на Книгу Бытия. – С. 143.
- ¹¹ Лопухин А. П. Толковая Библия. СПб., 1911–1913. Кн. 1. Толкование на Третью Книгу Царств. – С. 403.
- ¹² Филарет Московский, свт. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Варшава, 1930. – С. 108.
- ¹³ Иоанн Златоуст, свт. Творения. М., 1995. Т. 4. Кн. 2. – С. 525.
- ¹⁴ Творения Святых Отцов в русском переводе. Т. 57. Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 8. М., 1890. – С. 487.
- ¹⁵ Мень А., прот. Исагогика. – М., 2003. – С. 215.
- ¹⁶ Занд М. Краткая еврейская энциклопедия. М., 1996. Т. 4. – С. 348.
- ¹⁷ Элуэлл У., Камфорт Ф. Большой библейский словарь. СПб., 2005. – С. 685.
- ¹⁸ Глубоковский Н.Н. Богословская энциклопедия. СПб., 1910. Т. 11. – С. 290.
- ¹⁹ Иоанн Златоуст, свт. Творения. М., 2004. Т. 12. Кн. 1. – С. 103-104.
- ²⁰ Леон-Дюфура К. Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990. – С. 494.
- ²¹ Гладков Б. И. Толкование Евангелия. М., 2000. – С. 230.
- ²² Там же.
- ²³ Там же. С. 231.
- ²⁴ Евсевий Кессарийский. Церковная история. СПб., 2013. – С. 266.
- ²⁵ Иоанн Златоуст, свт. Творения. М., 2000. Т. 7. Кн. 1. – С. 198.
- ²⁶ Феофилакт Болгарский, блж. Толкование Евангелия от Матфея. – URL: [http:// azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja/5](http://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja/5) (дата обращения: 18.03.2016).
- ²⁷ Гладков Б.И. Толкование Евангелия. М., 2000. – С. 233.
- ²⁸ Лопухин А.П. Толковая Библия. СПб., 1911–1913. Кн. 3. Толкование на Евангелие от Матфея. – С. 103-104.
- ²⁹ Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. – С. 336.
- ³⁰ Ефрем Сирийский, прп. Творения. М., 2014. Т. 5. – С. 273.
- ³¹ Лопухин А.П. Толковая Библия. СПб., 1911–1913. Кн. 3. Толкование на Евангелие от Матфея. – С. 103-104.
- ³² Там же.
- ³³ Гусев А., проф. О клятве и присяге. [Электронный ресурс]. – Казань, 1891. // «КнигаФонд». – режим доступа: <http://www.knigafund.ru/books/20590>.
- ³⁴ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматийского и Истрийского. М., 1996. Т. 1. С. 84.
- ³⁵ Там же. Т. 2. С. 440.
- ³⁶ Там же. С. 414.

³⁷ Лопухин А.П. Толковая Библия. СПб., 1911–1913. Кн. 3. Толкование на Евангелие от Матфея. – С. 103-104.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Филарет Московский, свт. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Варшава, 1930. – С. 108.

⁴¹ Феофан Затворник, свт. Малые произведения. М., 2008. – С. 71.

⁴² Леон-Дюфура К. Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990. – С. 494.

⁴³ Иоанн Златоуст, свт. Творения. М., 2004. Т. 11. Кн. 1. – С. 232.

⁴⁴ Там же. – С. 567.

⁴⁵ Иоанн Златоуст, свт. Творения. М., 2000. Т. 12. Кн. 1. – С. 104.

⁴⁶ Присяга перед рукоположением в диакона. - URL: http://www.mepar.ru/i/mages/download/Pris_diak.doc (дата обращения: 18.03.2016).

⁴⁷ Филарет Московский, свт. Христианское учение о царской власти. М., 1906. – С. 47.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 48.

⁵⁰ Феофан Затворник, свт. Малые произведения. М., 2008. – С. 71.

⁵¹ 1115 вопросов священнику// Вопросы священнику. – URL: <http://azbyka.ru/1115-voprosov-svyashhenniku/3#t630> (дата обращения: 18.03.2016).

⁵² Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2009. – С. 220.

⁵³ Олесницкий М.А. Нравственное богословие. М., 1988. – С. 200.

⁵⁴ Феофан Затворник, свт. Малые произведения. М., 2008. – С. 71-72.

⁵⁵ Филарет Московский, свт. Христианское учение о царской власти. М., 1906. – С. 50.

⁵⁶ Филарет Московский, свт. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Варшава, 1930. – С. 108.

⁵⁷ Глубоковский Н. Н. Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в рус. пер. с прилож. – 4-е изд. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с. + 3 л. карт.

2. Biblia Hebraica Stuttgartensia. – 4 ed., emend. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. – LV, 1574 S. – Параллельное заглавие: מִיאִיבֵּן הַרְוֹת סִבְרוֹתָו (= Тора, Пророки и Писания).

3. Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes: Duo volumina in uno = Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Ο΄ / edidit Alfred Rahlfs. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. – LXIX, 1184, 941 S.

4. Перевод заглавия: Септуагинта, т.е. Ветхий Завет, на греч. языке, согласно 70-ти толковникам, под ред. Альфреда Ральфса : Два тома в одном.

5. 1115 вопросов священнику // Вопросы священнику. – URL: <http://azbyka.ru/1115-voprosov-svyashhenniku/3#t630> (дата обращения: 18.03.2016).

6. Большой библейский словарь / под ред. У. Элуэлла и Ф. Камфорта. СПб.: Библия для всех, 2005. – 1503 с., ил.
7. *Гладков Б.И.* Толкование Евангелия. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. – 776 с.
8. *Глубоковский Н.Н., проф.* Богословская энциклопедия. – Т. 11. – СПб.: Бесплатное приложение к журналу «Странник», 1910. – 470 с.
9. *Гусев А., проф.* О клятве и присяге. [Электронный ресурс]. – Казань, 1891. // «КнигаФонд». – режим доступа: <http://www.knigafund.ru/books/20590>.
10. *Евсевий Кессарийский.* Церковная история. – СПб., Изд-во Олега Абышко, 2013. – 544 с.
11. *Ефрем Сирин, прп.* Творения: В 8 т. – Т. 5. – М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014. – 471 с.
12. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. – М.: Златоуст, 1995. – Т. 4. Кн. 2. – 924 с.
13. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. – М.: Радонеж, 2004. Т. 11. Кн. 1, 2. – 1002 с.
14. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. – М.: Радонеж, 2004. Т. 12. Кн. 1. – 468 с.
15. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. – М.: Святитель Иоанн Златоуст, 2000. Т. 7. Кн. 1. – 482 с.
16. Краткая еврейская энциклопедия / гл. ред.: Ицхак орен (Надель, Михаэль Занд. – Т. 4: Кабак – Лютер. – М.: Красный пролетарий, 1996. – 1016 с.
17. *Леон-Дюфура К.* Словарь библейского богословия. – 2-е изд. – Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1990. – 1288 с.
18. *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания: В 3 кн. – Кн. 1. – СПб., 1904–1907. – 2200 с.
19. *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания: В 3 кн. – Кн. 3. – СПб., 1911–1913. – 2111 с.
20. *Мень А., прот.* Исагогика. М.: Фонд им. Александра Меня, 2003. – 631 с.
21. *Олесницкий М.* Нравственное богословие. – М.: Факсимильное изд. – Киевец: Свято-Троицкая церковь, 1988. – 288 с.
22. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинского и Истрийского: В 2 т. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Т. 1. – 652 с.
23. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинского и Истрийского: В 2 т. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Т. 2. – 643 с.
24. Православная энциклопедия / под общ. ред. патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Православная энциклопедия, 2000. – Т. 18: Египет древний – Ефес. – 2009. – 752 с.

25. Православная энциклопедия / под общ. ред. патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Православная энциклопедия, 2000. – Т. 21: Иверская икона Божией Матери – Икиматарий. – 2009. – 752 с.

26. Присяга перед рукоположением в диакона. – URL: http://www.merap.ru/i/mages/download/Pris_diak.doc (дата обращения: 18.03.2016).

27. Седмица.ru. «Хельсинкские наблюдатели» требуют отмены клятвы на Евангелии в греческом суде». – URL: <http://www.sedmitza.ru/text/3398561.html> (дата обращения: 18. 03. 2016).

28. Седмица.ru. «Британские судьи хотят убрать клятву на Библии из процедуры присяги в суде». – URL: <http://www.sedmitza.ru/text /4138623.html> (дата обращения: 18. 03. 2016).

29. Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. – Т. 57. – М.: Тип. М. Г. Волчанинова, Б. Черныш., 1890. – Ч. 8: Творения святого Кирилла Александрийского. – 534 с.

30. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – 3-е изд., стер. – СПб.: Терра-Азбука, 1996. – Т. 2 – 672 с.

31. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Книгу Бытия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie_na_knigu_bitija/1 (дата обращения: 18.03.2016).

32. *Феодорит Кирский.* Творения. – М.: В Типографии В. Готье. – Ч. 4 – 1837.

33. *Феофан Затворник, свт.* Малые произведения. – М.: Правило веры, 2008. – 619 с.

34. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование Евангелия от Матфея. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja/5 (дата обращения: 18.03.2016).

35. *Филарет Московский, митр.* Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – Варшава: Синодальная тип., 1930. – 124 с.

36. *Филарет Московский, митр.* Христианское учение о царской власти. – М.: Типо-Литографии И. Ефимова. Большая Якиманка. собств. домъ, 1906. – 57 с.

37. *Фрэзер Д.Д.* Фольклор в Ветхом Завете. – М.: Политиздат, 1985. – 544 с.

38. *Хастингс Д.* Библейский словарь. – Т. 6: Кааф – Любовь – Вавилон, 1963. – 225 с. – (Машинопись).

39. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева. – Вып. 10. – М.: Наука, 1983. – 200 с.

Чтец Василий Казинов,
преподаватель КДС, кандидат богословия

ВОПРОС АУТЕНТИЧНОСТИ ПОСЛАНИЙ
АПОСТОЛА ПАВЛА
в современной библеистике

О жизни, миссионерской деятельности и письменном богословском наследии апостола Павла написано множество научных работ, которые даже трудно подсчитать. Отечественные и зарубежные исследователи Священного Писания в своих работах всегда уделяли особое внимание наследию этого апостола, «беспорного глашатая истины Христовой»¹, «величайшего путеводителя к Иисусу»², имевшему «исключительный для всех веков характер наряду со Христом»³, который «при всяких точках зрения и при совершенном различии симпатий... рисуется ключом разума для всей христианской истории»⁴. «Для всех и всячески бесспорно, – пишет профессор Н.Н. Глубоковский, – что на миссионерском поприще более всех потрудился Апостол языков (1 Кор. 15, 10), покоривший Кресту Христову всю поднебесную (Кол. 1, 23) через повсюдное возвешение о нем и через утверждение его в мировой столице – Риме»⁵.

Изучение наследия апостола Павла и по сей день является одним из ведущих направлений в современной библеистике. Множество ученых детально исследовали вопросы, касающиеся как самой жизни апостола и его деятельности (проповедь и миссионерство апостола Павла, его путешествия, основание им христианских общин), так и его посланий (происхождение писем Павла, появление коллекций Павлового корпуса, отношение к сочинениям апостола в ранние века, влияние и вклад этих произведений апостола на последующую раннехристианскую письменную традицию, богословие апостола, контекст и различные влияния на Павла и т.д.). Одним из важнейших вопросов для зарубежных ученых, занимающихся библеистикой, является вопрос аутентичности посланий, которые в каноне Нового Завета надписаны именем апостола Павла.

В православной традиции канонический статус и подлинность четырнадцати писем «апостола язычников» на данный момент не вызывают никаких вопросов. Если в Древней Церкви относительно авторства Послания к Евреям и существовали сомнения, выдвигались различные предположения, то с середины IV века всякие споры были разрешены. Изложение вопроса о подлинности и каноничности книг Нового Завета в Православной Церкви, в том числе писем апостола Павла, предлагается во многих

учебных пособиях и исследованиях, посвященных канону Священного Писания, и поэтому в нашем докладе подробно не воспроизводится.

В отличие от указанной православной традиции, в западной библейской науке на сегодняшний день нет однозначного и единогласного решения вопроса: все ли канонические новозаветные книги являются аутентичными, и, в частности, все ли послания, надписанные именем апостола Павла, являются подлинными сочинениями апостола язычников, или среди них находятся некоторые псевдоэпиграфические произведения? Существует много различных мнений и гипотез, которые по-разному решают данную проблему. Они часто схожи в главных чертах и отличаются только незначительно деталями, иногда же являются полностью противоположными.

Несмотря на обилие и противоречивость мнений по данному вопросу, в современной западной библейской науке можно выявить некую устоявшуюся традицию, базирующуюся на трудах выдающихся западных исследователей Священного Писания, которой придерживаются многие ученые. Согласно этой традиции, бесспорными и достоверно подлинными (или прото-паулинистскими) сочинениями апостола Павла признаются семь его посланий: к Римлянам, Первое и Второе к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, Первое к Фессалоникийцам и к Филимону. Другие шесть посланий, к Ефесеянам, к Колоссянам, Второе к Фессалоникийцам, Первое и Второе к Тимофею и к Титу чаще всего считаются неподлинными, псевдоэпиграфическими произведениями, авторами которых сам апостол непосредственно не был, но которые написаны в традиции Павла. Такие сочинения в библейской науке признано называть «девторо-паулинистскими» (*deutero-Pauline*). Послание к Евреям рассматриваемая западная традиция атрибуции посланий апостола Павла даже не упоминает, считая, что оно никак не связано с самим апостолом Павлом. Впервые термин «девторо-паулинистский» употребил немецкий ученый Гольцман (H. J. Holtzmann) в 1911 году в работе, посвященной богословию Нового Завета⁶. После этого данное определение становится рабочим термином для многих ученых, изучающих Священное Писание. Это понятие содержат многие Введения в Новый Завет, а также монографии и комментарии, относящиеся к корпусу трудов апостола Павла. Со второй половины XX века пишутся отдельные статьи и книги, посвященные специально девтеро-паулинистской литературе⁷.

В данном докладе предлагается разобраться в причинах, по которым многие послания апостола Павла объявляются неаутентичными или псевдоэпиграфами.

Одной из основ, на которые опираются и из которых исходят «девторопаулинистские» гипотезы, являются различные теории формирования корпуса сочинений апостола Павла. Суть их заключается в том, что Сборник посланий апостола был составлен одним, несколькими или целой школой последователей Павла не ранее конца I или начала II столетия. Причинами создания подобной коллекции назывались или стремления сохранить наследие апостола от полного забвения, или актуализировать мысль апостола, или противопоставить их распространившемуся гностицизму. Помимо простого собирания писем и их редактирования, этот процесс предполагал также создание некоторых псевдоэпиграфических текстов, вошедших в эту коллекцию.

Понятие псевдонимии и псевдоэпиграфии и отношение к ним в ранней Церкви

Терминами «псевдоэпиграфия» и «псевдонимия» принято обозначать «практику приписывания письменных произведений одних авторов другим авторам»⁸. Установлено, что такая практика была широко распространена в античности⁹. Сохранилось множество примеров этого литературного явления в греко-римской, иудейской и христианской литературе. Те люди, которые расценивают спорные Павловы послания как псевдоэпиграфы, обычно считают, что данная практика была широко принята и в ранней Церкви, и что эти письма как раз служат тому примером¹⁰.

Псевдонимные произведения были широко распространены в Древнем мире. Многочисленные примеры псевдонимии мы находим в иудейской и христианской литературе. Однако, по замечанию Дональда Гатри, количество псевдоэпиграфических писем как в еврейской, так и в христианской религиозной литературе очень незначительно, так как было намного труднее скрыть псевдографичность в эпистолярной форме, нежели в форме евангелий, деяний или апокалипсисов¹¹. Среди множества еврейской апокрифической и псевдоэпиграфической литературы известно только два сочинения, представленные в эпистолярной форме. Это Послание Иеремии и Письмо Аристея. Причем ни одно из них, по замечанию того же исследователя, «не является посланием в строгом смысле слова», потому что «первое представляет собой скорее поучение, а второе – апологетическое повествование»¹². Таким образом, мы видим, что утверждаемый рядом исследователей факт заимствования практики написания псевдонимичных писем из иудейской традиции не имеет убедительности.

Написание сочинения под чьим-то именем, действительно, было явлением известным во время жизни апостола Павла. Во Втором своем послании к Фессалоникийцам апостол указывает на то, что, возможно, распространялись подложные письма, заявляющие, что они были написаны

им (см.: 2 Фес. 2, 2). Это, вероятно, объясняет, почему он подчеркнул в конце письма через свой собственный отличительный знак, что написал послание именно он (см.: 2 Фес. 3, 17)¹³. Но нет никаких доказательств того, что такие подложные сочинения принимались¹⁴, и были распространенным явлением в ранней Церкви. Кроме предполагаемых псевдоэпиграфических посланий апостола Павла, входящих в новозаветный канон, до нас дошли только два¹⁵ примера подложных писем, изданных от имени апостола. Это Послание к Лаодикийцам и Третье Послание к Коринфянам. По словам Дональда Гатри, «данные примеры еще не подтверждают существование подобной раннехристианской практики, и пока не будет найдено более убедительных доказательств, сторонники авторства Павла могут по праву считать утверждения в начале каждого Послания важным свидетельством в пользу их аутентичности»¹⁶. Против признания псевдоэпиграфии в существующем каноне Нового Завета также выступают Дональд Гатри¹⁷, Эллис¹⁸ и другие исследователи.

Многие ученые, исходя из практики последователей знаменитых учителей в более древние времена, по аналогии считают, что более поздний автор приспособил учение апостола Павла к новым обстоятельствам. Он якобы дал ответы на насущные церковные вопросы от лица апостола, причем, как замечают, эти новые ответы иногда отличаются от сказанного апостолом прежде в других его посланиях¹⁹. Для девтеро-паулиниста это имело жизненное значение, так как он вел богословскую борьбу того времени, и именно эти причины заставили данные послания казаться произошедшими от апостола Павла²⁰.

Придерживаясь практики непредвзятости псевдонимии, многие ученые считают, что она была одобрена ранней Церковью²¹. Но такое заявление противоречит историческим фактам. По этому поводу можно привести замечание Л.Д. Донельсона, касающееся как христианских, так и нехристианских источников: «По-видимому, никто не принимал какой-либо документ как религиозное или философское предписание, зная, что он подделка. Мне неизвестно ни единого такого примера»²². По свидетельству Евсевия Кесарийского, когда антиохийский епископ Серапион (ок. 200 г. по Р.Х.) прочел апокрифичное Евангелие от Петра, то принял его сперва за подлинное. Но после исследования отверг этот текст как неаутентичный²³. Тертуллиан также упоминает о некоем пресвитере, который сознался в том, что из чувства любви к апостолу Павлу написал Деяния Павла и Феклы. Несмотря на благие намерения старца при составлении этого текста, его раскаяние и просьбы о прощении, он все равно был запрещен в служении²⁴.

Сторонники псевдонимии в Новом Завете могут оправдывать свои заключения и тем, что псевдоэпиграфические письма Павла могут

представлять собой невинные сочинения, написанные без намерения обмана читателей²⁵. Они связывают их создание с оживленными спорами в ранней Церкви. Так, Баслер говорит, что в борьбе за сердца, умы и души верующих различные еретические группы обращались к апостолу Павлу. Подобным образом и авторы псевдоэпиграфов отвечали им тем же. В этом контексте псевдонимия может расцениваться как «благородная ложь», целью которой была победа еще неокрепшего Православия²⁶. Вышеприведенные мнения являются отражением главного вопроса относительно законности канонической псевдоэпиграфии. Такую практику оспаривал Дональд Гатри²⁷, однако его точка зрения не принималась большинством критических исследователей²⁸. Так, Брюс Мецгер, выражая мнение последних, говорит, что, поскольку использование литературной формы псевдоэпиграфии не нуждается в расценивании как непременно мошенническое действие, то нельзя утверждать, что характер вдохновения исключает возможность псевдоэпиграфии среди канонических писем²⁹.

Однако Ричардс, исследуя древнюю эпистолярную практику, находит лишь один случай, когда один человек писал под именем другого, не преследуя цели обмана³⁰. В прочих случаях всегда наличествовал обман со стороны писавшего. Этот факт, по словам того же ученого, свидетельствует против обычных утверждений, что псевдонимичные письма были распространены, писались, чтобы оказать почесть автору, и обычно составлялись его друзьями или последователями. Свидетельство принуждает видеть «миф невинной апостольской псевдоэпиграфии»³¹.

Критерии псевдоэпиграфии

Несмотря на то, что многое говорит против наличия псевдонимичных сочинений в Новом Завете, большинство современных ученых признает, что часть писаний Нового Завета должна признаваться псевдоэпиграфичными, так как «они изданы под именами, которые исторически неверны»³². Они выдвигают обычно длинный ряд аргументов в пользу такого мнения. Из этих доводов можно выявить критерии псевдоэпиграфии, по которым современные исследователи Нового Завета идентифицируют определенные послания апостола Павла как неаутентичные сочинения. Определяются следующие критерии: лингвистический, литературный, исторический, богословский.

Лингвистический критерий

Лингвистический критерий основывается на положении, что у каждого автора есть свой определенный стиль и манера написания текстов, характерный объем используемых им слов, которые можно установить. В этом случае проводится тщательный анализ послания, подозреваемого в псевдонимии, и сравнение полученных данных с другими достоверно

подлинными сочинениями того же автора. То есть, исходя из сопоставления словаря и стиля сочинения, делается вывод об аутентичности. В данном критерии большое место обычно уделяют особым словам, имеющим название *hарах legomena*, которые во всем корпусе книг Нового Завета встречаются только однажды. Так, например, Удо Шнелле представляет наличие таких слов как первый и наиболее веский аргумент в пользу отнесения посланий к Колоссянам, Ефесянам и Пастырских посланий к псевдонимичным произведениям³³.

Исследовательница Эта Линнеманн выявляет предвзятое отношение у сторонников «девторо-паулинистских» теорий к этому явлению. *hарах legomena* имеются и в других неоспариваемых книгах Священного Писания, составляя в общей сложности 35.61% от всей лексики Нового Завета³⁴. Но обычно никто из ученых не только не предполагает их псевдографичность, но даже и не упоминает про них. В тех местах историко-критических Введений в Новый Завет, где рассматриваются письма, общепризнанные как аутентичные, этот термин не встречается³⁵. Можно выделить тенденцию современных сторонников новозаветной псевдоэпиграфии в поднимании вопроса об употребляемости *hарах legomena* только в тех сочинениях, которые подпадают под подозрение в неаутентичности³⁶. По словам той же немецкой исследовательницы, подобный необъективный подход не может считаться научным, скорее он напоминает «суд над ведьмами»³⁷.

Для определения объективности в вопросе с употреблением *hарах legomena* указанная исследовательница, восполняя существующие до нее статистические данные³⁸, устанавливает число этих слов для всех книг Нового Завета, а также их процентное соотношение к полному словарю каждой книги. Эти данные могут быть представлены в следующей таблице³⁹:

Книги Нового Завета	<i>hарах legomena</i> (%)
1. 1–3 Ин.	3.31
2. 2 Фес.	3.97
3. Флм.	5.04
4. 1 Фес.	5.23
5. Иуд.	5.73
6. Мк.	6.39
7. Гал.	6.65
8. Еф.	7.36
9. Мф.	8.52
10. Кол.	8.80

11. Флп.	9.46
12. Ин.	9.69
13. 1 Пет.	10.28
14. Иак.	10.36
15. Тит.	10.49
16. 1 Кор.	10.73
17. 2 Кор.	12.05
18. Откр.	12.23
19. Рим.	12.38
20. 2 Тим.	13.57
21. 1 Тим.	13.94
22. Евр.	14.16
23. 2 Пет.	14.21
24. Лк.	14.45
25. Деян.	26.55

Мы видим, что в признаваемом всеми Послании к Римлянам слова, употребляющиеся только один раз, составляют 12.38% от общего количества слов письма. Среди «спорных» посланий самое большое процентное число *haraх legomena* имеют Первое и Второе Послания к Тимофею – 13.97% и 13.57% соответственно. Если эти числа сравнить с процентным соотношением Евангелия от Луки (14.45%) или Деяний (26.55%), то они не выглядят подозрительно большими. В других оспариваемых сочинениях апостола Павла это число значительно меньше, а во Втором послании к Фессалоникийцам наблюдаем самое малое соотношение во всем Павловом корпусе текстов (3.97%). Таким образом, приведенные соотношения употребления *haraх legomena* в предполагаемых «девторо-паулинистских» письмах, вопреки утверждениям критических исследователей, не дают никакого повода говорить об их неаутентичности.

К лингвистическому критерию псевдонимичности Павловых посланий относят также присутствие в них нехарактерных для прото-павловых писем терминов и выражений и отсутствие некоторых типичных Павловых понятий⁴⁰ или частиц. Еще сюда входят стилистические особенности языка послания: характер и длина предложений⁴¹.

В последние десятилетия для определения авторства сочинений корпуса апостола Павла также применяли стилеметрический анализ текста. Мортон и Мак Леман в совместном исследовании используют

статистические данные и возможность компьютерной программы подсчитывать слова и выделять характерные особенности. Они находят, что только пять писем Павла являются аутентичными: Рим., 1 и 2 Кор., Гал. и Флм. Однако существует вопрос относительно приемлемости и адекватности этого метода. Самуэль Шоенбаум (Samuel Schoenbaum) сообщает, что произведенный Мортонем компьютерный анализ четырнадцати посланий апостола Павла показал существование шести различных авторов. Для проверки этого метода его применили к работам ирландского писателя Джеймса Джойса (James Joyce). Полученные результаты показали, что роман указанного автора «Ulysses» был написан пятью различными людьми, причем никто из них не имел ничего общего с другим автобиографическим романом Джойса «A Portrait of the Artist as a Young Man»⁴². Из приведенного замечания видно, что существует большая доля условности в этом методе исследования текста. Одно произведение может содержать в себе различные литературные особенности. Недостатки данного анализа в том, что он может выявлять только характерные особенности автора, не учитывает его широту и многообразие языка, стиля и мысли, возможную причастность к произведению различных корректоров. Относительно писем апостола Павла установлено, что он пользовался помощью секретарей и других сотрудников⁴³. Таким образом, строгое применение этого метода к работам апостола приводит к ограничению его авторского таланта.

Следует сказать, что данный метод исследования может свидетельствовать и в пользу авторства апостола Павла. Так, Э. Кенни (A. Kenny), исходя из статистической теории, утверждает подлинность двенадцати писем апостола Павла⁴⁴. Ньюман (Neumann K. J.)⁴⁵ считает, что наилучшее сочетание параметров может свидетельствовать о подлинности 2 Фес., Кол. и Еф. В отличие от них Милэнд (D. L. Mealand)⁴⁶, используя многовариантные методы, приходит к мнению, что Кол., Еф., и Пастырские послания отличаются от остальных писем апостола Павла⁴⁷.

Критерий литературной зависимости

Другим критерием, по которому ученые относят ряд посланий апостола Павла к псевдоэпиграфическим сочинениям, является их предполагаемая литературная зависимость. Так, многие считают, что Послание к Ефесянам представляет собой яркий пример использования в качестве источника другого сочинения, а именно Послания к Колоссянам. А Второе послание к Фессалоникийцам ставят в тесную литературную зависимость с Первым посланием к той же общине. В подтверждение этого приводят сходства в композиции посланий, языке, тематике, оборотах речи, понятиях и терминах⁴⁸. Хотя следует заметить, что композиция вообще всех

писем апостола Павла практически одинаковая и отражает традиционное построение греко-римского письма. Сходства же в языке и тематике можно связать с тем, что апостол писал в сходных ситуациях или одним и тем же людям в непродолжительный период времени.

Критерий исторического несоответствия

Некоторые ученые заявляют о том, что рассматриваемые послания отражают более позднюю церковную ситуацию по сравнению с действительным положением дел времени апостола Павла, показанным в подлинных его письмах или Книге Деяний. В частности, в Послании к Ефесянам видят развитую церковную структуру с трехступенчатой иерархией. В Послании к Колоссянам замечают борьбу с гностическими течениями второго столетия. В Пастырских посланиях выделяют акцент апостола на строгое следование «в вере», пребывание «в здоровом учении» и сохранении «предания» как указание на проблемы, существующие в третьем христианском поколении⁴⁹.

Часто то или иное послание расценивают как псевдоэпиграф на основании того, что в нем усматривают черты «ранней кафоличности» постапостольского века (early catholicism) или, по терминологии Эрнста Кеземанна (Ernst Käsemann), Fruhkatholizismus⁵⁰. Джон Эллиот (John H. Elliott) в своей статье, посвященной ранней соборности, выделяет следующие характерные черты подобного явления: «иерархическая организация Церкви, в отличие от харизматичного духовенства; развитие монархического епископата; акцент на строго сформулированное правило веры; упор на «православие» или «устное учение» в борьбе с ложным учением; морализация веры и концепция Евангелия как нового закона; скорее объективное, нежели субъективное понимание веры, скорее статическое, нежели динамическое, термины *fides quae creditur* в противоположность к *fides qua creditur*; развитие принципа апостольской преемственности, разделение между мирянами и клиром; концепция авторитетного толкования писаний; тенденция к «сакраментализму», формулировка «естественного богословия»; интерес к церковному единству и консолидации; интерес в собирании апостольских писаний»⁵¹.

Критерий содержательного и богословского несоответствия

Часто в качестве доказательства псевдонимичности того или иного послания апостола Павла приводят его содержание. В таком сочинении находят сведения или исторические факты, которые не засвидетельствованы в других подлинных письмах апостола или Книге Деяний, и на этом основании подвергают сомнению как эти сведения, так и письмо в целом.

Также, по мысли историко-критических богословов, отрицающих подлинность «девторо-паулинистских» посланий, свидетельством

псевдонимичности служат содержащиеся в них доктринальные отличия от прото-павловых посланий. В письмах апостола Павла можно выделить несколько основных богословских тем: учение о Христе, о Церкви, о последних временах, о значении Закона Моисеева и другие. Они встречаются во многих его посланиях, но при общем едином понимании часто имеют неодинаковые акценты. Ученые считают, что последовательность точки зрения в понимании определенного вопроса, которая прослеживается в ряде сочинений, предполагает одинакового автора. Противоречие, или неодинаковое воззрение на один и тот же вопрос, содержащееся в них, расценивается как наличие различных авторов. Рассматривая послания апостола Павла, многие историко-критические богословы усматривают в них разные богословские идеи или отличные точки зрения по одинаковым проблемам. Например, такие разногласия догматического плана относительно эсхатологии находят между посланиями к Фессалоникийцам. В других посланиях усматривают христологию, еклесиологию, эсхатологию, учение об оправдании и другие элементы богословия апостола, которые «непохожи» на представленные в прото-павловых письмах. Часто говорят о том, что автор таких писем, девтеро-паулинист, живший во втором столетии, исправляет некоторые догматические положения апостола Павла, чтобы продвинуть и обосновать свои идеи. Иногда этого предполагаемого неизвестного автора называют «корректором Павла» (*eine Korrektur Paulus*)⁵².

После обзорного рассмотрения основных критериев псевдонимичности надо отметить, что у ученых нет полного согласия в определении в письмах различия между элементами Павлового языка, стиля, богословия и «непавловыми» элементами. Также не решен вопрос о возможности развития взглядов и учения апостола. Одни и те же лингвистические особенности или догматические положения одних и тех же посланий могут трактоваться различными учеными как свидетельство в пользу авторства апостола Павла, так и против. Например, Михаэлис (W. Michaelis) на основании сходства христологических воззрений между Пастырскими посланиями и некоторыми бесспорно Павловыми письмами защищал Павлово авторство первых⁵³. В отличие от него Истон (Easton B. S) расценивал богословские замечания Пастырских посланий как несоответствующие другим работам апостола, и поэтому отвергал авторство Павла⁵⁴. Другой ученый, Лофинк (Lohfink G.), считал, что богословие Пастырских посланий соответствует воззрениям апостола Павла, но рассматривает это как одно из доказательств того, что неизвестный автор этих посланий, желая получить авторитет апостола, воспроизводит его богословие⁵⁵.

Можем сделать вывод о том, что противники подлинности Павловых посланий не предоставляют неоспоримых доказательств того, что апостол не мог написать эти письма. Многие из этих аргументов являются субъективными, другие в силу их незначительности не имеют решающего значения. Можно согласиться с исследовательницей Этой Линнеманн, которая утверждает, что многие доводы и подходы, например, построенные на статистических данных, которые часто применяются против аутентичности писем Павла, не являются научными⁵⁶.

Аргументы, которые действительно имеют под собой серьезные основания, например, сильные стилистические или даже доктринальные отличия, можно попытаться объяснить тем, что апостол Павел при написании данных посланий использовал услуги секретаря или других своих сотрудников, а также тем, что, возможно, какие-то моменты, например гимны, благодарения, были заимствованы им из уже существовавшего раннехристианского церковного Предания или богослужебной практики. Представляется, что именно такое решение проблемы атрибуции «девторо-павловых» посланий является наиболее обоснованным и правомочным.

¹ Глубоковский Н.Н. Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 1. СПб., 1905. С. III.

² Wernle P. Was haben wir heute an Paulus? Basel, 1904. S. 42. Цит. по: Глубоковский Н.Н. Благовестие святого апостола Павла. С. IV.

³ Fairbairn A.M. The Place of Christ in Modern Theology. London, 1894. P. 19. Цит. по: Глубоковский Н.Н. Благовестие святого апостола Павла... С. IV.

⁴ Глубоковский Н.Н. Благовестие святого апостола Павла. С. IV.

⁵ Там же. С. VII.

⁶ Holtzmann H.J. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Vol. 2. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1911. S. 195.

⁷ См.: статью Patzia G. The Deutero-Pauline Hypothesis: An attempt at Clarification // The Evangelical Quarterly. 1980. № 1. P. 27, где также приводятся наиболее важные работы по данному вопросу.

⁸ Карсон Д.А. Псевдонимия и псевдоэпиграфия // Словарь Нового Завета. Т. 2. С. 662. Линкольн (А. Т. Lincoln) определяет псевдонимию как «способ передачи авторитетной традиции творческим способом» (цит. по: Rogerson J.W. An Introduction to the Bible. Rev. edn, London-Oakville: Equinox, 2005. P. 31).

⁹ См.: Metzger B.M. Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha // Journal of Biblical Literature. 1972. № 91. P. 3 – 24; Rist M. Pseudepigraphy and the Early Christians // Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren / D. E. Aune, ed. Leiden: Brill, 1972. P. 75 – 91.

¹⁰ См.: Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 781. Более полно о различных мнениях относительно практики псевдоэпиграфии по отношению к посланиям апостола Павла см.: Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 781-793; его же The Development of

the Idea of Canonical Pseudopigrapha in New Testament Criticism. P. 43-59; Meade D. G. Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1987. P. 139-61.

¹¹ *Гамри Д.* Введение в Новый Завет. С. 781.

¹² Там же. С. 782.

¹³ Этим знаком была его подпись, указывающая, что данное письмо принадлежит ему и не является подделкой. По словам Джона Полхилла (J. V. Polhill), идентификация отправителя могла представлять реальную проблему в древнем мире. В том случае, когда кто-то не мог писать сам и должен был нанимать секретаря, не было никакого отличительного личного почерка, чтобы определить автора. Как можно было убедиться, что письмо было действительно от того человека? Древние папирусные письма, написанные секретарями, показывают, что часто для определения отправителя использовался отличительный физический знак: «Это письмо посылается таким-то, у которого есть сердцевидная родинка на его правой щеке» (*Polhill J.V. Paul and His letter. Nashville: Broadman and Holman, 1999. P. 128*). Апостол Павел поступал точно так же: брал перо и добавлял свою личную подпись, заверяющую текст письма.

¹⁴ Так Рогерсон предполагает, что первоначальные получатели этих писем знали, что они не Павловы. Но с течением времени это забылось, и письма считались принадлежащими Павлу до начала XVIII столетия, когда критическая ученость начала подвергать сомнению этот факт (*Rogerson J.W. An Introduction to the Bible. P. 31*).

¹⁵ В число их не входит поддельная переписка между Павлом и Сенекой (IV в.), т.к. эти письма не относятся к новозаветным эпистолярным литературным формам. Эта переписка даже не пытается подражать каноническим посланиям апостола Павла. Ср.: *James M.R. The Apocryphal New Testament. Clarendon Press, 1972. P. 480*.

¹⁶ *Гамри Д.* Введение в Новый Завет. С. 466.

¹⁷ См. *Гамри Д.* Введение в Новый Завет; *Guthrie D. The Development of the Idea of Canonical Pseudopigrapha in New Testament Criticism*.

¹⁸ *Ellis E.E. Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents // Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin / M.J. Wilkins, T. Paige, eds. JSNT Supp. 87. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. P. 212-24*.

¹⁹ Так Д.Г. Мид (Meade) заявлял, что автор Послания к Ефессянам был искренним последователем Павла, составившим его после смерти апостола, чтобы сберечь наследие Павла в Церквях Малой Азии. По мнению этого исследователя, автор мог «актуализировать в тот момент апостольскую доктрину и предание о жизни апостола», псевдонимия – это «главным образом средство апелляции к авторитетной традиции, а не указание на происхождение текста» (*Meade D. G. Pseudonymity and Canon. P. 176*). См. также *Lohse E. Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon / Transl. William R. Poehlmann and Robert J. Karris. – Hermeneia. – Philadelphia: Fortress, 1971. P. 181*; *Brox N. Falsche Verfasserangaben: Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975. P. 110. (Stuttgarter Bibelstudien 79)*; *Roloff J. Der erste Brief an Timotheus. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988. P. 38 (EKK XV)*; *Marshall I. H. The Pastoral Epistles. Edinburgh:*

Clark, 1999. P. 84 (ICC); Schenke, H-M & Fischer K. M. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, I: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978. P. 233 – 247.

²⁰ Verhoef E. Pseudepigraphic Paulines in the New Testament. P. 1000.

²¹ Список ученых, разделявших это мнение относительно практики псевдоэпиграфии первых столетий, см. в работе Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 790.

²² Donelson L.D. Pseudepigraphy and Ethical Arduement in the Patoral Epistles – HUT 22 – Tubingen: Mohr Seibeck, 1986 – P. 11. Цит. по: Карсон Д. А. Псевдонимия и псевдоэпиграфия. С. 664.

²³ Евсевий Кесарийский. Церковная история. Кн.6.12.3.

²⁴ Тертуллиан. О крещении. 17.

²⁵ Patzia G. The Deutero-Pauline Hypothesis: An attempt at Clarification. P. 31.

²⁶ Bassler J. M. Paul and His Letters. P. 391.

²⁷ Guthrie D. The Development of the Idea of Canonical Pseudopigrapha in New Testament Criticism; его же Epistolary Pseudepigrapha // Introduction. P. 671 – 684; его же Acts and Epistles in Apocryphal Writings // Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce. Eds. W. Ward Gasque and R. P. Martin. Exeter: Paternoster Press, 1970. P. 328-45.

²⁸ См.: Aland K. The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries // Journal of Theological Studies. 1961. № 12. P. 39–49; Fenton J. C. Pseudonymity in the New Testament // Theology. 1955. № 58. P. 51–56; Metzger B. M. Literary Forgeries and Canonical Pseudepigraphs; Rist M. Pseudepigraphy and the Early Christians.

²⁹ Metzger B. M. Literary Forgeries and Canonical Pseudepigraphs. P. 31.

³⁰ Richards E. R. The Secretary in the Letters of Paul. Tubingen: Mohr, 1991. P. 108

³¹ Richards E. R. The Codex and the Early Collection of Paul's Letters. P. 162 n. 52. Эллис также считает, что неуместно предполагать, чтобы кто-то прилагал бы авторитет Божественного слова к неапостольскому сочинению и имел бы при этом благие намерения (History and Interpretation in New Testament Perspective. P. 28).

³² Schnelle U. Einleitung in das Neue Testament. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. P. 324. Цит. по английскому переводу данной работы: The History and Theology of the New Testament Writings / Trans. M. E. Boring. Minneapolis: Fortress, 1988. P. 276-7.

³³ Ibid. P. 102.

³⁴ Ibid. P. 90.

³⁵ Ibid. P. 102.

³⁶ Такую предвзятость можно заметить и в отношении других критериев псевдонимичности, предъявляемых современными учеными (например, в отношении к стилю, форме выражений, характерных терминов).

³⁷ Ibid. P. 103.

³⁸ Morgenthaler R. Statistic des Neutestamentichen Wortschatzes / 4th ed. Zurich: Gotthelf, 1992.

³⁹ В данной таблице под *haxax legomena* учитываются *HaxaxNT* и *MiaNT*. (Linnemann E. *Biblical Criticism on Trial*. P. 104).

⁴⁰ См. далее в данной работе при разборе аргументов неаутентичности Послания к Колоссянам и Пастырских посланий.

⁴¹ Подробные примеры и их анализ см. далее в III главе данного исследования при разборе аргументов против подлинности «девето-павловых» посланий.

⁴² *Schoenbaum S. Internal Evidence and Elizabethan Dramatic Authorship: An Essay in Literary History and Method*. Evanston, IL.: Northwestern University Press, 1966. P. 196

⁴³ См. об этом в IV главе данного исследования.

⁴⁴ *Kenny A. A Stylometry Study of the New Testament*. Oxford: Clarendon, 1986. Согласно этому исследованию, Послание к Титу, возможно, не является аутентичным. К Посланию к Филимону трудно применять статистический или стилометрический анализ текста из-за его малого объема.

⁴⁵ *Neumann K. J. The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostatistical Analysis*. SBLDS 120. Atlanta: Scholars, 1990.

⁴⁶ *Mealand D. L. The Extent of the Pauline Corpus: A Multivariate Approach*. JSNT 59. 1995, P. 61-92.

⁴⁷ Данные мнения приводятся по: *Браун Р. Введение в Новый Завет*. Т. 2 / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). М.: ББИ, 2007. С. 190. Для более подробного обзора этого вопроса см. *Linguistics and the New Testament: Critical Junctures* / Eds. Stanley E. Porter, D. A. Carson. (JSNTSup, 168; SNTG, 5). Shiffeld: Shiffeld Academic Press, 1999.

⁴⁸ Подробнее см. далее при разборе аргументов неаутентичности в каждом оспариваемом послании.

⁴⁹ *Kümmel W. G. Introduction to the New Testament* / 14th revised ed. Nashville: Abingdon Press, 1965 – P. 272.

⁵⁰ *Käsemann E. Paulus und der Friihkatholizismus* // ZTK. № 60. 1963. P. 77-89.

⁵¹ *Elliott J. H. A Catholic Gospel: Reflection on «Early Catholicism» in the New Testament*. CBQ. 1969. № 31. P. 214.

⁵² *Verhoef E. Pseudepigraphic Paulines in the New Testament*. P. 1000.

⁵³ *Michaelis W. Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, 1930. P. 99-100.

⁵⁴ *Easton B. S. The Pastoral Epistles*. New York: Scribner's Sons, 1948. P. 25.

⁵⁵ См. *Lonhfink G. Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbrief* // *Paulus in den neutestamentlichen Spatschriften* / K. Kertelge, ed. 1981. P. 70-121.

⁵⁶ См. *Linnemann E. Biblical Criticism on Trial*. P. 74-163.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Иеромонах Тимофей (Ясеницкий)</i> ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ в контексте этноконфессиональных отношений Галиции (середина XIX – начало XX в.)	3
<i>Чтец Николай Казинов</i> К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ПОЯВЛЕНИЯ имени Яхве у израильского народа	9
<i>Наталья Космачева</i> РАЗМЫШЛЕНИЯ О СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ	29
<i>Чтец Михаил Малкеров</i> ДУХОВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН для православного мира	36
<i>Протоиерей Олег Шленов</i> ВЛАСТЬ СВЯЩЕННИКА НА ИСПОВЕДИ с исторической точки зрения	43
<i>Михаил Воробьев</i> РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ОБЗОР ПРОВЕДЕНИЯ ПРАЗДНИЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ, посвященных 1000-летию Крещения Руси	49
<i>Михаил Воробьев</i> СОХРАНЕНИЕ ПАМЯТИ и празднование юбилеев Отечественной войны 1812 года в Московской епархии	65
XIX НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ	
<i>Протоиерей Дионисий Басов</i> КАНОНИЧЕСКИЙ СТАТУС современных церковнослужителей. Пути решения проблем	76
<i>Протоиерей Марк Ганаба</i> АПОКАЛИПСИС КАК ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК	87
<i>Протоиерей Димитрий Мурзюков</i> К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИКЕ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ	95
XX НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ	
<i>Протоиерей Роман Аксенов</i> ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ по Книге Бытия	103
<i>Протоиерей Андрей Безручко</i> ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ Синодального перевода Библии	111
<i>Чтец Алексей Шрамков</i> К ВОПРОСУ О БИБЛЕЙСКОМ ВЗГЛЯДЕ на проблематику понятия клятвы	116
<i>Чтец Василий Казинов</i> ВОПРОС АУТЕНТИЧНОСТИ ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ПАВЛА в современной библеистике	145

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 11

Главный редактор – епископ Зарайский Константин
Редактор – иеромонах Тимофей (Ясеницкий)
Руководитель издательской группы – Александр Манушкин
Компьютерная верстка – Наталья Яриновская
Корректор – Мария Пухова

*Ни одна часть издания не может быть использована
без письменного согласия издателя.*



Издательский дом «Лига»
140400, Московская обл., Коломна, ул. Лажечникова, 5
Тел.: +7(496) 616-11-32 web: www.liga.org.ru

Отпечатано в ООО «ИПК Парето-Принт»
170546, Тверская область,
Промышленная зона Боровлево-1, комплекс №3А
www.pareto-print.ru

Подписано в печать 21.10.2016.
Бум. офсетная. Печать офсетная.
Формат 70x90 ^{1/16}. Гарнитура Minion Pro.
Усл. печ. л. 10. Тираж 500 экз. Заказ 4044/16