

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

Выпуск 14

Коломна
2020

УДК 2
ББК 86
Т 78

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи, исследования

Протоиерей Павел Хондзинский
«ОН ЖИЛ, БОГОСЛОВСТВУЯ» (СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ
МОСКОВСКИЙ ГЛАЗАМИ ПРОТ. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО)6

Священник Василий Казинов
ВКЛАД СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА),
МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО,
В ОТЕЧЕСТВЕННУЮ НОВОЗАВЕТНУЮ ИСАГОГИКУ18

Чтец В. В. Бульчев, чтец А. Ю. Лобань
СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ И МОСКОВСКОЕ ЕДИНОВЕРИЕ.
УЧАСТИЕ В ДЕЛАХ МОСКОВСКОЙ ЕДИНОВЕРЧЕСКОЙ
ТИПОГРАФИИ И ВСЕХСВЯТСКОГО ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО
ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ.....52

Иеродиакон Ярослав (Очканов)
СОВМЕСТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕПИСКОПАЛЬНОЙ
ЦЕРКВИ США И ЦЕРКВИ АНГЛИИ ПО НАЛАЖИВАНИЮ
ВЗАИМООТНОШЕНИЙ С РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКОВЬЮ В 1868–1871 ГОДАХ.....67

Протоиерей Роман Аксенов
ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА В БОГОСЛУЖЕБНЫХ
ТЕКСТАХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ81

Священник Александр Сирин
АПОСТОЛ ПАВЕЛ О ПРЕОДОЛЕНИИ ГРЕХА В ПОСЛАНИИ
К РИМЛЯНАМ (В СВЕТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ)103

Иеромонах Иоанн (Пахачев)
ИСТОРИЯ ВВЕДЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ВО ХРАМ:
СВИДЕТЕЛЬСТВА ДРЕВНЕЦЕРКОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....124

Протоиерей Илия Шугаев
СОВРЕМЕННЫЙ МОЛИТВОСЛОВ: ПРАКТИКА
ИСПОЛЬЗОВАНИЯ И РЕКОМЕНДАЦИИ ИЗДАТЕЛЯМ.....140

По благословению
митрополита Крутицкого и Коломенского ЮВЕНАЛИЯ

Рекомендовано к публикации Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-021-0543

Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 14 / Гл. ред. еп. Зарайский
Т 78 Константин. – Коломна : Лига, 2020. – 240 с., илл.

ISBN 978-5-98932-076-9

Четырнадцатый выпуск научных трудов Коломенской духовной семинарии
содержит исследования по широкому кругу вопросов церковной науки. Первую
часть выпуска составляет подборка статей, посвященных различным вопросам
церковно-исторического и богословского характера. Вторая часть выпуска
включает в себя доклады, обзоры, рецензии и иные научно-исследовательские
материалы, имеющие обзорный характер.

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

ISBN 978-5-98932-076-9

© Авторы статей, 2020
© ИД «Лига» – верстка, 2020

Протоиерей Александр Хомяк
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ХРИСТИАНСКОЙ
ПЕДАГОГИКИ В СОЧИНЕНИИ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА
ВАСИЛИЯ СОКОЛЬСКОГО «ХРИСТИАНСКОЕ
ВОСПИТАНИЕ И ОБУЧЕНИЕ ДЕТЕЙ ШКОЛЬНОГО
ВОЗРАСТА» И ИХ ПРЕЛОМЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ.....179

Доклады, обзоры, рецензии

Протоиерей Максим Максимов
ХРИСТИАНСКАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ:
ЕЕ НЕОБХОДИМОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ В ЖИЗНИ
ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА (ПО
ТВОРЕНИЯМ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МИТРОФАНА
(КРАСНОПОЛЬСКОГО), АРХИЕПИСКОПА
АСТРАХАНСКОГО).....199

Священник Анатолий Трушин
БИБЛЕЙСКО-ЕВАНГЕЛЬСКАЯ СЮЖЕТИКА ОСНОВНЫХ
ПЕСНОПЕНИЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ ЗАПАДНОГО
ОБРЯДА В МИРОВОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ МУЗЫКЕ213

Священник Алексей Ильин
ЮРИДИЧЕСКАЯ СИЛА КАНОНИЧЕСКИХ НОРМ ПО
ТРУДАМ ПРОТОПРЕСВИТЕРА НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА233

СТАТЬИ, ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 230.2

Протоиерей Павел Хондзинский

«ОН ЖИЛ, БОГОСЛОВСТВУЯ»
(СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ
ГЛАЗАМИ ПРОТ. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО)

Аннотация. Крупнейший историк русского богословия в XX в. прот. Георгий Флоровский неоднократно обращался к трудам и личности святителя Филарета Московского. Предлагаемая статья ставит своей целью не только представить ту высокую оценку, которую о. Георгий дал трудам московского святителя, но и показать, как богословское наследие святителя Филарета повлияло на собственные идеи о. Георгия и в известном смысле определило эволюцию его взглядов на проблему христианства в истории.

Ключевые слова: святитель Филарет Московский; протоиерей Георгий Флоровский; русское богословие; священная история; неопатристический синтез.

1.

Работа прот. Георгия Флоровского «Пути русского богословия» до сих пор остается одной из самых известных книг, посвященных истории русской богословской традиции, хотя давно уже поменяла свой статус. Из авторитетного научного исследования она превратилась в источник той самой традиции, которую стремились так пристально и нелюбезно разобрать и оценить. Как бы то ни было, масштаб личности ее автора и сегодня заставляет нас с интересом и вниманием отнестись к его мнениям, тем более когда они касаются крупнейшего церковного деятеля Синодальной эпохи и великого русского богослова святителя Филарета Московского.

Для понимания дальнейшего следует заметить, что на протяжении прошедших со дня кончины святителя более чем 150 лет отношение к нему было не всегда однозначным. При жизни он являл собой видимый духовный центр русского общества. Его общением дорожили люди самых разных направлений и сословий: от членов императорской семьи до «басманного философа» П. Я. Чаадаева, от московских купцов до нищих странников, от русских военачальников до восточных иерархов. И потому когда он умер, чувство невосполнимой утраты объединило всех. Не случайно его младший друг А. Н. Муравьев свои воспоминания о том, как Россия прощалась с ним, завершил цитатой из Второзакония: *И скончашася дние плача сетования о Моисеи <...> и не возста*

ктому пророк во Израиле, якоже Моисей (Втор. 34: 8, 10)¹, выразив тем самым, можно сказать, всеобщее чувство.

Однако проходит буквально 10–20 лет, и так много изменившие в жизни России «великие реформы» во многом и у многих также изменяют и отношение к святителю Филарету. Новому поколению уже неизвестно непосредственно духовное обаяние и величие его облика. Его деятельность начинает казаться слишком консервативной и несмелой; его отношение к «современным идеям» слишком строгим; его богословие недостаточно антизападным, а значит и недостаточно православным; его подход к жизни слишком формальным; выращенное им духовенство – «филаретово духовенство» – символом сословности и законничества (хотя в скобках можно было бы заметить, что не один и не два из числа его представителей стали однажды исповедниками веры и мучениками). И. С. Аксаков, когда-то посвятивший кончине святителя прочувствованные строки, теперь в пылу спора замечает К. Н. Леонтьеву, что французский президент Гамбетта представляется ему лучшим христианином, чем Филарет². Митрополит Антоний (Храповицкий), цитируя гениальную филаретовскую формулу: «Любовь Отца – распинающая, любовь Сына – распинаемая, любовь Духа – торжествующая силою крестною»³, – небрежно бросает: «Ведь это просто самый неубедительный софизм»⁴.

Одним словом, в конце XIX – начале XX века значение личности святителя Филарета, его наследия, его дела подвергается сомнению. И хотя подобные мнения были, конечно, не единственными, тем не менее можно сказать, что именно они стали типологическими для представителей «нового богословия»⁵ и философско-религиозного ренессанса, то есть для тех, чьи взгляды составили основной философско-богословский багаж диаспоры. Тем более интересна должна быть для нас точка зрения о. Георгия, одного из самых видных ее представителей.

¹ См.: Из воспоминаний А. Н. Муравьева // Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 916.

² Фетисенко О. Л. Реконструкция одного спора: К. Леонтьев и И. Аксаков о митрополите Филарете // Филаретовский альманах. № 4. М., 2008. С. 186.

³ Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. С. 125.

⁴ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 43.

⁵ О понятии и основных представителях «нового богословия» см. подробнее: Хондзинский Павел, прот. Русское «новое богословие» в конце XIX – начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3 (36). С. 121–141.

2.

В первый раз к характеристике личности и наследия святителя Филарета о. Георгий обращается в 1928 г., опубликовав в парижском журнале «Путь» очерк «Филарет, митрополит Московский»⁶.

В очерке святитель Филарет предстает прежде всего олицетворением независимости Церкви от государства, провозвестником церковной свободы и в этом смысле – личностью, оппозиционной самоопределению «новой петербургской России»⁷ с ее тяготением к подчинению дела Церкви государственным интересам.

Вообще, как утверждает автор очерка, его (святителя) «богословское дело» можно определить тремя идеями. Во-первых, это та же идея свободы, только теперь уже взятая в отношении к богословию и творческой мысли. Во-вторых, это идея перехода богословия (и перевода Писания) на русский язык, что означало разрыв «с преданиями киевского богословия»⁸. В-третьих, как следствие, – это «богословствование по первоисточникам, прежде всего на библейском основании и в духе древних отцов»⁹. Таким образом, в целом «по своему строю богословие Филарета приближается к святоотеческому типу», и точно также, как отцы, Филарет не избегал «пособия внешней учености, если она усваивалась в духе благочестия и веры»¹⁰. Однако в конечном счете значение святителя оказывается даже более важным, чем только роль зачинателя «нового и творческого русского богословия»¹¹.

В завершающем абзаце своего очерка Флоровский как бы раскрывает высказанный когда-то в муравьевских воспоминаниях намек на пророческое значение святителя. Абзац этот слишком хорош, чтобы не привести его целиком: «Из туманной исторической дали образ митрополита Филарета выступает пред нами в пророческих очертаниях. И снова оживают тревожные призраки давних лет. Много и многое с тех пор переменялось, но старые соблазны не погасли. В новых и не менее жутких формах нависает над Церковью опасность мирского засилия, руководимого рвением не по разуму и не по вере. И снова приходится задумываться о правых путях воцерковления мира, того подлинного

⁶ См.: Путь. № 12. Август 1928. С. 3–32. Далее цитируется по сборнику статей о. Георгия Флоровского «Вера и культура» (СПб., 2002).

⁷ Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 261.

⁸ Там же. С. 269.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 271.

¹¹ Там же. С. 269.

воцерковления, которое дает миру мир и благоволение, а не того много, которое и в Церковь вносит мирские соблазны и раздоры. Вновь подозрительная и мнительная немощь покушается на свободу верующей мысли и в торопливом произволе стремится подавить ее творческое движение и дать обратный ход к прежним временам двусмысленного молчания. Предчувствованные Филаретом соблазны становятся еще острее, чем в его время. Суд открылся еще более. И в этот час, лукавый и судный, филаретовы заветы могут быть источником вдохновения и ободрения. Они не устарели, но вновь юнеют, ибо сильны тем вечным пламенем веры, которым горела его скорбная и твердая душа»¹².

3.

Спустя десять лет в тех самых «Путиях русского богословия», которые уже упоминались выше и которые вышли в свет в 1937 г., Флоровский вернется к личности и наследию святителя Филарета еще раз, и сразу можно сказать, что за десять лет его высокое мнение о святителе принципиально не изменилось. Это следует хотя бы из того, что значительную часть очерка он использовал в «Путиях...» при том, что некоторые содержательные акценты сместились достаточно заметным образом.

В частности, на второй план уходит доминирующая в очерке тема свободы Церкви и свободы богословия в контексте церковно-государственных отношений и скорее подчеркивается то значение, которое понятие *свободы* имеет для богословских воззрений самого святителя, раскрывая которые, Флоровский, например, пишет: «Человек был введен в мир природы как священник и пророк, чтобы свет благодати и через него распространился по всей твари. В свободе он был призван ответить на творческую любовь»¹³. Или: «Человечество ждет и чает обетованного Спасителя, и Сам Бог точно ожидает движения человеческой свободы и любви»¹⁴. Или: «В день Назаретского Благовещения кончается Ветхий Завет и начинается Новый. Разрешается напряжение ожиданий. В лице Богоматери человеческая свобода откликается»¹⁵.

Также гораздо более внимания, чем в очерке, уделено в «Путиях...» позиции и усилиям святителя по переводу Писания на русский язык.

¹² Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 279.

¹³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 232.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 233.

Эти усилия объясняются в конечном счете желанием святителя сделать богословие основанием духовной жизни для всякого: «Здесь разгадка и объяснение того рвения, с которым Филарет всю жизнь боролся за русский язык, – и в Библии, и в богословском преподавании. Он стремился и хотел бы сделать богословие общедоступным»¹⁶.

Но еще заметнее то, что теперь у Флоровского получила самое активное развитие библейско-историческая тема. «Живое» чувство истории – вот что более всего, согласно уточненному взгляду Флоровского, помогает святителю Филарету преодолеть соблазны и западной схоластики, и ложного мистицизма. Для Филарета, пишет о. Георгий, «история первее системы. Откровение дано в живой истории и в событиях»¹⁷. Богословие, таким образом, рождается из истории, а точнее, из истории Священной, какова есть история Церкви, составляющая стержень истории мира, и вся – от сотворения неба и земли до Апокалипсиса, заключенная в Слове Божиим¹⁸. Одновременно это есть и тот путь, на котором человек и Бог встречаются друг с другом¹⁹.

В этой связи вновь утверждается и патристический характер Филаретова богословствования. Библиизм святителя не имеет ничего общего с протестантским *sola scriptura*, так как он основывается на глубокой и естественной церковности его автора. «И это был возврат к патристическому стилю и навыкам в богословии, – пишет Флоровский и не забывает отметить: – Вместе с тем Филарет всегда подчеркивал необходимость в новейших филологических пособиях для точнейшего определения “внешнего смысла” Писания»²⁰. Вообще «под какими бы влияниями и впечатлениями ни сложилась “система” Филарета, по внутреннему своему строю она принадлежит к святоотеческому типу (ср. в особенности святого Григория Нисского)»²¹, – подчеркивает Флоровский.

Наконец, если говорить об общем значении святителя Филарета, то Флоровский теперь формулирует его так: «В истории русского богословия в новое время Филарет Московский был первым, для кого богословие стало вновь задачей жизни, непреложной ступенью духовного подвига и делания. Филарет не только богословствовал, он жил, богословствуя»²².

¹⁶ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 223–224.

¹⁷ Там же. С. 229.

¹⁸ Там же. С. 231.

¹⁹ Там же. С. 232.

²⁰ Там же. С. 230.

²¹ Там же. С. 234.

²² Там же. С. 228.

Итак, мы видим, что если в «очерке» о. Георгий более всего сосредоточивался на мыслях святителя о внутренней свободе и необходимости богословия как условия этой истинной христианской свободы, то «Пути», сохраняя исходную позицию, в значительной степени расширяют это представление развернутым описанием библейско-исторической концепции святителя, которую Флоровский обозначает как концепцию «Священной истории».

4.

Дав этот краткий обзор, нам надо теперь попытаться ответить по меньшей мере на три вопроса:

1. Так высоко ставя «богословское дело» святителя, воспринял ли отец Георгий что-то из его идей в собственном богословии?

2. Почему вообще для Флоровского, воспитанного во многом на идеалах уже религиозно-философского ренессанса, вдруг оказалась так важна к тому времени если не подзабытая, то уже во всяком случае далеко не всеми видимая тогда в святоотеческом ореоле личность московского святителя?

3. Соответствует ли в конечном счете представленный отцом Георгием образ подлинному образу святителя?²³

Чтобы ответить на них, для начала прочертим пунктиром эволюцию взглядов о. Георгия по проблемам, затронутым им в его разборах Филаретова богословия.

Прежде всего можно утверждать, что в 1920-х гг. любимой мыслью Флоровского является противопоставление ценности личности и ценности истории. Согласно его представлениям, невозможно совместить одно и другое. Пытаясь придать смысл и значение историческому процессу, мы неизбежно должны прийти к нивелировке смысла жизни отдельной личности. «Как только будет достигнуто сознание того, что настоящее совершенство только в совершенстве отдельной души,

²³ При этом надо учесть, что практически единственный серьезный научный труд, посвященный генезису богословских взглядов о. Георгия, принадлежит зарубежному исследователю Павлу Гаврилюку и уже самим своим названием – «Георгий Флоровский и русский религиозно-философский ренессанс» – наводит на мысль, что наследие русских богословов XIX века оказалось за рамками интересов его автора. И это действительно так. При многих интересных наблюдениях и выводах Гаврилюка соотнесение взглядов отца Георгия с воззрениями свт. Филарета в работе отсутствует полностью. Вследствие этого ниже мы можем опереться только на доступные нам тексты о. Георгия, часть наследия которого еще остается неопубликованной и несобранной.

что неувыдаемое благо только во внутренней святости, и искание исторических планов станет ненужно. Или разум и понимание, или любовь и совершенство – разделение полное. Либо смысл истории человечества, либо смысл жизни человека. *Tertium non datur!*²⁴ – решительно утверждает Флоровский в статье «Смысл истории и смысл жизни» (1921)²⁵. Одновременно это противопоставление истории и личности есть и «антитеза принуждающей власти и творческой свободы»²⁶.

Не может не обратить на себя наше внимание и статья 1923 г. «Два Завета». В ней, судя по всему, впервые цитируется святитель Филарет, причем то место из «Разговоров испытующего с уверенным в православии», которое в свое время встретило жесткую критику В. С. Соловьева²⁷.

В 1928 г. выходит не только очерк о святителе, но и статья «Оправдание знания», показывающая, что мысль святителя была важна и актуальна для самого Флоровского. Во всяком случае, здесь он если не прямо цитирует святителя, то высказывается вполне в его духе: «Нужно прямо и твердо сказать о призвании нашего времени к богословию. Для нас, а не для еретиков писано Слово Божие, писаны творения отцов. Странное дело: мы не боимся светской литературы, часто даже премрачной и больной, и в бесстрашии отравляемся, и боимся богоглаголивых учений, и удаляемся от них в заблуждение»²⁸.

Наконец в начале 1930-х гг. мы можем констатировать постепенное формирование у Флоровского нового, не встречавшегося прежде взгляда на историю. В «Богословских отрывках» 1931 г. читаем: «В Писании

²⁴ Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 73.

²⁵ Статью Флоровский завершает даже еще более радикально выраженным утверждением: «История и личность, вот два пути: путь Великого Инквизитора и путь “бледного Узника”, путь “религиозного самооправдания” и путь уничижения и славы». (Там же. С. 74.)

²⁶ Там же. С. 91. «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов». Ср. в той же статье: «Так неожиданна была мысль, что “история никуда не ведет”. А между тем только ценой этого признания можно сохранить неповрежденность идеалов и обеспечить творческое самоопределение человеческой индивидуальности» (С. 99).

²⁷ Там же. С. 168. В этой же статье уже знакомая нам мысль о том, что «не с совершенствования строя, а с просветления духа должна начинаться работа над жизнью», уточняется в том смысле, что «христианство существенно соборно, кафолично, не знает обособленной, анархически-самозаконной личности; но оно не знает и безликого коллектива, не знает собирательных целых». (Там же. С. 175.)

²⁸ Там же. С. 349.

прежде всего поражает эта интимная близость Бога к человеку и человека к Богу, эта освященность всей человеческой жизни Божественным присутствием, эта освоенность земли Божественным покровом. В Писании поражает нас прежде всего сам факт Священной истории. В Писании открывается, что история может быть священна, что она должна быть освящена. И не только в смысле ее озарения Божественным светом как бы издали и со стороны»²⁹. Дальнейшее развитие (уже в отношении собственно богословия) эта мысль находит себе в статье «Промысел Святого Духа в Богооткровении» (1932). «Слово Божие, – пишет в ней Флоровский, – может быть точно выражено языком человека, который создан по образу и подобию Божию, по образу Слова Божьего, как учили некоторые отцы Церкви. Слово Божие не может быть омрачено тем, что оно звучит и произносится человеческим языком. Напротив, человеческое слово преобразуется, поскольку Бог снизошел до человеческого слова. Божественный Дух проникает в человеческую речь, в человеческие слова. И поэтому человеческий язык приобретает силу и твердость. Человек приобретает возможность говорить о Боге. Богословие становится возможным. Строго говоря, богословие становится возможным только через Откровение»³⁰.

В итоге о. Георгий, кажется, достаточно серьезно пересматривает свои ранние взгляды на антиномию личности и истории.

В начале 1950-х годов он стремится преодолеть ее утверждением, что «личность несет историю в самой себе», так что конкретность пережитого нами в истории сохранится и в жизни будущего века, если в ней «сохранится конкретность человеческой жизни»³¹. Но в статье 1959 г. «Затруднения христианского историка» он идет еще дальше. Теперь он критикует одновременно как ту позицию, которая

²⁹ Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 442. И ниже: «”Тип” есть не столько “образ”, сколько прообраз. Символизм отвлекается от истории. А типология всегда исторична. Это есть вид пророчества – когда пророчествуют самые события... Если угодно, и пророчество есть символ, есть знак, указующий на иное, но на иное в конкретном времени» (Там же. С. 444.)

³⁰ Там же. С. 480. Ср. ниже: «То, что стало сакральным, остается святым неизменно и навсегда. Оно несет на себе печать, знак и благословение Св. Духа. Поскольку даже поныне Дух пребывает в словах, когда-то Им вдохновенных». (Там же. С. 483.) Ср. также в статье 1934 г.: «Это значит, что мы можем научиться из истории, как и из Откровения. Верность Преданию не означает верности прошедшим временам или внешнему авторитету; это живая связь с полнотой церковного опыта. Ссылка на Предание не есть историческое исследование». (Там же. С. 533.)

³¹ Там же. С. 648.

представляет промежуток между первым и вторым пришествиями Господними как время, лишенное «какой-либо строительной ценности» (то есть свою исходную точку зрения), так и ту, согласно которой смысл истории может быть сведен к опыту «отдельных верующих»³² (то есть, по сути, мысль из цитированной выше статьи 1952 г. «Христианство и цивилизация»). Обе эти позиции, по его мнению, отвергают за историей статус сакральности, отвергают ее как «историю спасения», иными словами, отвергают саму мысль о Священной истории. И хотя раскрыть точный смысл совершающихся событий христианскому историку не всегда просто, он «должен отдавать себе отчет в том новом “положении”, которое создалось в истории пришествием Христа: “теперь” в самой человеческой сфере уже нет ничего “нейтрального” – со времени Креста и Воскресения, со времени Пятидесятницы»³³, – заключает Флоровский.

5.

Итак, если мы условно разделим творческую эволюцию о. Георгия на хронологические отрезки, определяемые появлением очерка (1928) и «Путей...» (1937), то ясно увидим, что очерк с его «приматом» свободы, очевидно, подводит итог ранним взглядам Флоровского; период 1928–1937 гг. демонстрирует «дрейф» о. Георгия в направлении концепции Священной истории, что и находит себе закрепление в «Путях...», а поздние тексты свидетельствуют, что с помощью этой концепции он находит для себя новое разрешение проблемы личности в истории.

Не менее очевидно, что в этой эволюции для Флоровского существенную роль играет наследие святителя Филарета. Не имея сегодня более достоверных данных, мы можем только предполагать, что в определенный момент Флоровский ощущает потребность оттолкнуться от того самого религиозно-философского ренессанса, который был интеллектуальной стихией его молодости. Точкой опоры для него в этом становится святитель Филарет, возможно, просто пораженный его однажды возвышенной красотой, точностью и силой своих проповедей, которые, как писал с искренним чувством Флоровский, «нельзя пересказывать, а можно только перечитывать и повторять»³⁴. Дополнительными моментами сближения могли стать участие Флоровского в экуменической деятельности (важно, что на этом пути он

оказался способен оценить идеи святителя, высказанные в «Разговорах»), а кроме того, занимавшая о. Георгия с середины 1920-х гг. мысль о концепции «неопатристического синтеза».

Чтобы последнее замечание стало понятным, следует пояснить, что в данном отношении на Флоровского, вероятно, повлияла статья И. В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», призывающая к созданию «нового любомудрия» по образцу отцов³⁵. Смысл призыва состоял в том, что подобно тому как отцы изложили некогда истины христианской веры, используя для этого язык современной им античной образованности, так следует поступить и нам, используя для этого средства современной образованности. Очевидно, что именно в святителе Филарете Флоровский находит, угадывает представителя такого святоотеческого по типу и нового по «средствам образованности» богословия. Не случайно же и в очерке, и в «Путях...», говоря о «святоотеческом типе» Филаретова богословия, Флоровский каждый раз одновременно ставит это в связи с готовностью святителя прибегать к помощи современных гуманитарных наук³⁶.

С большой долей вероятности можно также предположить, что Флоровскому с его резким и неуживчивым характером чудилось что-то родное в строгом облике «ревнующего по Бозе» святителя: описывая его, он в известном смысле рисовал «первообраз», образом которого хотел бы видеть себя.

Однако, придя к этим выводам, мы как раз и становимся перед последним из поставленных выше вопросов: а сумел ли Флоровский при таком, очевидно, глубоко личном отношении к святителю представить нам объективно и его самого, и его «богословское дело»?

В общем виде на него можно ответить так: в своей творческой эволюции Флоровский все более приближался к святителю, хотя, быть может, и не решился до конца пойти за ним, как почему-то не решился, исповедуя «воцерковленный эллинизм» святых отцов, прямо указать на то, что святитель и был его крупнейшим представителем в русской традиции хотя бы потому, что именно почерпнутое у Платона

³⁵ См.: Киреевский И. Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 223–264.

³⁶ Быть может, в этом же смысле следует прочитывать и сделанную Флоровским отсылку к «системе» свт. Григория Нисского, в известном смысле также сочетавшего в своем наследии библеизм с современной ему (в данном случае эллинистической) образованностью, хотя в подходах свт. Григория и свт. Филарета можно уловить и ощутимую разницу.

³² Флоровский Г., прот. Вера и культура. С. 703.

³³ Там же.

³⁴ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 235.

отношение к слову так многое объясняет в достижениях Филаретова богословия. Не решился Флоровский до конца следовать и предложенной святителем концепции Священной истории, согласно которой история Ветхого Завета сама является пророчеством для времени, протекающего между первым и вторым пришествиями Христа. Поздний Флоровский, как помним, остановился на самой мысли о принадлежности к Священной истории этого времени, не связав его, однако, прямо с историей ветхозаветной соотношением прообраза и исполнения.

Возможно, также более богословско-мистическими, чем рационально-просветительскими мотивами было обусловлено стремление святителя осуществить перевод Писания на русский: ведь для него это означало прежде всего ввести в современную речь «Евангельский дух жизни»³⁷, подобно тому как это сделали когда-то для церковнославянского языка равноапостольные Кирилл и Мефодий.

Одновременно было бы натяжкой усваивать святителю современные воззрения на человеческую личность, хотя в чем-то он действительно предвосхитил мысль XX в. о равновеликости нетварной и тварной свобод.

И все же в главном Флоровский не погрешил против истины. Святитель Филарет действительно был олицетворением богословия. И если в наше время, «лукавое и судное», как никогда ощущается потребность в богословии, то для нас сегодня (повторим вслед за о. Георгием) именно «филаретовы заветы могут быть источником вдохновения и ободрения. Они не устарели, но вновь юнеют, ибо сильны тем вечным пламенем веры, которым горела его скорбная и твердая душа».

Сведения об авторе. Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский – доктор богословия, кандидат теологии, профессор, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (e-mail: paulum@mail.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. – М., 2007.

³⁷ Филарет (Дроздов), свт. Избранные молитвословия б/м. б/г. С. 16 [Гимнографическое приложение к: Филарет (Дроздов) свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003].

2. Киреевский И. Полное собрание сочинений: В 2 т. – М., 1911. – Т. 1.
3. Фетисенко О. Л. Реконструкция одного спора: К. Леонтьев и И. Аксаков о митрополите Филарете // Филаретовский альманах. – № 4. – М., 2008. – С. 184-203.
4. Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. – М., 2003.
5. Флоровский Г., прот. Вера и культура. – СПб., 2002.
6. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – М., 2009.
7. Хондзинский Павел, прот. Русское «новое богословие» в конце XIX – начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 3 (36). – С. 121-141.

Archpriest Pavel Khondzinsky

“HE LIVED THEOLOGY”

(SAINT FILARET OF MOSCOW IN VIEW OF ARCHPRIEST
GEORGE FLOROVSKY)

Abstract. The largest historian of the Russian theology in the twentieth century, Archpriest George Florovsky, referred repeatedly to the writings and personality of St. Philareth of Moscow. This article aims both to present the high value that Fr. George gave to the works of the Moscow saint, and to show how the theological heritage of St. Philareth had influenced his own ideas and, in a certain sense, designated the evolution of his views on the problem of Christianity in history.

Keywords: Saint Philareth of Moscow; Archpriest George Florovsky; Russian theology; sacred story; Neo-patristic synthesis.

Author information. Archpriest Pavel V. Khondzinsky – Doctor of Theology, Professor, Dean of the Theological Faculty of St. Tikhon's Orthodox University (e-mail: paulum@mail.ru).

Священник Василий Казинов

ВКЛАД СЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА),
МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО
И КОЛОМЕНСКОГО,
В ОТЕЧЕСТВЕННУЮ НОВОЗАВЕТНУЮ ИСАГОГИКУ

Аннотация. В данной статье рассматривается библейское наследие выдающегося богослова, церковного и общественного деятеля XIX столетия – святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского. Эта личность стояла у истоков русской библейской науки. Он же заложил прочную основу для отечественных трудов в области библейской исагогики и текстологии. В работе проводится обзор трудов святителя Филарета, посвященных Священному Писанию, выделяются и анализируются материалы, относящиеся непосредственно к области новозаветной исагогики: «Начертание церковно-библейской истории» и «Введение в чтение Нового Завета». Дается характеристика его новозаветным исагогическим исследованиям, выделяются их особенности и значение для отечественной библеистики.

Ключевые слова: Библия; Новый Завет; библеистика; исагогика; святитель Филарет (Дроздов); авторство; апостол Иуда; апостол Иаков.

Исследованию письменного наследия святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского, выдающего архипастыря, богослова, церковного и общественного деятеля Русской Православной Церкви XIX столетия и всего Синодального периода в целом, посвящено много исследований, как дореволюционных, так и современных авторов¹. Немало из них затрагивают труды святителя по Священному Писанию. В данной статье предпринимается попытка сделать обзор работ московского митрополита, затрагивающих материал по исагогике Нового Завета, и выявить его позицию по важнейшему исагогическому вопросу – вопросу авторства новозаветных книг. Рассмотрение трудов святителя Филарета в таком направлении позволит проследить их значение для отечественной новозаветной исагогики и поможет глубже осмыслить его богатое богословское наследие.

¹ См.: Библиографический указатель опубликованных трудов святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского, и литературы о нем / Ред. Г. В. Бежанидзе, свящ. П. Хондзинский, А. И. Яковлев. М.: ПСТГУ, 2005.

Новозаветные исагогические исследования ко времени жизни святителя Филарета. Библейской исагогики, или введения в Библию, как науки, предваряющей толкование священного текста, не было в Древней Церкви. Труды отцов и учителей Древней Церкви, как и средневековых авторов, были посвящены в первую очередь непосредственному рассмотрению текста Библии, раскрытию в них нраво- и вероучительных истин. Следует отметить, что в этих трудах иногда встречаются отдельные исагогические вопросы, например об отдельных священных писателях или их книгах, но они носят краткий и несистемный характер. Среди таких работ в плане системного подхода в изложении указанного материала выделяется ряд сочинений, заложивших основу святоотеческой исагогики². Здесь следует указать³ древние Синописисы⁴, творения блж. Иеронима⁵, блж. Августина⁶, Юнилия Африканского⁷ и Кассиодора⁸, а среди средневековых сочинений – работы Алкуина⁹, свт. Фотия¹⁰, Николая де Лира¹¹

² Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания / Пер. с нем. под ред. архим. Михаила. Первая половина. М.: Синод. тип., 1869. С. 8-9; Мень А., прот. Библиографический словарь: В 3 т. Т. 1. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 561; Ианнуарий (Ивлиев), архим., Неклюдов К. В. и др. Исагогика // Православная Энциклопедия / Под ред. Патр. Московского и всея Руси Кирилла. Т. 27. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2011. С. 53-55.

³ Указываются авторы, сочинения которых отражают в первую очередь новозаветную исагогику.

⁴ Имеются в виду Синописисы Священного Писания, приписываемые свт. Иоанну Златоусту и свт. Афанасию Великому, предположительно написанные в V-VI столетиях.

⁵ «О знаменитых мужах» (De viris illustribus) (PL. 23. Col. 601-719).

⁶ «О христианском учении» (De doctrina Christiana) (PL. 34. Col. 16-121); «О согласии Евангелистов» (De consensu Evangelistarum) (PL. 34. Col. 1041-1229);

⁷ «О частях божественного закона» (De partibus legis divinae) (PL. 68. Col. 15-42). См.: Рыбинский В., прот. Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии // Труды Киевской духовной академии. 1903. № 10. С. 1-20.

⁸ «Наставления в науках божественных» (De institutione divinarum litterarum) (PL. 70. Col. 1105-1150).

⁹ Disputatio puerorum per Interrogationes et Responsiones (PL. 101. Col. 1097-1143).

¹⁰ Имеются в виду «Амфилохии» Константинопольского патриарха, которые представляют собой сборник сочинений экзегетического содержания, посвященных митр. Кизическому Амфилохию. (PG. 101).

¹¹ Важным в данном вопросе является его труд Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum. См. подробнее: Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Кн. первая. Очерк истории толкования Библии / Под ред. Н.И. Троицкого. Тула: Тип. И.Д. Фортунатова, 1898. С. 39; Ромодановская В.А. Средневековый теолог Николай де Лира (К вопросу о западных источниках Геннадиевской Библии) // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 4. С. 28-35.

Исагогика как отдельное научное направление зародилась в зарубежных библейских исследованиях в XVII столетии. Перед тем как перейти к рассмотрению исагогических воззрений святителя Филарета, представляется важным обозреть основные положения в этой области науки в католических и протестантских исследованиях, существовавших во время святителя Филарета, то есть до 60-х гг. XIX в.

Исагогика как направление в библеистике тесно связана с историко-критическим методом исследования Священного Писания. Основоположителем научной исагогики принято считать французского католического священника Ришара Симона (R. Simon) (1638–1712)¹². Этот исследователь первым отделил новозаветную исагогику от ветхозаветной¹³.

В результате активных исследований в этой области, происходивших в основном в протестантской среде на протяжении XVIII и XIX столетий, был определен круг вопросов, которые относятся к исагогике. Общая исагогика рассматривает вопросы, касающиеся Библии в целом: богодухновенность, канон, историко-культурный контекст возникновения библейского текста, его история и прочее. Частная исагогика занимается вопросами, имеющими отношение к отдельным книгам Священного Писания: авторство, время, место, повод и цель написания, текст, жанр и прочее¹⁴.

С XVIII столетия одним из ключевых исагогических вопросов становится вопрос аутентичности книг Нового Завета: авторства, подлинности, целостности и неповрежденности текста.

Немецкий исследователь Иоанн Давид Михаэлис (Michaelis) (1717–1794) в своей работе «Введение в Божественные Писания Нового Завета» (1750) «проложил новый путь»¹⁵ в новозаветной исагогике. Анализируя древние переводы и рукописи, ученый видит необходимость доказать аутентичность и каноничность новозаветных книг с помощью метода исторической критики, что и предпринимает в своем сочинении¹⁶.

¹² См.: Ианнуарий (Ивлиев), архим., Неклюдов К.В. Новозаветная исагогика // Православная Энциклопедия. Т. 27. С. 60; Райзер М. Ришар Симон (1638–1712) и библейская критика // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 6 (38). С. 87.

¹³ Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Первая половина. С. 10, 12.

¹⁴ Ианнуарий (Ивлиев), архим., Неклюдов К.В. и др. Исагогика. С. 52–53.

¹⁵ Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Первая половина. С. 12.

¹⁶ Ианнуарий (Ивлиев), архим., Неклюдов К.В. и др. Исагогика. С. 60.

Иоганн Соломон Землер (Semler) (1725–1791), немецкий протестантский историк Церкви, основоположник рационалистического изучения Нового Завета, считал, что апостольское происхождение вошедших в канон новозаветных книг необходимо проверять историческим исследованием. Данный автор поставил под сомнение подлинность Евр., 1–2 Петр., Откр.¹⁷

И. Г. Эйхгорн (Eichhorn) (1804–1827), относящийся по взглядам к Землеровской школе, составил пять томов «Введения в Новый Завет», в которых объявил Пастырские послания псевдоэпиграфами. Канон открыт для свободного исторического исследования. Пастырские послания объявил псевдонимными.

Скептицизм Землеровской школы отражен в учебнике по историко-критическому Введению в Новый Завет Де Ветте (Wette) (1826), составляющем «эпоху»¹⁸ в истории новозаветной исагогики.

В работах Фердинанда Христиана Баура (Baur) (1793–1860), основателя немецкой протестантской новотюбингенской школы, происходит абсолютизация критического метода в исагогической области. Исследователь доказывает, что подлинны только четыре Послания апостола Павла (Рим., 1 и 2 Кор., Гал.) и Апокалипсис, а все остальные новозаветные книги относятся к II веку¹⁹.

Следует отметить, что целый ряд зарубежных исследователей занимал умеренную консервативную позицию и писал работы «в противоположном разрушительному историческому воззрению Тюбингенской школы на апостольский век»²⁰. Немецкий исследователь Г. Герике (Guericke), отстаивающий в своем «Введении в Новый Завет» (1854) подлинность новозаветных книг, причисляет к таким авторам следующих лиц: Тирша (Thiersch) (1845), Баумгартена (Baumgarten) (1852), Ланге (Lange) (1853), Лехлера (Lechler) (1857), Гофмана (Hofmann) (1844, 1857, 1862), Дитлейна (Dietlen) (1845), Люттербека (Lutterbeck) (1852), Лихтенштейна (Lichtenstein) (1856), Гесса (Gess) (1856)²¹.

¹⁷ Ианнуарий (Ивлиев), архим., Неклюдов К.В. и др. Исагогика. С. 60; Михал (Лузин), еп. Очерк истории толкования Библии. Книга 1. С. 63.

¹⁸ Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Первая половина. С. 13.

¹⁹ Ианнуарий (Ивлиев), архим., Неклюдов К.В. и др. Исагогика. С. 61.

²⁰ Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Первая половина. С. 15.

²¹ Там же. С. 15.

Сделав обзор важнейших руководств в Священное Писание Нового Завета XVIII – начала XIX столетия, можно сделать вывод, что в зарубежной библеистике историко-критический метод изучения Библии активно развивался, зачастую выливаясь в крайности скептицизма. Вопросы исагогического характера привлекали пристальное внимание исследователей и порождали среди них острую полемику.

Труды святителя Филарета по Священному Писанию. Приведем перечень работ святителя²², посвященных исследованию Библии, и постараемся выделить те из них, которые затрагивают новозаветную исагогику. Для удобства изложения его сочинения предлагается разделить по тематическим группам. Данное деление достаточно условно, так как есть труды, которые можно сразу отнести к нескольким группам. Однако подобная классификация дает представление о формах и содержании творений святителя, посвященных исследованию Библии.

Академические курсы:

1. Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших Духовных училищах. СПб., 1814²³.
2. Записки на Книгу Бытия. СПб., 1816.
3. Замечания на Книгу Исход, сделанные ректором СПбДА архимандритом Филаретом // ЧОЛДП. 1871. № 1–3.
4. Пророческие книги Ветхого Завета: из академических чтений 1817–1821 гг. М.: Тип. Кудрявцевой, 1874²⁴.
5. Учительные книги Ветхого Завета: Иова, Притчей, Екклезиаста, Песнь Песней: Из академических чтений // ЧОЛДП. 1874. № 1. С. 3–12; № 2. 177–185.
6. О книгах так называемых апокрифических. Их академ. чтений // ЧОЛДП. 1876. Май. С. 265–277.

²² Полные списки трудов святителя и литературы о нем см. в работах: Русские писатели-богословы. Историки Церкви. Исследователи и толкователи Священного Писания: библиографический указатель / Сост. А. С. Чистяков, О. В. Курочкина, Н. С. Степанова. 2-е изд. М., 2001. С. 425–437; Библиографический указатель опубликованных трудов святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского, и литературы о нем / Ред. Г. В. Бежанидзе, свящ. П. Хондзинский, А. И. Яковлев. М.: ПСТГУ, 2005.

²³ Труд был переиздан в «Чтениях общества любителей духовного просвещения» в мартовском выпуске 1872 г.

²⁴ Данное издание является переизданием курса лекций святителя, напечатанных ранее в серии выпусков «Чтений общества любителей духовного просвещения» за 1873 г. (ЧОЛДП, 1873. № 2–5, 7).

7. О Пятокнижии Моисеевом: из академических чтений // ЧОЛДП. 1879. Ч. 1. С. 603–630.

Учебные пособия для духовных училищ:

1. Начертание церковно-библейской истории в пользу духовного юношества. СПб., 1816.
2. Таблица чтений из Священного Писания, церковной и гражданской печати. СПб.: Изд. Гл. упр. Училищ, 1819.
3. Чтения из четырех Евангелистов и из Книги Деяний апостольских для употребления в гражданских училищах. СПб.: Изд. Гл. упр. училищ, 1820. М., 1853.
4. Исторические чтения из книг Ветхого Завета для употребления в училищах / Изд. Деп. нар. просвещения. СПб., 1822.
5. Записка «О доставлении правильного и удобного пособия к разумению Священного Писания», представленная гр. Протасову 28 февр. 1842 г. // ХЧ. 1872. С. 112–115.

Пособия для детей:

1. Начатки христианского учения, или Краткая Священная история, 1828.

Экзегетические работы:

1. Опыт объяснения псалма LXVII. СПб., 1814.
2. Дух премудрости: изъяснение главы 7 из Книги Премудрости Соломона // ХЧ. 1830. Ч. 39. С. 226–240.
3. Изъяснение 53-й главы пророчества Исаии об Иисусе Христе, заключающее в себе и перевод ее // ХЧ. 1832. Ч. 16. С. 316–367.
4. К вопросившему о значении слов Кн. Бытия: «се Адам бысть, яко един от нас» // Душеп. чтен., 1865. Август.
5. Изъяснение некоторых мест Священного Писания, избранное из Слов митрополита Филарета // ЧОЛДП. 1872. № 1, 4, 5; 1873. № 4, 6; 1874. № 4; 1876. № 10, 11.
6. Толкование второго псалма // ЧОЛДП. 1873. № 1. С. 1–27.
7. Почему Спаситель сказал Апостолу Петру, а не другому из Апостолов: «Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою» // ЧОЛДП. 1872. Янв. С. 57–60.

Работы по библейской герменевтике:

1. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греч. 70 толковников и славянского переводов Св. Писания, сост. в 1845 г. // Приб. к твор. св. отцов. Ч. XVII. М., 1858. С. 452–492.
2. Замечания на герменевтику // ЧОЛДП. 1868. № 5.

3. Руководство к познанию Книги псалмов // ЧОЛДП. 1872. № С. 1-21.

Перевод Священного Писания на русский язык:

1. Перевод Евангелия от Иоанна на рус. язык. СПб., 1819.

2. Труды по переложению Нового Завета на русский язык. СПб.: Синод, тип., 1893.

Работы по библейской исагогике:

1. Письмо ректора СПб. Академии архим. Филарета к гр. А.К. Разумовскому, с примечанием на примечание о характере Давида как творца псалмов (29 мая 1814 г.) // ЧОЛДП. 1869. №. 8.

2. Введение в чтение Нового Завета: из академических лекций Филарета, митрополита Московского / Перевод с латинской рукописи 1817 г. Полотебнова. М.: Тип. Снегиревой, 1892²⁵.

Из приведенного списка трудов святителя видно, что имеется несколько работ, посвященных непосредственно исагогической проблематике книг Нового Завета: «Начертания церковно-библейской истории» и «Введение в чтения Нового Завета». Рассмотрим их последовательно.

Труды святителя по новозаветной исагогике. «Начертание церковно-библейской истории». Первыми трудами святителя, посвященными исследованию Священного Писания, были его академические лекции, читаемые в преобразованной по новому Уставу Санкт-Петербургской духовной академии²⁶ в 1810–1812 гг.

В 1809 г. иером. Филарет (Дроздов) был назначен бакалавром богословских наук в Санкт-Петербургской духовной академии²⁷. В письме к отцу он пишет следующее: «Для преподавания отделена мне часть богословия и церковной истории... По первому есть классическая книга, а по второму я должен писать сокращение, держась нескольких лучших в сем роде писателей. Трудов немало»²⁸.

²⁵ Данное издание является переизданием лекций, опубликованных в 1891 г. в журнале «Радость христианина при чтении Библии как Слова Божия».

²⁶ Подробнее о духовно-учебной реформе 1808-1814 гг. см.: Сухова Н.Ю. Вертоград наук духовный: сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX в. М.: ПСТГУ, 2007. С. 14-52.

²⁷ Чистович И. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Тип. Якова Трея, 1857. С. 184; Летопись жизни и служения святителя Филарета (Московского). Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С.52

²⁸ Смирнов А. Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования юбилея со дня рождения (1782-1882) Филарета, митрополита Московского. Т. 2. М.: Тип. Л.Ф. Снегирева, 1883. С. 92-93.

Реформа духовных академий 1809–1814 гг. привела к необходимости создания «классических книг», то есть учебных пособий для новых академий. Из приведенных слов святителя видно, что перед ним была поставлена задача составления учебного курса по церковной истории. В духовных учебных заведениях XVIII – начала XIX столетия изучение Священного Писания, точнее библейской истории, не выделялось в отдельную дисциплину, как это привычно в системе духовного образования нашего времени, а изучалось в рамках церковной истории. В академии последняя дисциплина делилась на две части: церковно-библейская история и церковная история после библейских времен.

Иеромонах Филарет в 1810–1812 гг. читал лекции и готовил руководство по первой части, а его друг архимандрит Иннокентий (Смирнов), впоследствии митрополит Пензенский и святитель, продолжил в 1812–1814 гг. исторический курс второй части²⁹. По отзывам прот. Герасима Павского, читаемый свт. Филаретом курс по библейской истории был на высоком научном уровне³⁰. Трудности, с которыми столкнулся иером. Филарет, состояли в следующем. Во-первых, преподавание отдельной библейской дисциплины было новым неразработанным направлением в системе духовного образования. Только в 1808 г., согласно новому плану образования духовных училищ, исторические науки выделяются из ряда других³¹. До начала XIX столетия не было полного и глубокого по содержанию изложения библейской истории. А те, что были, составлялись либо для детей, либо «были недостаточны или даже неверны, что весьма желательно вытеснить их из употребления хорошими»³². Во-вторых, по свидетельству самого святителя, нарастала нагрузка преподавания и разработки других дисциплин³³. За несколько лет «ему пришлось прочесть и обработать почти полный курс богословских наук, со включением сюда и истолковательного богословия, и церковного права, и древностей церковных»³⁴. В-третьих,

²⁹ Чистович И. История Санкт-Петербургской духовной академии. С. 211.

³⁰ Смирнов А. Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории». С. 101.

³¹ Там же. С. 92.

³² Письма митрополита Московского Филарета к А.Н.М... [А.Н. Муравьеву] 1832-1867. Киев: Тип. И. и А. Давиденко. 1869. С. 95.

³³ Там же. С. 94.

³⁴ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 219. Краткую характеристику лекций святителя по Священной герменевтике, каноническому праву и церковным древностям см. в работе: Чистович И. История Санкт-Петербургской духовной академии. С. 190-192, 211-213.

в процессе подготовки и обработки материалов курса он был ограничен во времени: по окончании академического курса он должен был представить все материалы к изданию³⁵.

Другим серьезным препятствием для святителя Филарета при составлении им рассматриваемого курса, как и в деле изучения Библии в целом, было незнание немецкого языка, на котором писались в то время многие научно-богословские труды. Позднее святитель сожалел, что избрал для изучения французский, а не немецкий язык, который был бы более полезен «при учено-богословских трудах»³⁶.

Из материалов данного курса³⁷ в 1816 г. было издано «Начертание церковно-библейской истории в пользу духовного юношества — признательнейшее приношение Комиссии Духовных училищ, давшей и побуждения, и средства к сему посильному труду — архим. Филарета»³⁸. В силу вышеприведенных трудностей, с которыми столкнулся святитель в процессе работы, в ней видится зависимость научного аппарата от сочинений протестантского немецкого профессора философии в Галле Ф. Буддея (1667-1729)³⁹ и И. Мосгейма⁴⁰.

³⁵ Смирнов А. Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории». С. 94.

³⁶ Там же. С. 100.

³⁷ Там же. С. 100-102; Чистович И. История Санкт-Петербургской духовной академии. С. 211.

³⁸ В последующих изданиях труд именуется «Начертание церковно-библейской истории». В 1817 г. был издан курс архим. Иннокентия (Смирнова), который являлся продолжением курса архим. Филарета. Подробнее о характеристике и концептуальной зависимости обоих трудов см.: Хондзинский П., прот. Концепция церковной истории в работах русских академических богословов первой четверти XIX века // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 16-21.

³⁹ Buddei I. F. Historia ecclesiastica veteris Testamenti ab orbe condito usque ad Christum natum : Variis observationibus illustrata. Halae Magdeburgicae, 1709 и 1720. Следует отметить, что Комиссия духовных училищ одобрила ряд трудов Буддея в качестве учебных книг для преподавания в преобразованной Санкт-Петербургской духовной академии. Так, для преподавания догматического богословия, богословия нравственного, полемического, Священной герменевтики, гомилетики, канонического и церковного права были рекомендованы в качестве учебных книг и пособий соответствующие труды Ф. Буддея (см.: Чистович И. История Санкт-Петербургской духовной академии. С. 187-192).

⁴⁰ Этот автор рекомендуется начальством Московской духовной семинарии в начале XIX столетия для использования в преподавании церковной истории, а рекомендации утверждаются митрополитом Платоном (Левшиным). Ректор и профессор Московской духовной семинарии Сергей Константинович Смирнов, описывая процесс преподавания истории в начале XIX столетия в Московской духовной школе, сообщает, что в богословском классе предложено обучать «последую

Однако это не умаляет достоинств труда святителя. Это не просто перевод, а самостоятельно изложенное сочинение, опирающееся на труды ряда новейших авторов. Не имея серьезных трудов по Священному Писанию в отечественной традиции, он использовал наработки авторитетных зарубежных авторов. Даже если бы святитель просто перевел труд авторитетного зарубежного библейского исследователя, снабдив его своими комментариями, то представляется, что и это было бы большой пользой для развития библейской науки в России⁴¹. Сам автор признавал, что его труд требует пересмотра, но «дабы не умедлить еще более, по недостатку времени» издание «сделано почти без пересмотра»⁴².

При жизни святителя было 11 переизданий (с поправками) данного труда. Митрополит осознавал его недостатки и объяснял их особенностями времени создания книги, когда он был вынужден учить и составлять учебное пособие о том, чему сам не был научен⁴³.

Начертание состоит из введения и двух частей, посвященных ветхозаветной и новозаветной истории. Каждая из частей имеет деление на разделы и подразделы.

Вторая новозаветная часть озаглавлена как «История новозаветной Церкви», ей посвящено 104 страницы⁴⁴. Она состоит из описания двух периодов: «Обновляемая Церковь под видимою Главою» и «Апостольский, иудейский, богосветлый, образцовый».

Период первый начинается разделом «Состояние Иудеев во время земной жизни Иисус-Христовой»⁴⁵. Данный материал, описывая в порядке Лангию и ведя по нему сокращеннейшее расположение церковной истории, делать дополнение, где следует, из Евсевия, Сократа, Созомена, Феодорита и из новейших: Мосгемиа и Бингама» (см.: Смирнов С. История Троицкой лаврской семинарии. М.: Тип. В. Готье, 1867. С. 334-335).

⁴¹ Ярким примером такой пользы может служить перевод с немецкого языка епископом Михаилом (Лузиным) авторитетного «Введения в Новый Завет» профессора Галльского университета Генриха Герике (Guericke H.E.F. Neutestamentliche Isagogik / 3rd ed. Leipzig: A. Winter, 1868). Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Первая половина / Пер. с нем. архим. Михаила (Лузина). М.: Синод. тип., 1869.

⁴² Письма к родным, № 193 (Письма митрополита Московского Филарета (в миру Василия Михайловича Дроздова) к родным от 1800 до 1866 г. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1882. С. 215).

⁴³ Смирнов А. Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории». С. 94.

⁴⁴ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. В пользу юношества, обучающегося в духовных училищах. Изд. десятое. М.: Синод. тип., 1857. С. 395-498.

⁴⁵ Там же. С. 395-399.

культурный, религиозный и политический контекст новозаветных событий, носит ярко выраженный исагогический характер. Далее следует ряд небольших подразделов-рубрик, посвященных изложению важнейших событий евангельской истории⁴⁶. Завершается изложение первого периода разделом «Достопамятные лица в Церкви во время Мессии»⁴⁷, в котором содержатся краткие сведения о лицах, упоминаемых в Евангелии.

Изложение второго периода разделено на семь разделов. Первый раздел именуется «Апостольская Церковь возрастая»⁴⁸. Он повествует о событиях от Вознесения Христова до разрушения Иерусалима римлянами. На этом разделе заканчивается описание истории, содержащейся в Священном Писании.

Второй раздел описывает гонения на Древнюю Церковь⁴⁹.

Третий раздел посвящен учению Церкви⁵⁰. Здесь содержится ценный материал по исагогике. В данном разделе имеется параграф «Священные книги», в котором приводятся рассуждения о написании «в продолжение полувека»⁵¹ двадцати семи новозаветных книг, потом дается их общая характеристика по содержанию, а затем последовательно говорится о каждой из них.

Излагая исагогические сведения отдельной Священной книги, святитель затрагивает следующие вопросы: кто ее писатель, время написания, адресат, текст⁵². Данное изложение носит критический, то есть научный характер. Автор приводит свидетельства древних и авторитетных современных авторов.

Приведем несколько примеров. Говоря о времени написания Евангелия от Матфея, святитель Филарет приводит свидетельство Синописа

⁴⁶ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. В пользу юношества, обучающегося в духовных училищах. Изд. десятое. М.: Синод. тип., 1857. С. 399-427.

⁴⁷ Там же. С. 428-432.

⁴⁸ Там же. С. 433-445.

⁴⁹ Второй раздел второго периода именуется «Апостольская Церковь под Крестом». (Там же. С. 445-449).

⁵⁰ Третий раздел второго периода именуется «Состояние учения в Церкви Христовой». (Там же. С. 459-464.)

⁵¹ Там же. С. 450.

⁵² Там же. С. 450-464. Во «Введении в чтение Нового Завета» данная структура пространнее. (Введение в чтение Нового Завета: из академических лекций Филарета, митр. Московского (перевод с латинской рукописи 1817 года). М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1892. С. 12-25).

Афанасия⁵³ о том, что это произошло через восемь лет по Вознесении. Далее, рассуждая о языке этого Евангелия, он, не называя конкретных имен, передает мнение «древних» о том, что «существующий ныне греческий текст... есть перевод с еврейского или сирского, или халдейского»⁵⁴. А рассматривая данный вопрос в «Введении», святитель уже приводит указания на шесть древних (Иринея, Ориген, Евсевий, Епифаний, Афанасий, Иероним) и трех новых (Кайетан, Гуеций, Гроций) толкователей, придерживающихся мнения о написании Евангелия от Матфея на еврейском языке⁵⁵. Далее он приводит шесть аргументов в доказательство того, что Матфей написал свое Евангелие по-гречески и что имеющийся теперь у нас греческий текст является подлинным⁵⁶.

Святитель не стремился делать выводы по тем исагогическим вопросам, по которым нет достоверных данных⁵⁷. Рассуждая о Евангелии от Марка, он пишет: «В Риме ли вышла его книга, вслед за Евангелием Матфея, и утверждена откровением и одобрением Петра, как уверяет Евсевий, или в Александрии, как Златоуст, и уже по исходе Петра и Павла, как Иринея (и) на латинском ли языке, как общем в те времена языке образованных народов, а потому и книг новозаветных, сие остается под сомнением»⁵⁸.

Следует отметить, что когда вопрос касается авторства и апостольского достоинства новозаветных книг, тогда святитель четко выражает и обосновывает свою позицию, укорененную в церковном предании. Так, рассматривая Послание Иакова, митрополит Филарет упоминает арабский перевод, согласно которому⁵⁹ оно приписывается Иакову Зеведееву, а затем приводит аргументы против возможности такой

⁵³ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 451. Святитель ссылается на этот труд как на сочинение, принадлежащее свт. Афанасию Великому.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Введение в чтение Нового Завета. С. 15.

⁵⁶ Там же. С. 16-17.

⁵⁷ А. Смирнов так пишет об осторожности и осмотрительности святителя в вопросе изложения материала: «Он тщательно взвешивал как записанный древностью факт, так и свою фразу при суждении о нем; немало бился над разъяснениями, как лучше оградить древнюю истину от хитрых и дерзких нападениям» (Смирнов А. Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории». С. 113).

⁵⁸ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 452-452.

⁵⁹ Возможно, в примечаниях которого.

идентификации автора⁶⁰. Святитель знает критические мнения зарубежных исследователей по вопросу авторства библейских книг⁶¹ и иногда озвучивает их, приводя затем контраргументы. Говоря о Втором послании Петра, он делает пометку о том, что Гуго «Гроций приписывает сию книгу Симону, епископу Иерусалимскому, преемнику Иаковлеву, думая, что она должна быть написана по разрушении Иерусалима»⁶². Далее святитель Филарет приводит ряд веских доводов. Подобное мы видим и при описании Послания Иуды: автор аргументированно и обоснованно опровергает мнение Гроция о том, что автор Послания был пятнадцатым епископом Иерусалима⁶³. Рассматривая вопрос авторства Послания к Евреям, митрополит приводит различные мнения древних авторов по этому поводу, а потом выражает свою обоснованную позицию. «В самом деле, – пишет святитель, – хотя он (Павел) по некоторой скромности или по причине предубеждения против него иудеев скрыл свое имя, но его лицо открывается в том, что он пишет в Италии во узах, в надежде освобождения, в ожидании пришествия Тимофея; что образ чувствования и многие выражения сего Послания общи с прочими Посланиями сего апостола; и что указание апостола Петра на Писания Павловы точно упадает на сие Послание»⁶⁴.

Святитель защищает целостность и неповрежденность библейского текста. Так, упоминая текстологическую проблему в пятой главе Первого послания апостола Иоанна (1 Ин. 5, 7), он говорит о внутренних и внешних доказательствах аутентичности данного чтения⁶⁵. Во-первых, сам текст отрывка (1 Ин. 7-9) на своем логическом и грамматическом уровнях, а во-вторых, ряд древних авторитетных свидетельств подтверждает это.

Четвертый и пятый разделы второй части «Начертания...» посвящены богослужению и управлению церковному и не имеют прямого отношения к нашему исследованию.

⁶⁰ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 453.

⁶¹ Ярким примером этого может служить полемика святителя со сторонниками теории о позднейшем написании Пятикнижия, которая отражена в его «Записках на Книгу Бытия» (Филарет (Дроздов), свт. Записки на Книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. С. 74-75).

⁶² Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 454. В данном месте святитель не приводит ссылки на указанного автора.

⁶³ Там же. С. 456.

⁶⁴ Там же. С. 462-463.

⁶⁵ Там же. С. 455.

В разделе шестом второй части, который именуется «Достопамятности лиц»⁶⁶, приводятся краткие сведения об апостолах и мужах апостольских. Данный раздел имеет важное значение в рамках данного исследования, поскольку дополняет или повторяет личные сведения об апостолах – писателях новозаветных книг.

Сделав обзор содержания «Начертания...», перейдем к рассмотрению лекций святителя «Введение в чтение Нового Завета».

«Введение в чтение Нового Завета». На примере истории издания данного курса можно проследить влияние трудов святителя на отечественную библейскую науку, в частности на ее исагогическое направление.

Слушатели академических лекций святителя высоко их ценили, бережно хранили и переписывали свои конспекты. Это подтверждается тем, что «большая часть произведений Филарета по библейской науке издана после его смерти... по запискам его академических слушателей»⁶⁷. Выпускники академии, определенные преподавателями в разные губернии, строили свои курсы на их основании. Николай Троицкий приводит интересный случай, показывающий значение записанных лекций святителя и отношение к ним у последующего поколения. У него была старая и редкая рукопись по ветхозаветным книгам, приобретенная им в городе Костроме. Однажды один из учеников семинарии, вынужденный за короткий срок написать курсовое сочинение, подал на проверку работу по пророческим книгам Ветхого Завета, по манере изложения и глубине содержания написанную явно не учеником и воспроизводящую материал имеющейся у него рукописи. Выяснилось, «что у списавшего ученика была другая рукопись ("зеленые записки"), приобретенная им в Ярославской губернии»⁶⁸, которая содержала лекции митрополита Филарета, изданные⁶⁹ незадолго до описанного случая. Н. Троицкий уточняет, что «подобных "зеленых записок" нам пришлось приобрести несколько экземпляров и из других губерний, все они составлены под влиянием лекций Филарета»⁷⁰.

⁶⁶ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 488-494.

⁶⁷ Троицкий Н. Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания. С. 199.

⁶⁸ Там же. С. 200.

⁶⁹ См. примечание № 24 данной работы.

⁷⁰ Троицкий Н. Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания. С. 200.

Рассматриваемое нами «Введение в чтение Нового Завета» представляет собой изданный в 1892 г. перевод записанных на латыни лекций святителя Филарета⁷¹, сохранившихся в рукописи 1817 г. Данная рукопись принадлежала редактору журнала «Радость Христианина при чтении Библии как Слова Божия» протоиерею Андрею Полотебнову⁷², который был внуком выпускника Санкт-Петербургской духовной академии 1814 г. протоиерея Егора Сидоровича Полотебнова⁷³. Таким образом, данная рукопись представляла собой запись лекций, прочитанных митрополитом Филаретом, первому набору студентов в преобразованной академии.

«Введение в чтение Нового Завета» состоит из краткого предисловия и трех глав. В предисловии святитель рассуждает о пользе последовательного и регулярного чтения Священного Писания⁷⁴. Первая глава именуется «О книгах Нового Завета вообще»⁷⁵ и состоит из восьми параграфов. Следует отметить, что в плане композиции данный труд святителя следует за сочинением митрополита Амвросия, в частности начинается разделом с тем же названием⁷⁶.

Первые три посвящены осмыслению и происхождению понятий «Новый Завет», «союз»⁷⁷. Четвертый параграф «Сущность книг Нового Завета», говорит о центральных идеях Нового Завета: доказательстве, что Иисус есть Христос, и что через веру во Христа мы ос-

⁷¹ В данной работе не рассматривается вопрос о том, насколько эти записи достоверны или соответствуют реальным прочитанным святителям лекциям. Они считаются отражающими библейское наследие святого. При этом, конечно, следует оговориться, что митрополит не видел записанного текста и не делал никаких редакторских исправлений или добавлений. В силу этого данный труд уступает «Начертанию» и имеет второстепенное значение в деле выявления воззрений святителя Филарета в области новозаветной исагогики.

⁷² В рамках вопроса отечественной новозаветной исагогики протоиерей Андрей Полотебнов интересен тем, что является автором труда, затрагивающего ряд вопросов данной тематики. См.: Полотебнов А., свящ. Соборные Послания апостола Любви св. Иоанна Богослова. I. II. III. На славянском и русском наречии. С предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. М., 1875. 297 с., iv.

⁷³ Введение в чтение Нового Завета. С. 1.

⁷⁴ Там же. С. 1-2.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Амвросий (Подобедов), митр. Краткое руководство к чтению книг Ветхого Нового Завета. Четвертое изд. Часть вторая. М.: Синод. тип., 1826. С. 1-13.

⁷⁷ Введение в чтение Нового Завета. С. 3-4.

вящаемся⁷⁸. После выделения ряда ключевых учений, содержащихся в Новом Завете, святитель в заключение параграфа пишет: «Все это составляет внутреннее содержание, ядро, центр новозаветных книг, к которому исключительно устремляется, клонится и направляется всякое писание»⁷⁹. Представляется, что в данном положении святитель Филарет предвосхищает попытки исследователей найти внутренний богословский «центр» Библии, или ее отдельной книги⁸⁰.

Пятый параграф «Деление книг Нового Завета относительно внешней формы» содержит элементы новозаветной текстологии. Здесь изложен вопрос разбивки библейского текста на чтения, главы и стихи. Рассматриваются имеющиеся различные мнения по вопросу о времени и лице, введшем эти деления, приводятся примеры ошибочности и несовершенства деления⁸¹.

⁷⁸ Введение в чтение Нового Завета. С. 5-6.

⁷⁹ Там же. С. 5-6.

⁸⁰ Особенно бурные обсуждения в данном направлении поиска богословского «центра» происходили на протяжении всей половины XX столетия в отношении наследия апостола Павла (подробнее по данному вопросу см. ряд работ автора: Выявление центральных идей богословия ап. Павла во второй половине XX столетия. Россия, Запад и Восток: диалог культур: сб. статей Первой Международной молодежной научно-практической конференции / отв. С.К. Гураль. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2014. С. 23-25; К проблеме выявления ключевых богословских идей (богословского «центра») в Священном Писании / Материалы VI Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. СПб: Изд-во СПбПДА. 2014. С. 180-191; Вклад И.Х. Бекера в проблему выявления богословского центра ап. Павла: модель, предложенная И.Х. Бекером / Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной семинарии. Вып. 2. М.: Сергиев Посад, 2015. С. 149 – 162; Риторический анализ как инструментальный выявления богословского «центра» апостола Павла на примере его письма к Галатам / В мире научных открытий. Красноярск: Научно-инновационный центр, 2015. № 3.6 (63). С. 2824 – 2839; Учение о богосыновстве и «новом творении» как ключевые аспекты сотериологии апостола Павла на примере его Послания к Галатам / Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 10. Коломна: Лига, 2015. С. 53 – 63; Вопрос выявления ключевых богословских идей апостола Павла на примере Послания к Галатам. 9 июня 2015. Режим доступа: <https://bogoslav.ru/article/4570227>; Идеи апостола Павла о «новом творении» (καὶνὴ κτίσις) во Христе в Послании к Галатам / Богословский вестник. № 20-21. Вып. 1-2. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2016. С. 60-72; История Агари и Сарры в Послании к Галатам (4:21-31) в рамках аргументации апостола Павла относительно Моисеева Закона / XXV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского университета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 28 – 33).

⁸¹ Введение в чтение Нового Завета. С. 7.

Шестой параграф «Целостность священных книг» продолжает разбирать новозаветную текстологию, освещая вопрос наличия разночтений в Библии и причины их возникновения. Святитель следующим образом объясняет, почему переписчики вносили в библейский текст чтения, отличные от оригинала, «заимствовали отрывки из Священного Писания:

- 1) не буквально по тексту, но чаще по памяти;
- 2) заимствовали кратко, и не столько каждое слово, сколько дело и мысль;
- 3) часто употребляли текст за собственное произведение, и то, что ежедневно слышали от других, любили выразить библейским языком;
- 4) нередко опускали многие слова и даже периоды;
- 5) часто собирали в одно место многие отделения, которые находятся в разных местах»⁸².

Святитель акцентирует внимание, что Священные книги сохранились «у православных неприкосновенными и неповрежденными»⁸³. Здесь же митрополит Филарет показывает знакомство с критическими попытками представить Библию как раздробленный сборник со множеством разночтений⁸⁴. Святитель приводит следующие соображения⁸⁵:

1. Такого числа разночтений, о котором говорят, на самом деле нет.
2. Имеющиеся разночтения не нарушают смысла книг Нового Завета.
3. Выводы о нарушении целостности Нового Завета из-за случайных разночтений делаются несправедливо.
4. Несмотря на то, что есть много затруднительных чтений, имеются и «беспристрастные критики, помощью которых изыскивается несомненное чтение»⁸⁶.
5. О пользе текстологических исследований: «беспристрастная критика из разнообразных чтений может извлечь истинный и целый оригинальный текст... чем более кодексов сравнивается, тем вернее мы приближаемся к подлинному тексту»⁸⁷.
6. Библия хранится от повреждений, касающихся веры и нравственности, а не от разночтений.

⁸² Введение в чтение Нового Завета. С. 7-8.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Святитель указывает на труд оксфордского библеиста Джона Милла (Mill) (1645-1707), в котором указывалось до 30 000 разночтений в Новом Завете (см.: Введение в чтение Нового Завета. С. 9).

⁸⁵ Там же. С. 9-10.

⁸⁶ Там же. С. 10.

⁸⁷ Там же.

Из рассмотренного параграфа видно, что святитель Филарет глубоко и систематично излагает текстологические вопросы.

В седьмом параграфе «Язык книг Нового Завета» святитель утверждает, что все книги рассматриваемого библейского корпуса в оригинале были написаны на греческом языке⁸⁸.

В восьмом параграфе «Разделение книг по содержанию» содержится объединение новозаветных книг по содержанию в группы: исторические (Евангелия и Деяния), учительные (Послания) и пророческая (Апокалипсис)⁸⁹.

Вторая глава посвящена рассмотрению исагогических сведений каждого из четырех Евангелий⁹⁰. Глава не имеет своего надписания, а состоит из четырех разделов, имеющих отдельное заглавие, например «О Евангелии св. Матфея». Каждый из разделов включает в себя семь параграфов: надписание, писатель, краткое содержание, место, повод, цель, язык⁹¹. Схожее структурирование исагогического материала мы видим и в сочинении митрополита Амвросия (Подобедова)⁹².

Третья глава называется «Обзор содержания прочих книг Нового Завета»⁹³. В ней представлено только краткое содержание оставшихся двадцати трех новозаветных книг.

Особенности новозаветной исагогики в трудах святителя. В силу того, что рассмотренные творения святителя представляют собой записанные и обработанные академические лекции, в них нет той глубины и новизны, которые можно было бы ожидать от более позднего его сочинения. Прочитанные в 1810-1812 гг., эти лекции зачастую отражают отечественную традицию XVIII столетия. Стоит признать, что оживленные обсуждения исагогических вопросов, проблемы предполагаемой псевдонимичности ряда новозаветных книг, которые мы видим в зарубежных, в основном немецкоязычных, исследованиях, остались практически незатронутыми в данных сочинениях.

Несмотря на это, рассмотренные труды святителя содержат в себе ценный исагогический материал новозаветных книг. При рассмотрении отдельной библейской книги митрополит Филарет последовательно,

⁸⁸ Введение в чтение Нового Завета. С. 10-11.

⁸⁹ Там же. С. 11-12.

⁹⁰ Там же. С. 12-25.

⁹¹ Там же. С. 12-17.

⁹² Амвросий (Подобедов), митр. Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета. Часть вторая. С. 13-30.

⁹³ Введение в чтение Нового Завета. С. 26-30.

придерживаясь четкой структуры⁹⁴, раскрывает вопросы вводного характера. Автор стремится выдержать научный, объективный подход в изложении материала, руководствуется проверенными источниками, приводит авторитетные для своего времени мнения, не делает голословных предположений, если нет достаточных сведений. В вопросе подлинности и апостольского достоинства новозаветных книг святитель занимает твердую позицию, основанную на церковном предании. Он опровергает известные ему критические мнения⁹⁵, тем самым включая в свои сочинения апологетический тон, отстаивает целостность и сохранность библейских текстов⁹⁶.

В вопросе идентификации нескольких новозаветных авторов святитель, следуя за авторитетными для него авторами XVIII столетия, выражает мнения, которые отличаются от точек зрения, ставших общепризнанными в отечественной библеистике с конца XIX столетия. Особенностью новозаветных исагогических воззрений митрополита является его мнение об авторах Соборных Посланий Иакова и Иоанна, а также о евангелисте Марке.

Об авторе Соборного послания Иакова святитель пишет следующее: «Иакова же праведного, о котором говорит Епифаний, не должно разделять от Иакова брата Господня»⁹⁷. В другом месте он добавляет: «Иаков Малый... сын Алфея, брат Господень (вероятно, двоюродный, посредством сестер матерей). Некоторые сии наименования разделяю на два лица, и отличают Иакова, брата Господня, епископа Иерусалимского, но их соединяет в одно Павел»⁹⁸.

Об авторе Соборного послания Иуды он сообщает: «Писатель от дванадцати»⁹⁹, а в другом месте дополняет: «Иуда, иначе Леввей или Фаддей»¹⁰⁰.

Таким образом, согласно позиции святителя Филарета, среди двенадцати апостолов находилось два его брата. Примечательна позиция святителя, согласно которой братья Господни являлись двоюродными (сыновьями сестры Божией Матери), а не сводными (сыновьями Иосифа Обручника) братьями Господа¹⁰¹.

⁹⁴ В разделе «Священные книги» в «Начертании...» можно выделить такую схему: автор, время и причины написания, адресат, общее содержание. Иногда рассматривается язык книги. Во «Введении» представлена семичастная структура.

⁹⁵ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 454, 456.

⁹⁶ Там же. С. 455; Введение в чтение Нового Завета. С. 7-8.

⁹⁷ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 453.

⁹⁸ Там же. С. 491.

⁹⁹ Там же. С. 456.

¹⁰⁰ Там же. С. 492; Введение в чтение Нового Завета. С. 13.

¹⁰¹ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 491.

Повествуя о евангелисте Марке, московский митрополит настаивает, что тот, «совершенно отличный от Иоанна Марка», упоминаемого в Книге Деяний¹⁰².

Разберем подробнее данные позиции святителя и попытаемся проследить их основания.

Вопрос об авторе Соборного послания Иакова. Начнем с вопроса идентификации автора Послания Иакова. Святитель Филарет отождествляет апостола Иакова, брата Господня, с апостолом Иаковом Алфеевым. Причем считает его двоюродным братом Христа по линии Божией Матери, то есть сыном Марии Клеоповы, Ее сестры. Эти две идентификации тесно связаны.

Теперь обратимся к отождествлению святителем Филаретом Иакова Алфеева и Иакова, брата Господня. Такое отождествление не было свойственно древней традиции. Иакова, брата Господня, считали отличным лицом от апостола Иакова Алфеева следующие древние свидетельства:¹⁰³ свт. Иоанн Златоуст, Ориген, свт. Епифаний Кипрский, свт. Григорий Нисский, свт. Кирилл Иерусалимский, свт. Амвросий Медиоланский, свт. Иларий Пиктовийский, Постановления Апостольские (6:12, 14), Евсевий Кесарийский¹⁰⁴, ряд апокрифических евангелий¹⁰⁵. Среди отечественных авторов такое мнение разделяли: святитель Димитрий Ростовский¹⁰⁶, епископ Михаил (Лузин)¹⁰⁷, А.В. Иванов¹⁰⁸, свящ. Павел Флоренский¹⁰⁹, священномученик Александр Глаголев¹¹⁰,

¹⁰² Введение в чтение Нового Завета. С. 18.

¹⁰³ Сторонники данного понимания перечисляются по работам: Глаголев А. Братья Господни // Православная Богословская Энциклопедия / Изд. под ред. А. П. Лопухина. Т. II. Пг., 1901. Кол. 1116; Георгий (Ярошевский), иером. Соборное Послание св. апостола Иакова: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев.: Тип. И. И. Горбунова, 1901. С. 42.

¹⁰⁴ Церковная история. 1, 12; 7,19.

¹⁰⁵ Например, евангелие псевдо-Матфея, евангелие Фомы, протоевангелие Иакова, арабское евангелие младенчества Христа, история Иосифа древодела (Георгий (Ярошевский), иером. Соборное Послание св. апостола Иакова. С. 36).

¹⁰⁶ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Книга вторая. Октябрь. М.: Ковчег, 2010. С. 498

¹⁰⁷ Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М.: Правило веры, 2009. С. 17.

¹⁰⁸ Иванов А. В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб.: Воскресение, 2002. С. 445.

¹⁰⁹ Флоренский П. Св. Иаков, брат Господень // Богословские труды. Т. 41. М., 2007. С. 443.

¹¹⁰ Глаголев А. Соборное Послание святого апостола Иакова // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 10. Петербург, 1912. С. 208; Глаголев А. Братья Господни. Кол. 1113-1126.

Н. Орлин¹¹¹, епископ Никанор (Каменский)¹¹², протоиерей Михаил Херасков¹¹³, иеромонах Георгий (Ярошевский)¹¹⁴, протоиерей Николай Зефириков¹¹⁵ и др. Наконец об этом свидетельствует богослужебная традиция, указывая две различные памяти: 23 октября вспоминается Иаков, брат Господень, апостол от семидесяти, а 9 октября установлена память Иакова Алфеева¹¹⁶.

Подобное мнение присуще современным отечественным и консервативным зарубежным исследователям¹¹⁷.

Отождествление двух апостолов, носящих имя Иаков, было свойственно западной церковной традиции¹¹⁸. Ее главным выразителем был блж. Иероним¹¹⁹. Такое мнение поддерживал блж. Августин, а вследствие огромного авторитета этих святых в Западной церкви оно прочно там укоренилось. Это воззрение было широко представлено в католической (Корнелий а-Ляпиде, Минь, Корнели) и протестантской (Баумгартен, Лянге) экзегетической литературе. Также следует заметить, что в академической среде того времени популярным было «Руководство

¹¹¹ Орлин Н. И. Соборное Послание ап. Иакова // Соборные Послания ап. Иакова, Первое и Второе ап. Петра и ап. Иуды: Опыт истолковательного изложения текста их. Рязань, 1903. С. 4.

¹¹² Никанор (Каменский), еп. Толковый Апостол: В 3 ч. Ч. I: Объяснение Книги Деяний святых апостол и Соборных Посланий. СПб., 1905. С. 470.

¹¹³ Херасков М. И., прот. Послания апостольские и Апокалипсис: истолковательное обозрение. Владимир, 1907. С. 7.

¹¹⁴ Георгий (Ярошевский), иером. Соборное послание св. апостола Иакова. С. 55.

¹¹⁵ Зефириков Н. прот. Общедоступное объяснение апостольских посланий. Т. 1. Соборные Послания. Могилевская губ: тип. И. Б. Клаза, 1911. С. 1.

¹¹⁶ Минея. Октябрь. М.: Издат. совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 230, 576.

¹¹⁷ Гатри Д. Введение в Новый Завет / Пер. с англ., предисл. Н. А. Александренко. СПб. Одесса: Одесская богословская семинария, 2005. С. 576; Краткий комментарий к Новому Завету // Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета; Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. С. 2159-2160; Неклюдов К. В. Иаков // Православная Энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 443; Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете: Введение в Священное Писание Нового Завета (Курс лекций). М.: Новоспасский мужской монастырь, Общество любителей церковной истории, 2012. С. 491-493; Иннокентий (Павлов), игум. Иаков // Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 2. М.: Изд-во Францисканцев, 2005. Кол. 3-4; Уляхин В., прот. Священное Писание Нового Завета. Апостол. Части I. II. М. ПСТГУ, 2009. С. 183-185;

¹¹⁸ Выразители данной традиции приводятся по работе: Глаголев А. Братья Господни. Кол. 1115.

¹¹⁹ Иероним, блж. Книга о знаменитых мужах // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1879. С. 288-290.

к чтению Священного Писания»¹²⁰ митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Амвросия (Подобедова)¹²¹, в котором была представлена данная позиция¹²². Беря во внимание этот факт, а также то обстоятельство, что святитель Филарет при составлении своих лекций опирался на труды зарубежных исследователей, становится понятно, почему он следует именно этой традиции, которая так же, как и восточная, является древней. Вслед за авторитетом святителя Филарета такую позицию в данном вопросе принимали свт. Филарет (Гумилевский)¹²³, протопресвитер Михаил Богословский¹²⁴, проф. И. В. Чельцов¹²⁵, священник Иоанн Кибальчич¹²⁶, проф. М. Д. Муретов¹²⁷.

Перейдем к мнению святителя Филарета относительно понимания вопроса, кто такие братья Господни.

Митрополит знает обе традиции¹²⁸: свт. Епифания Кипрского, который называет братьев Господних сыновьями Иосифа от первого

¹²⁰ Руководство к чтению Священного Писания. М., 1779. Последующие издания назывались Кратким руководством к чтению книг Ветхого и Нового Завета (1803, 1811, 1826, 1835, 1840).

¹²¹ За совокупность своих богословских трудов он первый был удостоен звания почетного доктора богословия (*honoris causa*), «избран в первом торжественном заседании Конференции СПбДА 13 августа» (Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 156.).

¹²² Амвросий (Подобедов), митр. Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета. Часть вторая. С. 83-84.

¹²³ Филарет (Гумилевский), архиеп. Послание ап. Павла к Галатам (продолжение) // Прибавление к Черниговским Епархиальным известиям. 1863. № 2. С. 70-71.

¹²⁴ Богословский М., прот. Священная история Нового Завета. Изд. третье. СПб.: Тип. Якова Трея, 1866. С. 308.

¹²⁵ Чельцов И. История Христианской Церкви. Т. 1 СПб.: Тип. Департамента Уделов, 1861. С. 41, 78.

¹²⁶ Кибальчич И., свящ. Опыт обозрения Соборного Послания святого апостола Иакова, брата Господня, с объяснением всего Послания. Чернигов: Земская тип., 1873. С. 2-4.

¹²⁷ Напротив мнения отца Павла Флоренского о праведном Иосифе как отце автора Послания проф. М.Д. Муретов поставил восклицательный знак (Флоренский П. Св. Иаков, брат Господень. С. 445).

¹²⁸ Подробнее о различных пониманиях вопроса о братьях Господних см. в работах: Глаголев А. Братья Господни. Кол. 1113-1126; Лебедев А.П. Братья Господни: Исследования по истории Древней Церкви. СПб. Изд. Олега Абышко, 2010. С. 5-95. В частности, мнение Гельвидия, разделяющееся сейчас большинством протестантских и некоторыми католическими учеными, что под братьями Христа следует понимать детей Марии и Иосифа, родившихся после Иисуса (см.: Браун Р. Введение в Новый Завет. Том II / Пер. с англ. М.: ББИ, 2007. С. 341; Bauckham R. The Relatives of Jesus // Themelios. 1996. 21.2. P. 18-19).

брака, и блж. Иеронима, утверждавшего, что Иосиф Обручник был девственником¹²⁹.

Первая позиция глубоко укоренилась в восточную православную традицию. Практически все вышеперечисленные авторы, делающие отличие между Иаковом Праведным, братом Господним, и Иаковом Алфеевым, считают, что братья Спасителя являются детьми Иосифа от первого брака. Вторая позиция укоренилась в западной церковной традиции.

В данном вопросе святитель Филарет опять последовал за сочинением митрополита Амвросия (Подобедова) и сильной западной католической традицией.

Вопрос об авторе Соборного послания Иуды. Перейдем к идентификации святителем Филаретом автора Послания Иуды. Из кратких его указаний ясно, что он, как в случае с Иаковом, отождествил Иуду Иаковлеву (Лк. 6, 16; Деян. 1, 13), апостола от двенадцати, с Иудой, братом Иакова (Иуд. 1, 1), апостолом от семидесяти.

Вопрос о том, как митрополит и другие исследователи понимали родство Иакова, брата Господня, рассмотренный нами ранее, определяет решение подобного вопроса и в отношении его брата Иуды. Отдельно на нем мы не будем останавливаться. Перейдем к проблеме отождествления или различия двух апостолов, именуемых Иудой. Отметим, что в Древней Церкви иногда выражались сомнения относительно его апостольского происхождения, но они не были повсеместными и обуславливались главным образом тем, что «из древних его упоминают немногие» (Евсев. Церк. ист. II.23.25), цитируется материал, общий с некоторыми апокрифами¹³⁰. В силу этого на Послание нет такого количества древних святоотеческих комментариев, в частности замечаний по вопросу его авторства, какие мы видим на Послание Иакова. Можно установить общее церковное понимание

того, что Послание написал апостол от двенадцати – Иуда Иаковлев (Лк. 6, 16; Деян. 1, 13), которого, начиная с Оригена¹³¹, общепринято отождествлять с Фаддеем или Леввеем (Мф. 10, 3). Согласно этой традиции, происходит отождествление Иуды, одного из братьев Господа, о которых неоднократно говорится в Евангелии (Мф. 12, 46–50; 13, 55; Мк. 3, 21, 31–35; 6, 31; Лк. 8, 19–21; Ин. 7, 2–7), с апостолом Иудой, входящим в число двенадцати. Подобное понимание свойственно и Восточной и Западной Церквям. Оно закреплено литургической традицией Православной Церкви. Так, апостол Иуда, брат Господень, объявляется апостолом от двенадцати и нарочито почитается 19 июня¹³², а также прославляется 30 июня, в «Соборе святых славных и всехвальных двенадцати апостолов»¹³³.

Говоря о мнении святителя Филарета об Иуде, авторе Послания, интересно привести особенность в синодальном переводе отрывка Деян. 1, 13: «И, придя, взошли в горницу, где и пребывали, Петр и Иаков, Иоанн и Андрей, Филипп и Фома, Варфоломей и Матфей, Иаков Алфеев и Симон Зилот, и Иуда, *брат* Иакова». Видно, что слово «брат» в отношении апостола Иуды стоит курсивом, то есть в оригинале его нет. В греческом чтении относительно апостола Иуды сказано: Ἰούδας Ἰακώβου, то есть Иуда Иаковле, что в соответствии с библейской традицией означает «Иуда, сын Иакова», а не брат. Помня, что святитель Филарет являлся одним из главных редакторов текста синодального перевода и зная его мнение о том, что есть только один апостол Иуда, а также его осторожность¹³⁴, становится понятно, почему в переводе выбрано именно такое прочтение.

Из отечественных авторов, писавших до «Начертания...» святителя, подобной идентификации апостола Иуды придерживались: святитель Димитрий Ростовский в своих Четьих-Минеях¹³⁵, митрополит

¹³¹ Левинская И. Деяния апостолов: Историко-филологический комментарий I–VIII главы. М.: ББИ, 1999. С. 90.

¹³² Минея. Июнь. Часть 2. М.: Издат. совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 93–94.

¹³³ Там же. С. 513–514.

¹³⁴ См. примечание 57 данной работы.

¹³⁵ Святитель повествует, что написавший послание «святой Апостол Иуда принадлежал к числу 12 учеников Господа... был братом святого апостола Иакова Праведного, предстоятеля Иерусалимской Церкви» (Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Книга десятая. Июнь. М.: Ковчег, 2010. С. 390).

¹²⁹ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 429.

¹³⁰ Иероним, блж. Книга о знаменитых мужах. С. 291. В послании Иуды усматривают цитирование апокрифа «Вознесение Моисея» (Иуд. 9) и Первой книги Еноха (Иуд. 14). Отражение подобных споров можно увидеть в отсутствии послания в сирийском переводе Пешито (Мецгер Б. М. Канон Нового Завета / Пер. с англ. 6-е изд. М.: ББИ, 2008. С. 215). Прямые свидетельства о подлинности послания появляются с конца второго столетия. Отсутствие прямых указаний на него в более ранний период обычно связывают с особенностями послания: его краткостью и «специальным содержанием» (Богдашевский Д. И., прот. Иуда и его послание // Православная Богословская Энциклопедия. СПб., 1906. Т. VII. Кол. 522).

Амвросий (Подобедов), митрополит Гавриил (Петров-Шапошников)¹³⁶. Позже она встречается у протопресвитера Михаила Богословского¹³⁷, проф. Ивана Чельцова¹³⁸, свт. Филарета (Гумилевского)¹³⁹, проф. А. П. Лопухина¹⁴⁰, епископа Михаила (Лузина)¹⁴¹, Н. Орлина¹⁴², епископа Никанора (Каменского)¹⁴³. Такое понимание приводят епископ Аверкий (Таушев)¹⁴⁴, А. Ч. Козаржевский¹⁴⁵, игумен Иннокентий (Павлов)¹⁴⁶, составители работы «Жизнь и труды апостолов»¹⁴⁷.

Начиная с конца XIX столетия по этому вопросу преобладает мнение о необходимости различать апостола от двенадцати Иуду Иаковлева, то есть сына Иакова (он же Фаддей или Леввей), и автора Послания, апо-

¹³⁶ Митр. Гавриил известен как активный участник преобразования и централизации духовного образования (Сухова Н. Ю. Русская богословская наука. С. 40). Разъясняя послание, митрополит Гавриил пишет: «Иуда, именуемый Леввей и Фаддей, нарицает себя рабом Иисуса Христа, яко посланным от Него на проповедь Евангелия, утаивает сей святой муж приближение свое по плоти ко Иисусу Христу» (Гавриил (Петров-Шапошников), митр. Толкование на Соборные Послания св. апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды. М., 1794. Об. л. 92).

¹³⁷ Богословский М., прот. Священная история Нового Завета. С. 308, 326.

¹³⁸ Чельцов И. История Христианской Церкви. Т. 1. С. 41.

¹³⁹ Он разъясняет, что Мария Клеопова и Мария, мать Иакова Малого и Иосии, является одним и тем же лицом, то есть сестрой Божией Матери и матерью братьев Господних (Филарет (Гумилевский), архиеп. Послание ап. Павла к Галатам. С. 70–71).

¹⁴⁰ Лопухин А. Библиейская история Ветхого и Нового Завета. Полное издание в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2009. С. 1105

¹⁴¹ Он ссылается на сведения из апокрифической литературы, согласно которым «первое имя его было Иуда, обычное у евреев имя, имя же Фаддей он получил, когда принял крещение от Иоанна Крестителя, а имя Леввей получил, вероятно, при избрании в апостольство Господом Иисусом Христом (может быть, в отличие от соименного ему Искариота), так как был обычай при особенно важных и решительных обстоятельствах в жизни принимать новое имя» (Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. М.: Правило веры, 2009. С. 727; Михаил (Лузин), еп. Евангелие от Матфея на славянском и русском наречии с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. Изд. шестое. Киев: Тип. Киево-Печерская Лавра, 1899. С. 181).

¹⁴² Орлин Н. И. Соборное послание ап. Иуды // Соборные послания ап. Иакова, Первое и Второе ап. Петра и ап. Иуды: Опыт истолковательного изложения текста их. Рязань, 1903. С. 1.

¹⁴³ Никанор (Каменский), еп. Толковый Апостол. Ч. I. С. 627.

¹⁴⁴ Аверкий (Таушев), еп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2014. С. 552.

¹⁴⁵ Козаржевский А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 71.

¹⁴⁶ Иннокентий (Павлов), игум. Иуда // Католическая энциклопедия. Т. 2. Кол. 613.

¹⁴⁷ Жизнь и труды апостолов. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 2012. С. 125.

стола от семидесяти, Иуду, брата Иакова, брата Господня. Можно указать на мнение Евсевия Кесарийского, который уже причислял Фаддея не к двенадцати, а к семидесяти ученикам (Евсев. Церк. ист. I.12.3; I.13.4).

В отечественной дореволюционной библиистике такое мнение допускалось в «Введении в новозаветные книги Священного Писания», подготовленном епископом Михаилом (Лузиным)¹⁴⁸, поддерживалось и обосновывалось в работах протоиерея Василия Рождественского¹⁴⁹, А. В. Иванова¹⁵⁰, архиепископа Василия (Богдашевского)¹⁵¹, протоиерея Михаила Хераскова¹⁵², протоиерея Николая Зефирова¹⁵³, священномученика Александра Глаголева¹⁵⁴.

¹⁴⁸ Это сочинение представляет собой перевод с немецкого работы проф. Галльского университета Генриха Герике «Новозаветная исагогика», в котором еп. Михаил переделал некоторые разделы в соответствии с православной традицией (Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Первая половина / Пер. с нем. архим. Михаила. М.: Синод. тип. 1869. С. vi). Следует отметить, что параграф, содержащий сведения об апостоле Иакове, брате Господнем, в котором выражалось привычное для западных работ мнение об идентичности Иакова Алфеева и Иакова, брата Господня, отечественный исследователь отредактировал (Там же. С. 6, 27), а рассуждения об авторе Послания Иуды приводит без изменений и дополнительных пояснений. После размышлений об авторе рассматриваемого Послания в работе сказано, что Иуда, как и его брат, «на самом деле, может быть, не был апостолом из двенадцати... если бы сей Иуда был сам апостолом из двенадцати, то, конечно, не назвал бы себя только братом Иакова» (Там же. С. 270). В то же время в составленном им Толковом Апостоле он придерживается традиционного для древних мнения (см. выше прим. 86).

¹⁴⁹ Работа, посвященная историческому обозрению новозаветных книг, ясно свидетельствует, что богодухновенные писатели Иуда и Иаков не принадлежали к избранному лику двенадцати апостолов (Рождественский В., прот. Историческое обозрение священных книг Нового Завета. СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и К^о, 1878. С. 43).

¹⁵⁰ Иванов А. В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб.: Воскресение, 2002. С. 529.

¹⁵¹ Богдашевский Д. И., прот. Иуда и его Послание. Кол. 520–527; Богдашевский Д. И., прот. Послание св. апостола Иуды // Труды Киевской духовной академии. 1908. № 11. С. 361.

¹⁵² Он замечает, что автор Послания довольно ясно дает понять, что сам он не принадлежит к числу апостолов (Иуд. 17–18), поэтому надо полагать, что письмо написал «именно Иуда, брат Божий, а не апостол из двенадцати» (Херасков М. И., прот. Послания апостольские и Апокалипсис. С. 78–79).

¹⁵³ Зефирова Н. прот. Общедоступное объяснение апостольских посланий. Т. 1. С. 5.

¹⁵⁴ Он составил комментарии на все Соборные послания в Толковой Библии, изданной преемниками проф. А. П. Лопухина. Он поясняет, что именование автором себя в приветствии Послания братом Иакова (Иуд. 1) нельзя отождествлять с именованием Иуда Иаковлев, находящимся у евангелиста Луки (Лк. 6, 16; Деян. 1, 13), которое, согласно иудейской традиции, явно подразумевает, что последний был сыном, а не братом Иакова. Если бы Послание писал Иуда Иаковлев, то он «скорее называл бы себя сыном Иакова, а не братом Иакова» (Глаголев А. Соборное послание святого апостола Иуды. С. 351).

Подобное мнение присуще современным отечественным и консервативным зарубежным исследователям¹⁵⁵.

Вопрос об авторе Евангелия от Марка. Говоря об авторе Евангелия от Марка, святитель утверждает, что «писатель Евангелия Марк, совершенно отличный от Иоанна Марка (Деян. 12, 12; 15, 37; Кол. 4, 10) и ученик скорее Петра, нежели Христа, а в крещении сын Петра (1 Петр. 5, 13, ср.: 1 Кор. 4:15, 17; Гал. 4, 19; Фил. 10); потом посредник его и прилежный спутник»¹⁵⁶. В подтверждение своей позиции он приводит два аргумента. Первый заключается в том, что никто из древних, говоря о евангелисте, не называет его Иоанном, а только Марком. Данное рассуждение святителя повторяет объяснение митрополита Амвросия (Подобедова) по тому же поводу. Второй состоит в апелляции к римскому мариологу, в котором «день памяти евангелиста Марка, 25 апреля, отдельно указывается от дня памяти Иоанна Марка – 27 сентября»¹⁵⁷.

В данном исагогическом вопросе святитель отступает от древней церковной традиции и следует за западной, повторяя мнение митрополита Амвросия (Подобедова). Согласно древнему церковному преданию¹⁵⁸, наработкам отечественной библеистики¹⁵⁹, а также и зарубежной¹⁶⁰, принято отождествлять евангелиста Марка, спутника апостола Петра, и Иоанна Марка, спутника апостола Павла и Варнавы, в их миссионерском путешествии.

Следует отметить, что в «Начертании...» святитель Филарет не делает подобного вывода, он просто приводит древние свидетельства по

¹⁵⁵ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТГУ; Русский путь, 2001. С. 388; Мень А., прот. Иуды апостола послание // Библиографический словарь. Т. 1. С. 600; Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 697; Калинин М.Г. Иуды послание // Православная Энциклопедия / Под. ред. Патр. Московского и всея Руси Кирилла. Т. 28. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2012. С. 504–505; Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. С. 516–518; Уляхин В., прот. Священное Писание Нового Завета. Апостол. С. 223; Тенни М. С. Обзор Нового Завета. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2000. С. 427. Wheaton D.H. Послание Иуды // Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 3: Новый Завет / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2001. С. 379; Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2: Новый Завет / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2005. С. 642.

¹⁵⁶ Введение в чтение Нового Завета С. 18.

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Книга восьмая. Апрель М.: Ковчег, 2010. С. 376–388.

¹⁵⁹ Розанов Н. Евангелия от Марка, Луки и Иоанна // Толковая Библия. Т. 10. С. 1. Иоанн Марк, ап. // Православная Энциклопедия. Т. 24. М., 2010. С. 445.

¹⁶⁰ Браун Р. Введение в Новый Завет. Том 1 / Пер. с англ. М.: ББИ, 2007. С. 193–194.

поводу идентификации апостола Марка. В этом сочинении будущий Московский митрополит пишет следующее об авторе второго Евангелия: «Писатель есть сотрудник апостола Петра и, по мнению Иеронима, тот же, который сопутствовал Павлу и Варнаве; Епифаний причисляет его к семидесяти апостолам»¹⁶¹. В приведенных словах святителя не видно сомнений по данному вопросу. Объяснить это расхождение можно по-разному: либо увидеть в записанных за святителем Филаретом лекциях позднейшую правку по другим источникам, в первую очередь по сочинению Амвросия (Подобедова), либо попытаться согласовать это мнение с воззрениями Московского митрополита. Представляется, что нет веских причин, препятствующих последнему. Во-первых, два сочинения имели различное назначение. «Введение» представляет собой запись лекций, не готовившихся к изданию и не прошедших даже авторское редактирование. «Начертание...» же являлось «классической» книгой, то есть образцовым учебным пособием духовных школ того времени, и поэтому ее автор приводит сдержанную позицию, не противоречащую древней церковной традиции, чтобы не давать повода к какому-либо смущению или сомнению. Здесь уместно привести слова А. Смирнова о святителе: «Касаясь вопросов о том или ином церковно-историческом факте, в высокой степени интересуясь хронологией библейской – областью довольно темной, он всегда был тем же, боязливо-осмотрительным»¹⁶². Во-вторых, при сравнении исагогического материала, находящегося в двух рассматриваемых творениях московского митрополита, можем заметить, что в «Ведении» материал имеет большую академичность и более сильный научный критический аппарат. Беря во внимание следование святителя за сочинением преосвященного Амвросия и западной традиции в исагогических вопросах относительно авторов Посланий Иакова и Иуды, это мнение о личности евангелиста Марка можно считать выражающим воззрения святителя.

Значение новозаветных исагогических исследований святителя. Работы святителя Филарета, посвященные области новозаветной исагогики, содержат то, чего прежде не было: научный, системный, местами полемический подход в изложении материала и огромный авторитет написанного. Авторитет мудрого архипастыря, подвижника благочестия, ученого богослова, талантливого проповедника, выдающегося общественного деятеля придавал его трудам в русской академической среде особое

¹⁶¹ Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. С. 451.

¹⁶² Смирнов А. Митрополит Филарет как автор «Начертания церковно-библейской истории». С. 116.

значение. Он положил прочное основание для последующих исследований в деле развития отечественной исагогики. Уже в 60-е годы XIX столетия на этом основании епископ Михаил (Лузин) начал развивать историко-критическое направление в русской библеистике. Он вступил в полемику с отрицательной западной критикой, изучив многие, в основном немецкоязычные, исследования, посвященные Библии. После него в данной области писали свои труды такие отечественные исследователи, как архиепископ Василий (Богдашевский), С. М. Сольский и др.

Авторитет и уважение сохраняется за библейскими трудами Московского митрополита до настоящего времени. После его прославления в лике святых как святителя корпус его сочинений, посвященных Священному Писанию, привлекает внимание и интерес исследователей и с точки зрения святоотеческого наследия. С современной научной точки зрения многие исагогические сведения, приводимые святителем, устарели, например идентификация авторов Соборных посланий Иакова и Иуды или отдельные текстологические вопросы. Однако вектор, заданный святителем (укорененность в церковной традиции, защита подлинности и целостности новозаветных книг, привлечение доступных на сегодняшний день критических и фактологических данных), является непреходящим и ценным достоянием отечественной библейской науки на все времена.

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

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аверкий (Таушев), еп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. – М.: ПСТГУ, 2014.
2. Амвросий (Подобедов), митр. Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета. Четвертое изд. Часть вторая. – М.: Синод. тип., 1826.
3. Библиографический указатель опубликованных трудов святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского, и литературы о нем / Ред. Г. В. Бежанидзе, свящ. П. Хондзинский, А. И. Яковлев. – М.: ПСТГУ, 2005.

4. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
5. Богдашевский Д. И., прот. Послание св. апостола Иуды // Труды Киевской духовной академии. – 1908. – № 11. – Кол. 361–389.
6. Богословский М., прот. Священная история Нового Завета. Изд. третье. – СПб.: Тип. Якова Трея, 1866.
7. Браун Р. Введение в Новый Завет: В 2 т. / Пер. с англ. – М.: ББИ, 2007.
8. Введение в чтение Нового Завета: из академических лекций Филарета, митр. Московского (перевод с латинской рукописи 1817 года). – М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1892.
9. Гавриил (Петров-Шапошников), митр. Толкование на Соборные послания свв. апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды. – М., 1794.
10. Гатри Д. Введение в Новый Завет / Пер. с англ., предисл. Н. А. Александренко. – СПб. Одесса: Одесская богословская семинария, 2005.
11. Георгий (Ярошевский), иером. Соборное послание св. апостола Иакова: Опыт исагогико-экзегетического исследования. – Киев.: Тип. И. И. Горбунова, 1901.
12. Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания / Пер. с нем. под ред. архим. Михаила. Первая половина. – М.: Синод. тип., 1869.
13. Глаголев А. Братья Господни // Православная Богословская Энциклопедия / Изд. под ред. А. П. Лопухина. – Т. II. – Пг., 1901. – Кол. 1113-1126.
14. Жизнь и труды апостолов. – Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 2012.
15. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней святого Димитрия Ростовского: В 12 книгах. – М.: Ковчег, 2010.
16. Зефирова Н., прот. Общедоступное объяснение апостольских посланий. Т. 1. Соборные послания. – Могилевская губ: тип. И. Б. Клаза, 1911.
17. Ианнуарий (Ивлиев), архим., Неклюдов К.В. и др. Исагогика // Православная Энциклопедия / Под ред. Патр. Московского и всея Руси Кирилла. – Т. 27. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2011. – С. 50-69.
18. Иванов А. В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. – СПб.: Воскресение, 2002.
19. Иероним, блж. Книга о знаменитых мужах // Творения блаженного Иеронима Стридонского. – Ч. 5. – Киев, 1879. – С. 283-344.

20. Иоанн Марк, ап. // Православная Энциклопедия / Под. ред. Патр. Московского и всея Руси Кирилла – Т. 24. – М., Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2010. – С. 445.

21. Калинин М. Г. Иуды Послание // Православная Энциклопедия / Под. ред. Патр. Московского и всея Руси Кирилла. – Т. 28. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2012. – С. 503–509.

22. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. – М.: ПСТГУ; Русский путь, 2001.

23. Католическая энциклопедия: В 5 т. – Т. 2. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005.

24. Кибальчич И., свящ. Опыт обозрения Соборного послания святого апостола Иакова, брата Господня, с объяснением всего Послания. – Чернигов: Земская тип., 1873.

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

26. Козаржевский А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.

27. Лебедев А. П. Братья Господни: исследования по истории Древней Церкви. – СПб. Изд. Олега Абышко, 2010.

28. Левинская И. Деяния апостолов: историко-филологический комментарий I–VIII главы. – М.: ББИ, 1999.

29. Летопись жизни и служения святителя Филарета (Московского). – Т. 1. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.

30. Лопухин А. Библейская история Ветхого и Нового Завета. Полное издание в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2009.

31. Мень А., прот. Библиографический словарь: В 3 т. – Т. 1. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.

32. Мецгер Б. М. Канон Нового Завета / Пер. с англ. 6-е изд. – М.: ББИ, 2008.

33. Миняя: В 12 книгах. – М.: Издат. совет Русской Православной Церкви, 2002.

34. Михаил (Лузин), еп. Толковый Апостол. – М.: Правило веры, 2009.

35. Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Кн. первая. Очерк истории толкования Библии / Под ред. Н.И. Троицкого. – Тула: Тип. И. Д. Фортунатова, 1898.

36. Михаил (Лузин), еп. Евангелие от Матфея на славянском и русском наречии с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. Изд. шестое. – Киев: Тип. Киево-Печерская Лавра, 1899.

37. Никанор (Каменский), еп. Толковый Апостол: В III ч. – Ч. I: Объяснение книги Деяний святых апостол и Соборных посланий. – СПб.: Синод. тип., 1905.

38. Орлин Н. И. Соборные послания ап. Иакова, Первое и Второе ап. Петра и ап. Иуды: Опыт истолковательного изложения текста их. – Рязань: Тип. братства св. Василия, 1903.

39. Письма митрополита Московского Филарета (в миру Василия Михайловича Дроздова) к родным от 1800 до 1866 г. – М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1882.

40. Письма митрополита Московского Филарета к А.Н.М... [А.Н. Муравьеву] 1832–1867. – Киев: Тип. И. и А. Давиденко. 1869.

41. Райзер М. Ришар Симон (1638–1712) и библейская критика // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 6 (38). – С. 87–98.

42. Рождественский В., прот. Историческое обозрение Священных книг Нового Завета. – СПб.: Тип. Ф.Г. Елеонского и К°, 1878.

43. Розанов Н. Евангелие от Марка // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. преемников А. П. Лопухина. – Т. 9. – Пг., 1912 – С. 1-98.

44. Ромодановская В. А. Средневековый теолог Николай де Лира (К вопросу о западных источниках Геннадиевской Библии) // Гуманитарные науки в Сибири. – 1998. – № 4. – С. 28-35.

45. Русские писатели-богословы. Историки Церкви. Исследователи и толкователи Священного Писания: библиографический указатель / Сост. А. С. Чистяков, О. В. Курочкина, Н. С. Степанова. – 2-е изд. – М., 2001.

46. Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского. – Т. 2. – М.: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1883.

47. Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. – М.: Тип. В. Готье, 1867.

48. Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете: Введение в Священное Писание Нового Завета (курс лекций). – М.: Новоспасский мужской монастырь, Общество любителей церковной истории, 2012.

49. Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный: сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX в. – М.: ПСТГУ, 2007.

50. Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.

51. Тенни М. С. Обзор Нового Завета. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2000.
52. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. преемников А. П. Лопухина. – Т. 10. – Пг., 1912.
53. Уляхин В., прот. Священное Писание Нового Завета. Апостол. Части I. II. – М. ПСТГУ, 2009.
54. Филарет (Гумилевский), архиеп. Послание ап. Павла к Галатам (продолжение) // Прибавление к Черниговским Епархиальным известиям. – 1863. – № 2. – С. 65-80.
55. Филарет (Дроздов), митр. Начертание церковно-библейской истории. В пользу юношества, обучающегося в духовных училищах. Изд. десятое. – М.: Синод. тип., 1857.
56. Филарет (Дроздов), свт. Записки на Книгу Бытия. – М.: Лепта-Пресс, 2004.
57. Флоренский П. Св. Иаков, брат Господень // Богословские труды. – Т. 41. – М., 2007. – С. 427-448.
58. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009.
59. Херасков М. И., прот. Послания апостольские и Апокалипсис: истолковательное обозрение. – Владимир: Тип. Н. А. Паркова, 1907.
60. Ходзинский П., прот. Концепция церковной истории в работах русских академических богословов первой четверти XIX века // Христианское чтение. – 2018. – № 5. – С. 16-23.
61. Чельцов И. История Христианской Церкви. Т. 1. – СПб.: Тип. Департамента Уделов, 1861.
62. Чистович И. История Санкт-Петербургской духовной академии. – СПб.: Тип. Якова Трея, 1857.
63. Vauckham R. The Relatives of Jesus // Themelios. – 1996. – № 21.2. – P. 18-21.
64. Wheaton D.H. Послание Иуды // Новый библейский комментарий: В 3 ч. – Ч. 3: Новый Завет / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2001. С. 379-385.

Priest Vasily Kazinov

THE CONTRIBUTION OF SAINT PHILARET (DROZDOV),
METROPOLITAN OF MOSCOW AND KOLOMNA,
TO THE NEW TESTAMENT INTRODUCTION

Abstract. This article examines the biblical heritage of Saint Philareth (DrozdoV), Metropolitan of Moscow and Kolomna, an outstanding theologian, church and public figure of the 19th century. This person stood at the origins of the Russian biblical studies. He also laid a foundation for the Russian studies in the field of biblical introduction and textual criticism. The work reviews the works of St. Philareth dedicated to the Holy Scriptures, it highlights and analyzes the materials related directly to the field of the New Testament introduction: “The Essay of Church-Biblical History” and “The Introduction to Reading of New Testament.” A characteristic is given to his New Testament isagogical studies; their features and significance for the Russian biblical studies are researched.

Keywords: the Bible; the New Testament; Biblical Studies; Biblical Introduction; Saint Philareth (DrozdoV); Authorship; Saint Jude; Saint Jacob.

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

Чтец В. В. Булычев, чтец А. Ю. Лобань

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ
И МОСКОВСКОЕ ЕДИНОВЕРИЕ.
УЧАСТИЕ В ДЕЛАХ МОСКОВСКОЙ
ЕДИНОВЕРЧЕСКОЙ ТИПОГРАФИИ
И ВСЕХСВЯТСКОГО ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО
ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ

Аннотация. В настоящей статье на основании архивных документов из фондов ЦГА г. Москвы, а также опубликованных в XIX – начале XX века материалов описываются взаимоотношения святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского, с Московской единоверческой типографией при Троице-Введенской единоверческой церкви; участие митрополита Филарета в процедуре согласования и утверждения готовившихся к печати изданий, оценка святителем деятельности попечителей Московской единоверческой типографии, а также основные идеи его речи при посещении единоверческой Троице-Введенской церкви. В статье также рассмотрено участие митрополита Филарета в открытии и жизни московского Всехсвятского женского единоверческого монастыря, его содействие в назначении первой игуменьи монастыря Александры (Рыбниковой).

Ключевые слова: святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский; единоверие; Московская единоверческая типография; Троице-Введенская единоверческая церковь; Московский Всехсвятский единоверческий женский монастырь.

Выдающийся вклад святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского, в историю Русской Православной Церкви, в государственную и культурную жизнь России ныне общепризнан. Значительна роль святителя Филарета и в истории единоверия на протяжении всего длительного периода, когда он возглавлял Московскую кафедру.

Тема «Святитель Филарет и единоверие» обширна и многогранна. Во многих сочинениях святителя, речах, письмах, мнениях и резолюциях отражены его взгляды на проблему церковного раскола, старообрядчество и непосредственно на единоверие как ту часть русского общества, которая желала быть в единстве с Русской Православной Церковью при сохранении всей полноты древнерусского богослужения и дораскольных церковных обрядов.

Изучение названной темы представляется важным и актуальным в настоящее время, когда благодаря Поместным Соборам 1917–1918 и 1971 гг. были сняты клятвы со старого обряда и была признана равночестность двух богослужебных традиций – той, которая существовала при пяти первых русских патриархах, и другой, возникшей после трагических событий русской церковной истории второй половины XVII в. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II отмечал: «Чадам Русской Православной Церкви нужно помнить, что древние церковные обряды составляют часть нашего общего духовно-исторического наследия, которую следует хранить как сугубую драгоценность в литургической сокровищнице Церкви»¹. В дни столетнего юбилея I Всероссийского единоверческого съезда 1912 года Патриарх Московский и всея Руси Кирилл подчеркнул: «Древнее русское литургическое наследие – это часть нашей общей церковной сокровищницы. Все вместе мы должны беречь это наследие, ставшее неотъемлемой частью вселенского православного Предания»². Как отметил митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), «старый обряд в определенном смысле является эталоном для церковной жизни, для литургического творчества. Когда мы участвуем в богослужении, совершаемом по старому обряду, мы не только узнаем, как молились наши предки, но мы еще и узнаем нечто важное о том, как нужно молиться и что такое церковное литургическое творчество в рамках церковных канонов»³.

Проблема отношения святителя Филарета к единоверию включает в себя как богословские и церковно-канонические, так и исторические аспекты. Известно, что святитель Филарет содействовал открытию единоверческих храмов, учреждению трех единоверческих монастырей, а также принимал живое участие в событиях их повседневной жизни. В настоящей публикации, открывающей цикл статей на означенную тему, мы представим некоторые материалы, выявленные в архивных документах из фондов ЦГА г. Москвы. Они посвящены

¹ Саранча Е., священник. Краткий очерк истории Единоверия. 320-летие единоверческого храма Архангела Михаила села Михайловская слобода. М.: Линия График, 2009. С. 55.

² Саранча Е., священник. Единоверческий храм Архангела Михаила села Михайловская слобода. М.: Приход единоверческого храма Архангела Михаила села Михайловская слобода, 2017. С. 338.

³ Митрополит Волоколамский Иларион посетил Патриарший центр древнерусской богослужебной традиции [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2010/04/09/news16319/>

роли святителя Филарета в жизни Московской единоверческой типографии и московского Всехсвятского единоверческого женского монастыря.

К 1821 г., когда святитель Филарет стал архиепископом Московским и Коломенским, в Москве существовала только одна, но деятельная единоверческая община. Она образовалась из 250 старообрядцев, принявших единоверие на правилах митрополита Платона 1800 г. У Салтыкова моста через Яузу было выбрано место для первого в Москве единоверческого храма. Основными его строителями стали купцы Григорий Александров, Дмитрий Ямщиков, Филипп Шелапутин, Осип Андреев⁴. Первая в Москве единоверческая церковь, для которой был использован уже построенный деревянный дом, была освящена 16 марта 1801 г. в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы. В 1819 г. тщанием прихожан была выстроена еще одна церковь – в имя Св. Троицы, уже каменная. Строительство другой церкви, в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы, также каменной, взамен прежней, было начато в 1822 г. и закончено в 1825 г. С тех пор за единоверческим храмом закрепилось название Троице-Введенского. Ревностное отношение священства, попечителей и прихожан к сохранению древних богослужебных традиций и обрядов позволило Троице-Введенской общине более чем столетие стать образцом для других единоверческих общин Российской империи как в благолепии храмов и в благочестии прихожан, так и в организации приходской жизни.

По определению первого единоверческого епископа священномученика Симона (Шлеева), единоверие «есть совокупность приходов Русской Церкви, единых с ней по вере, но разнствующих от нее в обряде. Единоверцы... совершают богослужения по старопечатным, то есть до патриарха Никона изданным, книгам»⁵. Следует отметить, что в данном определении ключевую роль занимает понятие старопечатной книги. Сохранение единоверцами в богослужебном обиходе книг, изданных при первых пяти русских патриархах, требовало их новых изданий. Для выполнения этой задачи в 1820 г. начала свою деятельность Московская единоверческая типография, открытая при Троице-Введенской церкви.

⁴ Лысогорский Н.В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольничий деятель. Ростов-на-Дону: электропечатня А.И. Тер-Абрамиан, 1905. С. 419.

⁵ Шлеев С., свящ. (епископ Симон Охтенский). Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснении его малораспространенности среди старообрядцев). М., 2004. С. 7.

До начала XX в. она была единственной типографией, которой Святейшим Синодом было разрешено печатать книги по дореформенным старопечатным образцам. Московская единоверческая типография при Троице-Введенской церкви удовлетворяла богослужебные и духовные нужды не только единоверческих приходов, но и всех старообрядцев России.

После того как святитель Филарет принял на себя управление Московской и Коломенской епархией, его контакты с Троице-Введенским приходом и Московской единоверческой типографией стали регулярными, поскольку на каждое издание требовалось особое разрешение.

Согласно Правилам для единоверческой типографии, предложенным предшественником святителя Филарета по Московской кафедре митрополитом Серафимом (Плаголевским) и утвержденным Святейшим Синодом, предварительно оригинал книги, которая была издана Московским Печатным Двором до реформ патриарха Никона либо ее рукописный образец, предоставлялся Московскому правящему архиерею, который должен был ознакомиться с ней и одобрить переиздание. Митрополитом Филаретом было подписано немало резолюций о том, что он одобряет печать той или иной книги. Также он утверждал количество издаваемых экземпляров. После проверки в Святейший Синод отправлялось донесение и на его основании издавался указ о разрешении к печатанию заявленных книг. После набора начиналась проверка надзирателями, из которых один был единоверческим священником, а другой назначался от Московской консистории. Благодаря строгому контролю за подготовкой к печати каждой книги практически все издания Единоверческой типографии были безупречны в исполнении типографского набора, отчего завоевали высокое доверие не только единоверцев, но и многих старообрядцев. В самом начале деятельности святителя Филарета на Московской кафедре вышли первые тиражи книг Троице-Введенской единоверческой типографии. В 1821–1824 гг. были отпечатаны Псалтирь, Евангелие, Канонник, сентябрьская и октябрьская Минеи, Часовник, святцы, молитвы на умерших⁶.

Попечители Московской единоверческой типографии по истечении трехлетнего срока нахождения в должности представляли митрополиту Филарету отчет, который рассматривался и принимался прихожанами единоверческой общины. На приходском собрании избирались новые попечители, которые также утверждались московским Преосвященным.

⁶ ЦГА г. Москвы. Ф. 203. Оп. 259. Д. 49. Л. 63 об.

Приведем фрагменты отчетов, относящихся к 1850-м годам: «Донесение попечителей типографии митрополиту Филарету 18 декабря 1851 г. от почетных граждан Федора Никифорова Горшкова и Власия Никитина Скуратова по истечении трехгодичного срока в должности попечителей о благосостоянии типографии в продолжение их службы. Получено от прежних попечителей Трофима Иванова Горлова и Егора Панкратова Хухлина капиталом и бумагою 53 254 руб. 42 коп. Продано книг прежней печати 10 500 руб. 72 коп. Итого было на приходе сумм и ассигнаций 63 815 руб. 15 коп. Из оной суммы выдано за переплет прежних книг 2008 руб. За исключением остается на приходе сумма 61 807 руб. А теперь наличного капитала хранится в церковном сундуке 103 000 руб. Выдано старосте церковному Василию Иванову Исаеву 2450 руб. Выдано старосте церковному Власию Никитину Скуратову 7000 руб. Девять станков чугунных с прибором 6870 руб.... Куплено старопечатных книг для оригиналов 1700 руб. Не продано вновь напечатанных книг, венчиков и разрешительных молитв для усопших 47 859 руб.

Итого суммы ассигнациями 175 149 руб. 51 коп. За исключением всех расходов и полученной суммы от прежних попечителей нами приобретено пользы ассигнациями 113 342 руб. 36 коп.»⁷; «Прошение Митрополиту Филарету прежде бывших попечителей почетных граждан Власия Никитина Скуратова и Феодора Никифора Горшкова. 21 марта 1852 г. По окончании трехлетнего срока в должности попечителей типографии сдали вновь избранным попечителям принадлежащую типографии собственность: книги и наличный капитал, с приложением реестра переданной собственности. Сумма типографии год от году умножается»⁸. 10 апреля 1852 г. митрополит Филарет наложил резолюцию на том же листе: «Ревность бывших попечителей единоверческой типографии о соблюдении порядка одобрительна»⁹.

К митрополиту Филарету прихожане могли обращаться также напрямую в случае возникновения спорных ситуаций. Собственно, во всю эпоху святителя Филарета такая ситуация возникла лишь однажды. Связана она была с уходом на покой по возрасту в 1838 г. первого попечителя типографии и старосты храма Михаила Борисовича Сарачева и избранием новых попечителей типографии. В документах конца 1830-х годов говорится, что истовый ревнитель старого обряда и старообрядческих богослужбных традиций Михаил Сарачев «управлял

делами церкви и Типографии более 15 лет, по избранию и доверию к нему прихожан, с утверждения Его Высокопреосвященства»¹⁰. Многие годы, как это часто бывало в то время, дела типографии велись Сарачевым «домашним образом, без узаконенной формы и строгой отчетности»¹¹. В связи же с тем, что новые попечители пожелали введения в делах типографии более строгой отчетности, они обратились к Преосвященному Филарету.

Помимо конкретных указаний по поводу ведения отчетности, они получили в резолюции святителя Филарета, в частности и такой совет: «Внушить им [прихожанам], что поелику неудовольствия их противу бывшего их старосты и попечителя типографии возникли по делам Св. Церкви, для которой полезнее сохранить мир и тишину, чего, впрочем, желает и большая часть из прихожан, то и духовное начальство для достижения сей цели находит лучшими средствами миролюбивого их между собой сношения и прекращения недоверчивости христианскою любовью, без дальнейшего делопроизводства»¹². Вскоре после исполнения архипастырской резолюции попечителями единоверческой типографии митрополит отметил: «Церковная часть передана новоизбранному церковному старосте, приведена в порядок введением правильных приходо-расходных книг, по сей части жалоб не видно»¹³.

В 1840 г. прихожанин Троице-Введенской единоверческой церкви московский купец Петр Семенович Бабкин, пользовавшийся среди московских единоверцев большим уважением, стал ходатайствовать перед святителем Филаретом о разрешении на строительство при единоверческом кладбище особого храма, предлагая также устроить здесь странноприимный дом, а со временем и монастырь. В том же году Петр Бабкин почил, но начатое дело было продолжено другими купцами-единоверцами. Откликаясь на их прошение, митрополит Московский и Коломенский Филарет 8 сентября 1840 г. посетил Троице-Введенскую единоверческую церковь по случаю заложения на единоверческом кладбище храма Всех святых.

В речи московского святителя священнослужителям и прихожанам Троице-Введенской единоверческой церкви были сказаны важные и теплые слова в адрес всех единоверцев и троицких прихожан: «Я... уже давно *желаю видети вас*, братья, в вашей, собственно,

⁷ ЦГА г. Москвы. Ф. 203. Оп. 275. Д. 11. Л. 1.

⁸ Там же. Л. 3.

⁹ Там же. Л. 1.

¹⁰ ЦГА г. Москвы. Ф. 203. Оп. 259. Д. 49. Л. 59 об. 60.

¹¹ Там же. Л. 72.

¹² Там же. Л. 73, об. 74.

¹³ Там же. Оп. 266. Д. 1. Л. 87.

церкви, и... теперь исполняется давнее мое желание... Я нахожусь ныне здесь как по моему давнему желанию, так и по вашему неоднократно приглашению... Мое к вам настоящее пришествие имело не иную цель как *веру общую, вашу же и мою*. Едино должно быть и у меня и у вас желание, да обрящемся точно друг другу единоверцы, по вере истинной, православной... да в общении мирных сердец и несмущенных совестей... познаем и ощути́м *дарование духовное*... Знаю, братия святого храма сего, что единоверие не для всех кажется ясным, во-первых, потому что видят у вас некоторые богослужebные обряды и обычаи, по внешнему образу отличные от употребляемых в Великой Церкви, хотя, впрочем, не противоречащие духу и значению оных, как дознано испытанием не кратковременным... Единоверие может существовать при разнообразии обряда»¹⁴.

В своей речи святитель Филарет особо отметил необходимость сохранения духа единения и любви, что было особенно важно для привлечения старообрядцев к единоверию: «Имейте христианскую любовь; это просто: а любовь умудрится, чтобы соделовать вас единомудренными; ибо ей свойственно соединять, а не разделять. Рвение, тщеславие, своекорыстие суть семена распрей и разделений: не допускайте сеяться злым семенам, и не возникнут злые прозябения. Глубоко насаждайте смиренномудрие: и обильно произрастет мир... Духом чистого единения и любви и примером благозаконного жития споспешествуйте, да придут в безопасную ограду единства церковного и *ины овцы, яже не суть от двора сего*»¹⁵.

По благословию святителя Филарета в 1860-х годах при Троице-Введенской единоверческой церкви было открыто училище. В декабре 1863 г. на имя Преосвященного Филарета было подано прошение от церковного старосты, попечителей и прихожан: «По общему желанию нашему мы имеем усердие завести при нашей Троицкой единоверческой церкви училище для обучения детей обоого пола как единоверческих, так и прочих старообрядцев чтению, письму и Закону Божию. Училище сие предполагается поместить в находящемся при оной церкви каменном доме, остающемся ныне праздным за перемещением из одного гостиницы в другой дом. Необходимые же для училища принадлежности могут быть приобретены из типографских сумм и также книги из своей типографии, обязанность обучения детей безвозмездно принимают на себя священно-церковнослужители нашей Троицкой

церкви»¹⁶. Святитель Филарет удовлетворил данное прошение, и Московская единоверческая типография приняла на себя все расходы по содержанию училища.

Еще одним важным делом для московского единоверия стало открытие (при активном участии Преосвященного Филарета) московского Всехсвятского единоверческого женского монастыря, первого единоверческого монастыря в Москве.

Существование единоверия после его учреждения было связано не только с появлением единоверческих храмов, но и с устройством единоверческих монастырей, поскольку у присоединившихся на основе Правил митрополита Платона 1800 г. старообрядцев, живших монастырской и скитской жизнью, имелось естественное желание сохранять свой иноческий уклад.

На протяжении первой половины XIX в. появилось 14 единоверческих монастырей: Никодимов Успенский мужской монастырь близ слободы Злынка Черниговской епархии, перемещенный в Максаковский монастырь в Сосницком уезде Черниговской губернии; Никодимова Троицкая женская пустынь (позже – Максаковский женский монастырь); Корсунский монастырь в Таврической области; Малино-Островский монастырь в Новозыбковском уезде; Покровский монастырь в Черниговской губернии; Климовский Казанский женский монастырь; Нижне-Воскресенский монастырь на Иргизе; Верхне-Спасо-Преображенский и Средне-Никольский старообрядческие монастыри; Керженский Благовещенский мужской монастырь и Осинский женский монастырь; Макарьевский монастырь в Могилевской епархии; Высоковский Успенский мужской монастырь в Костромской епархии и Воскресенский мужской монастырь в Оренбургской епархии.

Необходимо отметить, что единоверческие монастыри в первой половине XIX в. появлялись не только в результате добровольного присоединения ведущих иноческую жизнь старообрядцев. Единоверие в то время утверждалось, как отмечал автор той эпохи, разными путями и средствами: «то путем миссии, то денежным вспоможением при постройке единоверческих церквей, то уничтожением многих раскольнических зданий»¹⁷. Ряд старообрядческих монастырей перешли в единоверие в результате принудительных и порой насильственных полицейских мер, хотя к середине века государство и духовная власть стремились пресекать административные

¹⁴ ЦГА г. Москвы. Ф. 54. Оп. 12. Д. 1935. Л. 3 об., 4 об., 6 об., 8.

¹⁵ Там же. Л. 8 об.

¹⁶ ЦГА г. Москвы. Ф. 203. Оп. 313. Д. 179. Л. 1-1 об.

¹⁷ С[имеоновск]ий М. Исторический очерк Единоверия. СПб.: В печатне В. Головина, 1867. С. 69.

воздействия. В Москве же единоверие не имело к середине XIX в. еще ни одного монастыря. Тем не менее труды московских единоверцев постепенно создавали почву и предпосылки для зарождения иноческой единоверческой жизни и здесь.

Инициатива создания в Москве такого монастыря принадлежала исключительно самим единоверцам, без всякого воздействия со стороны светских и церковных властей. В феврале 1861 г. прихожане Всехсвятской единоверческой церкви и прочих московских единоверческих церквей подали митрополиту Московскому Филарету прошение о содействии по устройству женского монастыря при Всехсвятской кладбищенской церкви.

Строительство храма Всех святых, заложенного митрополитом Филаретом в 1840 г. по проекту архитектора П. Б. Буренина, было завершено в 1852 г. Храм с огромной колокольней был построен иждивением купцов Бабкиных их душеприказчиками. Храм стал существовать как кладбищенский. Он был обеспечен утварью, в штате храма находились священник, диакон и псаломщик. В пользу церкви было обращено 12 десятин окружавшей ее земли. На этой земле за счет купцов Бабкиных были построены два каменных дома. Один из них занимали священнослужители с певчими, а другой не был занят. Еще два деревянных дома для сторожей: один при церкви, а другой на кладбище. На содержание церкви было положено из сумм единоверческой типографии 10 тысяч рублей серебром и различными лицами 3150 руб. Но содержание причта было внесено 5 тыс. руб. от типографии и 8050 руб. от других лиц¹⁸. Единоверческая типография постоянно принимала участие в содержании и финансировании кроме Троице-Введенской общины еще и других московских единоверческих приходов. В приходе значилось 19 дворов и 112 душ мужского и 79 душ женского пола¹⁹.

Митрополит Филарет перед отправлением представления в Святейший Синод написал на нем свою резолюцию: «Принимая в рассуждение все изложенное, в особенности то, что монастырь полагается устроить с особенным назначением для молитвы о государе и его семействе, в память освобождения крестьян от крепостной зависимости, соглашаюсь. Что касается до предполагаемого учреждения двух попечителей монастыря, хотя сие в устройстве православных монастырей необычно, а заимствовано из примера обществ, чуждающихся Церкви, однако

по дознанному благорасположению московских единоверцев допущено быть может с тем, что попечители иметь будут попечение о внешнем благоустройстве монастыря и способах поддержания его, внутреннее же управление и духовное руководство вполне принадлежать будут настоятельнице с помощью старейших сестер»²⁰.

15 января 1862 г. последовало определение Святейшего Синода об учреждении единоверческого женского монастыря, высочайше утвержденное императором Александром Вторым 27 января того же года. В указе об учреждении монастыря говорилось: «Монастырю сему именоваться Всехсвятским единоверческим женским монастырем и быть ему в ведомстве и зависимости от Московского Епархиального Начальства, с дозволением быть при нем, согласно желанию просителей, двум попечителям из единоверческих прихожан с тем, впрочем, чтобы они имели попечение только о внешнем благоустройстве монастыря и способах поддержания его, внутреннее же управление и духовное руководство вполне принадлежало настоятельнице с помощью старейших сестер, которая не иначе может быть избрана, как с утверждения Московского епархиального начальства. В монастыре сем быть: 1 игуменье, 1 казначее, 15 монахиням и 15 послушницам»²¹.

Синодальным указом от 23 февраля 1862 г. об этом дано было знать митрополиту Московскому Филарету, и по его благословию обществом всех московских единоверцев избраны к устройству монастыря два попечителя: московские купцы Владимир Андреевич Сапелкин и Иван Иванович Родионов. «Избранным призываем, – писал митрополит Филарет 14 марта, – благословение и помощь Божию к начатию и совершению богоугодного устройства; и да обретет сие начатие и других боголюбивых споспешествователей, да благо будет чрез благодетелей ищущим спасения в удалении от мира, и чрез молитвы сих да благо будет благодетелям»²².

Для новообразованного монастыря были составлены «Правила о составе, зависимости и устройстве Высочайше утвержденного Московского Всехсвятского единоверческого девичьего общежительного монастыря», в которых были обозначены основные принципы и духовные основания жизнедеятельности обители.

На данный момент остается еще не выясненной степень авторства Преосвященного Филарета в составлении Правил, однако ясно, что они

²⁰ Григорий (Воинов), архим. Всехсвятская игуменья Александра: Биографический очерк // Московские епархиальные ведомости. 1873. № 10. С. 92.

²¹ ЦГА г. Москвы. Ф. 1177. Оп. 1. Д. 1. Л. 7 об.

²² Григорий (Воинов), архим. Всехсвятская игуменья Александра... С. 92.

¹⁸ ЦГА г. Москвы. Ф. 203. Оп. 233. Д. 2. Л. 4-4 об.

¹⁹ Там же. Л. 4 об.

были написаны при его непосредственном участии. Подобные общежительные уставы к тому времени уже были приняты в устроенных по благословию святителя Филарета женских монастырях епархии: Аносино-Борисоглебском (1823), Троице-Одигитриевой Зосимовой женской пустыни (1826), Спасо-Бородинском (1830) и Спасо-Влахернском (1854) монастырях.

«Правила» определяли следующий круг вопросов: подчиненность монастыря епархиальному архиерею и благочинному; управление монастырем игуменьей и старшими сестрами; порядок поступления в монастырь; духовные основы монастырского общежития: участие насельниц в церковных богослужениях, в церковных таинствах, прежде всего в причащении Св. Таин, место молитвы и послушаний в жизни сестер обители; контакты с мирянами; важность исполнения иноческого обета нестяжания; порядок пользования имуществом и келейные потребности; порядок совместного келейного проживания; трапеза; искренность и откровенность с настоятельницей. Правила отмечают важность для новоначальных наличия горячего стремления к иночеству и ревности в послушаниях, а также к благочинности и благоговейности, стяжанию мирного духа. Особо подчеркивалось, что основным мотивом жизни в монастыре должно быть «очищение сердца и желание спасения с благопокорным отсечением своей воли»²³.

Примечательно, что в Правилах для Всехсвятского единоверческого женского монастыря обозначена лишь одна особенность, характерная именно для единоверческой обители, – крюковое пение, использование столпового, демественного распева. Это не удивительно, если вспомнить отмеченный священномучеником Симоном (Шлеёвым) монастырский уклад всей приходской жизни единоверцев: «Единоверческие приходы отличаются от православных приходов монастырским укладом церковной жизни. В них очень живо чувствуется иноческое отношение настоятеля и братии. Прихожане, как и братия обители, избирают себе настоятеля и вместе с ним управляют своей приходской общиной. Налицо в этой приходской единоверческой общине и соборные монастырские старцы, избранные попечители, ближайšie советники ктитора и настоятеля храма. В единоверческих приходах, если благоприятствуют обстоятельства, блюдетсЯ и дисциплина монашеская, высокое уважение к авторитету духовного отца, послушание его воле,

²³ ЦГА г. Москвы. Ф. 1177. Оп. 1. Д. 13. Л. 4.

исполнение его заповедей. В единоверческих церквях и само богослужение совершается по иноческому чину, без опущений, с сохранением всех его подробностей, как он указан в Типиконе. В единоверческих храмах тот же порядок, каким отличаются монастырские храмы от прочих приходских православных великороссийских храмов»²⁴.

В 1862 г. попечители монастыря, по желанию благотворительницы В. И. Широковой и с согласия всех прочих единоверцев, обратились к святителю Филарету с просьбой об исходатайствовании у Черниговского архиепископа Филарета (Гумилевского) для настоятельства в обители игуменьи Макасовского женского монастыря Александры (Рыбниковой), известной всему обществу единоверцев своей опытной иноческой жизнью по древним уставам. По ходатайству святителя Филарета просьба московских единоверцев была удовлетворена. Когда святитель московский Филарет в первый раз увидел ее с наперсным четырехконечным крестом, то заметил: «Я не надеялся встретить то, что вижу»²⁵.

Митрополит Филарет отзывался с похвалой об игуменье Александре, одобряя выбор единоверцев, и выражал надежду, что она будет полезна для обители. Поскольку по данному ей билету игуменьи Александра была отпущена в Москву лишь на один год, то в марте 1863 г. на имя митрополита Филарета было подано прошение «прихожан всех московских единоверческих церквей» об официальном утверждении ее в звании игуменьи Всехсвятского монастыря²⁶. Прощение было удовлетворено, Указом из консистории от 16 мая 1864 г. она была утверждена игуменьей Всехсвятского единоверческого женского монастыря.

До конца своей земной жизни святитель Филарет имел попечение о единоверческой обители. Так, например, когда он высказал пожелание, чтобы вокруг всего монастыря была устроена каменная ограда на средства единоверческой типографии, это было исполнено, и к 1866 г. обитель получила полностью благоустроенный вид.

В заключение можно отметить, что отношение московских единоверцев к святителю Филарету было исполнено не только уважения и признательности, но и искренней любви. Сам же святитель Филарет на протяжении всего времени нахождения на Московской кафедре постоянно входил во многие нужды единоверцев, откликаясь на их просьбы с неизменным благожелательным участием.

²⁴ Путь на Голгофу. Т. 2. Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского. М., 2005. С. 96.

²⁵ Григорий (Воинов), архим. Всехсвятская игуменья Александра... С. 93.

²⁶ ЦГА г. Москвы. Ф. 203. Оп. 233. Д. 2. Л. 92-92 об.

Сведения об авторах. Чтец Владимир Валерьевич Булычев – клирик Михаило-Архангельского единоверческого храма с. Михайловская слобода Московской епархии, выпускник Коломенской духовной семинарии 2019 г. (e-mail: loban-99@mail.ru).

Чтец Андрей Юрьевич Лобань – клирик Михаило-Архангельского единоверческого храма с. Михайловская слобода Московской епархии, выпускник Коломенской духовной семинарии 2019 г. (e-mail: ladrej@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

Материалы Центрального государственного архива города Москвы (ЦГА г. Москвы)

1. Ф. 54. Оп. 12. Д. 1935.
2. Ф. 203. Оп. 233. Д. 2.
3. Ф. 203. Оп. 259. Д. 49.
4. Ф. 203. Оп. 266. Д. 1.
5. Ф. 203. Оп. 275. Д. 11.
6. Ф. 203. Оп. 313. Д. 179.
7. Ф. 1177. Оп. 1. Д. 1.
8. Ф. 1177. Оп. 1. Д. 13.

Исследования

1. Григорий (Воинов), архим. Всехсвятская игуменья Александра: Биографический очерк // Московские епархиальные ведомости. – 1873. – № 10. – С. 90–95.

2. Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон (Левшин) как противораскольничий деятель. – Ростов-на-Дону: электропечатня А. И. Тер-Абрамиан, 1905. – 656 с.

3. Митрополит Волоколамский Иларион посетил Патриарший центр древнерусской богослужебной традиции [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2010/04/09/news16319/>

4. Путь на Голгофу. Т. 2. Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского / Сост., ред., комм., справочно-библиографические материалы Н. П. Зиминной. – М.: ПСТГУ, 2005. – 592 с.

5. С[имеоновск]ий М. Исторический очерк Единоверия. – СПб.: В печатне В. Головина, 1867. – 206 с.

6. Саранча Е., священник. Единоверческий храм Архангела Михаила села Михайловская слобода. М.: Приход единоверческого храма Архангела Михаила села Михайловская слобода, 2017. – 432 с.

7. Саранча Е., священник. Краткий очерк истории Единоверия. Единоверческий храм Архангела Михаила села Михайловская слобода. – М.: Линия График, 2014. – 128 с.

8. Шлеев С., священник (епископ Симон Охтенский). Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев). – М: Медиум, 2004. – 480 с.

V.V. Bulychev, A.Yu. Loban

SAINT PHILARET AND MOSCOW EDINOVERIE. PARTICIPATION IN THE ACTIVITY OF THE MOSCOW EDINOVERCHESKAYA PRINTING HOUSE AND EDINOVERCHESKY CONVENT OF ALL SAINTS

Abstract. This article, based on the archival documents from the Central State Archive funds in Moscow as well as the materials published in the 19th and early 20th centuries, describes the relationship between St. Philaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, and the Moscow common faith printing house at the Holy Trinity and Entrance of Theotokos Church; the participation of Metropolitan Philaret in the approval of publications, his evaluation of the activities of the trustees of the Moscow common faith printing house, as well as the main ideas of his speech when visiting the common faith church of the Holy Trinity and Entrance of Theotokos. The article also discusses the participation of Metropolitan Philaret in the opening and activity of the Moscow Edinoverchesky convent of All Saints, his assistance in the appointment of its first abbess Alexandra (Rybnikova).

Keywords: St. Philaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna; Edinoverie/ Common Faith; Moscow common faith printing house; the Holy Trinity and Entrance of Theotokos Church; the Moscow Edinoverchesky convent of All Saints.

Authors' information. Verger Vladimir V. Bulychev – clergyman of edinovercheskaya church of Saint Archangel Michael in Mikhailovskaya

Sloboda of the Moscow Diocese, graduate of the Kolomna Theological Seminary in 2019 (e-mail: loban-99@mail.ru).

Vergier Andrei Y. Loban – clergyman of edinovercheskaya church of Saint Archangel Michael in Mikhailovskaya Sloboda of the Moscow Diocese, graduate of the Kolomna Theological Seminary in 2019 (e-mail: ladrej@yandex.ru).

УДК 283

Иеродиакон Ярослав (Очканов)

СОВМЕСТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕПИСКОПАЛЬНОЙ
ЦЕРКВИ США И ЦЕРКВИ АНГЛИИ
ПО НАЛАЖИВАНИЮ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ
С РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ
В 1868–1871 ГОДАХ

Аннотация. В статье рассматривается период с 1868 по 1871 г., когда две Церкви англиканского вероисповедания – Епископальная Церковь США и Церковь Англии – объединили свои усилия для налаживания диалога с Русской Православной Церковью. В данный период межцерковное взаимодействие осуществлялось преимущественно через посредство Русско-греческого комитета, являвшегося официальным органом Англиканской Церкви. Благодаря деятельности Русско-греческого комитета обсуждение вопросов межконфессионального сближения впервые вышло на уровень священноначалия и получило широкий резонанс среди церковного сообщества в Англии и Соединенных Штатах Америки.

Ключевые слова: Русско-греческий комитет; англиканское вероисповедание; Церковь Англии; Епископальная Церковь; иерархи; Православие; межцерковный диалог.

В начале 1860-х гг. Епископальная Церковь США выступила с инициативой налаживания диалога с Русской Православной Церковью. Поводом для данной инициативы стало осознание иерархами Епископальной Церкви недостаточности ее догматической базы, что не позволяло ей стать объединяющим центром для многочисленных протестантских течений и деноминаций, возникших к середине XIX в. на Североамериканском континенте. Желая опереться в своей догматике и богослужении на наследие Древней Вселенской Церкви, американские англикане пришли к выводу, что в наибольшей степени их идеалу соответствует именно Православная Церковь. В Соединенных Штатах Америки единственной представительницей Вселенского Православия в то время была Русская Церковь, приходы которой имелись преимущественно на Аляске.

Тема сближения с Русской Православной Церковью была поднята на первой сессии Генеральной конвенции Епископальной Церкви, состоявшейся в 1862 г. в Нью-Йорке. В ходе заседаний конвенции было

принято решение прежде всего познакомиться с православным вероучением и богослужбной практикой, а также понять, какой ответ может ожидать Епископальная Церковь на свою инициативу. В связи с этим было решено создать специальный орган, названный Русско-греческим комитетом (Russo-Greek Committee), заявленной целью которого стало установление дружеских отношений между двумя конфессиями. Однако из-за начавшейся в США гражданской войны (1861–1865) деятельность комитета была приостановлена. В то же время инициатива Епископальной Церкви по сближению с Православием была подхвачена Церковью Англии, где в 1863 г. также был создан Русско-греческий комитет, и в последующие несколько лет англиканская сторона в диалоге с Русской Православной Церковью была представлена Церковью Англии.

С окончанием гражданской войны в США жизнь в стране стала постепенно восстанавливаться. Епископальная Церковь получила возможность возобновить взаимоотношения с Православным Востоком, при этом она теперь в данном вопросе выступала совместно с Церковью Англии. В самих Соединенных Штатах после войны произошли значительные политические изменения, которые сказались на жизни Епископальной Церкви и внесли свои коррективы в ее взаимоотношения с Православием. В процессе начавшейся политической централизации в американском народе получила развитие идея национального единства, которая захватила и религиозную сферу. В данных условиях принцип протестантского индивидуализма все более уступал место идее кафоличности. С новой силой зазвучали запросы на единую общенациональную церковь, на роль которой претендовала Епископальная Церковь.

Против протестантизма как несостоятельной религиозной системы в конце 1860-х гг. выступили многие американские богословы и проповедники, но наиболее известным представителем их был пастор Епископальной Церкви Нью-Йорка доктор Юер (Ewer). В своих проповедях, произнесенных с церковной кафедры в 1868 г., он обвинял протестантизм в отвержении древних церковных основ и вступлении на путь рационализма в религии, что чревато масштабным кризисом религиозного сознания христианского общества. Он указал на несостоятельность тех религиозных начал, которыми живет американский народ, и призвал искать спасения в возврате к «кафолической церкви», которая представлялась Юеру неким стволем, от которого отходят три ветви – православно-восточная, англиканская и римская¹.

¹ Лопухин А. П. Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении // Христианское чтение. 1887. № 1-2. С. 159-160.

Проповеди Юера, получившие название «Банкротство протестантизма» (The Failure of Protestantism), произвели огромное впечатление на американское общество и регулярно публиковались в New-York Times. В своих проповедях он призывал к восстановлению истинной «кафолической церкви», которая, по представлениям Юера, состоит из того общего, что есть в Православной, Римской и Англиканской Церквях². Как видим, такое определение «кафолической церкви» является абстрактным и неопределенным, Юер в своих рассуждениях так и не пришел к выводу о реальном воплощении кафоличности в лице Православной Церкви. Но его проповеди подтолкнули поиски в нужном направлении, и сама действительность указала епископам на Православную Церковь как на спасительный круг в их поисках истины и кафолических основ.

Следствием этих событий стало возбуждение вопроса о возобновлении движения на воссоединение с Восточным Православием, который был поднят на Генеральной конвенции Епископальной Церкви, состоявшейся осенью 1868 г. В отчете Русско-Греческого комитета, представленном на эту конвенцию, указывалось, что из-за смут, порожденных гражданской войной, Епископальная Церковь передала в значительной степени заботу о налаживании диалога с Православной Церковью своей «матери-церкви», а теперь, когда ситуация изменилась, американский комитет вновь готов к продолжению взаимоотношений³. О возобновлении работы комитета его секретарь, епископ Флориды, уведомил руководство аналогичного комитета Церкви Англии, выразив при этом свои уверения в содействии его деятельности⁴.

Несколькими месяцами ранее, летом 1868 г., на Кентерберийской конвенции Церкви Англии был заслушан ежегодный доклад Русско-Греческого комитета о проделанной за истекший период работе по изучению вопроса о возможности установления церковного общения между англиканами и православными. Комитет пришел к выводу, что в связи с достаточной сложностью данного вопроса в настоящий момент преждевременно говорить о реализации церковного общения, необходимы

² American Congress Booklets Rev. Edward Rochie Hardy, Jr., Ph.D. The Catholic Revival in the American Church. [Электронный ресурс] // Project Canterbury: информ.-справочный портал. URL: <http://anglicanhistory.org/usa/acb/10.html> (Дата обращения: 09.03.2020).

³ Journal of the proceedings of the bishops, clergy and laity of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, assembled in a general convention held in the city of New York from Oct. 17th to Oct. 29th, inclusive, in the year of our Lord 1868. P. 486.

⁴ Попов Е., прот. К вопросу о взаимообщении Англиканской Церкви с Православными Восточными Церквами // Христианское чтение. 1869. № 9. С. 515.

длительные консультации между богословами и иерархами обеих Церквей. Поэтому было внесено предложение начать прямые переговоры с восточными патриархами и митрополитами с тем, чтобы пока установить такие взаимоотношения между Церквами, которые позволили бы англиканам и православным взаимно участвовать в таинствах и церковных службах в тех случаях, когда они не имеют возможность получить духовное окормление той Церкви, к которой принадлежат⁵.

Такая постановка вопроса была обусловлена тем обстоятельством, что значительное число англикан по роду своей деятельности находились какое-то время на территориях православных стран, вдали от англиканских капелланов, и в случае нужды они не имели возможности получить духовное окормление. Это касалось прежде всего обрядов отпевания умерших и крещения родившихся младенцев. В то же время комитет вынес на рассмотрение вопрос о возможности преподания православными священниками Святого Причастия умирающим англиканам, а также тем путешествующим, которые находятся вдалеке от англиканских приходов. Со своей стороны Англиканская Церковь могла бы также совершать подобные службы для православных христиан в случае необходимости на тех же условиях. Комитет предложил передать это обращение на рассмотрение верхней палаты конвокации, а также отправить все рапорты комитета президенту Генеральной конвенции Епископальной Церкви⁶.

Кроме того, на Генеральной конвенции было также отмечено, что за последние годы Церковью Англии была проделана большая подготовительная работа по межцерковному сближению, которая в настоящее время позволяет приступить к непосредственным переговорам между англиканскими иерархами и православными патриархами и синодами по условиям желаемого единения. А поскольку Епископальная Церковь имеет больше возможностей для реализации поставленной задачи, то Церковь Англии просит ее взять на себя решение этой проблемы⁷. Такая постановка вопроса была обусловлена, с одной стороны, фактом независимости Епископальной Церкви от государства, что

⁵ Third Report of the Committee on Intercommunion with the Orthodox Eastern Churches, July 4, 1868 // Reports made to the Convocation of the Province of Canterbury by the Committee on Intercommunion with the Orthodox Eastern Churches 1895-1869. L., 1904. P. 8-9.

⁶ Ibid. P. 20-21.

⁷ Journal of the General Convention. 1868. Appendix IV. 20. P. 430. [Электронный ресурс] // Project Canterbury: информ.-справочный портал. URL: https://www.episcopalarchives.org/sites/default/files/publications/1868_GC_Journal.pdf

давало ей полную свободу действий в предполагаемых переговорах. С другой стороны, после приобретения Соединенными Штатами у России Аляски в 1867 г. на территории уже США продолжала существовать Алеутская епархия Русской Православной Церкви и, таким образом, создались условия для тесного соприкосновения приходов обеих Церквей друг с другом, что значительно расширяло возможности по взаимодействию между ними.

В результате Генеральная конвенция 1868 г. приняла решение о расширении полномочий Русско-Греческого комитета, которые позволяли бы ему вступать в прямые взаимоотношения с иерархами Православных Восточных Церквей. Было также решено, что оба комитета будут тесно взаимодействовать между собой, постоянно обмениваясь информацией о ходе дела и обсуждая все возникающие вопросы⁸. Таким образом, с 1868 г. Английская и Американская Церкви начинают принимать совместное участие в движении на воссоединение с православным Востоком, полностью согласовывая свои действия, причем Американской Церкви отводится ведущая роль в этом процессе. С этого времени вопрос о взаимоотношениях с православным Востоком вступает в новую фазу своего развития.

Кроме того, Генеральная конвенция 1868 г. приняла резолюцию, в которой говорится о необходимости принять меры для содействия более тесным отношениям между общинами Русской и Епископальной Церквей на их общей территории. В связи с этим был назначен специальный епископский комитет по взаимосвязям со Святейшим Синодом, который должен заниматься согласованием отношений между Русской епархией и епископальными структурами на территории Аляски⁹.

Вновь образованный комитет епископов в том же году отправил Святейшему Синоду Русской Церкви резолюцию Генеральной конвенции и свои предложения по поводу взаимодействия двух Церквей на территории США. На этот запрос Синод в 1870 г. отправил свое послание, в котором поддержал и одобрил усилия ее иерархов по сближению Церквей и со своей стороны обещал продолжить развитие этих отношений в духе христианской любви и взаимоуважения. В то же время Синод подчеркнул, что прежде полноты взаимообщения в таинствах

⁸ Journal of the proceedings of the bishops, clergy and laity of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, assembled in a general convention held in the city of New York from Oct. 17th to Oct. 29th, inclusive, in the year of our Lord 1868. P. 487.

⁹ Shaw P. E. American contacts with the Eastern churches, 1820-1870. Chicago. 1937. P. 10-12.

необходимо прийти к согласию в вере. Однако по неизвестной причине Американская Церковь так и не получила это послание Святейшего Синода, косвенно узнав о нем из Нью-Йоркской газеты *The Sun*, в которой оно было опубликовано 9 февраля 1871 г. Не получив этого послания по официальным каналам, американские епископы сомневались в его подлинности до тех пор, пока не увидели ссылку на него в отчете обер-прокурора Синода¹⁰. К сожалению, это недоразумение в дальнейшем привело к ухудшению взаимоотношений между двумя Церквями, о чем будет сказано позже. Одновременно с посланием русскому Синоду комитет епископов отправил копии резолюции Генеральной конвенции 1868 г. четырем восточным патриархам и греческому Синоду.

Также на Генеральную конвенцию 1868 г. были поданы петиции от нескольких епископальных диоцезов, а также частных лиц, в которых высказывалось мнение о необходимости пересмотра учения о *Filioque*. Дело в том, что вопрос о *Filioque* является главным пунктом догматических разногласий между англиканством и Православием, без решения которого не представляется возможным начинать разговор о сближении Церквей. Представители диоцезов пришли к выводу, что подлинник греческого текста Никейского Символа веры не содержит в своем восьмом члене этой добавки, что ошибка была допущена в латинском переводе по инициативе римского епископа и закреплена на Западе в последующие века. Они предлагали сделать точный перевод с греческого оригинала, напечатать его в «Книге общих молитв» (богослужбной книге англиканского вероисповедания) и ввести в употребление на литургии¹¹.

Исходя из этого, Генеральная конвенция приняла резолюцию, согласно которой поднятый вопрос, несмотря на свою первостепенную важность, в то же время является и самым трудным, в связи с чем решение его требует тщательного изучения и не входит в компетенцию данной конвенции. Поэтому вопрос о *Filioque* был передан на рассмотрение специальной комиссии, уполномоченной исследовать проблемы, касающиеся «Книги общих молитв». В ответ комиссия сделала заявление, что данный предмет настолько серьезен, что комиссия не считает себя вправе давать какие-либо заключения в отношении его. Кроме того, вопрос такого уровня должен решаться совместно с Церковью Англии, в связи

¹⁰ Извлечение из всеподданейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1870 г. СПб., 1871. С. 221-222.

¹¹ Shaw P.E. American contacts with the Eastern churches, 1820-1870. P. 23-26.

с чем было решено отложить его рассмотрение до следующей Генеральной конвенции¹².

Несмотря на то, что Английская Церковь возложила основной объем работы на Епископальную Церковь, в то же время она и сама продолжила деятельность по укреплению взаимосвязей с Русской Православной Церковью. Так, проживавший в Москве англиканский пастор Пенни вел переписку со сторонниками единения Англиканской и Православной Церквей, среди которых были высокопоставленные светские деятели, представители англиканского епископата и профессора Оксфордского университета. Через Московское общество любителей духовного просвещения он высылал своим адресатам в Англии «Московские епархиальные ведомости», а также собственные переводы статей из этого журнала¹³. Тем самым пастор Пенни способствовал лучшему знакомству английского церковного сообщества с догматами, историей и современным состоянием Русской Православной Церкви.

В связи с решением конвокации 1868 г. архиепископ Кентерберийский А. Кемпбелл написал послание Константинопольскому патриарху Григорию VI. В письме он прежде всего поблагодарил патриарха за особое внимание, оказанное им Англиканской Церкви решением послать на освящение англиканского храма в Константинополе архимандрита с Афона и своего протосинкелла. Затем архиепископ коснулся темы взаимообщения Церквей и подробно остановился на вопросе о допустимости совершения чина отпевания православным священником над умершими англиканами и возможности погребения их на православных кладбищах. Вместе с письмом патриарху был передан греческий перевод «Книги общих молитв»¹⁴.

В ответе Константинопольского патриарха, полученном осенью 1869 г., прежде всего выражалось сочувствие намерениям Англиканской Церкви к церковному единению, а также надежда на то, что в будущем многие придут к признанию Православной Церкви хранительницей древнего неповрежденного христианства. Вопрос о погребении англикан на православных кладбищах был решен в положительном ключе, но при условии, чтобы места этих захоронений не были передаваемы в частную собственность. В связи с этим иерархам

¹² Journal of the Proceedings of the Bishops, Clergy and Laity of the Protestant Episcopal Church in the United States of America Assembled in a General Convention 1868. Hartford. 1869. P. 429.

¹³ Московские епархиальные ведомости. 1869. № 34. С. 3.

¹⁴ Williams G. Russo-Greek church pamphlets. Guardian. Manchester, 1869. P. 3-4.

Константинопольской Церкви было разослано окружное послание, которое предписывало им в случае отсутствия англиканского священника по просьбе родственников совершать над умершим англиканином чинопоследование погребения по сокращенной форме: с пением Трисвятого и 118-го псалма, а также чтением Апостола и Евангелия. Кроме того, патриарх поблагодарил архиепископа за переданный ему перевод «Книги общих молитв», но отметил, что ничего не может пока сказать по поводу ее содержания, так как сначала необходимо ее тщательно изучить. В то же время он заметил, что некоторые положения, содержащиеся в вероучительной книге англиканства «39 статей», являются новшествами, что может значительно затруднить сближение Церквей¹⁵.

Руководство Русско-Греческого комитета с радостью откликнулось на поддержку его инициатив со стороны Константинопольского патриарха и с удовлетворением встретило положительное решение вопроса о погребении. Со вниманием члены комитета отнеслись и к замечаниям патриарха по поводу вероучительной книги «39 статей». В отчете комитета говорится, что англиканский Символ веры не есть точное исповедание Англиканской Церкви, а является следствием исторических обстоятельств, поэтому он может подвергаться изменениям с течением времени по усмотрению церковных иерархов¹⁶.

Таким образом, начало диалогу между священноначалием двух Церквей было положено, с обеих сторон прозвучала готовность продолжать взаимоотношения, и Англиканская Церковь в лице Русско-Греческого комитета положительно отреагировала на замечания со стороны православного иерарха относительно основного догматического вопроса – разногласий в Символах веры обеих конфессий. На состоявшейся в том же 1868 г. первой Ламбетской конференции Англиканского содружества на обсуждение был вынесен вопрос о взаимообщении с Православной Церковью, по итогам которого было составлено послание от имени архиепископа Кентерберийского патриархам и архиереям Поместных Православных Церквей, в котором выражалось признание дружеских чувств и христианской любви.

Необходимо отметить, что активная роль в движении по сближению Церквей принадлежала англо-американской общине, в то время как Православная Церковь в этом вопросе занимала преимущественно пассивную роль. Послание Константинопольского патриарха стало

фактически первым ответным шагом со стороны православной иерархии навстречу англиканам, поэтому было встречено с большим энтузиазмом.

За первым шагом последовали и другие активные действия Православной Церкви, направленные на сближение с англиканством. В начале 1870 г. с целью освящения греческой церкви в Ливерпуле в Англию прибыл архиепископ Сирота и Тиноса Александр Ликург. Кроме этой непосредственной цели своей поездки, Ликург старался ближе познакомиться с англиканскими иерархами, активно общался с ними, обмениваясь взглядами на проблему взаимообщения Церквей. Он также проявил большой интерес к обрядовой стороне англиканского богослужения и даже присутствовал в алтаре в своем облачении¹⁷.

4 февраля 1870 г. в городе Эли состоялась богословская конференция, на которой присутствовали с православной стороны архиепископ Александр Ликург, архимандрит Статублис и член греческой коллегии Тивмас, а с англиканской – епископ Элийский, старший член Кембриджской коллегии Дж. Вильямс и богослов Мэйрик. Эта конференция имела исключительно важное значение для англикано-православного диалога, так как на ней впервые были четко обозначены главные пункты разногласий в вероучении и церковной практике между двумя Церквями. Все разногласия были распределены по трем группам: к первой группе были отнесены разногласия, подлежащие исправлению, ко второй – нуждающиеся в обсуждении, а к третьей – являющиеся терпимыми¹⁸.

К первой группе разногласий Ликург отнес только учение об исхождении Святого Духа, заявив, что только после удаления из англиканского символа веры *Filioque* возможен продуктивный диалог о воссоединении Церквей. Ко второй группе разногласий были отнесены следующие пункты: учение о Евхаристии, о числе и форме таинств, молитвы за умерших и призывание святых, принятие Седьмого Вселенского Собора и употребление икон, а также положение англиканского священства и вопрос о втором браке епископов¹⁹. По всем обозначенным темам состоялись дискуссии, однако конференция, являясь неофициальным мероприятием, не была уполномочена делать какие-либо выводы и принимать решения. Ее ценность заключалась именно в четком

¹⁷ Skene F. M. F. The Life of Alexander Lycurgus Archbishop of the Cyclades. L., 1877. P. 74-79.

¹⁸ Ibid. P. 93.

¹⁹ Skene F. M. F. The Life of Alexander Lycurgus Archbishop of the Cyclades. L., 1877. P. 94.

¹⁵ Ibid. P. 4-6.

¹⁶ Russo-Greek Papers, 1863-1874. New York, 2001. P. 37.

обозначении существующих межконфессиональных согласий и разногласий, что и было сделано фактически впервые за весь период взаимоотношений между Церквами²⁰.

На американском континенте взаимное знакомство англикан и православных также значительно продвинулось вперед после Генеральной конвенции 1868 г. Интерес американцев к Русской Православной Церкви неуклонно возрастал, что привело к открытию в 1870 г. русской миссионерской церкви в Нью-Йорке, настоятелем которой стал недавно перешедший в Православие из католичества священник Николай Беринг. Освещение церкви было совершено бывшим епископом Камчатским Павлом (Поповым), который через Нью-Йорк возвращался в Россию к месту своего нового назначения. Узнав об этом, духовенство Епископальной Церкви пригласило епископа Павла для беседы в дом епископа Нью-Йоркского диоцеза Горация Поттера. В ходе общения с американскими епископами и богословами была затронута тема взаимоотношений между Русской Православной и Епископальной Церквами. Русский архиерей произвел очень благоприятное впечатление на своих собеседников, чем немало содействовал укреплению симпатий епископального духовенства к Православию²¹. Как мы видим, эта встреча была неофициальной и даже случайной, она имела, по сути, ознакомительный характер, тем не менее американские иерархи впервые встретились с представителем русского епископата, что было немаловажно для взаимного знакомства и предварительного обсуждения общезначимых вопросов.

Сразу после открытия церкви ее стали посещать представители различных американских деноминаций с целью ознакомления с православным вероучением и богослужебной практикой. Настоятелю и псаломщикам приходилось постоянно отвечать на многочисленные вопросы, зачастую очень непростые. Особый интерес к русскому приходу проявляли миряне и священнослужители Епископальной Церкви²². Желая как можно быстрее на практике осуществить идею взаимодействия двух Церквей, они стали приглашать отца Николая участвовать в богослужениях своей церкви. Не зная, как ему поступить в данной ситуации, Николай Беринг обратился в Священный

Синод с просьбой прислать ему инструкцию, в которой было бы указано, как ему вести себя с духовенством Епископальной Церкви. На этот запрос был получен ответ, что точка зрения Синода по вопросу взаимодействия двух Церквей была выражена в ответном послании 1870 г. Русско-Греческому комитету Американской Церкви, в котором сказано, что взаимодействие Русской и Епископальной Церквей в богослужении и таинствах невозможно без согласия в вере²³. Как видно из этого факта, Св. Синод еще не знал, что его ответное послание комитету не было получено.

За время своего служения в Нью-Йорке отец Николай много сделал для распространения православной веры на Американской земле. Он организовывал богослужения на английском языке, читал лекции по Православию для всех желающих, издавал журнал на английском языке, в котором освещалась православная жизнь в Америке, а также перевел на английский язык чин присоединения иноверцев к Православной Церкви²⁴. Отец Николай неоднократно получал приглашения от настоятелей епископальных приходов читать у них проповеди о православном вероучении, однако, не будучи уверенным в допустимости таких действий, он сделал по этому поводу запрос в Св. Синод. По поручению Синода митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Никольский) ответил о. Николаю, что не считает возможным не только чтение проповедей, но и публичных лекций, поскольку не считает о. Николая достаточно подготовленным для этой деятельности²⁵. Тем не менее Николай Беринг, несмотря на данные ограничения, сумел, по мере своих сил и возможностей, ознакомить с Православием значительное число американцев.

На Генеральную конвенцию 1871 г. в Бостоне соединенным англо-американским Русско-Греческим комитетом был представлен отчет о его деятельности за прошедшие три года, в котором отмечалось, в частности, увеличение контактов комитета с православными иерархами и доброжелательное отношение их к англо-американским инициативам. Воодушевленный таким положением дел, комитет принял решение о продолжении своей деятельности, которая должна заключаться в сборе и публикации информации, способствующей делу сближения Церквей²⁶. Как видим, руководство комитета осознавало, что это дело

²⁰ Report of His Grace the Archbishop of Syria and Tenos on his Journey to England. L., 1871. P. 12.

²¹ Лопухин А. П. Сношения Американской Епископальной Церкви с православным Востоком по вопросу о соединении Церквей // Христианское чтение. 1883. № 7-8. С. 181.

²² Николай (Алеутинский и Аляскинский), еп. Из моего дневника. СПб., 1894. С. 87.

²³ Николай Алеутинский и Аляскинский, еп. Из моего дневника. СПб., 1894. С. 184.

²⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Ед. хр. 1566. Л. 343.

²⁵ Там же. Ф. 797. Оп. 45. II отд. III стол. Ед. хр. 223. Л. 6-7 об.

²⁶ Journal of the Proceedings of the Bishops, Clergy, and Laity of the Protestant Episcopal Church in the United States of America: In a General Convention, Held in the City of Baltimore 1871. P. 578.

требует времени, терпения и кропотливого труда, а также более глубокого изучения вероучительных систем друг друга.

Согласно решению Генеральной конвенции, комитет в том же 1871 г. разослал четырем восточным патриархам (Константинопольскому, Иерусалимскому, Антиохийскому и Александрийскому), а также синодам Русской и Элладской Церквей резолюции, в которых выражалась готовность к дальнейшему церковному сближению²⁷. Данные послания к восточным иерархам имели особое значение, так как являлись первым случаем обращения к властям Православных Церквей не отдельных лиц, а соборного голоса Английской и Епископальной Церквей, прозвучавшего от лица соединенного Русско-Греческого комитета.

Таким образом, в период с 1868 по 1871 г. имело место интенсивное развитие англикано-православных взаимоотношений. При этом обе Церкви – Английская и Епископальная – действовали согласованно, фактически представляя собой одно лицо в диалоге с Православием. В свою очередь и действия Русской Православной Церкви в этот период трудно отделить от действий других Поместных Православных Церквей в переговорах с англиканами. А после Ламбетской конференции 1868 г. фактически весь англиканский мир был подключен к обсуждению данного вопроса. Впервые в истории огромные слои христианской общности на Востоке и Западе с огромным энтузиазмом работали над реализацией идеи сближения между Англиканской и Православной Церквями.

Сведения об авторе. Иеродиакон Ярослав (Очканов) – кандидат исторических наук, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия (e-mail: ochkanos@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Извлечение из всеподданейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1870 г. – СПб., 1871. – 247 с.
2. Лопухин А. П. Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении // Христианское чтение. – 1887. – № 1–2. – С. 135–174.

²⁷ Journal of the Proceedings of the Bishops, Clergy, and Laity of the Protestant Episcopal Church in the United States of America. P. 582.

3. Лопухин А. П. Сношения Американской Епископальной Церкви с православным Востоком по вопросу о соединении Церквей // Христианское чтение. – 1883. – № 7–8. – С. 188–225.
4. Московские епархиальные ведомости. – 1869. – № 34.
5. Попов Е., прот. К вопросу о взаимообщении Англиканской Церкви с Православными Восточными Церквями // Христианское чтение. – 1869. – № 9. – С. 513–534.
6. РГИА. – Ф. 796. – Оп. 209. – Ед. хр. 1566. – Л. 343.
7. РГИА. – Ф. 797. – Оп. 45. II отд. III стол. – Ед. хр. 223. – Л. 6–7 об.
8. American Congress Booklets Rev. Edward Rochie Hardy, Jr., Ph.D. The Catholic Revival in the American Church. [Электронный ресурс] // Project Canterbury: информ.-справочный портал. – URL: <http://anglican-history.org/usa/acb/10.html>
9. Journal of the General Convention. – 1868. – Appendix IV. 20. – 752 p.
10. Journal of the Proceedings of the Bishops, Clergy and Laity of the Protestant Episcopal Church in the United States of America Assembled in a General Convention 1868. – Hartford, 1869. – 752 p.
11. Journal of the proceedings of the bishops, clergy and laity of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, assembled in a general convention held in the city of New York from Oct. 17th to Oct. 29th, inclusive, in the year of our Lord 1868. – 752 p.
12. Journal of the proceedings of the bishops, clergy and laity of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, assembled in a general convention held in the city of Baltimore 1871. – 757 p.
13. Report of His Grace the Archbishop of Syria and Tenos on his Journey to England. – L., 1871. – 29 p.
14. Russo-Greek Papers, 1863–1874. – New York, 2001. – 389 p.
15. Shaw P. E. American contacts with the Eastern churches, 1820–1870. – Chicago, 1937. – 125 p.
16. Skene F. M. F. The Life of Alexander Lycurgus Archbishop of the Cyclades. – L., 1877. – 160 p.
17. Third Report of the Committee on Intercommunion with the Orthodox Eastern Churches, July 4, 1868 // Reports made to the Convocation of the Province of Canterbury by the Committee on Intercommunion with the Orthodox Eastern Churches 1895–1869. – L., 1904. – 11 p.
18. Williams G. Russo-Greek church pamphlets. Guardian. – Manchester. 1869. – 75 p.

COMMON ACTIVITY OF THE EPISCOPAL CHURCH IN THE USA
AND THE CHURCH OF ENGLAND FOR ESTABLISHING RELATIONS
WITH THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN 1868-1871

Abstract. The article examines the period from 1868 to 1871 when the two Churches of the Anglican faith, the Episcopal Church in the United States and the Church of England, cooperated in establishing dialogue with the Russian Orthodox Church. During this period the inter-Church interaction was carried out mainly through the Russian-Greek Committee which was the official body of the Anglican Church. Thanks to the activities of the Russian-Greek Committee, the discussion of inter-confessional rapprochement reached the level of the Church authorities for the first time and received a wide resonance among the Church community in England and the United States of America.

Keywords: Russian-Greek Committee; Anglican faith; Church of England; Episcopal Church; hierarchs; Orthodoxy; inter-Church dialogue.

Author information. Hierodeacon Yaroslav (Otchkanov) – PhD, doctoral student of the Ss Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies (e-mail: ochkanos@yandex.ru).

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА
В БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТАХ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Аннотация. В настоящее время важность и значение Священного Писания Ветхого Завета для жизни Церкви не всегда ясно осознается христианами. Автор настоящей статьи предпринимает попытку актуализировать обширный ветхозаветный материал для современного христианского сознания, показав связь Ветхого Завета с церковным богослужением. Анализируя разные богослужебные тексты, автор показывает, как интересно и многообразно интерпретировался ветхозаветный материал в церковной гимнографии. В результате исследования автор приходит к выводу о том, что знание Ветхого Завета необходимо для правильного понимания важнейшей составляющей христианской жизни – богослужения.

Ключевые слова: Библия; Ветхий Завет; Православная Церковь; богослужение; гимнография; толкование.

Как известно, Священное Писание Православной Церкви состоит из двух частей: Ветхого и Нового Заветов. Причем если чтение, изучение и знание Нового Завета предполагается обязательным для каждого христианина, то отношение к Ветхому Завету гораздо прохладнее. Редко можно встретить обычного верующего человека, ежедневно читающего Ветхозаветные книги. А для студентов духовных школ изучение Священного Писания Ветхого Завета является вынужденной повинностью (вроде бы, чтобы быть образованным человеком, нужно знать и Ветхий Завет). Однако на самом деле знание Священного Писания Ветхого Завета необходимо для каждого православного христианина. Святитель Иоанн Златоуст, начиная свои беседы на Книгу Бытия, говорит: «Чтение Божественного Писания подобно сокровищу. Как получивший из сокровища и малую частицу приобретает себе великое богатство, так и в Божественном Писании даже в кратком речении можно найти великую духовную силу и неизреченное богатство мыслей»¹.

В чем же состоит великая духовная сила и неизреченное богатство Ветхого Завета?

¹ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. М.: Изд. отд. Моск. Патр., 1993. С. 14.

Во-первых, Священное Писание – это Божественное Откровение, с помощью которого Господь сообщает нам Свою волю. «Нам, православным, – пишет епископ Александр (Милеант), – Священное Писание дорого потому, что оно содержит в себе основы нашей веры. Однако надо признать, что в то время как многие инославные христиане усердно изучают Библию, православные люди, за редким исключением, мало ее читают, особенно ее ветхозаветную часть»².

Конечно, обрядовая сторона ветхозаветной религии для православного христианина потеряла силу по причине того, что в Церкви мы имеем более совершенные, более возвышенные и более богоприличные формы религиозной жизни. Однако все ветхозаветные заповеди вероучительного и нравственного характера нисколько не потеряли силу и до сих пор во всей полноте являются для нас недостижимыми: *Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими (Втор. 6, 5); Люби ближнего твоего, как самого себя (Лев. 19, 18)*. Сам Господь назвал эти заповеди главнейшими и основными для каждого христианина. *Не радуйся, когда упадет враг твой, и да не веселится сердце твое, когда он споткнется (Притч. 24, 17); Если голоден враг твой, накорми его хлебом; и если он жаждет, напои его водою (Притч. 25, 21)*. Или хотя бы вспомним десять заповедей Моисея. Все ли заповеди мы исполняем? Итак, Ветхий Завет является для православного христианина недостижимо высоким идеалом нравственности.

Далее, не зная Ветхого Завета, невозможно понять Новый Завет. Сам Господь сказал: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить (Мф. 5, 17)*. *Как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому (Ин. 3, 14)*. Естественно обратиться к Ветхому Завету: *И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей ужалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив (Числ. 21, 9)*.

Все мы помним слова Христа: *Если же рука твоя или нога твоя соблазняет тебя, отсеки их и брось от себя: лучше тебе войти в жизнь без руки или без ноги, нежели с двумя руками и с двумя ногами быть ввержену в огонь вечный (Мф. 18, 8)*. Для понимания этих слов, опять же, читаем ссылку на параллельное место из Ветхого Завета: *Если будет уговаривать тебя тайно брат твой, сын матери*

² Александр (Милеант), еп. Исследуйте Писания... К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). М.: Русский хронограф, 2002. С. 3.

твоей, или сын твой, или дочь твоя, или жена на лоне твоём, или друг твой, который для тебя, как душа твоя, говоря: «пойдем и будем служить богам иным, которых не знал ты и отцы твои», богам тех народов, которые вокруг тебя, близких к тебе или отдаленных от тебя, от одного края земли до другого, то не соглашайся с ним и не слушай его; и да не пощадит его глаз твой, не жалей его и не прикрывай его (Втор. 13, 6-8).

Или вспомним Послание апостола Павла к Евреям³. Как его понять, не зная Ветхого Завета?

Есть и еще одна сфера жизни христианина, которая немислима без знания ветхозаветных текстов. Это православное богослужение. «В нашем богослужении, – говорит святой праведный Иоанн Кронштадтский, – кратко изображена и как бы олицетворена вся Библия, весь Ветхий Завет, с судьбами человечества в нем, и все Евангелие, весь Новый Завет, с его дивными, превосходящими всякий разум событиями»⁴. «Ветхозаветные книги читаются или поются из них избранные стихи: 1) по их поучительности, 2) по их пророческому смыслу, 3) для показания того, что Ветхий и Новый Заветы – одно, как начало и конец, альфа и омега одного великого дела искупления рода человеческого»⁵. «Ветхозаветные Писания, читаемые часто при богослужении, разительным образом доказывают истину православной веры через сбытие прообразований и пророчеств ветхозаветных в Новом Завете»⁶.

³ Например, первые стихи: Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»? И еще: «Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном»? Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: «и да поклонятся Ему все Ангелы Божии». Об Ангелах сказано: «Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь». А о Сыне: «престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего – жезл правоты. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих». И: «в начале Ты, Господи, основал землю, и небеса – дело рук Твоих; они погибнут, а Ты пребываешь; и все обветшают, как риза, и как одежду свернешь их, и изменятся; но Ты тот же, и лета Твои не кончатся». Кому когда из Ангелов сказал Бог: «седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»? Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение? Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть» (Евр. 1: 5-14; 2, 1).

⁴ Иоанн Кронштадтский, св. прав. Мысли о Церкви и Православном богослужении. СПб., 1905. С. 309.

⁵ Там же. С. 193-194.

⁶ Там же. С. 182-183.

Цель настоящей работы – рассказать об использовании Ветхого Завета в православном богослужении, а также показать необходимость знания Священного Писания Ветхого Завета для понимания богослужения и значение литургических текстов для правильного осмысления Священного Писания.

Митрополит Иларион (Алфеев) в докладе «Православное богослужение как школа богословия и богомыслия», прочитанном им в Киевской духовной академии 20 сентября 2002 г., сказал: «Богослужбные тексты обладают для православного христианина неоспоримым богословским и учительным авторитетом. По своей догматической безупречности они следуют сразу же за Священным Писанием. Будучи не просто творениями выдающихся богословов и поэтов, но частью молитвенного опыта людей, достигших святости и обожения, богослужбные тексты по своему богословскому авторитету стоят, как думаю, даже выше творений отцов Церкви. Ибо не все в творениях отцов имеет равную ценность, и не все получило общецерковное признание. Богослужбные тексты, напротив, признаны всей Церковью в качестве «правил веры», ибо в течение многих веков читались и пелись повсеместно в православных храмах: все ошибочное и чуждое, что могло бы вкрасться в них по недоразумению или недосмотру, было отсеяно самим церковным Преданием; осталось лишь чистое и безупречное богословие, облеченное в поэтические формы церковных гимнов»⁷.

Это не частное мнение владыки Илариона. Святитель Афанасий (Сахаров) говорит: «Что касается сочинений чисто богословских, то ставится даже такой вопрос: «Можно ли использовать церковно-богослужбные книги как источник для ученой работы?.. Ведь это материал, далеко научно не разработанный... Конечно, если оценивать содержание наших богослужбных книг с точки зрения, например, догматики архиепископа Макария, в них, может быть, найдется немало несогласного с ней. Но не лучше ли нашу догматику проверить по богослужбным книгам? Последние, будучи приняты всею Церковью, и употребляясь именно от лица всей Церкви, «служили и служат, по верному замечанию профессора по кафедре церковной археологии и литургики А.П. Голубцова, выражением церковного веросознания, а не являются отражением воззрений на изучаемый догмат отдельных только лиц, отцов и учителей Церкви»⁸.

⁷ Иларион (Алфеев), еп. Православное богослужение как школа богословия и богомыслия: Доклад, читанный в Киевской духовной академии 20 сентября 2002 года // CD-диск «Благовещение». Вып. 9. М.: Деоника, 2007.

⁸ Афанасий (Сахаров), свт. Настроение верующей души по Троице Постной //

Это значит, что толкования Священного Писания, содержащиеся в богослужбных текстах, наиболее соответствует общецерковному его пониманию, и, не зная и не вникая в богослужение, невозможно полностью уяснить смысл Священных текстов. И напротив, не зная Священного Писания, невозможно понять православное богослужение. Например, многие ли понимают, о чем идет речь в третьем тропаре седьмой песни Великого канона преподобного Андрея Критского: *Саул иногда яко погуби отца своего душе ослята, внезапно царство обрете к прослутию?* И дело тут не только в сложной языковой конструкции, скопированной с греческого текста. Все ли понимают смысл восьмого ирмоса воскресного канона шестого гласа: *Из пламене преподобным росу источил еси и праведного жертву водою попалил еси?* По мнению известного богослова русского зарубежья XX в. архиепископа Нафанаила (Львова), во второй части приведенной цитаты говорится о событии, передаваемом в первой главе Второй Маккавейской книги⁹ (а не о жертвоприношении пророка Илии, как думают некоторые; в этом случае было бы: «жертву и воду попалил»)¹⁰. А для всех ли понятна молитва из чина Обручения: *Господи Боже наш, отроку патриарха Авраама шествовавший в средоречии, посылая уневестити господину его Исааку жену и ходатайством водоношения обручити Ревекку открывый?*

Итак, Священное Писание Ветхого Завета очень тесно связано с богослужбными текстами Православной Церкви. К сожалению, этому вопросу и в библеистике, и в литургике уделяется очень мало внимания. Одним из немногих исследователей Священного Писания, кто пытался восполнить этот пробел, был протоиерей Дмитрий Поликарпов. В своей книге «Толкования святых отцов и учителей

Славы Божией ревнитель. Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). М.: Срет. м-рь, 2006. С. 235.

⁹ «Ибо, когда отцы наши отведены были в Персию, тогда благочестивые священники, взяв огня с жертвенника тайно, скрыли его во глубине колодезя, имевшего безводное дно, и в нем безопасно сохранили его, так как никому неизвестно было это место. По прошествии же многих лет, когда угодно было Богу, Неемия, присланный от персидского царя, послал за сим огнем потомков тех священников, которые скрыли его. Когда же объявили нам, что не нашли огня, а только густую воду, тогда он приказал им, почерпнув, принести ее; и когда потом приготовлены были жертвы, Неемия приказал священникам окропить этою водою дрова и положенное на них. Когда же это было сделано и наступило время, когда просияло солнце, прежде закрытое облаками, тогда воспламенился большой огонь, так что все удивились» (2 Макк. 1, 19-22).

¹⁰ См.: Нафанаил (Львов), архиеп. Священное Писание и богослужение // О Святой Библии. Избранные труды. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 221.

Церкви и богослужебные песнопения на мессианские места Библии»¹¹ он наряду с толкованиями святых отцов приводит литургическое толкование Священного Писания. Можно назвать еще ряд авторов и книг, где раскрывается неразрывная связь православного богослужения со Священным Писанием, в том числе и Ветхим Заветом:

- Епископ Виссарион (Нечаев). «Толкование на паремии», «Уроки покаяния». Здесь владыка Виссарион тщательным образом разбирает Великий канон преподобного Андрея Критского и объясняет использование в нем ветхозаветных и новозаветных образов;

- Архимандрит Киприан (Керн). «Посмотрите на полевые лилии. Курс лекций по литургическому богословию»;

- Протоиерей Константин Наср (Антиохийский патриархат). «Путешествие по Божественной литургии. Библия в литургии». Этот труд интересен тем, что автор попытается показать связь буквально каждой строчки православной литургии с текстом Священного Писания;

- Книги М. Скабаллановича;

- Рубан Ю. И.: «Сретение Господне». Это попытка продолжить и дополнить известную серию «Христианские праздники» М. Скабаллановича. Разбирая текст богослужения, автор все время делает ссылки на Священное Писание.

Нетрудно заметить, что литургисты раскрывают тему взаимосвязи библейских текстов с богослужебными гораздо чаще, чем библеисты.

Теперь попытаемся на конкретных примерах с библейской точки зрения показать, насколько православное богослужение тесно связано с ветхозаветными текстами.

Прежде всего обратим внимание на соотношения языка Священного Писания и православного богослужения. Как известно, для православной Церкви особое значение имеет Септуагинта – греческий перевод Ветхого Завета, который в отличие от масоретского варианта сохранил неповрежденным первоначальный текст Священного Писания. Все Священное Писание Нового Завета также написано языком Септуагинты, почти все новозаветные ссылки на Ветхий Завет также указывают на перевод семидесяти. По замечанию архиепископа Нафанаила (Львова), «вместе с Новым Заветом Септуагинта своим содержанием напитала всю последующую жизнь Церкви: ее богослужебный чин, ее наставления Своим чадам – законы и правила Церкви и творения ее святых отцов»¹².

¹¹ Поликарпов Д., прот. Толкования святых отцов и учителей Церкви и богослужебные песнопения на мессианские места Библии. Книги законоположительные и исторические. СПб., 1914. С. XI.

¹² Нафанаил (Львов), архиеп. Священное Писание и богослужение. С. 216.

Поэтому можно сказать, что православные литургические тексты тоже написаны на языке перевода семидесяти. Примечательно, что на славянский язык Священное Писание переведено с Септуагинты. Русский синодальный перевод сделан с масоретского текста, хотя и с учетом перевода семидесяти, но не всегда соответствует богослужебному языку. Знание языка Священного Писания имеет важное значение для понимания богослужения. В нем многое останется непонятным для нас, если мы будем пользоваться каким-либо другим вариантом Священного Писания Ветхого Завета, а не Септуагинтой. Например, в 109-м псалме по масоретскому тексту нет слов Рождественского прокимна: *Из чрева прежде денницы родих Тя*, которые есть в переводе семидесяти. В Синодальном переводе эти слова указаны в подстрочной сноске.

Кроме этого, богослужебные тексты могут помочь нам решить вопросы разночтений. Какой из вариантов различных манускриптов выбрать как правильный? Тот, который соответствует богослужебным текстам. Ведь именно Церковь выбрала из всего многообразия литературных произведений, претендующих на богооткровенность и священность, те, которые соответствовали православному вероучению и Священному Преданию. Богослужение – одна из составляющих Священного Предания. Поэтому по нему можно сверять и тексты Священного Писания. «Для нас, – говорит архиепископ Нафанаил (Львов), – непогрешим тот текст Священного Писания и Ветхого, и Нового Заветов, который ей (Церкви) принадлежит, ею принят для ее Божественной жизни»¹³. Конечно, здесь не имеются в виду различные не санкционированные Церковью произведения литургической самодеятельности, но составленные святыми отцами и общепринятые молитвословия.

Можно выделить несколько моментов, как Священное Писание используется в богослужении. Во-первых, это употребление самих ветхозаветных текстов (целиком или отрывков) в литургических чинопоследованиях, а также использование выдержек из ветхозаветных текстов для составления молитвословий. Кроме этого, мы можем встретить использование ветхозаветных примеров в качестве поэтических образов и изложение ветхозаветных образов как назидательных примеров (Великий канон преподобного Андрея Критского). В различных молитвословиях часто раскрываются ветхозаветные прообразы и предлагается толкование Ветхого Завета.

¹³ Нафанаил (Львов), архиеп. Священное Писание и богослужение. С. 224.

Что касается использования текстов целиком, то это прежде всего Псалтирь, паремийные чтения, библейские песни.

Нет такого богослужения, таинства или молитвенного последования, где бы не были включены псалмы Давида или отрывки из них. При просмотре только Следованной Псалтири можно насчитать более шестидесяти псалмов, целиком вошедших в состав различных чинопоследований, и примерно столько же, используемых фрагментарно.

«Почему поются часто на наших церковных службах псалмы Давидовы?» – спрашивает святой праведный Иоанн Кронштадтский. И отвечает: «Потому что они – превосходное руководство к молитве и прославлению Бога, потому что они – вещание Духа Святого и прекрасно способствуют исполняться нам Духом Святым; потому что они служат подтверждением нашей веры, содержа многие пророчества о Начальнике нашей веры, Господе Иисусе Христе, сбывшиеся на Нем; потому что славимый нами Господь есть тот же Бог отцов наших, Который глаголал отцам в Ветхом Завете, который чудодествовал во времена патриархальные и подзаконные, Который, во исполнение обещания Своего Аврааму, вывел евреев из Египта и чудесно вел их пустыней, Который дал закон Моисею и обещал ему, что воздвигнет Пророка из братьев его подобного ему, Которого все должны слушать, Который сотворил все чудеса в Ветхом Завете, воздвиг всех пророков и есть Бог Всемогущий и Творец пророков»¹⁴. «Как жилы и кости в теле, – говорит тот же святой, – так псалмы проходят во всем богослужении, составляют его основу, связывают Ветхий Завет с Новым, ветхозаветное пение с новозаветным, пророческое с апостольским и святоотеческим»¹⁵.

К сожалению, мало кто утруждает себя внимательным и осознанным слушанием Псалтири в храме. И совершенно напрасно. Использование тех или иных псалмов в богослужении носит не только назидательный, но и образовательный характер. Ведь их употребление – это почти всегда их толкование и раскрытие их прообразовательного значения. Почему на Великих Часах Великого Пятка читаются псалмы 21, 69, 108 и др., а в Навечерие Рождества Христова – 44, 45, 66 и др.? Не менее важно понимание использования праздничных антифонов на литургии. И оно тоже предполагает осмысленное отношение к Псалтири.

¹⁴ Иоанн Кронштадтский, св. прав. Мысли о Церкви и Православном богослужении. С. 177.

¹⁵ Там же. С. 182.

Для понимания богослужения очень важно понимать священные тексты, используемые в богослужении. Вот что вспоминает святитель Афанасий (Сахаров) о преподавании ему церковного Устава. «Из руководства к изучению церковного Устава, по которому мы учились в духовном училище: «Вечернее богослужение должно изображать времена ветхозаветные... В предначинательном псалме мы слышим величественное изображение шестидневного творения мира». И только. Такими двумя-тремя фразами ограничивается часто все объяснение богослужения. А как в учебниках, так и на уроках! Конечно, едва ли принесет какую пользу такое изучение богослужения. Помню, в духовном училище, получив учебник по Уставу, я поспешил прочитать его и, когда читал объяснение вечерни, никак не мог понять, в чем же выражается здесь мысль о творении, и понял только тогда, когда сам прочитал целиком 103-й псалом»¹⁶. Это не значит, что на литургии нужно подробно разбирать библейские тексты. Это значит, что на уроках Священного Писания необходимо делать особый акцент на текстах, используемых в богослужении. И на уроках патрологии надо стараться рассказывать об отцах Церкви как о составителях богослужебных текстов. С их творениями мы можем познакомиться не только раскрыв какую-нибудь толстую книгу с богословским названием, но на каждом богослужении.

Интересно, что непонимание смысла Священного Писания искажает и извращает литургическое понимание этих текстов. Одним из наиболее ярких примеров является 118-й псалом (17-я кафизма). Святитель Афанасий (Сахаров) замечает: «Обычно этот псалом у нас считается по преимуществу заукойным. Такой взгляд на него неправильный, неверный. Устав церковный рассматривает непорочны – эту величественную библейскую песнь в честь закона, спасающего человека в жизни и по смерти, – как кафизму торжественную, праздничную, по преимуществу воскресную. Ввиду важности содержания и обильного назидания для верующих 17-я кафизма назначается почти для ежедневного употребления, а ввиду ее праздничного характера она выделяется из ряда всех остальных кафизм»¹⁷. Действительно, если мы внимательно прочитаем 118-й псалом, то ничего заукойного в нем не найдем. Зато осмысленное чтение этого псалма может явить нам необыкновенную глубину, красоту и духовную значимость этого ветхозаветного шедевра.

¹⁶ Афанасий (Сахаров), еп. О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. СПб.: Сатис, 1995. С. 228.

¹⁷ Там же. С. 97.

Паремии – также значимая часть православного богослужения. Большею частью это довольно обширные выдержки из Священного Писания Ветхого Завета. Примечательны рядовые великопостные паремийные чтения из книг Бытия, Исхода, Притчей, пророка Исаии и Иова.

Книга Бытия прочитывается почти полностью, и это чтение носит и образовательный, и воспитательный, и назидательный характер. Поэтому внимательное присутствие на богослужении может стать возможностью изучения Священного Писания.

Книга Притчей взята для вторых паремий прежде всего в виду ее нравственно-практического содержания.

Книги Исход и Иова читаются на Страстной Седмнице благодаря изобилию прообразов.

И опять повторюсь: всякое использование ветхозаветных текстов в православном богослужении – это, как правило, всегда его толкование и раскрытие его прообразовательного значения. Почему в Великую Субботу, в Навечерие Рождества Христова и Богоявления читаются первые стихи Книги Бытия? Почему в Богородичные праздники читается паремия из Книги Притчей (9: 1-11)? Это невозможно понять, не зная толкования этих мест.

Архимандрит Киприан (Керн) говорит: «Премудрый Соломон в Притчах своих, провидя грядущее избавление от ига закона, предрек о Пречистой Владычице в словах сих: "Премудрость созда Себе Дом..." Здесь пророческое указание на Самую Пречистую Матерь Божию, Которую песнь церковная называет *храмом Божией Премудрости* 18»¹⁹.

Употребление именно этих отрывков именно в эти праздники помогает нам лучше уразуметь глубину смысла Священного Писания. Интересно, например, что в толкованиях святых отцов мы не найдем указания на то, что Лествица, виденная Иаковом, – прообраз Пресвятой Богородицы. Зато литургическое толкование этого события изобилует указаниями на Божию Матерь. Ведь именно эта паремия читается практически во все Богородичные праздники. Еще яснее этот прообраз раскрывают слова Акафиста: *Радуйся, лествице, Еюже сниде Бог; радуйся, мосте, преводяй сущих от земли на Небо* (икос 2) или стихира на Благовещение Пресвятой Богородицы: *Совет Превечный...* где Божия Матерь воспевается такими словами: *Радуйся, лествице, Юже Иаков виде* (1-я стихира на «Господи, воззвах»).

¹⁸ Триодь Постная, 3-я седмица, среда, трипеснец, гл. 3, песнь 8.

¹⁹ Киприан (Керн), архим. Посмотрите на полевые лилии. Курс лекций по литургическому богословию. М.: Образ, 2007. С. 33-34.

Интересное мнение высказывает И. А. Карабинов по поводу использования содержания Священного Писания для иллюстрации современных составителям литургических чинопоследований событий. В середине первой половины VII в. между Константинополем и Персией шла война, окончившаяся в 628 г. Весной, во время Великого поста, шли мирные переговоры между Сироем, царем персидским, и Ираклием, императором Константинопольским. 3 апреля (в тот год это было Фомино воскресенье) был заключен мир. По мнению И. А. Карабинова, это нашло отражение в триодных паремиях из Книги пророка Исаии, читающихся в Четыредесятницу на 6-м часе. «Следовало бы ожидать, что ввиду Четыредесятницы и Страстной седмицы для этих паремий будут взяты те места из книги, где содержатся призывы к покаянию и пророчества о Христе. На самом деле мы находим там нечто иное. Первый элемент в паремиях еще по временам попадает, но зато пророчества старательно обходятся. Например, паремия пятка второй седмицы обрывается как раз перед известным пророчеством о рождении Христа от Девы (7, 14). Если перечитать все паремии подряд, то перед нами восстанет вся персидская война при Ираклии – только в событиях жизни Иудеи времен пророка Исаии. Его книга представляла удивительно подходящий для этой цели материал»²⁰.

Что касается библейских песен²¹, то М. Скабалланович замечает: «Это песни, воспетые ветхозаветными пророками и праведниками по поводу великих событий в жизни их и целого Израиля. Будучи поэтому изливаниями высочайшего религиозного одушевления, они составляют лучшую часть, цвет библейской поэзии и могут быть поставлены выше псалмов»²². Причем знание истории написания библейских песен помогает понять некоторые литургические нюансы. Например, почему 2-я песнь стала употребляться только Великим постом²³? «Делается это, по выражению М. Скабаллановича, по великой скорбности и гневности этой песни»²⁴.

²⁰ Карабинов И. Постная Триодь. М.: Ихтиос, 2004. С. 64-65.

²¹ 1-я песнь – Исх. 15: 1-19; 2-я песнь – Втор. 32: 1-43; 3-я песнь – 1 Цар. 2: 1-11; 4-я песнь – Аввак. 3: 1-19; 5-я песнь – Ис. 26: 9-19; 6-я песнь – Иона 2: 3-10; 7-я песнь – Дан. 3: 26-56; 8-я песнь – Дан. 3: 67-88; 9-я песнь – Лк. 1: 46-55; 10-я песнь – Лк. 1: 68-79.

²² Скабалланович М. Толковый Типикон. М.: Изд-во Срет. м-ря, 2004. С. 666.

²³ И в некоторые субботы, связанные с Великим постом.

²⁴ Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 675. Хотя оговоримся: у современных литургистов нет однозначного ответа на этот вопрос.

Кроме использования ветхозаветных текстов целиком или значительных их частей, в богослужении употребляются и краткие отрывки из Ветхого Завета. Прежде всего это прокимны, аллилуарии, причастные стихи. Учитывая, что, по замечанию М. Скабаллановича, «прокимен – остаток пения целого псалма с припевом к каждому стиху его какого-либо подходящего или знакомого народу стиха»,²⁵ нужно рассматривать этот жанр литургического творчества как еще одну возможность раскрыть ветхозаветные прообразы, заключенные в этих псалмах. А для этого нужно знать псалмы, из которых берутся стихи прокимна. Например, известный прокимен *Разделиша ризы Моя себе, и о одежде Моей меташа жребий* – это стих 21-го псалма, пророчески показывающего Крестные страдания Спасителя.

Любопытно замечание святителя Афанасия о том, что «нередко библейские тексты, прилагаемые в Псалтири к Господу Богу, прилагаются к Богородице и святым. Так, например, 18-й стих 44-го псалма: *Помяну имя Твое во всяком роде и роде*, в Псалтири обращенный к Господу Богу, в богослужебных последованиях стал обычным обращением к Богородице и в качестве прокимна и стиха на стихирах употребляется почти во все Богородичные праздники. Еще более дерзновенное применение в заупокойных богослужениях слов 13-го стиха 134-го псалма, обращенных в Псалтири к Самому Господу Богу: *Память Твоя в род и род*, – к каждому усопшему православному христианину: *память их в род и род*»²⁶.

Интересен выбор рядовых прокимнов Великого поста. Они «берутся из псалмов в той непрерывной последовательности, в какой они расположены в Псалтири: у паремии шестого часа понедельника первой седмицы стоит прокимен из первого псалма и у последней паремии Великой Среды – прокимен из 137-го псалма»²⁷. По мнению И. П. Карабинова, «содержание прокимнов так же, как и паремий на шестом часу имеет в виду персидскую войну Ираклия»²⁸, о которой говорилось выше. Таким образом, мы вновь видим попытку изобразить современные события с помощью ветхозаветных поэтических средств.

²⁵ Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 562.

²⁶ Афанасий (Сахаров), свт. Величания и псалмы избранные на праздники Господские, Богородичные и святых, поемые, идеже их храм или идеже празднование им с полиелеем // Славы Божией ревнитель... С. 123.

²⁷ Карабинов И. Постная Триодь. С. 82.

²⁸ Там же.

Здесь можно вспомнить пример современного церковного песнотворчества. Всем известные стихиры из «Службы Русским святым», составленные святителем Афанасием (Сахаровым), «Земле Русская...» основаны на библейских образах, относящихся к ветхозаветному богоизбранному Израилю и имеющих мессианское прообразовательное значение. Святитель Афанасий применяет эти образы к Русской земле и Русской Церкви.

Еще один пример выборочного использования ветхозаветных текстов – избранные псалмы на полиелейной утрене, которые составлены из отдельных стихов различных книг Священного Писания. По определению святителя Афанасия (Сахарова), «Избранные псалмы – это особый вид церковной поэзии, когда текстами древнейших авторов характеризуются события и лица ближайших к нам времен, когда словами ветхозаветных библейских гимнов воспеваются новозаветные праздники, прославляются христианские подвижники, возносится хвала Господу за проявление милостей Его к Православной Церкви и к православным людям в новейшие времена»²⁹. Святитель отмечает: «Избранные псалмы, как составленные из стихов библейских гимнов и богодухновенными словами Священного Писания характеризующие праздник, заслуживают особого внимания и самого тщательного и полного исполнения (добавим: еще исследования и понимания). В сущности, псалмы важнее величаний, являющихся припевами к стихам псалмов»³⁰. Интересно, что сам святитель составил более ста избранных псалмов на различные праздники, и памяти икон Божией Матери и святых, которые могут и должны являться предметом современных исследований.

Обратим внимание еще на один способ использования кратких отрывков из ветхозаветных текстов в православном богослужении. Некоторые песнопения оказываются слепленными из разных стихов различных книг. Например, тропарь пророчества вторника пятой седмицы Великого Поста *Заступник наш Бог Иаковль* (Пс. 45, 8) и *защититель есть в день печали* (Пс. 19, 1) или тропарь пророчества пятка недели Ваий: *Нестерпимый есть, Господи, гнев на грешники щещения Твоего, и несмы достойны воззрети и просити от Тебе милости* (молитва Манассии), *да не яростию Твоею, не гневом Твоим погубиши нас* (Пс. 37, 1),

²⁹ Афанасий (Сахаров), свт. Величания и псалмы избранные на праздники Господские, Богородичные и святых, поемые, идеже их храм или идеже празднование им с полиелеем // Славы Божией ревнитель... С. 119.

³⁰ Там же. С. 121.

ихже от земли рукою Твоею создал еси. Самый известный пример – молитвословие Евхаристического канона: *Свят, свят, свят Господь Саваоф, исполни небо и земля славы Твоя!* (Ис. 6, 3). *Осанна в вышних, благословен Грядый во имя Господне! Осанна в вышних* (Мф. 21, 9). Только серьезное и осмысленное знание Ветхого Завета дает возможность увидеть и понять всю красоту и глубину литургических текстов.

Нередко ветхозаветные образы используются в богослужебных текстах как назидательные примеры. Один из наиболее ярких образцов этого Великий канон преподобного Андрея Критского. При этом, по замечанию епископа Виссариона (Нечаева), в предисловии к труду «Уроки покаяния», о котором было упомянуто выше, «применение библейских сказаний к нравственному состоянию и потребностям души выражается в Великом каноне св. Андрея Критского большей частью так сжато, что не всегда вдруг и легко можно понять, в чем состоит соответствие одних другим. Отсюда открывается нужда в объяснении того, в чем именно надобно видеть это соответствие, как понимать те или другие выражения, заключающие в себе сопоставление предметов, по-видимому, не имеющих сходства или представляющих отдаленное сходство»³¹. Например: *Жены ми две разумеи, деяние же и разум в зрении, Лию убо деяние, яко многочадную, Рахиль же разум яко многотрудную* (полученную через многие труды), *ибо кроме трудов ни деяния, ни зрение, душе, исправится* (4 п., 8 тр. понед. 1-й седм.). Как понять этот тропарь, не зная событий Книги Бытия? И в то же время преподобный Андрей не просто напоминает нам библейский сюжет, но и делает назидательный вывод, что без подвигов, без трудов невозможно достичь ни успеха в добродетельной жизни, ни ведения и созерцания истины.

Для того чтобы понять следующий тропарь, нужно не только знать ветхозаветную историю, но знать ее соотношение с новозаветным откровением. *Яко тяжкий нравом фараону горькому бых, Владыко, Ианни и Иамври душею и телом и погружен умом* (5 п., 1 тр. ср. 1-й седм.). В Книге Исход (7, 11) говорится о египетских волхвах, пытавшихся подражать чудесам, совершенным Моисеем, но не называются их имена. Зато из Послания апостола Павла (см.: 2 Тим. 3, 8) мы узнаем, что их звали Ианний и Иамврий.

А вот пример не только нравственного вывода, но и мессианского толкования ветхозаветных событий: *Аще и в рове поживе Иосиф,*

³¹ Виссарион (Нечаев), еп. Уроки покаяния по Библейским сказаниям. М.: Русская миссия, 1998. С. 3.

Владыко Господи, но во образ погребения и восстания Твоего: аз же, что тебе когда сицевое принесу? (5 п., 6 тр. понед. 1-й седм.). Или: *Моисеев жезл вообрази, душе, ударяющий море, и огустевающий глубину, во образ Креста Божественного; им же можеши и ты великая совершити* (5 п., 5 тр. втор. 1-й седм.).

Или пример утешительного толкования: *Рука нас Моисеева да уверит, душе, како может Бог прокаженное житие убелити и очистити, и не отчайся сама себе, аще и прокажена еси* (6 п., 4 тр. понед. 1-й седм.).

Интересно содержание тропарей на «Блаженных» на утрени в четверг 5-й седмицы Великого поста («Мариино стояние»). Большая их часть (все, кроме первого и трех последних) посвящена ветхозаветным событиям из Книг Судей и Первой Царств с прибавлением нравственных выводов. В частности, используется образ Иефая, принесшего свою дочь в жертву по обету: *Пожри, душе, жертву похвальную, деяние яко дщерь принеси, от Иеффаевы чистойшую: и заколи яко жертву, страсти плотския Господеви твоему.*

Итак, одна из важных функций православных богослужебных текстов – толкование Священного Писания. Так как богослужебные тексты – это поэзия, то и толкования в них обычно тоже бывают в поэтической форме. Особенно изобилуют прообразами богослужения двенадцатых праздников, дней прославления икон Божией Матери, Страстной Седмицы. Для примера возьмем ирмосы праздника Рождества Христова. Песнь 4: *Жезл из корене Иессеева*³² *и цвет от него, Христе, от Девы прозябл еси*³³, *из горы хвальный*³⁴, *приосененная чащи, пришел еси, воплощься от Неискусомужныя, Невещественный и Боже: слава силе Твоей, Господи.* Песнь 5-я: *Бог сый мира, Отец щедрот, Великого Совета Твоего Ангела, мир подавающаго, послал еси нам...* Песнь 6-я: *Из утробы Иону младенца изbleва морской зверь, Якова прият: в Деву же всельшееся Слово и плоть приемшее пройде сохранишее нетленну.*

³² И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его (Ис. 11, 1).

³³ На другой день вошел Моисей в скинию откровения, и вот, жезл Ааронов, от дома Левиина, расцвел – пустил почки, дал цвет и принес миндали (Числ. 17, 8).

³⁴ Бог от Фемана грядет и Святыи – от горы Фаран (Аввак. 3, 3). Кто ты, великая гора, перед Зоровавелем? Ты равнина, и вынесет он краугольный камень при шумных восклицаниях: «благодать, благодать на нем!» (Зах. 4, 7). Камень отторгнут был от горы не руками и раздробил железо, медь, глину, серебро и золото. Великий Бог дал знать царю, что будет после сего (Дан. 2, 45).

Интересно толкование событий, происшедших с пророком Ионой, как прообраз рождения Спасителя от Девы Марии и Ее Приснодевства. Песнь 8: *Чуда преестественнаго росодательная изобрази пещь образ, не бо яже прият палит юныя, яко ниже огонь Божества Девы, в Нюже вниде утробу...* (пещь явила образ необыкновенного чуда: как она не опалила юных отроков, так и огонь Божества не опалил Деву, в утробу Которой Он сошел).

Интересно толкование преподобного Симеона Нового Богослова прообраза Неопалимой Купины в молитве перед Причащением: *Держая Твоим богатым к нам благодеением, радуясь вкупе и трепеща, огневи причащаюся, трава сый, и странно чудо, орошаемь неопально, якоже убо купина древле неопальне горящи*³⁵.

В литургических текстах можно встретить и апологетический характер использования ветхозаветных образов. Например, молитва на освящение иконы единого или многих святых: *Господи, Боже Вседержителю, Боже отец наших, иже древле в Ветсем Завете подобие херувимов от древа, и злата, и швенного дела в скинии свидения сотворити повелел еси, и ныне образы и подобия святых угодииков Твоих не отменяя, но приемляй*³⁶.

Иногда толкование Священного Писания в богослужебных текстах излагается ясно и очевидно, но нередко для его уяснения нужно поразмыслить. Например, ирмос 9-й песни канона праздника Воздвижения Креста Господня, составленный преподобным Косьмой

³⁵ Молитва седьмая перед Святым Причащением.

³⁶ Еще обширнее ветхозаветные аргументы в защиту почитания икон приводятся в чине освящения иконы Христа: «Господи Боже Вседержителю, Боже отец наших, хотяй люди твоя, избранного Израиля, от прелести идолослужения избавити, и в познании и служении Тебе Единому Истинному Богу всегда неотступно имети, еже не творити себе образа и подобия Тебе Истинному Богу сопротивнаго, во еже яко Богу кланяться и служить ему, прещением запретил еси. Паки же подобия и образы, имиже не чуждых богов, но Тебе Единого Истинного Бога Пресвятое и Великолепое имя славится, Моисеом первее в Твоем законном святилищи, над Кивотом Свидения херувима два злата, два же у углов очищения поставити, на опонах же множество херувимов делом швенным устроить и сооружати повелел еси; и Соломоном в олгаре херувима два, от древа кипариса златом объята поставлена быста. Кивот же, в нем же скрижали каменни, стамна злата, и Ааронов жезл бяху, яко тии с людьми ту сущии, и славы Твоя величество знаменующии, и память Твоих преславных чудес и благодеений имеующии (аще и дело рук человеческих бяху), со страхом и трепетом и благолепным поклонением, каждением же и пред теми молением, чтити сия повелел еси, и честь оную, яко Тебе Самому отданную, милостивно принимал еси». И далее идет моление о ниспослании благословения и благодати на предлежащий образ.

Маиумским: *Таин еси, Богородице, рай, невозделанно возрастивший Христа: имже крестное живоносное на земли насадися Древо. Тем ныне возносиму, поклоняющися ему, тя величаем.* Здесь и рай как прообраз Богородицы, от Которой родился Христос – Древо Жизни, и райское дерево жизни как прообраз Древа Крестного, насажденного Христом. Или известная стихира инокини Кассии на вечерне Великой Среды: *Господи, яже во многия грехи впадшая жена...* В ней мы читаем такие слова: *Да облобыжу пречистеи Твои нозе, и отру сия паки главы моя власы, ихже в раи Ева, по полудни, шумом уши огласивши, страхом скрися...* Это значит, что в Раю с Адамом и Евой беседовал Бог Слово, что подчеркивает понимание Церковью всякого богоявления как явления именно Второго Лица Святой Троицы.

Особенно ярко и разносторонне мысль о ветхозаветных богоявлениях и вообще ветхозаветном богообщении выражается в службе праздника Сретения Господня. В 4-м припеве на 9-й песни мы слышим: *Объемлет руками старец Симеон Содетеля закона и Владыку всяческих.* А в первой стихире на литии читаем: *Ветхий деньми, Иже закон древле в Синае дав Моисею, днесь Младенец видится и по закону, яко закона Творец, закон исполняя, во храм приносится, и старцу дается.* Наименование Христа Ветхим деньми соответствует переводу Септуагинты Дан. 7, 13: *Сын Человеческий был представлен как Ветхий днями, и те, кто стояли рядом с Ним, были представлены с Ним.* Обычно Церковь использует перевод книги пророка Даниила, сделанный Феодотионом, который переводил с арамейского текста. В нем это место звучит так: *Сын Человеческий дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему.* Но некоторые греческие и сирийские литургические тексты используют Септуагинту³⁷.

Еще одно литургическое изложение понимания Церковью ветхозаветных богоявлений из службы Сретения Господня – ирмос 5-й песни канона, составленного преподобным Косьмой Маиумским: *Яко виде Исаиа образно на престоле превознесена Бога, от Ангел славы дориносима, о окаянный, вопияше, аз: провидев бо воплощаема Бога, Света Невечерняго и миром владычествующа.* И далее в следующем тропаре поясняется: *Разумев Божественный старец проявленную древле пророку славу, руками Слово зря Матерними держимо. О, радуйся, вопияше, Чистая, яко престол бо держиши Бога, Света Невечерняго и миром владычествующа.* И еще один прообраз в этой же песни канона:

³⁷ См.: Ефрем (Лэш), архим. Исследуйте Писания (пер. с англ. К. Михайлова) // Альфа и Омега. 1997. № 1 (12). С. 54-55.

*Очищается Исаиа, от Серафима уголь приемь, старец вопияше Богоматери: Ты якоже клещами руками просвещаеши мя, подавши Егоже носиши, Света Невечерняго и миром владычествующа (3-й тропарь) (ср. Ис. 6: 6-7). Интересно, что слова, сказанные Серафимом пророку: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен (Ис. 6, 7), в несколько измененном виде священник произносит после причащения Святых Христовых Таин. А греческое слово, переведенное как «лжица», на самом деле означает «клещи». Кстати, в молитве, читаемой над младенцем в сороковой день от рождения, мы вновь видим те же мысли: *Боже Отче Вседержителю, велегласнейшим пророком Исаием предвозвестивый нам, еже от Девы воплощение Единороднаго Твоего Сына и Бога нашего... иже и на объятиях праведного Симеона носитися изволи, Егоже таинства проображение в предреченном пророце, клещами угля явленное познахом.**

Иногда ветхозаветные прообразы изображаются в молитвословиях кратко, они как бы просто называются (например 1-я стихира на «Господи, воззвах...» в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы *Совет Превечный...*³⁸ или в Акафисте Пресвятой Богородице), а иногда подробно разбираются и объясняются (например догматики второго³⁹ или пятого⁴⁰ гласа). Но даже обстоятельный разбор прообразов в богослужебных текстах предполагает знание подробностей ветхозаветной истории. *Сый и прежде Сый явлейся, яко Человек* – это говорит о том, что явившийся в купине Моисею Бог Иегова был Бог Слово, впоследствии воплотившийся и вочеловечивыйся (о чем свидетельствует и надпись на нимбе на иконах Спасителя).

В службах святым мы тоже можем найти примеры использования ветхозаветных текстов и образов. Возьмем, к примеру, светилен из Службы преподобному Сергию Радонежскому: *Процвел еси яко*

³⁸ Совет Превечный открывая Тебе, Отроковице, Гавриил предста, Тебе лобзая и вещая: радуйся, земле ненасеянная; радуйся, купино неопалимая; радуйся, глубоко но неудобозримая; радуйся, мосте, к Небесем приводяй, и лестнице высокая, Юже Иаков виде; радуйся, Божественная стамно манны; радуйся, разрешение клятвы; радуйся, адамово воззвание, с Тобою Господь.

³⁹ Прейде сень законная, благодати пришедши. Якоже бо купина не сгораше опаляема, тако Дева родила еси и Дева пребыла еси. Вместо столпа огненнаго праведное возсия Солнце. Вместо Моисеа Христос спасение душ наших.

⁴⁰ В Чермнем мори Неискусобрачныя Невесты образ написася иногда: тамо Моисей разделитель воды, zde же Гавриил служитель чудесе. Тогда глубину шествова немокренно Израиль, ныне же Христа роди безсеменно Дева. Море по прошествии Израилеве пребысть непроходно, непорочная по рождестве Емануилеве пребысть нетленна. Сый и прежде Сый, явлейся яко Человек, Боже, помилуй нас.

*финикс давидски, отче. Почему процвел давидски? Потому что псалмопевец Давид в 91-м псалме восклицает: Праведник яко финикс процветет. Или 1-й тропарь 4-й песни 1-го канона Службы Архистратигу Михаилу: Во Иерихоне явися силы Господни Архистратиг воюющему древле Иисусу Навину, победотворя и поборствуя, Михаил великий, бесплотных начальник сый. Учитывая паремийное чтение из 5-й главы Книги Иисуса Навина в этот день, мы можем усвоить литургический ответ на вопрос: кто явился Иисусу Навину перед взятием Иерихона. А в Службе святителю Николаю 6 декабря по ст. ст. в 1-м тропаре 6-й песни 2-го канона на утрени мы читаем: *Новый явился еси Авраам, Николае, яко единородна бо ныне привел еси сына Владыце твоему, безкровныя жертвы принося присно. Отонудуже благословился еси яко страннолюбец, отче, и Троицы был еси обитель Божественна и непорочна.* Здесь мы видим, с одной стороны, уподобление святителя Николая ветхозаветному патриарху Аврааму в его страннолюбии и богообщении, а с другой – указание на жертвоприношение Авраамом Исаака как прообраз Безкровной Жертвы Таинства Евхаристии.*

Интересен еще один вид использования ветхозаветных образов в православной гимнографии, когда ветхозаветные темы находят преломление в православных молитвословиях. По замечанию А. А. Дмитриевского, «Десятая утренняя светильничная молитва представляет довольно обстоятельный перифраз пятидесятого псалма... В молитве священник молится: "Господи Боже наш, покаянием оставление человекам даровавый и во образ нам познания грехов и исповедания, пророка Давида покаяние к прощению показавый; Сам, Владыко, во многая ны и великая падшия согрешения, помилуй по велицей милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих очисти беззакония наша" и т. д. В одиннадцатой молитве священник просит Бога: "Боже, Боже наш, умныя и словесныя составивый силы Твоею волею... Приими наше по силе славословие со всеми созданием Твоими... яко Тебе преклоняется всякое колено небесных и земных и преисподних: и всякое дыхание и создание поет непостижимую Твою славу..." Из этих слов нельзя не видеть сходства настоящей молитвы по содержанию со словами псалма в конце утрени: "Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних, хвалите Его вси ангели Его, хвалите Его вся силы Его, всякое дыхание да хвалит Господа"»⁴¹.

⁴¹ Дмитриевский А.А. Утренние светильничные молитвы. Историческая судьба их, содержание и положение, какое они занимали в древнецерковной практике и в древнейших евхологиях // Московские Епархиальные ведомости. 2004. № 11-12. С. 96.

Или еще пример. В книге Иова (26, 7) мы читаем: «Он распростер север над пустотою, повесил землю ни на чем». Преподобный Иоанн Дамаскин использовал этот образ при составлении ирмоса 3-й песни воскресного канона 5-го гласа на утрени: *Водрузивый на ничесом же землю повелением Твоим и повесивый неодолимо тяготеющую на недвижимем, Христе, камени заповедей Твоих, Церковь Твою утверди, Едице Блаже и Человеколюбче.*

Таким образом, мы видим, что ветхозаветное Откровение имеет очень тесную связь с православным богослужением и вообще с литургическим творчеством. Поэтому для того чтобы глубже и яснее знать и понимать одну из основных составляющих христианской жизни – молитву, не будем пренебрегать неисчерпаемым источником научения и назидания – Священным Писанием Ветхого Завета.

Сведения об авторе. Протоиерей Роман Викторович Аксенов – кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Коломенской духовной семинарии (e-mail: ornkr@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Библия. – М.: Московская Патриархия, 1992.
2. Минея Праздничная. – М.: Московская Патриархия, 1998.
3. Псалтирь Следованная: В 2 ч. – М.: Московская Патриархия, 1978.
4. Требник: В 2 ч. – М.: Московская Патриархия, 1956.
5. Триодь Постная. – М.: Московская Патриархия, 1974.

Литература

1. Александр (Милеант), еп. Исследуйте Писания... К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). – М.: Русский хронограф, 2002.
2. Афанасий (Сахаров), еп. О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. – СПб.: Сатис, 1995.
3. Виссарион (Нечаев), еп. Уроки покаяния по Библейским сказаниям. – М.: Русская миссия, 1998.
4. Дмитриевский А. А. Утренние светильничные молитвы. Историческая судьба их, содержание и положение, какое они занимали

в древнецерковной практике и в древнейших евхологиях // Московские Епархиальные ведомости. – 2004. – № 11-12. – С. 93-97.

5. Ефрем (Лэш), архим. Исследуйте Писания (пер. с англ. К. Михайлова) // Альфа и Омега. – 1997. – № 1 (12). – С. 48-57.
6. Иларион (Алфеев), еп. Православное богослужение как школа богословия и богомыслия: Доклад, читанный в Киевской духовной академии 20 сентября 2002 года // CD-диск «Благовещение», вып.9. – М.: Деоника, 2007.
7. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия. – Т. 1. – М.: Изд. отд. Моск. Патр., 1993.
8. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Мысли о Церкви и Православном богослужении. – СПб., 1905.
9. Карабинов И. Постная Триодь. – М.: Ихтиос, 2004.
10. Киприан (Керн), архим. Посмотрите на полевые лилии. Курс лекций по литургическому богословию. – М.: Образ, 2007.
11. Нафанаил (Львов), архиеп. Священное Писание и богослужение // О Святой Библии. Избранные труды. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007.
12. Поликарпов Д., прот. Толкования святых отцов и учителей Церкви и богослужебные песнопения на мессианские места Библии. Книги законоположительные и исторические. – СПб., 1914.
13. Скабалланович М. Толковый Типикон. – М.: Изд-во Срет. м-ря, 2004.
14. Славы Божией ревнитель. Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). – М.: Срет. м-рь, 2006.

Archpriest Roman Aksenov

USE OF THE OLD TESTAMENT IN LITURGICAL TEXTS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

Abstract. At the present time, the importance and significance of the Old Testament Holy Scriptures for the life of the Church are not always clearly understood by Christians. The author of this article makes an attempt to actualize the large Old Testament material for contemporary Christians, showing the connection between the Old Testament and church service. Analyzing various liturgical texts, the author shows how interesting

and varied the Old Testament material was interpreted in church hymnography. As a result of the research, the author comes to the conclusion that knowledge of the Old Testament is necessary for a correct understanding of most important component of the Christian life – Divine service.

Keywords: Bible; Old Testament; Orthodox Church; church service; hymnography; interpretation.

Author information. Archpriest Roman V. Aksenov – Candidate of Theology, Docent at the Biblical Studies Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: ornkr@yandex.ru).

УДК 227.12

Священник Александр Сирин

АПОСТОЛ ПАВЕЛ О ПРЕОДОЛЕНИИ ГРЕХА
В ПОСЛАНИИ К РИМЛЯНАМ
(В СВЕТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ)

Аннотация. В статье проанализировано Послание к Римлянам апостола Павла, показана сущность и источники человеческих грехов, как человеческие грехи эволюционировали вместе с развитием человека, и законы, которые давал человеку Господь, чтобы он мог бороться с грехами и получил жизнь вечную. В статье приводится множество различных богословских источников и альтернативных мнений.

Ключевые слова: апостол Павел; Послание к Римлянам; грех; естественный нравственный закон; закон Моисеев; закон ума; закон духа жизни.

Послание к Римлянам было написано святым апостолом Павлом почти две тысячи лет назад и является одним из самых обширных его текстов, дошедших до наших времен. Наряду с другими тринадцатью посланиями апостола оно входит в состав новозаветной части Библии, причем помещено среди них на первое место. Если исходить из хронологии, то первыми были написаны 1-е и 2-е Послания к Фессалоникийцам. Однако логически первым является все-таки Послание к Римлянам: в нем в систематизированном виде изложены все основные положения, имевшие ключевое значение для развития христианского богословия и чрезвычайно важные для понимания остальных посланий апостола Павла.

В данном небольшом исследовании наследия апостола Павла будут рассмотрены отдельные аспекты сложнейшей и крайне актуальной темы – темы преодоления греха, борьбы человека с коренящимися внутри него страстями и похотями.

«Почему человек, умея отличить добро от зла, зная о последствиях зла для себя и других, тем не менее, вопреки здравому смыслу и голосу совести, так часто избирает зло? Почему, пытаясь побороть свои греховные склонности, он так часто не может этого сделать?»¹.

¹ Иларион (Алфеев), митр. Благодать и закон: Толкование на Послание апостола Павла к Римлянам. Москва: Изд. дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия, 2018. С. 101.

За поиском ответов на столь актуальные вопросы мы обращаемся прежде всего к наследию апостола Павла, потому что «подобно тому, как самые лучшие врачи всегда исследуют корень болезней и доходят до самого источника зла, так делает и блаженный Павел»².

1. «...потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12)

Для понимания истоков человеческой греховности одним из наиболее важных мест Послания апостола Павла к римским христианам является следующий стих: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12).

В пояснениях к данному стиху святитель Иоанн Златоуст пишет: «Итак, как вошла и возобладала в мире смерть? Чрез грех одного. Что же значит: «в немже вси согрешиша»? То, что как скоро пал один, чрез него сделались смертными все, даже и не вкушившие запрещенного плода»³. Абсолютно созвучен с ним блаженный Феофилакт Болгарский: «Что же значит: "в нем все согрешили"? То, что все согрешили в Адаме. Как скоро он пал, то чрез него сделались смертными и не евшие от запрещенного древа, как будто они и сами пали, потому что он пал»⁴.

Профессор А. П. Лопухин более развернуто поясняет этот стих: «Изображая вступление смерти в мир, апостол приписывает вину этого одному человеку, Адаму. О Еве он не упоминает, потому что, собственно, Адам в момент грехопадения был представителем всего, происшедшего от него, человечества. "Грех" (αμαρτία). Это слово всегда означает у апостола Павла противобожественную настроенность воли, как деятельное начало, как силу, которая обнаруживается во всех отдельных грехах (ср. ст. 21; Рим. 3:9, 6:12, 7:8, 9, 17). "Вошел" (εἰσῆλθε) – "вошел в мир" как нечто новое, и вошел моментально, сразу (аорист). "В мир". Под "миром" (κόσμος) здесь, как и в других местах (напр., Ин. 3, 16), нужно разуметь мир человеческий, все человечество»⁵.

Итак, апостол Павел в Рим. 5, 12 указал, что все человечество сделалось грешным ввиду падения прародителей. Однако он не сообщил, как именно это произошло, ограничившись лишь фразой «в нем все

² Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к римлянам. М., 1994. С. 593.

³ Там же.

⁴ Феофилакт Болгарский, архиеп. Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Т. 3. Киев: Киево-Печерская Лавра, 2006. С. 43.

⁵ Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии ко всем книгам Св. Писания Ветхого и Нового Завета: с иллюстрациями. Стокгольм, 1987. С. 441-442.

согрешили». Он не касается этого вопроса, оставляя его нерешенным, возможно, потому, что это не относится к предмету его рассуждений. Справедливо было бы отметить, что в рассматриваемом стихе апостол также не говорит и о наследовании всем человечеством вины Адама, и об ответственности каждого человека за грех прародителя.

Православные богословы традиционно считали, что потомки Адама унаследовали от своего праотца человеческое естество в греховном состоянии, поврежденную грехом природу, но не причастность к его греху. Преподобный Марк Подвижник так писал об этом: «Преступление, будучи произвольное, как указано выше, никем не преемствуется поневоле, но происшедшая от сего смерть, будучи понудительною, преемствуется нами, и есть отчуждение от Бога; ибо после того как умер первый человек, то есть отчуждился от Бога, и мы не могли жить в Боге. [...] Итак, мы получили преемственно не преступление, поелику и сам Адам не по необходимости впал в оное, но по собственной воле; смерть же мы наследовали поневоле, поелику и его постигла поневоле смерть, которая царствовала "и над несогрешившими по подобию преступления Адамова"»⁶.

А вот что пишет профессор А. П. Лопухин о сопричастности потомков Адама его личному греху: «Оно [участие] не было сознательным и свободным – потомки Адама в то время еще не существовали как личности. Но так как, по представлению апостола, все человечество является неразрывным и единым организмом и каждый отдельный человек имеет предшествующее бытие в своих предках и последующее – в потомках, то, очевидно, все люди, по представлению апостола, уже существовали в Адаме в форме общечеловеческой природы. Человек самую природою своею участвовал в преступлении Адама. Вступивший в природу первого человека грех поселил в ней начало смерти, и она уже с этим началом так и осталась и перешла к потомкам Адама»⁷.

Таким образом, грехопадение Адама для его потомков является объективной и независимой от них ситуацией: они не участвовали в этом событии лично и рождаются, будучи уже гленистыми и смертными. «Наша природа заболела грехом из-за непослушания одного Адама; многие стали грешными, но не как отступившие вместе с Адамом, так как их тогда вообще не существовало, но как обладающие его природой, которая пала по закону греха: из-за непослушания; человеческая природа стала по причине повреждения в Адаме гленистой,

⁶ Марк Подвижник, прп. Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 108.

⁷ Лопухин А. П. Толковая Библия... С. 443.

и таким образом в нее вошли страсти», – писал святитель Кирилл Александрийский⁸. Однако не следует забывать, что когда какой-либо человек ввиду своей поврежденной грехом природы поддается искушению и согрешает, то ситуация, существовавшая объективно, тут же превращается в субъективную, и человек становится лично причастным греху и лично за него ответственным.

Повреждение природы человека не могло не вызывать «реакцию» у Бога, «Который хочет, чтобы все люди спаслись» (1Тим. 2, 4). «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так, чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10, 13). И Господь показывает великое море человеколюбия тем, что «берет на Себя борьбу за Свое собственное создание, и самым делом становится Учителем. [...] Он не презрел немощи Своего собственного создания, но сжалился над ним, павшим, и простер руку»⁹.

«Борьба» Бога за человечество после грехопадения их праотца Адама выразилась прежде всего в виде дарования людям законов, способствующих исправлению их поврежденной природы, восстановлению в них подобия Божьего и возможности их возвышения к живой жизни с Богом. «Ибо если каков Владыка, то есть Небесный, таковы, говорит, и уверовавшие в Него, совершенно небесные, то мудрствующие о мирском и живущие по плоти – не от Бога Слова, свыше нисшедшего, но, конечно, от перстного человека, созданного из земли. Так мудрствуй, так будь настроен, так веруй и ищи того, чтобы и тебе стать таковым – небесным, как сказал Пришедший с Небес и Дающий жизнь миру. Он есть Хлеб, нисходящий оттуда, ядущие его никогда не увидят смерти (Ин. 6, 33; 50-51)»¹⁰.

В Послании к Римлянам апостол Павел сообщает нам о нескольких таких законах, данных Богом:

- о естественном нравственном законе, написанном в сердцах людей (Рим. 2, 12–17);
- о законе Моисеевом, или о «законе Божиим» (Рим. 2, 12–29; Рим. 12, 6);
- о законе ума, побуждающем человека стремиться к добру (Рим. 7, 22);
- о законе духа жизни во Христе Иисусе (Рим. 8, 2).

⁸ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-XVIII вв. Новый Завет. VI. Послание к Римлянам. Тверь: Герменевтика, 2003. С. 313.

⁹ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Книга третья. Глава 1 (45). М., 1992. С. 119-121.

¹⁰ Симеон Новый Богослов, прп. Гимн 34 // Божественные гимны. М., 2006. С. 302.

2. «...не имея закона, они сами себе закон» (Рим. 2, 14)

Многие отцы Церкви считали, что еще до провозглашения Моисею десяти заповедей на Синае человечеству были известны какие-то законы, являющиеся неотъемлемой частью естественного порядка вещей. В частности, святитель Иоанн Златоуст в «Толковании Послания к Римлянам» упоминает, что вместе с тем, как Бог сотворил Адама, Он вложил в него естественный закон, сделав его надежным сожителем для всего человеческого рода: «Ни Адам, ни другой какой человек никогда, кажется, не жил без закона естественного. [...] Закон же естественный дан нам не от Духа, потому что и варвары, и язычники, и все люди имеют этот закон»¹¹.

Блаженный Феофилакт Болгарский также утверждает, что и в древнейшие времена род человеческий находился под Промыслом Бога, Который вложил естественный закон изначала во всех людей ввиду познания ими добра и зла¹².

А. П. Лопухин, комментируя стих «...дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2, 14), тоже говорит о законе совести, существовавшем у людей до закона Моисеева, за нарушение которого Бог карал человечество, о чем свидетельствуют, например, истории потопа и сожжения Содомы и Гоморры¹³. Он считает, что свидетелями существования у язычников нравственного закона выступают их совесть и сердце. «Сердце в Св. Писании всегда является седалищем чувств, откуда исходят все решения, имеющие влияние на всю жизнь человека (Мф. 15, 19), о чем свидетельствует совесть их». Под совестью (*συνείδησις*) у апостола Павла (ср.: Рим. 9, 1; 1 Кор. 8, 7–10, 12; 10, 25–29) везде понимается сознание человеком нравственного характера своих поступков, когда он может сказать себе, худы они или хороши, – пишет А. П. Лопухин. – Понятно, что при этом предполагается существование нормы, по которой совесть дает определение поступкам. Совесть, как точнее перевести с греч., соединяет свое свидетельство (*συνμαρτύρησις*) с тем побуждением или толчком, какой исходит из сердца, – толчком к совершению доброго поступка»¹⁴.

Тем не менее «и до закона грех был в мире» (Рим. 5, 13). Люди «заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен вовеки» (Рим. 1, 25). А тот, кто отвергает

¹¹ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 594.

¹² Феофилакт Болгарский, архиеп. Благовестник... Т. 3. С. 45.

¹³ Лопухин А.П. Толковая Библия... С. 443-444.

¹⁴ Там же. С. 444.

Бога, падает все ниже и ниже в нравственном отношении, исполняясь «всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы... зависти, убийства, распри, обмана, злонравия» и прочими пороками (Рим. 1, 26-31). Святитель Иоанн Златоуст поясняет слова апостола следующим образом: язычники «не довольствовались сделанным уже злом, но изобретали и другое, что опять было свойственно людям, поступавшим намеренно и по собственному расположению, а не по увлечению и подражанию»¹⁵. И он делает важные выводы: страсти, овладевшие людьми, сами по себе еще не были грехом, но «их необузданная неумеренность» произвела нравственное падение человечества; и болезнь, распространившаяся во вселенной из-за порочных учений, происходит от собственного нерадения больных»¹⁶.

3. «Моисей пишет о праведности от закона: исполнивший его человек жив будет им» (Рим. 10, 5).

Следующим этапом в спасении падшего человечества было дарование ему Богом закона (Закона Моисеева) в результате Синайского откровения (Втор. 4, 5-6).

Однако на этот раз закон был дан не всем народам, населявшим землю, а только избранному еврейскому народу, потомкам Авраама, с которым Бог ранее заключил Завет. Народ избранный в Писании называется виноградником Господа Саваофа, а дом Израилев и мужи Иуды – любимое насаждение Его (см.: Ис. 5, 7). «Ибо вы храм Бога живаго, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом» (2 Кор. 6, 16). Символом заключенного между Богом и Авраамом завета является обряд обрезания.

«В законе Моисеевом иудей действительно находил точный очерк ("образец" – *μόρφωσις*), строго определенную формулу ведения или знания, какое нужно иметь о вещах и поступках каждому человеку, и истины, то есть самого существа добродетели», – писал А. П. Лопухин в Толковании на стих Рим. 2, 20¹⁷. По словам апостола Павла, народ Божий «разумел лучшее», знал волю Божию и «научался из Закона» (Рим. 2, 18). Это давало им значительное преимущество перед язычниками, так как они могли определить по Закону, как лучше поступить в определенных обстоятельствах и тем самым угодить Богу.

Однако «Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности» (Рим. 9, 31). В Послании говорится, что когда

Закон пришел, «умножилось преступление» (Рим. 5, 20). Но как же такое могло произойти? Ведь Закон – наставник добродетели и враг порока, и он изначально был «нацелен отводить от всех грехов, устрашая, вразумляя, наказывая, исправляя, советуя все относительно добродетели. Откуда же, спросишь, произошел грех, если наставник был так достоин удивления?» – восклицает святитель Иоанн Златоуст¹⁸. Сам апостол дал этому достаточно сложные пояснения: «Что же скажем? Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание, ибо без закона грех мертв» (Рим. 7, 7-8).

А. П. Лопухин видит причину этого в ограничении пожеланий, накладываемых Законом, а, как известно, «все запрещенное представляется человеку особенно желательным и завидным»¹⁹. Того же мнения придерживаются и святитель Иоанн Златоуст: «Всякий раз, как мы пытаем к чему-нибудь вожеление, а потом встречаем препятствие, то пламя страсти разгорается сильнее»²⁰, и блаженный Феофилакт Болгарский: «Ибо когда кому-нибудь воспрещают что-либо, тогда он более неистовствует»²¹.

Святитель Феофан Затворник предлагает иной вариант проявления Закона: «Когда Закон указал мне все незаконные дела, то о некоторых из них, о коих я прежде и не думал, стал думать, подумавши, пожелал их, пожелавши, склонился на них, склонившись, стал грешить. Если и не навел он на что-либо грешное (неведомое), то усиливал похотение грешного (ведомого) по какому-то живущему во мне противлению закону»²².

Многие склонялись к той мысли, что Закон – указатель греха: «Я и без него [Закона] грешил бы, но о многом не знал бы, что оно грешно; а теперь знаю и грешу. Грехи мои стали сознательными и потому виновнейшими»²³. «Если до Закона грешили незаметно для себя, то после пришествия Закона, хотя и не получили никакой другой пользы, по крайней мере, в точности узнали, что грешили»²⁴.

¹⁸ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 598.

¹⁹ Лопухин А. П. Толковая Библия... С. 446.

²⁰ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 598.

²¹ Феофилакт Болгарский, архиеп. Благовестник... Т. 3. С. 54.

²² Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Т. 1. Толкование на Послание к Римлянам. М., 2008. С. 173.

²³ Там же.

²⁴ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 598.

¹⁵ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 524.

¹⁶ Там же. С. 526.

¹⁷ Лопухин А. П. Толковая Библия... С. 420.

Однако есть еще один аспект, о котором следовало бы упомянуть в данном контексте. Согласно Библии, отеческое отношение Бога к Своему народу неизменно внушало Израилю надежду на прощение грехов (см.: Иер. 29, 11-14; 31, 20; Ос. 11, 1-9). Свидетельство этого мы встречаем и у апостола Павла: «Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал. Или не знаете, что говорит Писание в повествовании об Илии? как он жалуется Богу на Израиля, говоря: "Господи! пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили; остался я один, и моей души ищут"» (Рим. 11, 2-3). Устранение последствий греха, исправление или заглаживание проступка, вины с целью примирения с Богом достигалось принесением в жертву животных (см.: Лев. 4; 5, 1-19; Чис. 15, 22-24); исключение – самые тяжкие грехи (идолопоклонство, пролитие крови и разврат, прежде всего прелюбодейание), которые карались смертью. Основные установления, регулирующие процесс подготовки и осуществления культовых жертвоприношений, были возведены Господом Моисею из скинии собрания (см.: Лев. 1, 1-2).

Однако приносимые дары и жертвы не могли «сделать в совести совершенным приносящего» (Евр. 9, 9). «Иудей согрешивший приходил, исповедовал свой грех, приносил положенную жертву и восстанавливался во всех правах иудея; но внутренне он оставался все тот же, с тем же рабством греху»²⁵. Так почему же после принесения жертвы ничего не менялось? По всей вероятности, в силу характера приносимой жертвы: «Если он виновен в чем-нибудь из сих и исповедается, в чем он согрешил, то пусть принесет Господу за грех свой, которым он согрешил, жертву повинности из мелкого скота, овцу или козу, за грех, и очистит его священник от греха его» (Лев. 5, 5-6). Получалось так, что согрешивший нес лишь материальный ущерб, размер которого определялся тяжестью совершенного им греха и строгостью полагающейся за него кары, а мучения и боль претерпевало обреченное на смерть жертвенное животное.

Эта относительная легкость восстановления в чистоте и в правах провоцировала иудеев сначала к повторению, а потом и к умножению греха. Вот что пишет об этом апостол Павел: «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними. Иначе перестали бы приносить их, потому что приносящие жертву, были очищены однажды, не имели бы уже

²⁵ Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Т. 1. Толкование на Послание к Римлянам. С. 48-49.

никакого сознания грехов» (Евр. 10, 1-2). Грехи умножались, и требовались все новые и новые жертвы, которые становились ежедневными. Священник Павел Флоренский следующим образом описывает масштаб грехопадения Израиля: «По Иосифу Флавию, на Пасху закалывалось 265 тысяч агнцев... Порой священники ходили по щиколотку в крови – весь огромный двор был залит кровью»²⁶.

В Писании осуждалось такое формальное соблюдение иудеями ритуальных предписаний, не подкрепленных раскаянием и преодолением влечения к греху: «К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесождениями овнов; и крови тельцов и агнцев Я не хочу. Не носите больше даров тщетных; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие — и празднование! Новомесячия ваши и празднования ваши ненавидит душа Моя; они бремя для Меня; Мне тяжело нести их. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову» (Ис. 1, 11-17).

Итак, мнения комментаторов Послания к Римлянам о причинах умножения грехов народа Израиля сводились к одному: закон добр и свят, когда его законно употребляют, и он был дан, «чтобы мог уменьшить и истребить преступление, а если случилось противоположное, то не по свойству закона, а по нерадению принявших закон»²⁷. Дисциплинарно-регулирующий и карающий закон был дан иудеям для превращения Израиля в народ добродетели, для привития каждому из них чистого образа жизни и мыслей, и «исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2, 13).

Однако же в главе 3 апостол Павел утверждает, что «делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим. 3, 20). К этой же мысли он возвращается и в Послании к Галатам: «ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2, 16). Почему же? Преподобный Ефрем Сирий считает, что законом «никто не может оправдаться, так как не может исполнить его»²⁸. С ним полностью согласен святитель Феофан Затворник: «Яко не оправдится, не может стать или

²⁶ Павел Флоренский, свящ. Философия культа // Богословские труды. № 17. М., 1977. С. 97.

²⁷ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 598.

²⁸ Ефрем Сирий, преп. Творения. Т. 7. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 162.

сделаться праведным, не может достигнуть праведности и святости человек всякий, не мы только, иудеи, но и всякий человек, который стал бы на нашем месте, не может стать праведным и святым от дел закона, посредством дел закона, при самом строгом исполнении предписаний закона, определявших внешний строй нашей религиозной жизни, которые хотя и освящали к плотской чистоте, но совести не успокаивали и сил противостояния греху не давали»²⁹. Закон, ослабленный плотью, был бессилён (см.: Рим. 8, 3).

4. «...но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» (Рим. 7, 23).

О «законе ума» апостол Павел упоминает только однажды в 7-й главе Послания к Римлянам в контексте рассуждений о борьбе греховного и доброго в человеке: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19). Однако что имел в виду апостол, говоря о законе ума, остается не до конца понятным. Также не совсем ясно, как этот закон соотносится с естественным законом и Законом Божиим.

Пошаговый анализ полного текста 7-й главы приводит к мысли, что под законом ума апостол Павел полагает, по всей видимости, силу, побуждающую человека делать доброе: доброе «не живет во мне, то есть в плоти моей», но «желание добра есть во мне» (Рим. 7, 18). Этому желанию творить добро противостоит закон греховный, живущий в членах человека и делающий его пленником греха (Рим. 7, 18-23): «я плотян, продан греху» (Рим. 7, 14), поэтому «уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 17). И именно этот грех посредством доброго [в этом месте – посредством Закона Божьего и заповеди (Рим. 7, 12)] причиняет человеку смерть (см.: Рим. 7, 13).

Несложно заметить, что все рассуждения апостола строятся вокруг понятия «доброго». А что же апостол Павел понимал под «добрым»? Прежде всего заповедь, данную для жизни, когда говорит, что «заповедь свята и праведна и добра» (Рим. 7, 12), и Закон Божий, в котором находит удовольствие: «соглашаюсь с законом, что он добр» (Рим. 7: 16, 22). Вопрос о том, какую именно заповедь здесь упоминает апостол Павел, разрешает святитель Иоанн Златоуст: «Некоторые утверждают, что (апостол) в этих словах говорит не о законе Моисея, но по одному – о законе естественном, а по другим – о заповеди, данной в раю. [...] Заповедь, данную в раю, как Павел, так и никто никогда, кажется,

²⁹ Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Т.1. Толкование на Послание к Римлянам. С. 64-65.

не называл законом. [...] Кроме того, (апостол) нигде, кажется, не называет естественный закон заповедью. [...] Отсюда ясно, что (Павел) и выше, и ниже, везде рассуждает о законе Моисеевом»³⁰.

Однако святитель Иоанн Златоуст считает, что под «добрым» апостол понимает еще и естественный закон, данный человеку для различения добра и зла. Так, поясняя стих Рим. 7, 22, он, в частности, пишет: «Я знал добро и до закона, говорит (апостол), и, нашедши его изображенным в письменах, хвалю»³¹. Слова святителя «Я знал добро и до закона» явно указывают на наличие у неподзаконного человека, то есть еще до получения Закона Моисея, способности различать добро и зло. Ту же мысль мы обнаруживаем у святителя и в комментарии на Рим. 7, 21: «Видишь ли, как (апостол) доказывает, что с начала было вложено в нас разумение добра и зла, и что закон Моисея хвалит это разумение и сам восхваляется им? Как выше он не сказал: я учусь у закона, но "хвалю закон" (Рим. 7, 16), так и теперь не говорит: воспитываюсь законом, но "соуслаждаюсь... закону" (Рим. 7, 22). Что значит "соуслаждаюсь"? Соглашаюсь с ним как с добрым, равно как и он согласен со мною, желаящим делать добро. Человеку дано было свыше желать добра и не желать зла. Закон же, явившись, и во зле сделался обвинителем очень многого и в добре хвалителем большего»³². Здесь следует также упомянуть и мнение блаженного Феофилакта Болгарского, состоящее в том, что «познание добра из начала вложено в меня; нахожу также, что и закон защищает оное, и хвалит, и я желаю делать добро»³³.

Обобщая все вышесказанное, приходим к следующим заключениям: во-первых, понятие «доброе» у апостола Павла является многосоставным и включает в себя дела естественного закона и Закона Моисея (заповеди); во-вторых, «доброе» находится не в плоти человека, а было дано извне: сначала в виде естественного закона, позволявшего всем потомкам Адама различать добро и зло, а позже отдельному народу в виде Закона Моисеева для более четкого разграничения понятий добра и зла и строгой регламентации жизни иудеев; в-третьих, именно способность человека к различению добра и зла обуславливает желание творить добро, а Закон лишь очерчивает границы и расставляет дополнительные акценты (см.: Рим. 7, 15, 18-19, 21, 25).

³⁰ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 628-629.

³¹ Там же. С. 640.

³² Там же. С. 639.

³³ Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Т. 1. Толкование на Послание к Римлянам. С. 125.

В комментарии к стиху Рим. 2, 14 А. П. Лопухин определяет естественный закон как врожденный нравственный инстинкт, и сама природа (φύσις) побуждает человека делать доброе³⁴. Однако в пояснениях к следующему же стиху Рим. 2, 15 он сообщает, что выбор между добром и злом является не инстинктивным действием, а результатом сложной, порой противоречивой мыслительной деятельности³⁵. В частности, А. П. Лопухин подчеркивает, что язычники «обсуждают достоинство своих поступков или, собственно, мыслей, мотивов, какие лежали в их основе. Мысли язычников при этом борются между собой. Одни нападают, другие защищают (речь не о суждении человека о других лицах, а о суде совестливого человека над самим собой), мысли эти (λογισμοί) – суть отдельные обнаружения совести, которая в них судит об отдельных действиях человека и их мотивах, от которых зависит и нравственный характер самых действий. [...] Таким образом, видно из слов апостола, что язычники имеют свой закон (нравственный, внутренний), имеют и определенные взгляды на характер поступков человека, обсуждают эти поступки, как это все делается у иудеев»³⁶. Вот эта мыслительная деятельность, *иницированная* естественным законом через страх Божий и совесть³⁷, *усиленная и дополненная* Законом Моисея, по всей видимости, и является законом ума.

Святитель Феофан Затворник полагает, что, следуя за мнением святых Антония Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Исаака Сирина, закон ума можно назвать еще и законом духа³⁸. Также он указывает на тождественность закона ума и такого понятия, как «внутренний человек», которое впервые появляется во второй главе Послания к Римлянам (Рим. 2, 29), а потом мы неоднократно встречаем его и в других Посланиях апостола Павла (Рим. 7, 22; Еф. 3, 16; 1 Кор. 5, 12; 2 Кор. 4, 16). «Внутренний человек – дух, проявления жизни которого составляют страх Божий, требование совести и недовольство ничем тварным. Он цел и в падшем, и в самом большом грешнике дает о себе знать, и всегда стоит на стороне богоугодного, законного и доброго, сему сочувствует, сим соуслаждается. И никого нет, кто бы не испытывал сего»³⁹.

³⁴ Лопухин А. П. Толковая Библия... С. 417-418.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Т.1. Толкование на Послание к Римлянам. С. 126-127.

³⁸ Там же. С. 126-127.

³⁹ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 640.

Итак, мы выяснили, что закон ума представляет собой дух, внутреннего человека, желание, влекущее к деланию доброго. Закону ума противоборствует закон греховный (см.: Рим. 7, 23). На протяжении всей 7-й главы апостол Павел подчеркивает связь греховного закона (или греха) с человеческой плотью: «мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших» (Рим. 7, 5); «а я плотян, продан греху» (Рим. 7, 14), «уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 20), «делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 23), «служу [...] плотию закону греха» (Рим. 7, 25). Используя словосочетания «живущий во мне», «находящийся в членах моих», апостол, таким образом, пытается донести мысль, что грех и греховный закон, как и естественный закон, и Закон Моисея, были получены человеком извне. И оба закона, данные от Бога (и естественный, и Моисеев), находятся во вражде с грехом, а не с плотью.

«Плоть же есть не грех, – пишет святитель Иоанн Златоуст, – а Божье творение, весьма полезное для нас и в подвигах добродетели»⁴⁰. Поэтому когда апостол Павел говорит о страстях греховных, «действующих в членах наших» (Рим. 7, 5), он подсказывает нам, что в человеке есть иное начало порочности, зависящее не от членов плоти, а от действующих помыслов. Ведь что такое грех? Святитель Иоанн Златоуст суть греха раскрывает следующим образом: «А всякий раз, как услышишь о грехе, не подумай, что это какая-либо самостоятельная сила, но порочное действие, постоянно начинающееся и прекращающееся, не существующее прежде совершения, а после совершения опять исчезающее. По причине греха и дан был закон; а закон никогда не дается для истребления чего-либо естественного, но для исправления произвольного худого действия»⁴¹.

Грех (αμαρτία) означает у апостола Павла противобожественную настроенность воли, произвольное порочное действие (ср. ст. 21; Рим. 3, 9; 6, 12; 7, 8; 9, 17), силу, с какою душа под властью чувственного желания устремляется на предметы, которые могут удовлетворить возбужденным в ней желаниям⁴². Привычка совершать грех превращает человека в «пленника закона греховного», становится как бы его второй натурой, действие которой апостол Павел определил с классической точностью: «...уже не я делаю... но живущий во мне грех» (Рим. 7, 17).

⁴⁰ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам С. 641.

⁴¹ Там же.

⁴² Лопухин А. П. Толковая Библия... С. 441-442.

В грехе, а также в беспечной воле, в стремлении к худшему и в развращенном уме, то есть в греховном законе, и заключается причина всех зол⁴³.

Плоть сделалась полем боя, на котором, как пишет святитель Иоанн Златоуст, разыгралось состязание между законом ума и греховным законом⁴⁴. Весь подвиг в этой бескомпромиссной битве за человеческий род был возложен на закон естественный: он учит отличать доброе от злого и рождает «желание делать доброе» (Рим. 7, 18), тогда как грех в человеке «производит всякое пожелание» (Рим. 7, 8) и умножает страсти и похоть. Закон Моисея был дан позже и как бы в добавление к естественному закону. Зачем дан? Чтобы восхвалить доброе (см.: Рим. 2, 10) и сделать его приятным (см.: Рим. 7, 22) в противовес греху, который дает «временное греховное наслаждение» (Евр. 11, 25) и приносит плод смерти (см.: Рим. 7, 5).

Так как же Закон ума борется с греховным законом? Он призван ограничивать грех и тем самым останавливать страсть. Вот как на примере страсти стяжания это пояснял святитель Иоанн Златоуст: «Так и ты, хотя бы и приобрел все в мире, но если еще ощущаешь в себе страсть, то тем больше будешь мучиться, чем больше станешь исполнять свое желание. [...] Ведь желание это бесконечно, и насколько больший путь ты прошел, настолько больше ты удаляешься от конца. [...] Итак, удержимся от первого шага к пороку, или, лучше сказать, и совсем не будем касаться порочного вожделения, а если прикоснемся, то убежим в самом же начале. [...] Потому, умоляю, станем остерегаться в начале и избегать зла малого, потому что из малого рождается большее»⁴⁵. Закон ума выявил парадоксальную вещь – «всякая страсть тогда доставляет удовольствие, когда останавливается»⁴⁶.

Однако плотскому человеку для преодоления греха не хватает личного произволения, воли. Падшая природа человека пагубно влияет на его волю, придавая ей искаженные формы, она становится или слабой, или упрямой⁴⁷. Огорчительно, что и в том и в другом случае человек оказывается «рабом греху» (Рим. 6, 6), с той лишь разницей, что в первом случае он не противостоит греху, а во втором упорствует в своем заблуждении. Вот как об этом пишет преподобный Ефрем Сирий:

⁴³ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 629.

⁴⁴ Там же. С. 640.

⁴⁵ Там же. С. 630.

⁴⁶ Там же. С. 629.

⁴⁷ Иванов М. С. Грех // Православная Энциклопедия. Т. 12. М., 2006. С. 330.

«...вижу я закон некий, который желает совершать во мне доброе нечто, что трудно для воли моей, ибо она склонна к совершению зла»⁴⁸.

Увы! Человек знает Закон, и у него есть желание творить добро, тем не менее доброго, которого хочет, не делает, а злое, которого не хочет, делает (см.: Рим. 7, 19). По этой причине «закон естественный стал недостаточен, закон писанный оказался бессильным, тот и другой победило мучительство греха. Откуда же будем надеяться спасения? «Кто избавит меня от сего тела смерти?»⁴⁹.

5. «...закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 8, 2)

В 8-й главе Послания к Римлянам апостол Павел повествует о следующем и, пожалуй, самом трагическом в истории человечества этапе преодоления греха: «Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу» (Рим. 8, 3).

Смысл этого стиха святитель Феофан Затворник поясняет так: «Поелику закон не приводил к святости и праведности, а они составляют первоначальное назначение человека, то, без чего человек – не человек; то беспредельная благодать Божия устроила иной дивный способ к освящению и оправданию человека, – тот, чтоб Единородный Сын Божий воплотился и, победив грех, дал человеку возможность не поддаваться власти его и быть святым»⁵⁰.

А. П. Лопухин здесь заостряет наше внимание на выражении «Своего собственного Сына (τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν)», обозначающем Единородного Сына Божия, и поясняет, что апостол употребляет его, чтобы обозначить чрезвычайность принятой Богом меры для уничтожения силы греха⁵¹.

Рассмотрим стих Рим. 8, 3 подробнее. Следует отметить, что апостол Павел в таком коротком отрывке четырежды упоминает слово «плоть».

Под «плотью, ослабляющей закон», апостол имеет в виду не человеческое тело как таковое, а грубую нечистую жизнь, служащую чреву и исполненную распутства, роскоши и гнусных удовольствий. «Быть облеченным плотью не составляло вины, так как это было естественно;

⁴⁸ Ефрем Сирий, прп. Творения. Т. 7. С. 30.

⁴⁹ Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Т. 1. Толкование на Послание к Римлянам. С. 128.

⁵⁰ Там же. С. 134.

⁵¹ Лопухин А. П. Толковая Библия... С. 464.

преступно же возлюбить плотскую жизнь. Потому Павел говорит: "сущии же во плоти Богу угодити не могут"⁵². Итак, мы видим еще одно указание апостола Павла на то, что сама природа плоти не зла, а осуждается пребывающий в ней грех.

Это рассуждение важно в контексте следующего упоминания слова «плоть» в стихе Рим. 8, 3: «...послал Сына Своего в подобии плоти греховной». Святитель Феофан Затворник подчеркивает особую значимость именно такой формулировки: «в подобии плоти греховной». Он пишет: «Если б сказал только: "в подобии плоти", то выходило бы, что Он пришел не в настоящей нашей плоти, а в кажущейся. Если б сказал: "в плоти греха", то сделал бы и Господа воплотившегося причастным греху. Но сказав: "в подобии плоти греха", дает разуместь, что Он пришел в настоящей нашей плоти, только без греха, в ней живущего»⁵³. То есть апостол хотел подчеркнуть, что Иисус Христос при рождении принял плоть, по природе одинаковую с человеческой, то есть в том же самом естестве, но при этом безгрешную.

А. П. Лопухин больше внимания уделил аргументации в пользу безгреховности плоти Христа: «Грех и хотел бы найти доступ в плоть Христову, как он нашел доступ в нашу, но это ему не удалось. Мысли и желания Христа, не говоря уже о Его действиях, всегда оставались чисты и святы. Грех не мог вызвать в плоти Христа ничего греховного, что бы потом отразилось и в сфере духовной жизни Христа, произвело бы в нем греховные пожелания»⁵⁴. Ту же позицию мы обнаруживаем и у блаженного Феодорита Кирского: «Иисус воспринял человеческую природу, но грех человеческий не воспринял (поэтому воспринятое названо не "подобием плоти", но подобием плоти греха); ибо, имея одинаковую с нами природу, Он не имел одинакового с нами намерения»⁵⁵. То есть можно понимать так, что Христос, имея с людьми одно и то же естество, не имел с ними одинаковой направленности воли, и потому грех не находил себе места в Его плоти.

Блаженный Августин в своих рассуждениях делает акцент на связь греха и смерти в плоти греховной: «Что имеет греховная плоть? Смерть и грех. А что было в подобии плоти греховной? Смерть без греха. Если бы в Нем был грех, это была бы греховная плоть. Если бы Он не умер,

это не было бы подобием плоти греховной»⁵⁶. Иными словами, не грех, а именно смерть Сына Божия явилась свидетельством наличия подобия Его плоти с человеческой греховной плотью. Блаженный Августин показывает нам, что это подобие было неполным. И неслучайно: если бы в Иисусе Христе присутствовала хоть какая-то примесь греха, Он бы не отвечал ветхозаветному требованию непорочности «жертвы о грехе» (Лев. 4, 3).

Как же Бог «осудил грех во плоти»? Святитель Иоанн Златоуст толкует это событие так: «Пока грех встречал грешников, он по справедливому основанию наносил им смерть. [...] когда же, нашедши тело безгрешное, предал его смерти, то, как сделавши несправедливость, подвергся осуждению»⁵⁷. То же читаем у блаженного Феофилакта Болгарского: «Ибо доколе грех умерщвлял грешников, по всему праву наносил им смерть, то, как учинивший несправедливость, подвергнут осуждению»⁵⁸. Очень близок к такой трактовке и блаженный Феодорит Кирский: «Единородное Слово Божие, вочеловечившись, человеческою плотию сокрушило грех, исполнив всякую правду, не прияв же позора греха, и, подобно грешнику претерпев смерть грешников, обличило неправду греха, так как предало на смерть не подлежащее смерти тело. Но оно-то само и сокрушило и грех, и смерть. Ибо Божие Слово, как не подлежащее смерти, потому что греха не сотворило, но приявшее оную по несправедливому приговору греха, соделалось, как в мертвых свободь (Пс. 87, 6), искуплением справедливо содержащих под державою смерти»⁵⁹.

Несправедливый приговор и распятие Безвинного – это и есть как раз те события, которые стали основанием сначала для обличения греха во плоти Сына Божия, а потом и для его осуждения. Святитель Феофан Затворник поясняет, что слово «осудить» здесь является не произнесением только осудительного приговора, но и отъятием возможности злодействовать, лишением свободы или даже смертью. «То же и здесь: осужден грех, связан и лишен необузданной свободы тиранствовать над нами»⁶⁰. То есть речь идет не только об осуждении, об объявлении приговора, а о фактическом совершении приговора: об уничтожении или, по меньшей мере, о лишении греха всякой силы.

⁵⁶ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-XVIII веков... С. 312.

⁵⁷ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 643.

⁵⁸ Феофилакт Болгарский, архиеп. Благовестник... Т. 3. С. 60-61.

⁵⁹ Феодорит Кирский, блж. Творения. С. 148.

⁶⁰ Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Т. 1. Толкование на Послание к Римлянам. С. 133.

⁵² Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. С. 643-644.

⁵³ Там же. С. 643-644.

⁵⁴ Лопухин А. П. Толковая Библия... С. 464-465.

⁵⁵ Феодорит Кирский, блж. Творения. М., 2003. С. 147.

Однако существуют и другие мнения в отношении того, как именно грех был осужден во плоти. В частности, преподобный Ефрем Сирийский видел это событие таким образом: «Плотью грехов называет грех, так как он облечен плотью сообразно плоти их. Собрав воедино грех, который был долгом закону, и введши, заключил его в самой плоти Своей, и Умерший умертвил его. Посему и сказал: осудил грех в самой плоти Своей»⁶¹.

Митрополит Кесарий Арльский считал, что «ради того наш Господь и Спаситель пришел в подобии плоти греха, как учит апостол, и воспринял все, кроме греха, чтобы таким образом полнота праведности истребила во плоти грех, когда Он от греховной сущности воспринял тело без греха»⁶².

Экумений же рассуждал иначе: «Как осудил? Во плоти, то есть плотию Своею. Сие и дивно, что плотию, некогда повинною греху, Он осудил грех. Как? Сохранив ее безгрешною. Победив таким образом грех плотию Своею, Он и казнил его. Ибо казнь греху есть изъятие его»⁶³. Близкую с ним позицию занимал святитель Кирилл Александрийский: «...нельзя было бы назвать "плотью греха" ни в коем случае, но скорее подобием плоти греха, то есть телом, похожим на наши, но не ведающим недуга плотской нечистоты, ибо Божественный этот храм был свят от утробы Матери... А так как в него вселилось освящающее все творение Слово, то сила греха была осуждена, чтобы свершение это распространилось и на нас»⁶⁴.

Итак, плоть Христа не только не была побеждена грехом, но и сама победила и осудила грех, и не просто осудила, но осудила как согрешивший. И эта победа свершилась, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, «живущих не по плоти, но по духу».

Из всего вышеперечисленного можно сделать несколько **выводов**:

1. В Послании к Римлянам апостол Павел показал нам природу человеческого греха и способы борьбы Господа с ним через провозглашение человечеству законов, соответствующих уровню развития человеческого общества. Апостол Павел описал этапы развития человеческого греха, от объективного, данного человеку при рождении (от Адама), до субъективного, личного, осознанного, способного привести человека к порабощению, лишению его права выбора и смерти.

⁶¹ Ефрем Сирийский, прп. Творения. Т. 7. С.33.

⁶² Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I-XVIII веков... С. 313.

⁶³ Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Т. 1. Толкование на Послание к Римлянам. С. 133.

⁶⁴ Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I-XVIII веков... С. 313.

2. Источником греховности человека является первородный грех Адама. Но эта греховность не является субъективным выбором самого человека, она объективна и дана ему при рождении вместе с плотью и земной жизнью. А для понимания греховности его мыслей и поступков человеку был дан «естественный закон». Этот закон был дан всем людям, и он является естественным источником человеческой морали, понятий им добра и зла.

3. Закон Моисеев был дан уже не всем людям, а «избранному народу» для того, чтобы у него были четкие ориентиры и знания о вещах и поступках, четкое понятие добродетели. Однако практическое применение этого закона привело к чисто формальному его исполнению. Это произошло в результате не искреннего духовного раскаяния и недопущения греха впредь, а принесения материальных жертв, превратившееся в итоге в абсурд и умножение греха. Сам же грех не был порожден Законом, но познан и осознан благодаря ему. Человек вышел на новый этап развития, когда осознание своей личной субъективной греховности накладывало на него особую ответственность. Однако эти меры привели к еще большему умножению греха и, как итог, порабощению им человека, так как искупление превратилось в некую ритуальную формальность, не затрагивая глубинных духовных основ.

4. В помощь осознанию закона Моисея человеку был дан «Закон ума», который сообщал человеку, что все доброе было дано ему «естественным Законом» и Законом Моисея, а источником злого является его плоть. Природная сущность человека побуждает его творить добро, а плотская – зло. А выбор, который в итоге ежеминутно делает человек, является не инстинктивным действием, а результатом его сложной и тяжелой мыслительной деятельности, которая инициирована «естественным Законом» и усилена и дополнена Законом Моисея. Закон ума ограничивает грех, останавливает страсть и порождает в человеке волю. Однако при всей своей кажущейся эффективности закон ума не достиг своей цели, а мучительство греха в итоге победило и «естественный Закон», и Закон Моисея. В итоге человек, имея желание творить добро, в реальности творит зло, которое делать не желает.

5. Изменить человека может только яркая демонстрация несправедливости греха, и для этого Бог послал Своего Сына во плоти, чтобы Тот Своей смертью искупил человеческие грехи и дал людям Закон Духа жизни во Христе. Для этого Сын Божий явился в подобии греховной плоти, то есть Он имел человеческую плоть, но не имел в ней изначальную объективную греховность, которую приобретает любой человек при рождении из-за первородного греха Адама. Наличие греха

делает смерть человека естественной, а телесная смерть безгрешного Христа явилась такой несправедливостью, что подверглась осуждению и вызвала чувство протеста. В результате грех был лишен возможности безраздельно властвовать над человеком, и ему был открыт путь к жизни вечной.

6. Плоть Христа не только сама не была побеждена грехом, но сама победила и осудила его, открыв тем самым человечеству путь к спасению.

Закончить статью хотелось бы поучением святителя Афанасия Великого: «...<Спаситель> как на смерть принес за всех тело, так телом же опять проложил всем путь и к восхождению на Небо», «Теперь суд приняло на Себя Слово и, за всех пострадав плотию, всем даровало спасение»⁶⁵.

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

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Афанасий Великий, свт. Творения. – Т. 1. – М., 1994.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-XVIII веков. Новый Завет. VI. Послание к Римлянам. – Тверь: Герменевтика 2003.
3. Ефрем Сирин, прп. Творения. – Т. 7. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
4. Иванов М. С. Грех // Православная энциклопедия. – Т. 12. – М., 2006. – С. 330-345.
5. Иларион (Алфеев), митр. Благодать и закон: Толкование на Послание апостола Павла к Римлянам. – Москва: Изд. дом Познание; Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия, 2018.
6. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. – М., 1992.
7. Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. – М., 1994.

⁶⁵ Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения. Т. 1. М., 1994. С. 191.

8. Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии ко всем книгам Св. Писания Ветхого и Нового Завета: с иллюстрациями / А. П. Лопухин. – Репринт. воспр. изд. 1913 г. – Стокгольм, 1987.

9. Марк Подвижник, прп. Нравственно-подвижнические слова. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.

10. Павел Флоренский, свящ. Философия культа // Богословские труды. – № 17. – М., 1977.

11. Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. – М., 2006.

12. Феодорит Кирский, блж. Творения. – М., 2003.

13. Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. – Т. 1. Толкование на Послание к Римлянам. – М., 2008.

14. Феофилакт Болгарский, архиеп. Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. – Т. 3. – Киев: Киево-Печерская лавра. 2006.

Priest Alexander Sirin

THE APOSTLE PAUL ABOUT OVERCOMING OF SIN IN THE EPISTLE TO ROMANS (IN VIEW OF THE HOLY FATHER'S EXEGESIS)

Abstract. The article analyzes the Epistle to Romans of Apostle Paul, it shows the essence and sources of human sins, how human sins have evolved along with the development of a man and the laws that the Lord gave to a man so that he could fight sins and receive the eternal life. The article contains many different theological sources and alternative opinions.

Key words: Apostle Paul; the Epistle to Romans; sin; natural moral law; the law of Moses; the law of the mind; the law of the spirit of life.

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

Иеромонах Иоанн (Пахачев)

ИСТОРИЯ ВВЕДЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ВО ХРАМ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ДРЕВНЕЦЕРКОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Аннотация. Для современной науки достаточно актуальным является вопрос об историчности событий, лежащих в основе праздника Введения Пресвятой Богородицы во храм. В настоящей статье содержится анализ избранных памятников раннехристианской и византийской литературы, содержащих сведения об этих событиях. В ходе исследования выявляются основные направления развития первоначального предания о Введении и прослеживаются основные закономерности этого процесса. Особое внимание в статье уделено вопросу появления в предании о празднике таких деталей, насчет историчности которых существуют сомнения. В результате исследования автор приходит к выводу о том, что эти детали отсутствовали в первоначальном предании о Введении и были включены в него позднее по богословским причинам.

Ключевые слова: Богородица; Второй храм; Введение во храм; христианская литература; патристика; апокрифы.

Введение во храм Пресвятой Богородицы относится к числу самых почитаемых в Православной Церкви праздников, называемых двенадцатыми. Несмотря на достаточно позднее (возможно, самое позднее среди двенадцатых праздников) вхождение этой памяти в литургическую традицию Церкви, она стала неотъемлемой частью Рождественского цикла богослужений, литургической «предтечей» праздника Рождества Христова¹. Гимнография, иконография праздника, посвященные ему святоотеческие проповеди – все это навеки вошло в сокровищницу церковного Предания и преломляется каждый год в личном опыте каждого православного христианина. В свете этого с каждым годом становится все более и более актуальной одна проблема, связанная с праздником Введения, – проблема историчности событий, традиционно ассоциируемых нами с этим днем.

¹ В целом о празднике см.: Скабалланович М. Н. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Киев, 1916; Петровский В. Введение во храм Пресвятыя Богородицы // ПБЭ. Т. 3. С. 236-237; Лукашевич А. А., Турилов А. А., Квливидзе Н. В. Введение во храм Пресвятой Богородицы // Православная Энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 343-348.

Постановка проблемы. В научной среде достаточно часто встречается мнение о том, что история праздника Введения целиком представляет собой легенду, не имеющую под собой исторических фактов. Забегая вперед, скажем, что это не совсем так. Однако и отдельные пункты критики историчности Введения нельзя назвать бесспорными. Так, например, часто встречающееся сомнение в исторической ценности письменных памятников, описывающих историю праздника², выглядит вполне закономерным. В большинстве своем эти памятники являются апокрифами или произведениями гомилетического характера: ни те, ни другие, как правило, не могут служить надежными источниками информации об исторических фактах в силу своих содержательных и жанровых особенностей³. Кроме того, некоторые детали вошедшего в традицию повествования о Введении не вписываются в контекст иудейской религиозной традиции эпохи Второго храма, о которой сегодня известно достаточно многое⁴. К числу этих деталей относится прежде всего вхождение Богоматери во Святая святых храма, Ее дальнейшее проживание при храме и отождествление личности первосвященника, встретившего Пресвятую на ступенях храма, с Захарией, отцом Предтечи. Непредвзято говорить о стопроцентной историчности этих деталей становится сегодня слишком сложно даже верующему исследователю.

Мы не будем в настоящей статье пытаться дать исчерпывающий и окончательный ответ на вопрос об историчности событий Введения. Это значило бы взять на себя слишком большую ответственность. Мы лишь постараемся проследить, как развивалось предание о Введении из века в век, какими путями шло формирование того представления о событиях праздника, которое сейчас является для нас традиционным. Это необходимо сделать для того, чтобы понять, насколько стабильным было в христианской традиции представление о событиях праздника и все ли детали традиционной истории Введения хорошо засвидетельствованы историческими источниками. При этом мы уделим особое

² См., напр.: Свенцицкая И. Апокрифические Евангелия: исследования, тексты, комментарии. М.: Присцельс, 1996. С.129-145.

³ Впрочем, совершенно отрицать историческую ценность апокрифов (кроме написанных по идейным причинам – гностических, например) было бы неправильно, поскольку в них могли отразиться древние христианские предания (Иисус Христос в документах истории / Сост., вступ. ст., коммент. Б. Г. Деревенского. СПб.: Алетейя, 2013. С. 116-118).

⁴ Рубан Ю. В. Одушевленный храм [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nsad.ru/articles/odushevlennyj-hram> (дата обращения: 18.12.2019).

внимание трем вышеупомянутым деталям истории Введения, чаще всего подвергающимся критике.

Обзор источников, повествующих о событиях Введения. Наиболее яркое и подробное описание Введения мы находим в многочисленных памятниках литературы гомилетического и гимнографического характера, созданных на христианском Востоке в иконоборческую и послееконоборческую эпоху. Хотя мариологическая тематика активно развивалась в христианских проповедях и в более раннее время⁵, именно в VIII–IX вв. произошел «всплеск» гомилией, стихир и канонов, посвященных Деве Марии и, в частности, Ее Введению. Самыми яркими памятниками этого периода являются торжественные проповеди на Введение, принадлежащие перу таких выдающихся отцов Церкви, как **свт. Герман** († до 754 г.) и **свт. Тарасий** († 806), **патриархов Константинопольских**, а также проповеди **свт. Георгия Никомидийского** (IX в.)⁶ и созданные им богослужебные тексты праздника⁷.

В данных литературных памятниках мы находим ту самую историю праздника Введения, которая для нас является сегодня привычной. В ней присутствуют все те детали, которые мы выше обозначили как сомнительные. В проповедях говорится о вхождении Богородицы во Святая святых; о том, что Она имела право всегда молиться в этом месте, когда жила при храме; говорится о том, что на ступенях храма Ее встретил первосвященник Захария, отец Предтечи. Наиболее яркое описание сюжета со всеми этими деталями мы находим у святителя Тарасия:

Ныне Рожденная от Иоакима и Анны приносится ими по обетованию в честный дар Тому, Кто затем благоволил от Нее родиться. Ныне, как Начало Радости, вводится во храм Трилетствующая, и девы предшествуют Ей со светильниками. Ныне, как Дар, вносится во Святая святых Та, Которая отъяла древнюю клятву. Ныне предвозвещенная

⁵ См., например, гомилии, изданные М. Жюжи, и его предисловие к ним (Jugie M. Homelies mariales byzantines: textes grecs edites et traduits en latin // PO. T. 19. P. 287–309). Более полный обзор см. в ст.: Allen P. Portrayals of Mary in Greek Homiletic Literature (6th–7th centuries) // The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images / Ed. by L.Brubaker and M.V.Cunningham. London: Routledge, 2016. P. 69–88.

⁶ Тексты см. в сборнике: Введение во храм Пресвятой Богородицы: антология святоотеческих проповедей / Авт.-сост. П. Ю. Малков. М.: Никея, 2020.

⁷ Анализ гимнографии праздника и заложенных в нее богословских идей см. в ст.: Fr. Damaskinos Olkinuora. The Spiritual and Material Temple: Byzantine Kanon Poetry for the Feast of the Entrance // The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images / Ed. by T.Arentzen, M.V.Cunningham. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P.192–213.

пророками, в сопровождении первосвященника и пророка Захарии, восходит во Святая святых, куда он единожды в год входил с боязнью, там Она денно и ночью пребывала безбоязненно. Кто не подивится этому преславному чуду?»⁸

В дальнейшем такое повествование о событиях праздника прочно закрепляется в византийской церковной письменности. Мы находим его у **Константинопольского патриарха Евфимия** († 917), в одной из проповедей описывающего Захария как «вселяющего Богородицу во Святая святых»⁹. Сходное повествование о празднике помещено в **Минологии Василия II** (создан ок. 979–989 гг.)¹⁰; это говорит о том, что к концу X в. данный сюжет Введения стал стандартным для византийской агиографии. Увенчивают эту линию развития предания о Введении поздневизантийские **гомилии святителя Григория Паламы** († 1357), в которых все детали рассказа о событиях праздника описываются с большой красочностью¹¹.

Таким образом, мы можем констатировать, что традиционное представление о Введении, известное нам по сей день, окончательно формируется на Востоке в иконоборческую и послееконоборческую эпоху. Что же говорят нам о событиях праздника памятники более раннего периода?

Самым древним произведением, в котором зафиксировано предание о Введении Богородицы во храм, является «**Протоевангелие Иакова**». Этот текст был создан примерно в II в., вероятно, в Египте; по крайней мере, именно оттуда происходит самая ранняя известная нам рукопись памятника – V Папирус Бодмера (II в.)¹². О Введении мы читаем там следующее:

И вот исполнилось Ребенку три года, и сказал Иоаким: позовите непорочных дочерей иудейских, и пусть они возьмут светильники и будут стоять с зажженными (светильниками), чтобы Дитя не воротилось назад и чтобы полюбила Она в сердце Своем храм Господень. И сделали так по дороге к храму Господню. И жрец принял Ее и, поцеловав, дал благословение, сказав: «Господь возвеличит имя Твое во всех родах, ибо через Тебя явит Господь в последние дни сынам Израиля искупление».

⁸ Тарасий Константинопольский, свт. Слово на Введение Приснодевы во храм // Введение во храм Пресвятой Богородицы: Антология... С. 153.

⁹ Euthymii Patriarchae Constantinopolitani laudatio in conceptionem sanctae Annae I // PO. T.19. P. 444.

¹⁰ Menologii graecorum // PG. T.117. Col.173.

¹¹ См.: Введение во храм Пресвятой Богородицы: Антология... С. 208–266.

¹² Иисус Христос в документах истории. С. 150.

И посадил Ее на третьей ступени у жертвенника, и сошла на Нее благодать Господня, и Она прыгала от радости, и полюбил Ее весь народ Израиля. И ушли Ее родители, удивляясь и вознося хвалу Господу, что Дочь их не повернула назад. Находилась же Мария в храме Господнем как голубка и пищу принимала из руки Ангела¹³.

Сразу обращает на себя внимание тот факт, что в тексте данного памятника Введение описывается более скромно, чем в святоотеческих гомилиях VIII в. По-другому описаны там и детали, вызывающие сомнения у историков. Согласно «Протоевангелию», Марию встречает в храме не Захария и не первосвященник¹⁴ (о нем памятник говорит ниже и в другом контексте), а некий неназванный по имени «жрец» (точнее, «священник» – «ὁ ἱερεὺς»). Кроме того, ничего не говорится о введении Богородицы во Святая святых храма¹⁵, но лишь о том, что священник «посадил Ее на третьей ступени у жертвенника» (очевидно, имеется в виду жертвенник всесожжений, стоявший во дворе священников). О дальнейшем пребывании Марии в Иерусалиме при храме текст говорит немного, с гораздо меньшими подробностями, чем более поздние произведения христианской литературы.

Еще более скромное повествование о Введении мы можем найти в апокрифической «**Книге Иосифа Плотника**» – памятнике, тоже имевшем большое распространение в Египте и, вероятно, там же написанном в IV–VII вв. Вся сюжетная линия там сводится к одной строчке: *И привели родители Ее во храм, когда Ей было только три года, и Она провела девять лет в храме¹⁶.*

Сравнив эти два памятника друг с другом и с более поздними памятниками, мы можем констатировать: христианский Египет II–VII вв. знал немного иную, более краткую, версию истории Введения, чем послеиконоборческая Византия. Очевидно, в промежутке между двумя обозначенными рубежными точками (II и VIII вв.) история праздника об-

¹³ Первеевангелие Иакова 7-8 // Иисус Христос в документах истории. С. 154-155.

¹⁴ В некоторых русских переводах «Протоевангелия» встречается чтение «первосвященник» (Книга апокрифов. СПб.: Амфора, 2004. С. 186), однако этот перевод основан на разночтении, которое не подтверждается большинством рукописей (ср. греческий текст в издании Тишендорфа: Evangelia apocrypha / Ed. C. Tischendorf. Leipzig, 1853. S.14).

¹⁵ Весьма странно, что многие исследователи не замечали этого и критиковали «Протоевангелие» за то, что оно описывает невероятное «пребывание Отроковицы Марии в Святая святых храма» (См.: Иисус Христос в документах истории... С. 151; Свенцицкая И. Апокрифические Евангелия... С. 137), в то время как в тексте памятника об этом, собственно, речь не идет.

¹⁶ Книга Иосифа Плотника // Книга апокрифов. С. 299.

росла подробностями и пришла в царствующий град уже в немного трансформированном, по сравнению с первоначальным вариантом, виде. Интересно, что те детали, которые мы отнесли в начале нашей работы к сомнительным, не восходят напрямую к ранней версии предания. Следовательно, мы можем предположить, что они были добавлены в историю праздника позднее, в обозначенном хронологическом промежутке.

Процесс этой детализации предания о Введении довольно сложно реконструировать¹⁷. Единственное, что сразу бросается в глаза: те памятники, которые излагают пространную версию истории Введения, возникли в среде одной конкретной Поместной Церкви – Константинопольской¹⁸. Именно этим – принадлежностью к одной церковной и литературной традиции – и объясняется, по-видимому, их содержательное единство. Если же мы обратимся к памятникам христианской литературы, созданным в других уголках христианского мира, то увидим, что предание о Введении развивалось там другими путями.

Так, например, альтернативное сказание о Введении мы находим в апокрифическом **Евангелии Псевдо-Матфея**. Это произведение было написано на Западе на латинском языке примерно в IX в. (есть и более ранние датировки, но не ранее VI в.). Вот что мы читаем в нем о Введении:

...пошли вместе Иоаким и жена его Анна в храм Господа и, принеся дары, вручили Дочь свою Марию, дабы Она была принята к девушкам,

¹⁷ Одним из первых авторов, у которого встречается тенденция к детализации повествования о Введении, является свт. Андрей Критский (кон. VII в.). У него уже встречается повествование о вхождении Богоматери в Святая святых и Ее помещении «в самых внутренних частях храма» (см.: Андрей Критский, свт. Гомилия первая на Рождество Пресвятой Богородицы // Рождество Пресвятой Богородицы: Антология святоотеческих проповедей / Авт.-сост. П. Ю. Малков. М.: Ника, 2017. С. 91-92). Ср. также интересное «Житие Богородицы» VII в., атрибутируемое иногда прп. Максиму Исповеднику (Maximus the Confessor. The Life of the Virgin / transl. with an introd. and notes by S.J. Shoemaker. London: Yale University Press, 2012). Иногда в популярной литературе встречается информация о том, что о Введении упоминают свт. Григорий Нисский и свт. Кирилл Александрийский, однако, поскольку в подобных публикациях не дается ссылка на первоисточники, проверка достоверности этих свидетельств затруднительна.

¹⁸ Собственно, Введение как самостоятельный праздник и оформилось именно в Константинополе в послеиконоборческую эпоху (Fr. Damaskinos Olkinouga. The Spiritual and Material Temple... P. 193). Упомянутые выше свидетельства свт. Андрея Критского и (Псевдо-) Максима Исповедника не противоречат нашему утверждению: богословское становление обоих авторов прошло в Константинополе; кроме того, они жили и создавали свои сочинения в пределах, находившихся в орбите влияния Константинопольской Церкви.

которые день и ночь пребывали в хвале Господу. И когда Она была поставлена перед храмом Господа, Она поднялась бегом на пятнадцать ступеней, не оборачиваясь назад и не зовя родителей Своих, как это обыкновенно делают дети. И все были исполнены удивления при виде этого, и священники храма были в изумлении¹⁹.

Далее автор апокрифа приводит благодарственный гимн, который Анна воспевает Богу, описывает пребывание Марии при Иерусалимском храме, Ее занятия, внешний облик, отношения с окружающими²⁰. Для нас важно отметить, что в рассказе отсутствуют сведения о Захарии (первосвященник упоминается ниже, но называется Авиафаром и не участвует во Введении) и о вхождении Богоматери во Свята святых. Кроме того, там есть ремарка, которой нет в константинопольской версии рассказа, – о самостоятельном «взбегании» Богородицы по ступеням храма. Это показывает, что на Западе примерно в то же самое время, когда в Византии сформировался традиционный сюжет Введения, существовало иное представление об этом событии, существенно отличающееся в деталях.

Особое место в развитии представления о Введении занимают памятники христианской литературы, созданные в пределах Палестины и Сирии – регионах, географически и культурно близких к событиям праздника. Классические византийские тексты из этих регионов, впрочем, достаточно скудно говорят о Введении. Так, например, **преподобный Иоанн Дамаскин** († до 754 г.) практически не касается этого события в своих проповедях²¹. В «Точном изложении православной веры» он упоминает о том, что Богородица была приведена в храм, «насаждена в Доме Божьем и утучнена Духом»²², однако дальше этого поэтического намека не идет. Точно такое же упоминание о «посвящении» Богородицы «священному храму Божию», не выходящее за рамки общего намека, содержится в его «Слове на Успение»²³. Это обстоятельство тем более интересно потому, что прп. Иоанн Дамаскин в свое время был пресвитером храма Воскресения в Иерусалиме и, кто как не он мог бы знать

¹⁹ Евангелие Псевдо-Матфея. 4 // Иисус Христос в документах истории. С. 181.

²⁰ Евангелие Псевдо-Матфея. 5-7 // Там же. С. 181-183.

²¹ См. его слова на Богородичные праздники: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997.

²² Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. 4.14 // Источник знания. СПб.: Наука, 2006. С. 259.

²³ Иоанн Дамаскин, прп. Слово первое на Успение Пресвятой Богородицы. 7 // Творения... С. 266.

и излагать в проповедях историю Введения Богородицы в ветхозаветный храм со всеми подробностями!

Интересное развитие сюжета Введения представлено в местных апокрифах, в частности в сирийской апокрифической компиляции «История благословенной Девы Марии». Это произведение сложилось на основе сирийского перевода «Протоэвангелия Иакова» и иных апокрифических текстов, вобравших в себя, по мнению исследователей, истории о Богородице и детстве Господа, созданные в Сирии и Палестине до конца IV в.²⁴ Описание Введения в компиляции достаточно пространно, поэтому мы приведем только некоторые выдержки из нее:

И было так: когда Марии исполнилось три года, Ионакир, отец Ее, устроил большой праздник, и пригласил священников и левитов, и еще много людей; и Анна также пригласила много девушек из числа дочерей Израиля [...] И они принесли Марию к месту, где сидели священники, чтобы они могли бы благословить Ее; и священники благословили Ее, и они говорили, как бы пророчествуя: «Господь Бог наших отцов благословит Эту Деву и дарует Ей благородное и возвышенное и славное имя...» [...] И [все] люди закричали: «Аминь». Тогда Анна, мать Ее, взяла Ребенка и пошла, восхваляя и прославляя Бога.

И было так: когда Марии исполнилось десять лет, Ее родители сказали: «Давайте отдадим Ее в храм Господень, чтобы Она могла пребывать перед Ним, как мы давали обет»; но Дина, мать Ее, сказала Ионакиру, отцу Ее: «Давай подождем, пока Она не узнает Саму Себя, прежде чем мы отдадим Ее». [...]

И было так: когда Марии исполнилось двенадцать лет, Ее родители пригласили семерых девушек пойти с ними в Иерусалим, [...] и взяли Марию в храм Господень. И священники приняли Марию, и первосвященник, как бы пророчествуя, говорил о Ней: «Господь Бог Израилев да благословит Твое имя, Мария [...]»²⁵.

Не нужно прилагать больших усилий, чтобы убедиться в том, что перед нашими глазами еще одна альтернативная версия Введения, непохожая на традиционную константинопольскую. Не говоря о том, что в памятнике имена главных героев приводятся немного измененными²⁶ и о том, что в описании Введения нет упоминаний

²⁴ Budge E.A.W. The history of the blessed Virgin Mary. The history of the likeness of Christ. London, 1899. P.VIII.

²⁵ Budge E.A.W. The history of the blessed Virgin Mary... Ibid. P. 15-17.

²⁶ Причины этого см. в ст.: Мещерская Е. С. «Протоэвангелие Иакова» в составе сирийской компиляции «История Девы Марии» // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2015. Вып. 4. С. 47.

о сомнительных деталях истории праздника, отметим, что сам факт передачи Богородицы родителями в храм разделяется здесь на два разных по смыслу события. В первом случае это религиозный акт, который связывается с принесением родителями Девы в храм даров и с благословением священниками их и Ребенка. Второй случай – это уже, собственно, исполнение обета (передача Ребенка священникам храма), никак, причем, не связанное с первым актом принесения Богородицы в храм. Возможно, что в таком прочтении Введения отразилось раннее местное палестинское предание. Можно предположить, что Богородица посещала храм не раз, прежде чем Ее жизнь окончательно стала связанной с этим местом.

Интересно, что далее в тексте «Истории благословенной Девы Марии» сообщается следующее: священники храма, приняв Марию у родителей, выбрали для Нее «приемных родителей» – престарелого священника Садока и его жену Шами, у которых она жила и училась Закону Господнему и рукоделию. Ионакир же, в свою очередь, дал Садоку много денег, «чтобы он мог сделать для Марии такую же комнату, какую Она имела в доме отца Своего»²⁷. Понятно, что историчность этого рассказа, скорее всего, мала²⁸, однако и он может нести в себе отголоски древнего предания. Возможно, что Мария действительно жила в Иерусалиме в доме какой-то священнической семьи, имея, таким образом, непосредственную связь с храмом путем выполнения для храма какого-то рукоделия и изучения Закона. Нет ли здесь, в упоминании семьи Садока и Шами (кстати, бездетных, согласно тексту памятника) намек на личности родственников²⁹ Богородицы, Захарии и Елисаветы? Нет ли здесь ключа к разгадке одной из малоизвестных страниц Священной истории – жизни Богородицы с момента Ее оставления родителями в Иерусалиме до обручения Ее Иосифу?

Альтернативные версии повествования о Введении во храм Богородицы есть не только в апокрифах, встречаются они и в канонических текстах византийской эпохи, причем даже в текстах константинопольского происхождения. Примером тому может послужить один из самых популярных в Византии агиографических памятников – «**Житие Богородицы**», составленное монахом Епифанием, жившим в середине IX в. в монастыре Каллистрата в Константинополе:

²⁷ Budge E.A.W. The history of the blessed Virgin Mary... P.18.

²⁸ Мещерская Е. С. «Протоевангелие Иакова» в составе сирийской компиляции... С. 48-49.

²⁹ См.: Лк.1, 36.

Когда Отроковице Марии исполнилось три года, родители Ее отвели Ее в Иерусалим и представили Ее Господу с дарами; и принял Ее и дары Ее священник Ода, он же Варахия, отец Захарии. И все священники возрадовались и, помолившись, благословили Иоакима и Анну, и отроковицу Марию; и отправились [они] в Назарет. И [когда исполнилось] Ей семь лет, снова отвели Ее родители Ее в Иерусалим; и отдали Ее Господу [как] святыню [на] все дни жизни Ее; и, сделав это, вскоре скончался Иоаким, отец Ее, как говорят, лет восьмидесяти. Мария же от храма не отлучалась ни ночью, ни днем; и Анна, оставшаяся в Назарете, пришла в Иерусалим, и была вместе с Дочерью Марией. И прожив года два, умерла; было ей восемьдесят два года.

Мария же, осиротевшая со всех сторон, ни о чем не заботилась, не выходила из храма Господнего; и, если что-то Ей было нужно, ходила только к Елисавете, ибо [та] близко жила³⁰.

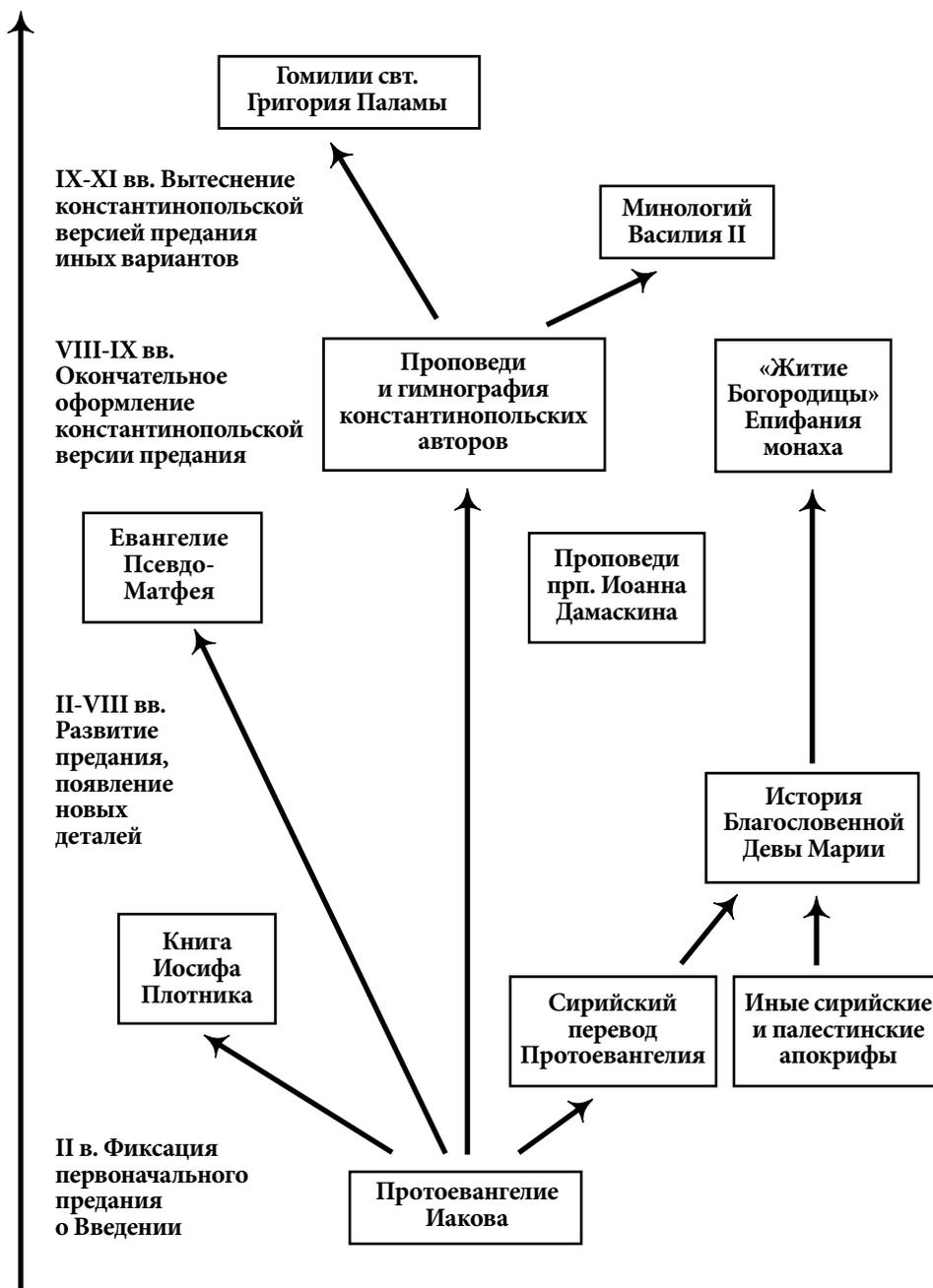
Далее описывается жизнь Марии при храме во вполне традиционном для византийской агиографии стиле³¹. Для нас в данном случае важно то, что приведенный текст обнаруживает большое сходство с цитированным нами выше фрагментом из сирийского апокрифа, а именно: отличает первое посещение Богоматерью храма от Ее окончательного поселения при нем и говорит о Ее связи во время проживания в Иерусалиме с левитским семейством (в данном случае с семьей Захарии и Елисаветы).

Выводы. Обозрев избранные памятники христианской литературы II–IV вв., в которых отпечатлелось предание о Введении Богородицы во храм, мы можем сделать следующие выводы:

1. Представление об истории праздника в христианской традиции достаточно долго не было стабильным. Предание о Введении прошло большой путь, прежде чем сформировалось в том виде, в каком мы его знаем сегодня. Гипотетически процесс «эволюции» этого предания можно представить в виде следующей схемы:

³⁰ Epiphanii monachi et presbyteri Sermo de vita Sanctissimae Deiparae et de ipsius Annis // PG. T.120. Col.192DE.

³¹ Подробнее об источниках и литературных особенностях «Жития Богородицы» Епифания в сравнении с прочими аналогичными памятниками византийской литературы см.: Cunningham M.B. The Life of the Theotokos by Epiphanius of Kallistratos: A Monastic Approach to an Apocryphal Story // The Reception of the Virgin in Byzantium... P. 309-323.



2. Местом, где произошло окончательное оформление предания о Введении, стал Константинополь иконоборческой и послеиконоборческой эпохи. Несмотря на то, что еще в IX в. на Востоке и Западе бытовали альтернативные версии предания о Введении, в конце концов, вероятно, в X–XI вв., константинопольская версия вытеснила все остальные. Можно предположить, что этот процесс шел параллельно с распространением Константинопольского (Студийского) синаксаря, который в эту эпоху как раз активно распространялся на православном Востоке³². То, что именно это представление о событиях праздника стало общераспространенным в православном мире, было обусловлено, по-видимому, исключительным положением царствующего града в империи. Не последнюю роль здесь сыграл и богословский уровень константинопольских проповедников, чей талант позволил гармонично интегрировать Введение не только в Священную историю, но и в христианское богословие.

3. Общераспространенность константинопольской версии предания о Введении не означает, что именно она является самой исторически достоверной. Как мы видели, в христианской литературе существовали достаточно разные варианты описания Введения, могущие претендовать на историческую достоверность не менее, а может быть, и более, чем константинопольский вариант. По всей видимости, с исторической точки зрения гораздо более пристального внимания заслуживают памятники местной, палестинской и сирийской, церковной и апокрифической литературы, могущие содержать достоверные элементы более раннего предания о Введении. Особенного же внимания заслуживает «Протоевангелие Иакова», как памятник, зафиксировавший в себе предание о событии в самом раннем его варианте, без какой-либо детализации.

4. Что же касается тех трех деталей истории праздника, которые мы в самом начале исследования обозначили как исторически сомнительные, то нужно признать, что проведенный нами анализ лишь усиливает сомнения в их достоверности. Эти детали отсутствуют как в древнейших памятниках, в которых зафиксировано предание о Введении, так и в позднейших литературных произведениях неконстантинопольского происхождения.

О том, что побудило константинопольских авторов включить эти детали в историю праздника, можно только догадываться. Вероятно, что в основе этого процесса лежали богословские причины, ведь период христологических и иконоборческих споров характеризовался и развитием

³² См.: Пентковский А. М. Студийский устав и уставы студийской традиции // ЖМП. 2001. № 5. С. 71-80.

мариологической доктрины Православной Церкви³³. Включение в историю Введения таких деталей, как вхождение Богородицы во Святой храм и дальнейшее всегданнее пребывание Ее в этом месте, могло быть обусловлено стремлением подчеркнуть Ее особое Божественное избранничество, Ее предназначение стать храмом воплотившегося Бога Слова. Эта тема, собственно, заняла главное место в гимнографии праздника.

Равным образом и отождествление священника, встретившего Богородицу в храме, с Захарией, отцом Предтечи, могло быть вызвано желанием вписать Введение в контекст евангельской цепи благовестий о рождении на земле Сына Божьего, одним из которых было благовестие Захарии. Могли быть и иные мотивы детализации предания о Введении, но в любом случае эти детали вводились христианскими проповедниками и гимнографами в сюжет праздника отнюдь не с целью сделать повествование о нем более историчным. Скорее, наоборот, историческое прочтение уступило здесь место символическому, богословскому, которое, таким образом, наложило отпечаток на формирование окончательной редакции предания.

Как бы то ни было, мы должны признать, что для исторического прочтения сомнительных деталей нет достаточных оснований. Напротив, если считать их лишь литературными, художественными образами, призванными выразить определенную идею, открывается возможность для реконструкции непротиворечивой истории Введения Богородицы во храм³⁴. Этому может поспособствовать не только знание контекста эпохи, основанное на исторических или археологических открытиях, но и данные рассмотренных нами памятников.

В целом рассмотренная нами проблема имеет большие перспективы для дальнейшего исследования, поскольку Богородичная тема в древнецерковной литературе не ограничивается проанализированными нами свидетельствами. В рамках дальнейшего изучения темы возможно привлечение многообразного материала, связанного с жизнью Богородицы: Ее многочисленных житий, апокалипсисов, связанных с Ее именем, апокрифических Евангелий, малоизвестных гомилий. Все это позволит точнее проследить процесс детализации изначального предания о празднике и, возможно, уточнить закономерности его развития.

³³ См.: Шмеман Александр, протопр. Исторический путь Православия. М.: Православный Паломник, 2003. С. 220-223.

³⁴ См. интересный, хотя и выполненный в публицистическом ключе опыт такой реконструкции: Алипий (Светличный), архим. Введение во храм Пресвятой Богородицы. О действительных обстоятельствах события [Электронный ресурс]. URL: <https://pravlife.org/uk/node/4173> (дата обращения: 23.11.2019).

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

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Свенцицкая И. Апокрифические Евангелия: исследования, тексты, комментарии. – М.: Присцельс, 1996. – 199 с.
2. Введение во храм Пресвятой Богородицы: Антология святоотеческих проповедей / Авт.-сост. П. Ю. Малков. – М.: Никея, 2020. – 368 с.
3. Иисус Христос в документах истории / Сост., вступ. ст., коммент. Б. Г. Деревенского. – 6-е изд., испр. и доп. – СПб.: Алетейя, 2013. – 576 с.
4. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры // Источник знания. – СПб.: Наука, 2006. – С. 108-288.
5. Книга апокрифов / [коммент. П. Берснева, С. Ершова]. – СПб.: Амфора, 2004. – 432 с.
6. Рождество Пресвятой Богородицы: Антология святоотеческих проповедей / Авт.-сост. П. Ю. Малков. – М.: Никея, 2017. – 253 с.
7. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. – М.: Мартис, 1997. – 351 с.
8. Budge E.A.W. The history of the blessed Virgin Mary. The history of the likeness of Christ. – London, 1899. – XII, 224; XVIII, 246 p.
9. Epiphani monachi et presbyteri Sermo de vita Sanctissimae Deiparae et de ipsius Annis // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. – T.120. – Paris, 1864. – Col.185-216.
10. Evangelia apocrypha / Ed. C. Tischendorf. – Leipzig, 1853. – 463 с.
11. Euthymii Patriarchae Constantinopolitani laudatio in conceptionem sanctae Annae I // Patrologia Orientalis. – T.19. – Paris, 1926. – P. 441-447.
12. Maximus the Confessor. The Life of the Virgin / transl. with an introd. and notes by S.J. Shoemaker. – London: Yale University Press, 2012. – 215+X p.
13. Menologii graecorum // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. – T.117. – Paris, 1894. – Col. 19-614.

Литература

1. Алипий (Светличный), архим. Введение во храм Пресвятой Богородицы. О действительных обстоятельствах события [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravlife.org/uk/node/4173> (дата обращения: 23.11.2019).
2. Лукашевич А. А., Турилов А. А., Квливидзе Н. В. Введение во храм Пресвятой Богородицы // Православная энциклопедия. – Т. 7. – М., 2004. – С. 343-348.
3. Мещерская Е. С. «Протоевангелие Иакова» в составе сирийской компиляции «История Девы Марии» // Вестник СПбГУ. Сер. 9. – 2015. – Вып. 4. – С. 43-55.
4. Пентковский А. М. Студийский устав и уставы студийской традиции // Журнал Московской Патриархии. – 2001. – № 5. – С. 69-80.
5. Петровский В. Введение во храм Пресвятыя Богородицы // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А. П. Лопухина. – Т. 3. – Пг., 1902. – С. 236-237.
6. Рубан Ю. В. Одушевленный храм [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nsad.ru/articles/odushevlennyj-hram> (дата обращения: 18.12.2019).
7. Скабалланович М. Н. Введение во храм Пресвятой Богородицы. – Киев, 1916. – 115 с.
8. Шмеман Александр, протопр. Исторический путь Православия. – М.: Православный Паломник, 2003. – 368 с.
9. Jugie M. Homelies mariales byzantines: textes grecs edites et traduits en latin // Patrologia Orientalis. – Т.19. – Paris, 1926. – P. 287-309.
10. The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images / Ed. by L. Brubaker and M.B. Cunningham. – London: Routledge, 2016. – 306 p.
11. The Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images / Ed. by T.Arentzen, M.Cunningham. – Cambridge: Cambridge University Press, 2019. – 360 p.

Hieromonk John (Pakhachev)

HISTORY OF ENTRANCE OF THE VIRGIN MARY
INTO THE TEMPLE:
EVIDENCES OF ANCIENT CHURCH LITERATURE

Abstract. The issue of historicity of the events underlying the feast of the Entrance of the Virgin Mary into the Temple is discussed in modern science. This article contains an analysis of the chosen monuments of the early Christian and Byzantine literature, containing information about this event. In the process of this analysis, the main directions of initial tradition of the Entrance development are revealed and the main laws of this process are traced. Particular attention is paid to the issue of appearance in the tradition of the holiday of such details, about the historicity of which there are doubts. As a result of the study, the author concludes that these details were absent in the initial tradition of the Entrance and were included in it later for theological reasons.

Keywords: The Virgin Mary; The Second Temple; Entrance into the Temple; Christian literature; Patristics; Apocrypha.

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

Протоиерей Илия Шугаев

СОВРЕМЕННЫЙ МОЛИТВОСЛОВ: ПРАКТИКА ИСПОЛЬЗОВАНИЯ И РЕКОМЕНДАЦИИ ИЗДАТЕЛЯМ

Аннотация. Целью данной статьи является выявление ошибок в современном молитвослове, а также формулирование предложений по их исправлению. Статья состоит из двух частей. Вначале дается краткая история возникновения современного молитвослова как сборника молитвенных последований для чтения мирянами, от появления утренних и вечерних молитв в скитских сборниках XIII-XIV вв. и до их общего распространения в XVIII-XIX вв. Во второй части рассматриваются ошибки в начальном возгласе молитв, в словословии после молитвы «Отче наш», в завершении вечерних молитв и в канонах. В статье также даются рекомендации по соборной молитве и предлагаются чинопоследования для домашнего совершения канонов и акафистов.

Ключевые слова: история молитвослова; богослужебные сборники; молитвослов; Часослов; Псалтирь с воследованием; утренние молитвы; молитвы на сон грядущим; каноны; Правило ко Причащению.

В 1980-х гг. закончился период явного гонения на Церковь, и в результате большое число людей пришло в храм. Все они включились в молитвенную жизнь Церкви. Стала возрождаться и домашняя молитва. Но после советского периода носителей живой традиции келейной молитвы оставалось немного. Многие утрачивались, поскольку далеко не все члены Церкви были достаточно богословски и литургически грамотны. Многие люди, пришедшие в храм в постсоветский период, вынуждены были осваивать домашнюю молитву по книгам, а не из общения с более опытными в церковной жизни прихожанами. Молитвослов, неоднократно издававшийся, составлялся для людей, знакомых с церковной традицией, и поэтому не давал подробных указаний на чин совершения молитв. Данная статья возникла как попытка исправить создавшуюся ситуацию и попробовать выявить проблемы, обсудить их, привлечь исторические свидетельства и в результате описать традицию келейной молитвы.

История возникновения молитвослова в современном виде. Современный молитвослов представляет собой сборник молитвенных последований для чтения мирянами в виде молитвенного правила, совершаемого дома. Можно сказать, что молитвослов – главная богослужебная книга для домашней молитвы.

Долгое время никаких утренних и вечерних молитв как домашнего молитвенного правила не существовало в Русской Церкви, нет этих молитв и в других поместных Церквях, нет их и у многих старообрядцев. Специальных последований для мирян вообще не было вплоть до XIX в. Конечно же, это не значит, что миряне не молились, просто они пользовались чинами из монашеского келейного правила. По общепринятому сейчас варианту устава преподобного Саввы Освященного келейная молитва монахов имеет вполне определенный вид: утром читается полунощница, а вечером – повечерие, никаких других утренних и вечерних молитв не предполагается.

Вопрос о возникновении молитвослова требует тщательного исследования. Мы глубоко убеждены, что история создания этой книги неразрывно связана со скитским уставом, который только начинает серьезно изучаться¹. Именно у скитских монахов была потребность более подробно разрабатывать устав келейной молитвы. Этот устав должен быть удобоисполняем одним монахом по одной или нескольким книгам. Именно такие сборники создаются на Руси в XIII–XIV вв.², вбирая в себя студийские³ и святогорские⁴ уставы. После литургической реформы в конце XIV – начале XV в. и перехода на иерусалимский устав в общежительных монастырях подобные скитские сборники продолжают существовать далее под

¹ Семячко С. А. К определению Следованной Псалтири как сборника устойчивого состава // Вестник НГУ. Серия: История, филология, 2011. Т. 10. Вып. 8: Филология. С. 59-68; Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ: Дисс. канд. богословия. Сергиев Посад: МДА, 1999.

² СинТип-46, СинТип-47, СинТип-48, СинТип-76, Соф.1052, Ф.п.1. 73, Син-325, Арх.171, СинТип-72, СинТип-77, СинТип-71, СинТип-66, СинТип-69, СинТип-70. См.: Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в. С. 18-46.

Сокращения:

СинТип – Собрание библиотеки Синодальной типографии: РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. ТСЛ – Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры: НИОР РГБ. Ф. 304. I.

Соф. – Собрание библиотеки Новгородского Софийского собора.: ГПБ. Ф. 728.

Син – Собрание Синодальное: ГИМ. Ф. 80370.

Арх. – Собрание Архангельского собора: ГИМ. Ф. 80370.

Ф.п.1. – Основное собрание рукописной книги: РНБ. Ф. 550.

³ Часословы, входящие в эти сборники, принадлежат к студийской традиции. См.: Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в. С. 53.

⁴ Одна из рукописей начинается: *Оуставъ стѣпа горы · мѣтвы кѣрогланъкѣ · · како подоваеѣ пѣѣ · в кѣльи мнихоꙗ · днѣвнѣпа · и ноцнѣнѣпа чѣ · не токмо ꙗ мнихоꙗ · но и бѣлцемъ бѣлюбнѣнѣꙗ ·* (Син-325. Л. 1 об.).

названием «Следованной Псалтири» (или «Псалтири с воследованием»).

Скитские сборники имеют следующий состав: Псалтирь с покаянными тропарями и молитвами;

– Часослов;

– Формируются **утренние и вечерние молитвы** как дополнение к Часослову;

– Праздники⁵;

– Шестоднев⁶;

– **Каноны**;

– **Правило ко Причащению**;

– Месяцеслов (с тропарями).

Современный молитвослов состоит из следующих частей:

– **Утренние и вечерние молитвы**;

– **Каноны**;

– **Правило ко Причащению**.

Таким образом, можно предположить, что основные части молитвослова формировались в рамках скитского устава, а молитвослов – это есть сокращенный вариант скитского сборника. Именно в скитских сборниках появляются и зачатки будущих утренних и вечерних молитв. В скитских богослужебных сборниках формируется раздел молебных канонов. Именно скитские монахи формируют «Правило ко святому Причащению» в X–XI вв.

Формирование утренних и вечерних молитв. Зачатки утренних и вечерних молитв встречаются в рукописях в виде небольших последований вроде «курогласных» молитв⁷, читаемых сразу после сна перед полунощницей или заутреней, а также дополнительных «спальных»⁸

⁵ Праздники – богослужебная книга, включающая весь годовой цикл (минейный и триодный). Содержит последования Пасхи, двенадцатых праздников и наиболее чтимых святых. Представляет собой древний тип богослужебной книги, соответствующий развитию богослужения в IX–X вв. (еще не сформирован минейный и триодный цикл на каждый день).

⁶ Шестоднев – богослужебная книга, содержащая воскресную службу восьми гласов и будничные службы, по одной на каждый глас (понедельник – первого гласа, вторник – второго и т.д.). Представляет собой древний тип Октоиха, соответствующий развитию богослужения в X в. (еще не сформирован будничный цикл восьми гласов).

⁷ О надписании «курогласные» см. выше, в сноске 4. Эти молитвы в разном составе встречаются в СинТип-46, Син-325, Соф. 1052, Ф.п.1. 73.

⁸ Название «спальные» взято из старопечатных книг. Так назывались молитвы в колонтитулах. См.: Канонник, 1636. Л. 350 об.-351 (прил. № 1).

молитв после повечерия⁹, надписываемых иногда так: «аще кто произволяет от подвижнейших инок, наедине в келии своей сице совершает сия молитвы...»¹⁰ Появление этих молитв происходит в XIII–XIV вв.¹¹ Если «курогласные» молитвы есть во многих сборниках XIII–XIV вв., то «спальные» молитвы распространяются с конца XIV – начала XV в., большей частью уже после «иерусалимской» реформы¹².

Рукописная традиция чтения утренних и вечерних молитв начинает фиксироваться первопечатными книгами сначала в Южной Руси в конце XV¹³ – начале XVI¹⁴ в., а затем и в московских изданиях в середине XVII в.¹⁵

⁹ Например, СинТип-46 приводит четыре молитвы после обычной для конца повечерия: *мѡтѡва. конца въ мѡфимо(н) Гї Гї избави насъ ѿ всакоѡ стрѣлы [...] Гї бѣ нашъ вѣчьныѡ жизни подателю [...] Чрю нѣсьныи оутѣшителю дшѣ истинныи оумлѣрдиса на ма [...] мо(а) д. Тебѣ Гї давшемъ намъ днь на дѣланиа [...] мо(а) ѣ. Давъи намъ намъ Гї ісѣ хѣ єдиноцада...*

¹⁰ См. прил. № 2.

¹¹ Молитвы «от сна восстав» упоминаются в ссылках 4 и 7. Молитвы «спальные» содержатся в современном Часослове и, возможно, восходят к обители прп. Саввы Освященного, поскольку Часослов создавался как келейная книга для монахов, которые собирались на совместную молитву в лавру только на всенощное бдение, а после причащения расходились по своим скитам. В Часослове студийской традиции этих молитв нет. См.: Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в. С. 55.

¹² Сборник XIV в. «доиерусалимской» традиции СинТип-46 упомянут в ссылке 4, упоминаются «молитвы спати хотящи» в скитском сборнике Q.п.1. 57 (Л. 190-192 об.), но большинство рукописей принадлежит к новой традиции, например часослов ТСЛ-17 (Часослов, полууст., нач. XV в., в четверть, пергамен, 357 листов. Л. 150-152).

¹³ Псалтирь с воследованием. Цетинье, 1495. Здесь есть молитвы «спальные после повечерия» (С. 648: «Боже вечный...», «Благаго Царя благая Мати...», Ангелу, «Взбранной...», «Славная Приснодево...», отпуст, «аще хочешь больше по Псалтири»). См. прил. № 3.

¹⁴ Псалтирь с воследованием. Венеция, 1520. Псалтирь с воследованием. Милешева, 1544: Чин, егда должно есть спати (Л. 159): «Трисвятое», тропари «Помилуй нас, Боже», «Господи, помилуй» двенадцать раз, «Боже вечный...», «Ангеле Христов...», «Благаго Царя...», «Взбранной Воеводе...», «Славная Приснодево...», «Всеупование Богородице Дево...», «Упование ми Отец...», «Достойно есть...», «Честнейшую...», «Господи, помилуй» трижды, «Благослови», отпуст. Далее говорится: «И елика аще кто волит. В предстоянии молитв, или в гранесловии Псалтира, или в коленопреклонении, или поучении чтении».

¹⁵ Псалтирь с воследованием. М., 1636; Канонник. М., 1636. См. прил. № 4.

Впервые с самостоятельным чином утренних и вечерних молитв мы встречаемся в Псалтири с воследованием (Острог, 1598 г.), которые повторяются в изданиях: Полуустав Вильно, 1622, 1640; Полуустав КПЛ, 1643¹⁶.

В московских изданиях этот чин впервые встречается в Каноннике 1683 г., Псалтири с воследованием 1695, 1703 гг. и дальнейших изданиях¹⁷. Причем в оформлении молитв в этих первых изданиях имеются явные следы влияния южнославянских типографий – заставки молитв резко отличаются от заставок всей книги, молитвы сопровождается большое количество гравюр в южно-славянском стиле¹⁸.

Издания XVIII в. содержат молитвы как неотъемлемую часть сборников. О том, что эти молитвы постепенно входят в обычное правило, мы можем увидеть в издании Псалтири с воследованием 1718 г. В описании, как готовиться ко Причастию, они уже упоминаются в составе правила, хотя пока как необязательные¹⁹.

Следующий период нами не был исследован. Можно только сказать, что в 1848 г. появляется ставшая потом популярной и часто переиздававшаяся книга «Сокращенный молитвослов»²⁰, которая содержит практически современный вариант утренних и вечерних молитв и издана гражданским шрифтом. Эта книга, кроме варианта, переиздававшегося практически без изменений, имеет еще и шикарное подарочное издание²¹. Ее можно считать первой богослужбной книгой именно для мирян. «Сокращенный молитвослов» не содержал канонов и правила к Святому Причащению, возможно поэтому он и назывался «Сокращенным». Но возможно, что он был сокращением более полного молитвослова, но издание такого молитвослова мы встречали только в XX в.²²

В то же время для келейной молитвы переиздавался канонник, восходивший к изданиям Следованной Псалтири XVIII в. Канонник особо оговаривал молитвенное правило для священнослужителей и, видимо, предназначался для келейной молитвы духовенства и монашества. Современный молитвослов явился синтезом дореволюционных

¹⁶ См. прил. № 5.

¹⁷ См. прил. № 6.

¹⁸ См. прил. № 7.

¹⁹ См. прил. № 8.

²⁰ Издание 1894 г. называется двадцатым. 1848 г. – самое раннее найденное издание, возможно, что книга появилась раньше. См. прил. № 9.

²¹ См. прил. № 9А.

²² Напр., имеется издание 1910 г. См. прил. № 9Б. См. также http://museum.lib.kherson.ua/ru-rik-vidannya-nevidomiy.htm?cal_m=11&cal_y=2013.

«Сокращенного молитвослова» и канонника. Синтез этот совершен, видимо, еще до революции²³.

Начальные молитвы. В современных изданиях молитвословов мы имеем два варианта начальных молитв, приводимых в составе утренних молитв. Вариант первый представлен, как правило, изданиями гражданским шрифтом и практически неизменно повторяет «Сокращенный молитвослов» издания 1848 г. Второй вариант представлен изданиями церковнославянским шрифтом, они практически неизменно повторяют Канонник 1683 г., где мы впервые встречаем утренние и вечерние молитвы в их современном составе.

<i>Первый вариант (издания гражданским шрифтом) Молитвослов, М., 1970</i>	<i>Второй вариант (издания церковнославянским шрифтом) Канонник. М., 1986</i>
<i>Встав от сна, прежде всякого другого дела стань благоговейно, представляя себя пред Всевидящим Богом, и, совершая крестное знамение, произнеси:</i>	<i>Воспрянув без лености и истрезвився, встав от сна, рцы сие:</i>
Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.	Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.
<i>Затем немного подожди, пока все чувства твои не придут в тишину и мысли твои не оставят все земное, и тогда произноси следующие молитвы, без поспешности и со вниманием сердечным:</i>	<i>Посем постой мало молча, дондеже утишатся вся чувства, и тогда сотвори три поклона, глаголя:</i>
Молитва мытаря (Евангелие от Луки, глава 18, стих 13): Боже, милостив буди мне грешному. (Поклон)	Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного
<i>Молитва предначинательная:</i> Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоея Матере и всех святых помилуй нас. Аминь.	<i>Таже начни сице:</i> Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоея Матере и всех святых помилуй нас. Аминь.
Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе.	Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе.

²³ Поскольку издание Молитвослова (М., 1910) не было нам доступно, то это лишь предположение.

В принципе, перед нами два варианта, написанных в одном духе. Такие предисловия перед молитвами появляются в рукописях примерно в конце XIV – начале XV в. после литургической реформы, которая более ориентирована на исихастскую практику²⁴. Вот, к примеру, варианты (с поучением и краткий) начальных молитв из рукописей XV в. и старопечатной книги:

ТСЛ-17, нач. XV в. (Л. 1)	Псалтирь с воследованием. М., 1636	ТСЛ-311, XV в. (Л. 132)
<p>Аще же ли в келии иноку. Егда хочет начало сотворити, не вскоре начати, но егда убудився от сна, без ленности воспрянув, и рцы сие трици: Слава Тебе, Боже, слава Тебе, Боже, слава Тебе всяческих ради.</p> <p>И посем же постой мало молча, дондеже утишатся вся чувства. Тогда сотвори три поклона до земли, глаголя молитву: <i>Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго. Таже глаголи молитву святого Макария: Боже, очисти мя, грешнаго...</i></p>	<p>Аще ли же инок наедине в келии. Егда хочет начало сотворити, то не вскоре начати, но егда убудився от сна и без ленности воспрянув, глаголет: За молитв святых отец наших, Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас, аминь. Таже сие, трижды: Слава Тебе, Боже, слава Тебе, Боже, слава Тебе всяческих ради. Посем постой мало молча, дондеже утишатся вся чувства.</p> <p>Таже сотвори 3 поклона доземля, глаголя молитву сию великого Макария: Боже, очисти мя, грешнаго...</p>	<p>О Бозе восстав от сна, имей во устех твоих: За молитв святых отец наших, Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. А таже глаголи сия тропари: Восстав... Господи, помилуй (12). От сна восстав, благодарю Тя... И собравшимся отцем, глаголет...</p>

Но если говорить о более точной передаче рукописной традиции, то можно сказать, что поучение в издании Канонника лучше передает ее. Большинство рукописей, где приводится поучение о том, как начинать

²⁴ Например, в это же время в сборниках часто появляются практические наставления об умной молитве «Зачало умной молитве и вниманию».

молитву, очень близко к приведенному месту из ТСЛ-17. Старопечатные книги также передают эту традицию (например Псалтирь с воследованием. М., 1636). Начало, приводимое в «Сокращенном молитвослове» 1848 г. издания, не встречалось нам в рукописях. Можно предположить, что оно было специально написано для Молитвослова, напечатанного гражданским шрифтом его составителями.

Если проводить сравнение различных чинов начальных молитв, то можно выстроить следующую, наиболее частую, схему:

1. Поучение первое **сразу** после сна с первым молитвенным вздохом.
2. Поучение об **утишении** чувств и трехкратная внимательная молитва.
3. Начальный **возглас**.

Особо хочется отметить **начальный возглас**. Подавляющее большинство рукописей и старопечатных молитв²⁵ в качестве начального возгласа для беспоповского чина приводит слова «За молитв святых отец наших...» (позже «Молитвами святых отец наших...»). Именно так начинается утреню и современный Часослов.

Часослов преподобного Кирилла Белозерского²⁶ приводит следующие три варианта начальных молитв:

1. Священник: «Благословен Бог наш...».
2. Без священника (видимо, на соборной молитве): «За молитв святых отец...».
3. Наедине в келье: «Слава Тебе, Боже, слава Тебе всяческих ради» (трижды)²⁷.

Нам представляется возглас «Молитвами святых отец наших...» самым правильным. Именно этот возглас рекомендует и священноисповедник Афанасий (Сахаров) для келейной молитвы мирянину или церковной в отсутствие священника. По его объяснению, в этой молитве мирянин понимает здесь «и отца своего духовного»²⁸, что объясняет три варианта из приведенного Часослова. Церковная молитва не может начаться без благословения священника, и в скиту, где собралось на молитву несколько человек, монах начинает молитву без священника,

²⁵ Мы не проводили статистическое исследование, но по ощущениям примерно в 90% случаев используется формула «Молитвами святых отец наших...» (или «За молитв святых отец наших...»). См. также прил. № 11.

²⁶ ТСЛ-16. Л. 7-8 (XIV в.). См. прил. № 10.

²⁷ То есть келейная молитва совершалась без начального, привычного для нас, возгласа.

²⁸ Епископ Афанасий (Сахаров). Поминование усопших по Уставу Православной Церкви. СПб.: Сатис, 1995. С. 197.

обязательно упоминая благословение своего духовного отца на совершение этой службы, показывая, что он начинает ее не самочинно. Именно поэтому этот возглас на архиерейских службах до прихода епископа звучит как «Молитвами преосвященнейшаго владыки нашего...» При молитве в келье такое благословение не обязательно, поэтому монах ограничивается трехкратным прославлением Бога: «Слава Тебе, Боже...» Видимо, именно поэтому наряду с возгласом «Молитвами святых отец наших...» мы встречаем рукописи и старопечатные книги с возгласом «Господи Иисусе Христе, Боже наш, молитвами Пречистыя Твоя Матери...», без упоминания благословения своего духовного отца.

Таким образом, мы предлагаем следующий вариант начальных молитв:

<i>Общая схема</i>	<i>Предложение</i>
Варианты для священнического или соборного начала	<i>Аще священник, начинает:</i> Благословен Бог наш... <i>Аще несть священника:</i> Молитвами святых отец наших...
Далее вариант для келейной молитвы	<i>Аще наедине воспрянув без лености и истрезвився, встав от сна, рцы сие:</i>
1. Поучение сразу после сна, с первым молитвенным вздохом	Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.
2. Поучение о утишении чувств	<i>Посем постой мало молча, дондеже утишатся вся чувства, и тогда сотвори три поклона, глаголя:</i>
и трехкратная внимательная молитва	Боже, милостив буди мне, грешному.
	<i>Таже начни сице:</i> <i>Молитва предначинательная</i>
3. Начальный возглас	Молитвами святых отец наших, Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. Аминь
	Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе...

В качестве молитвы, читаемой во время утишения чувств, предлагается оставить «Боже, милостив буди мне, грешному». В московских изданиях 1636 г. (Канонник и Псалтирь с воследованием) приводится чин «Начало правила», который представляет собой краткие молитвы

с поклонами, предворяющие само правило, состоящее из канонов, Иисусовой молитвы и поклонов. Молитва мытаря «Боже, милостив буди мне, грешному», как правило, помещается первой.

Молитва «Отче наш». Подавляющее большинство молитвословов опускают последние слова молитвы «Отче наш»: «Яко Твое есть Царство и сила, и слава веки. Аминь» (Мф. 6, 13). Причина происшедшего понятна: в общественном богослужении эти слова превратились в возглас, прославляющий Святую Троицу: «Яко Твое есть Царство и сила и слава, **Отца и Сына и Святаго Духа, во веки веков. Аминь**». А по сложившейся традиции такие возгласы в храме произносит только священник или епископ – те священнослужители, которые имеют право благословлять.

Для келейной молитвы можно рекомендовать печатать молитву «Отче наш» полностью в следующей редакции:

Молитва Господня

Отче наш, Иже еси на небесех! Да святится имя Твое, да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли. Хлеб наш насущный даждь нам днесь; и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим; и не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго. Яко Твое есть Царство и сила и слава веки. Аминь.
Аще есть священник, речет: Яко Твое есть Царство и сила и слава, Отца и Сына и Святаго Духа, во веки веков. Аминь.

Благословения (начальный возглас, отпуст) на соборной молитве.

Если молитвы совершаются без священника, но несколькими мирянами, например в семье, то встает вопрос о том, кто имеет право начинать молитву и завершать ее (сюда же, видимо, нужно отнести и вопрос о произнесении возгласа после молитвы «Отче наш»).

Нам представляется, что это право должно быть представлено старшему среди молящихся. Таким старшим может являться отец для своей семьи. Будучи главой малой Церкви, отец семейства имеет право возглавлять домашнюю молитву. Таким старшим является наставник или вожатый в православных лагерях или слетах при чтении молитв в своей группе с детьми. Таким старшим может являться человек, получивший благословение священника (например духовника реабилитационного центра) на то, чтобы возглавить чтение молитв.

В случае, если нет явного старшинства ни у кого из молящихся, то это может быть человек, добровольно избранный другими возглавлять

молитвы именно в этот раз. Это право может по очереди переходить ко всем остальным молящимся в следующих случаях молитв – например, в многодневном походе с участием нескольких семей каждый из отцов семейства по очереди возглавляет молитвы. В постоянном коллективе это может быть очередной член коллектива. Как в храме, где много священников, они несут свою череду, так и в среде мирян может уставливаться своя «череда» в старшинстве в молитве.

При этом остальные молитвы могут вычитываться по очереди всеми участниками, но начальный возглас и отпуст должны произноситься старшим. Такой образ совершения молитвы представляется нам наиболее точно передающим дух соборной молитвы в Церкви: участвуют все, но возглавляет один.

Окончание молитв. В современном Молитвослове перед отпуском указывается только «Господи, помилуй» трижды, но в рукописях XIV–XV вв., старопечатных и современных книгах для домашней молитвы (Псалтири с воследованием, Канонниках) перед отпуском произносилось «Господи, помилуй» дважды или трижды и «Господи, благослови»²⁹. Иногда в старопечатных и современных изданиях вместо «Господи, благослови» указывается читать «Благослови»³⁰. Святитель Афанасий предлагает читать «Господи, помилуй» трижды и «Благослови», имея в виду своего духовника.

Можно предположить, что вариант «Господи, благослови» более употребляется для келейной практики, а «Благослови» для службы со священником. Но это предположение неверно – оба варианта практически одинаково используются как в чинопоследованиях со священником, так и без него.

Варианта без «Благослови» или «Господи, благослови», кроме «Сокращенного молитвослова» (и следующей за ним традиции), мы нигде не встречаем.

Можно предложить издателям Молитвослова ввести слова «Благослови» и «Господи, благослови», но разделить употребление для молитвы наедине или соборной. Для соборной молитвы, где есть старший в молитве, произносим «Благослови». При молитве наедине, не имея старшего, логично испрашивать благословения прямо у Бога словами «Господи, благослови». Также нужно поступать на соборной молитве, если окончание молитвы читает старший из мирян. Он произносит «Господи, благослови».

²⁹ Напр., ТСЛ-16. Л. 131. ТСЛ-310. Л. 130 (см. прил. № 11), Канонник. М., 1986.

³⁰ Псалтирь с воследованием. М., 1703; Канонник. СПб.: Синодальная тип., 1900.

Можно предложить следующую редакцию для печати:

Окончание молитв

Достойно есть, яко воистину блажити Тя, Богородицу, Присноблаженную и Пренепорочную и Матерь Бога нашего. Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем.

Слава Отцу и Сыну и Святому Духу. И ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Господи, помилуй. (Трижды.) Благослови.

Священник произносит отпуст.

Аще наедине: Господи, благослови.

Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоея Матере, преподобных и богоносных отец наших и всех святых помилуй нас. Аминь.

Вечерние молитвы: путаница с последними молитвами. В современном Молитвослове в конце вечерних молитв есть явная ошибка. После заключительной молитвы «Господи Иисусе Христе, молитв ради Пречистыя Твоея Матере, преподобных и богоносных отец наших и всех святых помилуй нас. Аминь», которая должна завершать молитвы, вдруг вновь предлагаются несколько молитв. Это произошло в связи с тем, что в «Сокращенном молитвослове» сократилось важное примечание о молитве Иоанна Дамаскина. Это примечание указывало, что она и все последующие за ней будут читаться отдельно непосредственно перед тем, как лечь спать³¹: «Молитва святого Иоанна Дамаскина, юже указуя на одр твой, глаголи».

Можно рекомендовать:

1. Либо печатать потерянное указание о том, что последние молитвы читаются перед одром.
2. Либо помещать отпуст (начиная с молитвы «Упование мое Отец...»³²) в конце.

Второй вариант нам представляется более правильным. Именно так читаются молитвы в московских Духовных школах.

Каноны (общий чин чтения канонов). В домашней молитве часто используются молебные каноны. Современный Молитвослов приводит каноны обычно в следующем составе: тропарь, сам канон и молитва.

³¹ См. прил. № 12.

³² Так как молитва «Упование мое Отец...» находится в современном повечерии среди заключительных, то ее тоже логично перенести.

При этом способ исполнения канона, как правило, не описывается. В книгах, предназначенных для келейного монашеского правила, описание исполнения канона не было необходимым, поскольку каноны исполнялись на малом повечерии после «Верую».

Современное правило для мирян не предполагает чтения повечерия, поэтому требует некоторого специального последования. Есть одно последование исполнения молебного канона Божией Матери, которое приводится в Часослове, Каноннике, Октоихе. Но это чинопоследование предполагает не келейное его исполнение и напрямую не может быть использовано как образец домашнего исполнения канона.

В Каноннике 1636 г. приводится порядок совершения келейного правила «Начало правилу», где расписан порядок чтения канонов³³:

1. Обычное начало до «Приидите, поклонимся...».
2. 50-й псалом.
3. «Посем Верую во единого Бога».
4. «Таже. Каноны глаголи. Или молитвы Иисусовы. Или поклоны. И по совершении канонов глаголи».
5. «Достойно...».
6. «Трисвятое».
7. Тропарь «канонном».
8. «Господи, помилуй» 40 раз.
9. «Честнейшую...», «Слава, и ныне», «Господи, помилуй» дважды, «Господи, благослови».
10. Отпуст «по обычаю».
11. «Нецыи же глаголют последи: Господи, помилуй - 40. Молитвы канонном. И исповедание. Таже. Честнейшую. И отпуст».

Образ келейного чтения зауспокойного канона есть в трудах у владыки Афанасия (Сахарова). На основании Канонника 1636 г., замечаний святителя Афанасия и своих размышлений можно предложить следующий чин чтения канонов:

1. Обычное начало.
2. Тематический³⁴ псалом или общий 142-й псалом.
3. Тропарь канона.
4. 50-й псалом.
5. Канон с ирмосом (припевы должны приводиться для каждого канона).

³³ См. прил. № 13.

³⁴ Так, в молебне о болящем используется 70-й псалом, в благодарственном – 117-й, о усопших – 90-й, во время бездождия – 64-й, во время беззвездия – 68-й, «хотящим по водам плиты» – 120-й. В остальных случаях или в молебне святому используется 142-й псалом.

6. По третьей и шестой песни: катавасия³⁵ (должна приводиться для каждого канона), «Господи, помилуй» трижды, «Слава, и ныне», седалны и кондаки (если седален с Богородичным, то «Слава, и ныне» не надо).

7. «Достойно есть...».

8. «Трисвятое» и тропарь канона.

9. «Господи, помилуй» 40 раз³⁶.

10. Молитва канона.

11. «Честнейшую...», «Слава, и ныне», «Господи, помилуй» трижды, «Господи, благослови».

12. Отпуст: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитвами...».

Важно для Молитвослова указать подробно совершение канона, например дать образец чтения седалнов по третьей песни и кондака после шестой песни.

Вместо малой ектеньи, которая имеется после третьей и шестой песни в церковной службе, в домашней молитве читается «Господи, помилуй» (трижды, вместо прошений) и «Слава, и ныне» (вместо возгласа). Если седален читается с Богородичным, то после седална читается «Слава, и ныне». Чтобы не было повторов в «Слава, и ныне», первое из них (после троекратного «Господи, помилуй») отменяется. Так обычно делается только на третьей песни, на шестой же песни кондак читается либо один, либо с икосом, но в любом случае их не разделяет «Слава, и ныне», поэтому после троекратного «Господи, помилуй» возглас «Слава, и ныне» не отменяется.

По 3-й песни	По 6-й песни
Катавасия «Господи, помилуй» трижды Седален «Слава, и ныне», Богородичен.	Катавасия «Господи, помилуй» трижды «Слава, и ныне» Кондак (и икос, если есть).

³⁵ Катавасией являются для канона Спасителю «Избави от бед рабы Твоя, Владыко Многомилостиве...», для канона Богородице два стиха: «Спаси от бед...» и «Призри благосердием», для канона святым «Моли Бога он нас...». По 9-й песни вместо катавасии «Достойно есть...».

³⁶ У священноисповедника Афанасия (Сахарова) после «Господи, помилуй» (40 раз) идет: «Слава, и ныне», «Честнейшую...», «Именем Господним благослови, отче», «Молитвами святых отец...». Такое чинопоследование можно немного скорректировать. Двойное чтение «Честнейшую...» (одно по образцу окончания часов, второе в составе заключительных молитв) представляется нам не совсем правильным. Приведенный нами чин ближе к последованию общего молебна.

Некоторые особенности отдельных канонов. Отметим, какие имеются нюансы, если прилагать общий чин к каждому канону.

Перед **покаянным канонам** нет тропаря. Это, видимо, связано с тем, что покаянные тропари ежедневно читаются на вечерних молитвах, поэтому надо использовать тропари «Помилуй нас, Господи...»

В **каноне Божией Матери** по шестой песни приводится второй кондак («Не имамы иныя помощи...»). Происхождение этого кондака на этом месте неясно. Его нет в чинопоследовании Параклисиса Божией Матери. Возможно, это отражает какую-то забытую богослужебную традицию, поскольку в Следованной Псалтири (Цетинье, 1495) кондак «Не имамы...» приводится и на параклисисе святителю Николаю после его кондака. Видимо, этот кондак не связан с канонам Божией Матери, а в рамках какой-то богослужебной традиции использовался на всех молебных канонах. На наш взгляд, он может быть опущен.

Также по шестой песни приводится и стихира «Не ввери мя...» Эта стихира заимствована и Параклисиса, совершаемого со священником. Эта стихира приводится после Евангелия и перед молитвой «Спаси, Боже, люди Твоя...»³⁷ При келейном исполнении канона эта стихира может быть опущена.

После канона приводятся стихиры второго гласа. Эти стихиры известны по древним рукописям Часослова и Шестоднева скитских сборников. На самом деле богослужебный жанр этих песнопений – не стихиры. Это особые «похвалы» по девятой песни, из которых начальные и заключительные похвалы были постоянными, а остальные менялись. Соответственно в Часословах приводились постоянные припевы, а переменные в Шестодневе. Полностью чин исполнения девятой песни в этой традиции был следующий:

- песнь Богородицы с постоянными припевами (не «Честнейшую...»);
- песнь пророка Захарии с тропарями канона;
- постоянная первая похвала «Приимшая радость ангелом...»;
- похвалы в зависимости от дня недели;
- постоянные последние похвалы: «Отца и Сына и Святаго Духа славословим...» (на «Слава, и ныне», или на «Слава») и заключительное «Достойно есть» (на «и ныне» или без него)³⁸.

Во всех рукописях эти припевы не второго гласа, а шестого. В Требнике эти же запевы приводятся на водосвятном молебне (начиная с «Еже

³⁷ Сам чин молебного канона с чтением Евангелия после шестой песни, приводимый в Требнике в качестве общего молебна, отражает малоизвестный по древним греческим рукописям тип утрени.

³⁸ См.: Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в. С. 64.

радость Ангелом приимшая...», близкая к приведенному первому постоянному припеву «Приимшая радость ангелом...» и до «Отца и Сына славословим...», близкой к приведенной последней похвале Часослова). В Требнике похвалы называются тропарями и также исполняются на шестой глас.

Таким образом, так называемые «стихиры второго гласа» в чине Параклисиса восходят к очень древней малоизвестной традиции³⁹, как, собственно, и весь чин Параклисиса, они не связаны с канонам, а лишь передают одну и древних традиций исполнения девятой библейской песни. Нет никакой необходимости переносить эти припевы в Молитвослов.

После канона Божией Матери приводятся две молитвы. Вполне достаточно оставить первую молитву.

Чтение акафистов. «Родным» местом для акафиста является место кондака, то есть по шестой песни канона, что вполне объясняется происхождением акафиста – он является кондаком, дополненным хайретизмами. Поэтому в примечаниях к акафистам должны быть указания о том, что они читаются по шестой песни соответствующего канона.

Но у молящегося вполне может возникнуть желание прочитать акафист без канона, поскольку объем молитвы с канонам возрастает почти в два раза. Можно предложить следующий краткий чин чтения акафиста без канона:

1. Обычное начало.
2. Тропарь.
3. 50-й псалом.
4. Акафист.
5. «Достойно есть...», «Трисвятое» по «Отче наш...», тропарь, «Господи, помилуй» 40 раз.
6. Молитва акафиста.
7. «Честнейшую...», «Слава, и ныне», «Господи, помилуй» трижды, «Господи, благослови», отпуст.

Правило ко Причастию. Правило ко Причастию возникает как чин келейного причащения запасными Святыми Дарами. Такая практика была широко распространена даже в XVII в. Вот что пишет протопоп Аввакум в своем «житии»:

«Аще священника, нужды ради, не получишь, и ты своему брату искусному возвести согрешение свое, и Бог простит тя, покаяние твое видев, и тогда с правильцом причащайся Святых Таин. Держи при себе

³⁹ Примерно X в., когда «Честнейшую...» еще не было постоянным припевом на песни Божией Матери.

запасный Агнец. Аще в пути или на промыслу, или всяко прилучится, кроме церкви, воздохни пред владыкою и, по выше реченному, ко брату исповедався, с чистою совестью причастися святыни: так хорошо будет! По посте и по правиле пред образом Христовым на коробочку постели платочек и свечку зажги, и в сосуде водицы маленько, да на ложечку почерпни и часть Тела Христова с молитвою в воду на ложку положи и кадиллом вся покади, поплавав, глаголи: "Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси Христос, Сын Бога Живаго, пришедый в мир грешники спасти, от нихже первый есмь аз. Верую, яко воистину Сие есть самое Пречистое Тело Твое, и Сие есть самая Честная Кровь Твоя. Егоже ради молю ти ся, помилуй мя, и прости ми, и ослаби ми согрешения моя, вольная и невольная, яже словом, яже делом, яже ведением и неведением, яже разумом и мыслию, и сподоби мя неосужденно причаститися Пречистых Ти Таинств во оставление грехов и в жизнь вечную, яко благословен еси вовеки. Аминь". Потом, падше на землю пред образом, проговори и, восстав, образы поцелуй и, прекрестясь, с молитвою причастися и водицею запей и паки Богу помолись. Ну, слава Христу! Хотя и умрешь после того, ино хорошо».

О том, что этот чин возник как чин келейного причащения запасными Дарами, свидетельствуют и чинопоследования, приводимые в рукописях: само причащение совершается после молитв без всяких оставок в чине, а после причащения чин продолжается, «абие» благодарственными молитвами⁴⁰. Сам чин иногда называется «Правило Святаго Причащения»⁴¹, начиная с XV в. чаще используется название «Правило ко Святому Причащению».

В документе «Об участии верных в Евхаристии» указывается, что Правило ко Причащению формируется в XI–XII вв.⁴² Действительно, в рукописях XIV–XV вв. мы видим большое разнообразие в чинопоследовании Правила, что говорит о недавнем происхождении этого чина.

Современный чин унаследовал от древних чинопоследований то, что молитвы перед причащением не имеют никакого отпуста (после «Верую, Господи, и исповедаю...» некий обрыв и просто: «Приходяй же причаститися, произноси мысленно...») Эти слова можно понимать так, что они должны произноситься в храме перед причащением, во время причащения духовенства. Но это есть приспособление под церковную молитву келейного последования Причастия. Исходя из современной

⁴⁰ См. прил. № 14.

⁴¹ Например, ТСЛ-16. Л. 331об. – 332. См. прил. № 15.

⁴² Документ не указывает на источник такой оценки времени возникновения.

практики молитвы, конечно же, надо завершить молитву отпуском. Учитывая, что молитвы перед причащением в храме читает еще раз священник, то молитвы, произносимые мысленно, можно включить в домашнее правило. Поэтому предлагается следующая редакция:

После «Верую, Господи, и исповедаю...»

Затем: Вечери Твоя тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя прими; не бо врагом Твоим тайну повем, ни лобзания Ти дам, яко Иуда, но яко разбойник исповедаю Тя: помяни мя, Господи, во Царствии Твоём.

И стихи:

Боготворящую Кровь ужаснися, человеце, зря:

Огнь бо есть, недостойныя попяляй.

Божественное Тело и обожает мя и питает:

Обожает дух, ум же питает странно.

Также молитву: Владыко Человеколюбче, Господи Иисусе Христе, Боже мой, да не в суд ми будут Святая сия, за еже недостойну ми быти, но во очищение и освящение души же и тела, и во обручение будущия жизни и Царствия. Мне же, еже прилепятся Богу, благо есть, полагаги во Господе упование спасения моего.

Достойно есть, Трисвятое по Отче наш...

Тропари: Усладил мя еси любовию, Христе, и изменил мя еси Божественным Твоим рачением; но попали огнем невещественным грехи моя, и насытитися еже в Тебе наслаждения сподоби: да ликуя, возвеличаю, Блаже, два пришествия Твоя.

Слава, и ныне: Во светлостех Святых Твоих како вниду, недостойный? Аще бо дерзну совнити в чертог, одежда мя обличает, яко несть брачна, и связан извержен буду от Ангелов. Очисти, Господи, скверну души моя, и спаси мя, яко Человеколюбец.

Господи, помилуй (40); Честнейшую; Слава, и ныне; Господи, помилуй (3), Господи, благослови. Отпуст.

Приходяй же в храме причаститися, произноси мысленно эти стихи Метастаста:

Се приступаю к Божественному Причащению.

Содетелю, да не опалиши мя приобщением:

Огнь бо еси, недостойныя попяляй.

Но убо очисти мя от всякия скверны.

И еще: Верую, Господи, и исповедаю...

Вечери Твоя тайныя ...

Благодарственные молитвы в древних рукописях начинались сразу после причащения и, соответственно, приводились без начальных молитв. Позже⁴³ появляются начальные молитвы: «Слава Тебе, Боже. Слава Тебе, Боже. Слава Тебе, Боже». Хотя их нет в рукописях и старопечатных книгах до конца XVII в., это начало передает древнюю традицию начальных молитв. Как мы видели, в рукописях часто келейные последования без священника начинались словами: «Слава Тебе, Боже, всяческих ради (трижды)».

Добавление этих молитв произошло, как нам представляется, после того как благодарственные молитвы стали читаться отдельным чинопоследованием после литургии.

Во многих изданиях Молитвослова конец благодарственных молитв не прописан до конца (нет отпуста, чин обрывается на «Честнейшую...»)⁴⁴.

Можно прописать в Молитвослове вариант для домашнего и для храмового исполнения:

Вариант 1	Вариант 2
<p>Господи, помилуй (12 раз), Слава, и ныне; Честнейшую... Слава, и ныне; Господи, помилуй (трижды); Господи, благослови. И отпуст: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоя Матере, преподобных и богоносных отец наших и всех святых помилуй нас. Аминь.</p> <p>Аще в храме, по Господи, помилуй (12) речет священник: Премудрость. Пресвятая Богородице, спаси нас.</p> <p>Чтец: Честнейшую...</p> <p>Свящ.: Слава Тебе...</p> <p>Чтец: Слава, и ныне; Господи, помилуй (3), благослови.</p> <p>Свящ.: Отпуст</p>	<p>Господи, помилуй (12). Слава, и ныне; Честнейшую...</p> <p>Аще наедине: Слава, и ныне; Господи, помилуй (3); Господи, благослови. И отпуст: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоя Матере, преподобных и богоносных отец наших и всех святых помилуй нас. Аминь.</p> <p>Аще в храме: Именем Господним...</p> <p>Свящ.: Молитвами святых отец...</p> <p>Чтец: Аминь...</p> <p>Свящ.: Слава Тебе...</p> <p>Чтец: Слава, и ныне; Господи, помилуй (3), благослови.</p> <p>Свящ.: Отпуст</p>

⁴³ Видимо, с Канонника (М., 1683). В Псалтири с воследованием и Каноннике 1636 г. нет «Слава Тебе, Боже...». В Псалтири с воследованием (М., 1703) уже есть.

⁴⁴ Например: Молитвослов. М., 1970.

Отметим еще одну явную опечатку в каноне ко Святому Причащению. На восьмой песни указывается Троицен тропарь и приводится к нему припев. На самом деле это не Троицен, поскольку не имеет никакого упоминания Святой Троицы. Можно рекомендовать вместо Троичного запева поставить запев «Воздаждь ми радость спасения Твоего...». Так предлагается в Служебнике (М.: Донской монастырь, 1991): «На восьмой и девятой песнях на третьем тропаре читают «Воздаждь ми радость спасения Твоего и Духом Владычним утверди мя» или «Слава»».⁴⁵

Заключение. Домашняя молитва является важной частью жизни христианина, где, по слову апостола, «вся же благообразно и по чину да бывают» (1 Кор. 14, 40). Церковная молитва имеет подробное описание своего чина в уставах, в богослужебных указаниях. Домашняя молитва также требует заботы о том, чтобы чин совершения наших молитв был описан. Конечно, домашняя молитва зависит от усердия молящегося, от его духовного возраста, от условий внешней жизни и от многого другого, что не позволяет требовать от всех полного единообразия в молитве. Но и церковная молитва, имея единый устав, может по-разному исполняться в разных храмах, в зависимости от опытности чтецов и хора, от местности (город или глухое село). Также и нам представляется необходимым более подробно описать сложившуюся традицию домашней молитвы, которую человек может использовать с учетом своих особенностей.

Сведения об авторе. Протоиерей Илия Викторович Шугаев – кандидат богословия, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии (e-mail: taldomhram@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

Рукописи

1. Собрание библиотеки Синодальной типографии // РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (СинТип-46, СинТип-4, СинТип-48, СинТип-66, СинТип-69, СинТип-70, СинТип-71, СинТип-72, СинТип-76, СинТип-77).
2. Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры // НИОР РГБ. Ф. 304.I (ТСЛ-16, ТСЛ-17, ТСЛ-262, ТСЛ-310, ТСЛ-311).

⁴⁵ Служебник. М.: Донской монастырь, Издательский совет Московского Патриархата, 1991. С. 560

3. Собрание библиотеки Новгородского Софийского собора // ГПБ. Ф. 728 (Соф. 1052).
4. Собрание Синодальное // ГИМ. Ф. 80370 (Син-325).
5. Собрание Архангельского собора // ГИМ. Ф. 80370 (Арх. 171).
6. Основное собрание рукописной книги // РНБ. Ф. 550.(Ф.п.І. 73).

Издания богослужебных книг

1. Канонник. – М., 1636.
2. Канонник. – М., 1683.
3. Канонник. – М., 1986.
4. Канонник. – СПб.: Синодальная типография, 1900.
5. Молитвослов. – М., 1970.
6. Молитвослов. – М.: Синодальная типография, 1910.
7. Псалтирь с воследованием. – Цетинье, 1495.
8. Псалтирь с воследованием. – Венеция, 1520.
9. Псалтирь с воследованием. – Милешева, 1544.
10. Псалтирь с воследованием. – Острог, 1598.
11. Псалтирь с воследованием. – Вильно, 1622.
12. Псалтирь с воследованием. – М., 1636.
13. Псалтирь с воследованием. – Вильно, 1640.
14. Псалтирь с воследованием. – Киево-Печерская Лавра, 1643.
15. Псалтирь с воследованием. – М., 1703.
16. Псалтирь с воследованием. – М., 1718.
17. Служебник. – М.: Донской монастырь, Издательский совет Московского Патриархата, 1991.
18. Сокращенный молитвослов / Изд. М. О. Вольфа. – СПб., 1870.

Литература

1. Семячко С. А. К определению Следованной Псалтири как сборника устойчивого состава // Вестник НГУ. Серия: История, филология, 2011. – Т. 10. Вып. 8: Филология. – С. 59-68.
2. Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ: дисс. канд. богословия. – Сергиев Посад: МДА, 1999.
3. Епископ Афанасий (Сахаров). Поминовение усопших по Уставу Православной Церкви. – СПб.: Сатис, 1995.

Archpriest Ilya Shugaev

THE CURRENT PRAYER BOOK.
PRACTICE OF USE AND RECOMMENDATIONS TO PUBLISHERS

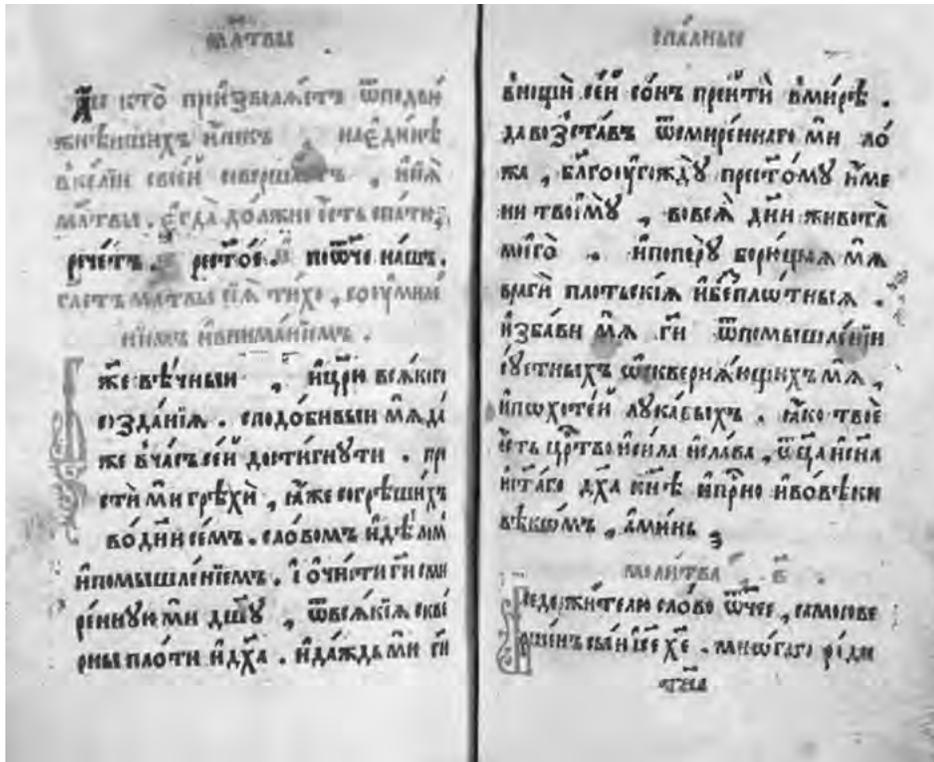
Abstract. The purpose of this article is to identify errors in the current Prayer book and to formulate suggestions for their correction. The article consists of two parts. First, a brief history is given of emergence of the current Prayer book as a collection of prayers for reading by laics, from the appearance of morning and evening prayers in «skitsky» collections of the XIII-XIV centuries and before their general distribution in the XVIII-XIX centuries. The second part deals with errors in the initial exclamation of prayers, in the praise after the prayer “Our Father”, in the end of evening prayers and in the canons. The article also gives recommendations on conciliar prayer and offers the order for home reading of canons and akathists.

Keywords: The history of Prayer Book; liturgical collections; The Prayer Book; The Book of hours; The Psalter with addition; The Morning prayers; The Evening Prayers; canons; The Prayers for The Communion.

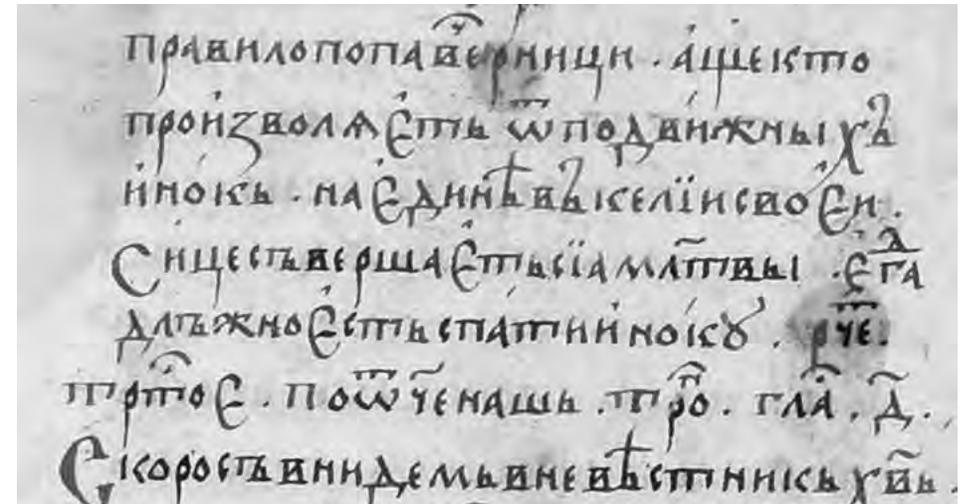
About the author. Archpriest Ilya V. Shugaev – Candidate of Theology, Docent at the Theology Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: taldomhram@yandex.ru).

Приложения

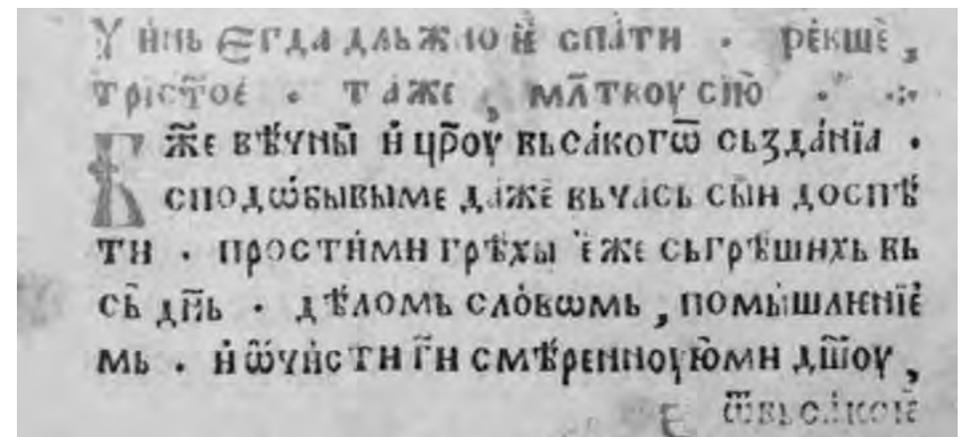
Приложение № 1. «Спальные» молитвы.
Канонник. М., 1636



Приложение № 2. Молитвы «егда должно есть спать».
ТСЛ-262. Канонник первой половины XVI в., полуустав. Л. 290



Приложение № 3. Молитвы «егда должно есть спать».
Псалтирь с воследованием. Цетинье, 1495



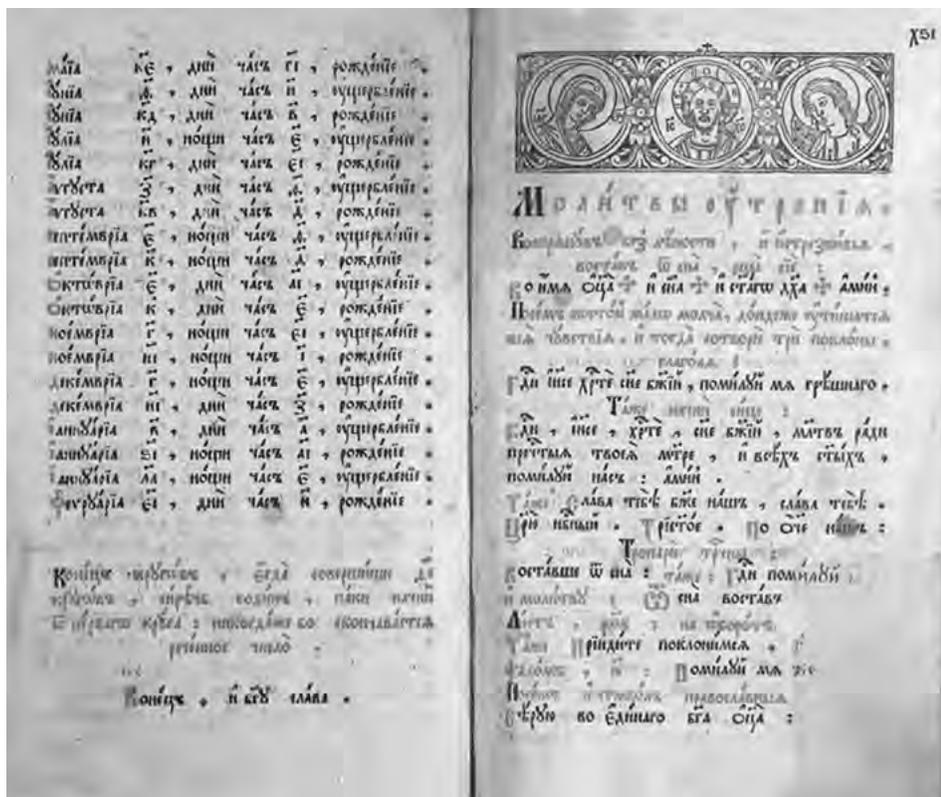
Приложение № 4. Молитвы «егда должно есть спати». Псалтирь с воследованием. М., 1636



Приложение № 5. Молитвы на сон грядущим и молитвы утренние. Полуустав. Киев, 1643



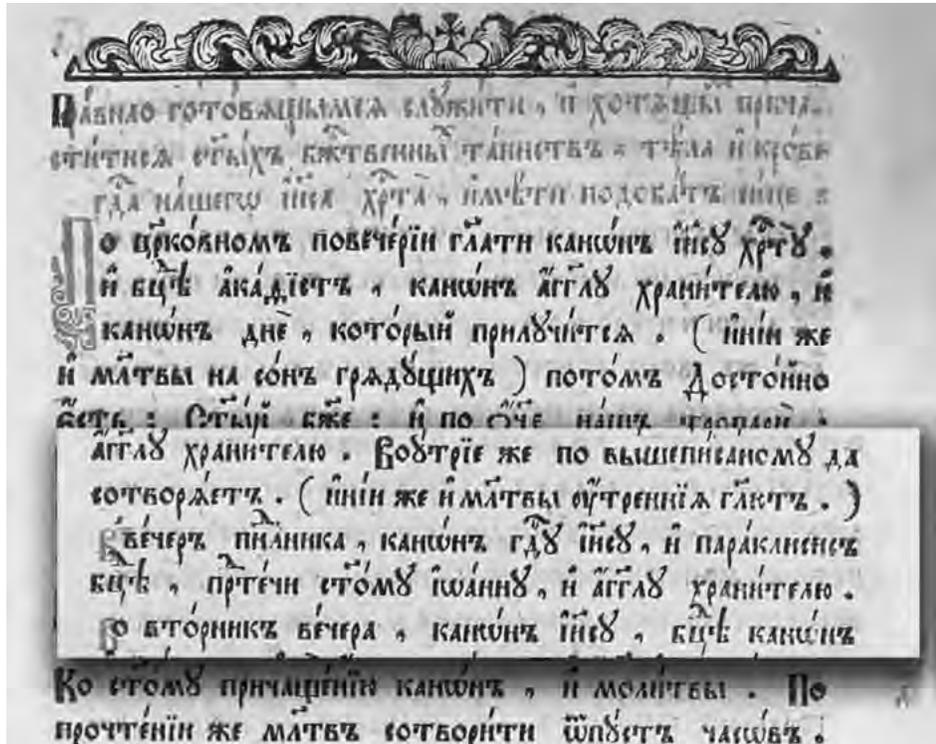
Приложение № 6. Молитвы утренние.
Псалтирь с воследованием. М., 1703



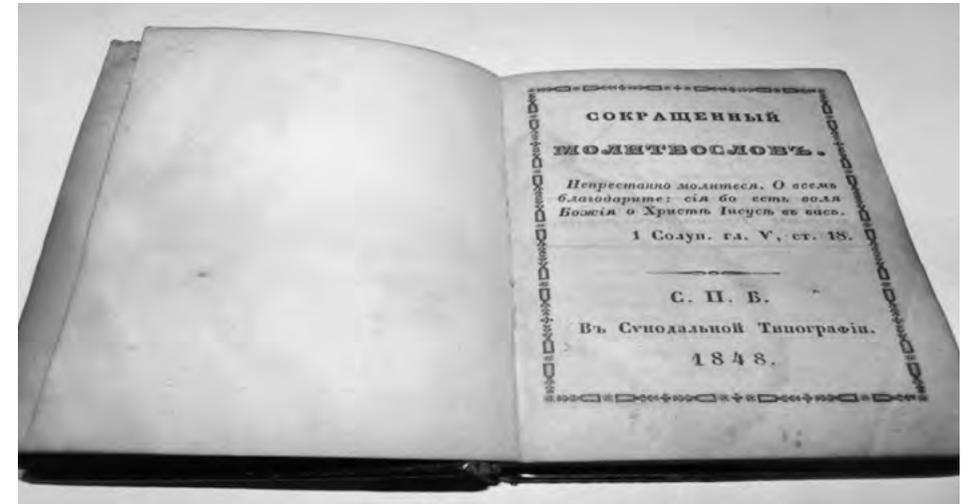
Приложение № 7. Псалтирь с воследованием. М., 1703

Основная часть книги (традиционные для московской печати заставки)	Утренние и вечерние молитвы (традиционные для южно-славянских изданий заставки)
<p>О СЛАВѢ СЫНА БОЖИИ СЫНА, ЖИВОТВОРАЩА, И НИЗВЕДИМА СЪ ТРОИЦЕ...</p>	<p>МОЛИТВЫ УТРЕННІА. Вспомолю тя, Господи, в утро мое...</p>
<p>И ДИ ИИХЪ ХРІСТЪ СЕБѢ КЖИИ, ПОМИЛОВА МА ГРѢШНОГО...</p>	<p>МОЛИТВЫ. Матвѣе, в утро мое...</p>
<p>О СЛАВѢ СЫНА БОЖИИ СЫНА, ЖИВОТВОРАЩА, И НИЗВЕДИМА СЪ ТРОИЦЕ...</p>	<p>МОЛИТВЫ. Молитва свята твоя, Господи...</p>
<p>ЧЛѢО СЛАВѢ...</p>	<p>МОЛИТВЫ. Молитва свята твоя, Господи...</p>

Приложение № 8. Правило ко Причащению.
Псалтирь с воследованием. М., 1718



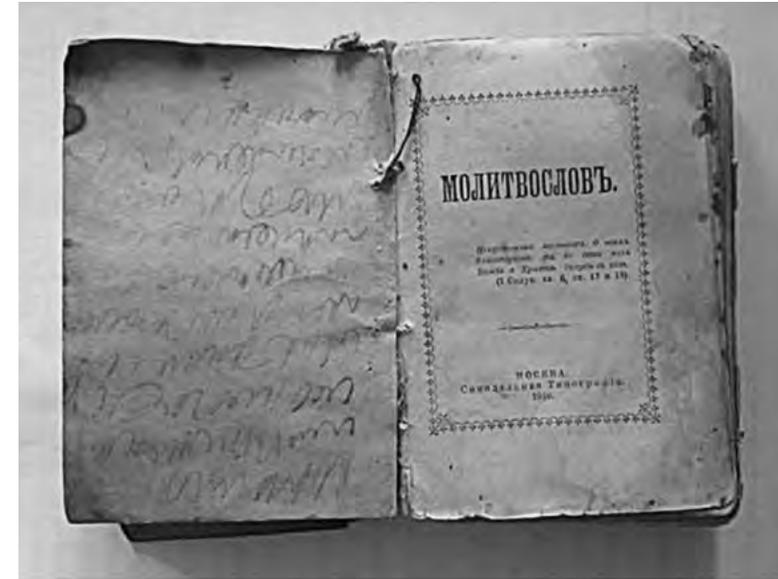
Приложение № 9.
Сокращенный молитвослов. СПб., 1848



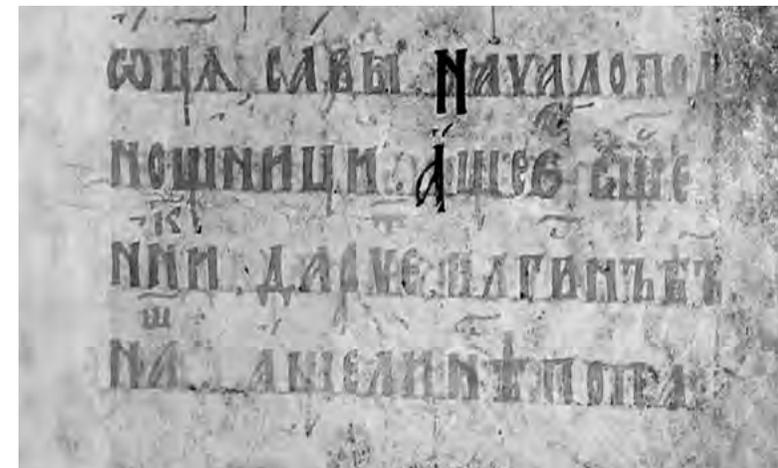
Приложение № 9А. Подарочные издания Сокращенного молитвослова.
Издание М. О. Вольфа. СПб., 1870-й и другие годы



Приложение № 9Б.
Молитвослов. М., 1910



Приложение № 10. ТСЛ-16, 1423 г. Л. 7-8



Приложение № 11. ТСЛ-16. Л. 131

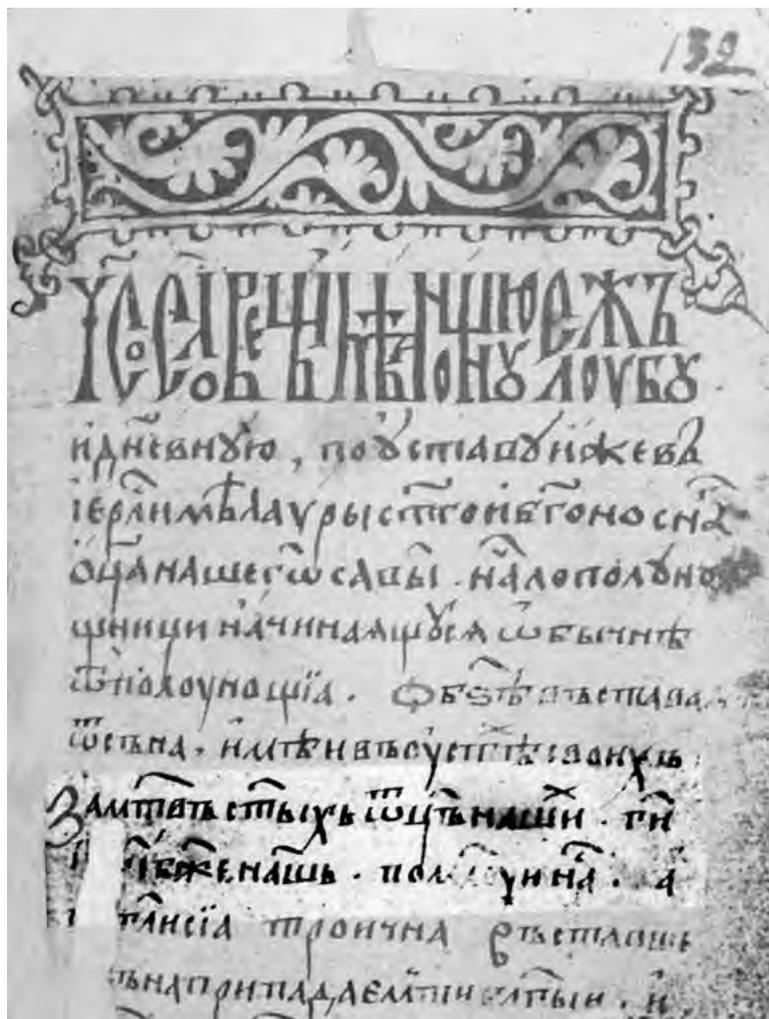
рѹѢ ЗАМЛѢТЬ СТЫХЪ СѢ
 ЦѢ НАШН. ГНІ СѢ ХЕ БѢЖЕНА
 ШЬ ПОКЛНОУИ ПАСЪ АМНН
 МЫ ПО АМННѢ ГЛЕМЪ.
 ЦРЮМЪНЫИ. АЩЕЛИ ВѢКѢ
 ЛНННОКОУ. ЕГДАХОЩЕ
 НАУАЛО СТВОРИТИ. НЕ ВЪ
 СКОРѢ НАУАТИ. ПО ЕГДА
 ОУБОУДНІ СѢ СѢ СНА. НЕ БЕ
 ЗЛѢНОСТИ ВЪ СПРА ПОУ
 ВЪ. РЦН СЕ. Г. СЛАВАТЕ
 БѢ БѢЖЕНА ШЬ СЛАВАТЕ
 БѢ ВСАУ БСКЫХЪ РАДН.
 ПО СЕ ПОСТОНІ МАЛО. ОНДЕ
 ОУТИШАТСѢ ВСАУ ГОВЬ
 СТВА. И ТОГДА СТВОРИ. Г.
 ПОКЛОНЪИ. ДО ЗЕМЛА.
 ПЛАЖАШЕ СЛАТВОУ. СТАГО
 МА КАРЬА. ВНАУАЛѢ ВСА
 КОГО ПѢНИНА. ПАИДЛА
 РѢ СѢ ЦНІ СТИ МА ГРѢ

БЛГОСЛОВЕНЪ ГЕСНВЪ
 ВѢКЫ АМННЪ ІЕРѢ
 Н СЛАВАТЕ БѢЖЕНА
 ОУПОВА. ІАМЫ СЛАВА
 ІННѢ. ГН ПОКЛНОУ
 Г ГН БЛГКН. НѢ ПОУ

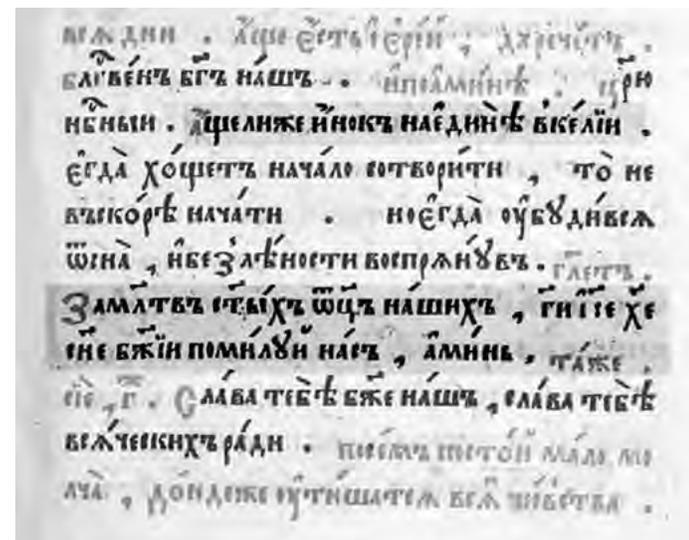
ТСЛ-310. Л. 130

СЛАВИТЬ СЕИ ЛЕ. ШЦѢ СНОУ НЕ ТЛОМЪ
 ДУОУ ННѢ И ПРИ СНО. И ВѢКЫ ВѢКЫ
 ГН ПОМН. В. ГН БЛН. НЕ БЫВАЕ КОНЕЧНЫ ШЦѢ
 ПО ШЦѢ ТѢ ГЛѢ. ПРИМѢГЪ ВЪ МЛЕНІ ЕНѢ
 ГРѢШНЫ, И ПОМЛѢ ТНЫ ИАКО БЛГЪ И ТА СЛѢ

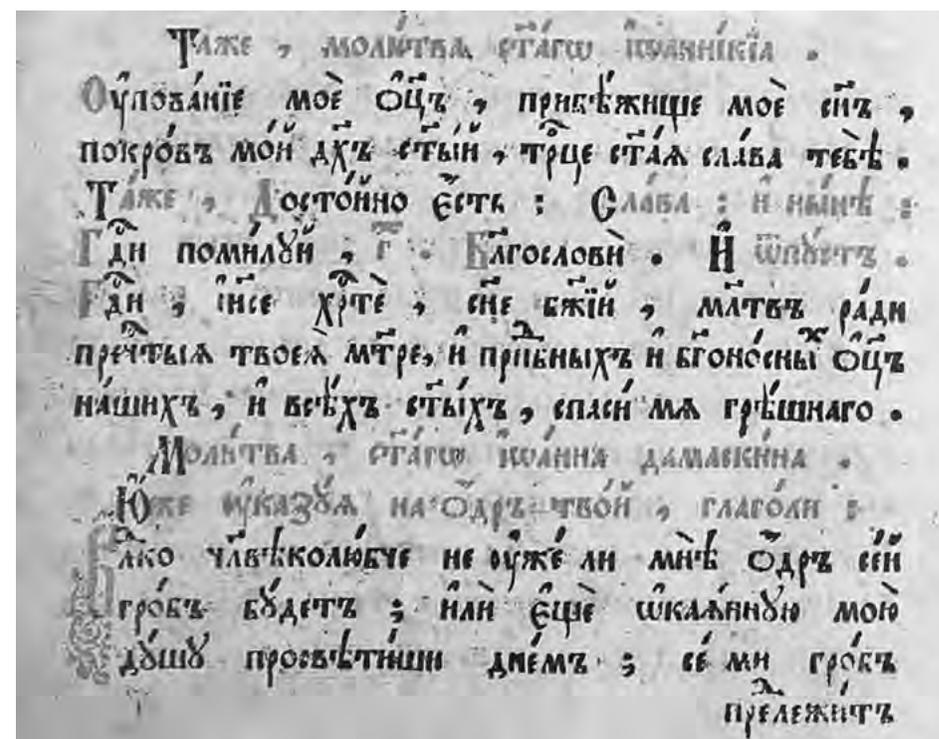
Приложение № 11А ТСЛ-311, XV в. Л. 134

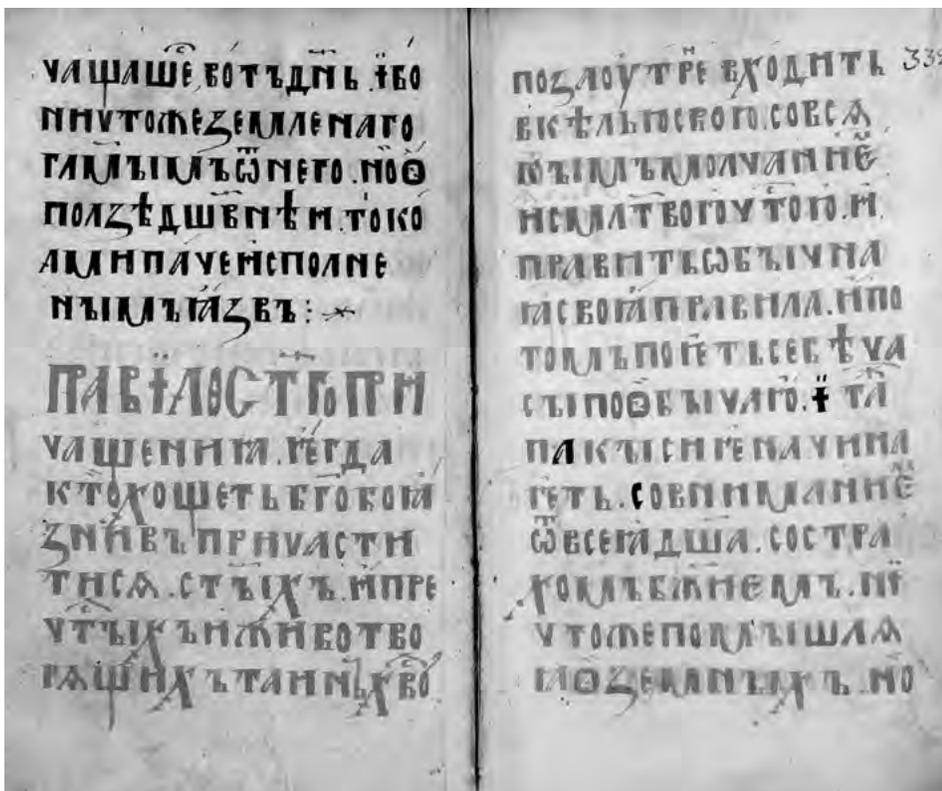


Канонник. М., 1636



Приложение № 12. Псалтирь с воследованием. М., 1703





УДК 37.017.93

Протоиерей Александр Хомяк

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ХРИСТИАНСКОЙ
ПЕДАГОГИКИ В СОЧИНЕНИИ
СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ВАСИЛИЯ СОКОЛЬСКОГО
«ХРИСТИАНСКОЕ ВОСПИТАНИЕ
И ОБУЧЕНИЕ ДЕТЕЙ ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА»
И ИХ ПРЕЛОМЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Аннотация. В настоящей статье анализируется труд священномученика Василия Сокольского «Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста» с позиций возрождающейся православной педагогики. В указанном труде автор затрагивает такие темы и проблемы, которые и сегодня не могут не волновать общество и Церковь. В статье раскрывается позиция священномученика Василия по ключевым вопросам христианской педагогики, решение или не решение которых влияет на состояние образования, на государство и общество. В статье сделана попытка показать актуальность исследуемых автором более ста лет назад педагогических проблем в деле современного христианского воспитания подрастающего поколения.

Ключевые слова: религиозное воспитание; религиозное обучение; религиозное образование; мораль; родительский кружок; молитва; Священная история Ветхого Завета; безрелигиозная школа; государство; социализм; руководство умственной жизнью ребенка; беседа.

Священномученик Василий Сокольский родился 30 января 1878 г. в селе Белое Озеро Сенгилеевского уезда Симбирской губернии в семье священника¹. Получил духовное образование в Казанской духовной академии, которую окончил со степенью кандидата богословия в 1902 г. В том же году он женился и был рукоположен во священника. В 1905 г. написал сочинение «Евангельский идеал христианского пастыря», за которое ему присвоили степень магистра богословия.

Далее началась его преподавательская деятельность. Священник Василий Сокольский преподавал Священное Писание в Астраханской и позднее в Черниговской духовных семинариях.

¹ Дамаскин (Орловский), игум. Священномученик Василий Сокольский [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/days/sv-vasilij-sokolskij> (дата обращения: 3.03.2020).

Впоследствии о. Василий служил в храме Благовещения Пресвятой Богородицы на Васильевском острове (Петроград). Этот приход сохранил верность канонической Церкви в то время, когда Петроградское епархиальное управление было захвачено обновленцами².

В августе 1922 г. священник Василий Сокольский участвовал в переговорах с обновленцами для примирения и воссоединения с канонической Православной Церковью. Но объединения не произошло, обновленцы написали ряд доносов – и членов согласительной комиссии со стороны канонической Церкви отправили в ссылку. В ссылку отправили и о. Василия в 1923 г., и так его перемещали по стране вплоть до расстрела в 1937 г.

Священник Василий Сокольский точно определил свое отношение к советской власти на одном из допросов: «Я беспартийный и в политические дела по своему убеждению не могу вмешиваться. Единственно с чем я не согласен, это с отрицанием коммунистами бытия Бога, бессмертия души и нравственной ответственности за гробом, о чем я, как и прочие священники, не скрываю от лиц, обращающихся ко мне за разрешением этих вопросов»³.

После мученической кончины священника Василия Сокольского остался ряд сочинений, посвященных разным актуальным вопросам современности, например эволюции, социализму, благотворительности, устройству мира и брака.

В дошедших до нас трудах, больших и малых, отец Василий предстает как человек неравнодушный, напротив, сердцем болеющий за дело христианского просвещения родного народа, пылко желающий достижения наибольшего результата пастырской деятельности, особенно в сфере катехизации. Его критический ум всегда определял область, сферу деятельности, ситуацию, нуждающуюся в коррекции для достижения максимальной эффективности. Законоучитель Казанского учительского института священник Василий Сокольский проявлял инициативу, живо реагируя на вызовы времени: его работы – не скупые, сухие, штампованные, схоластичные отклики на поставленные задачи. Хорошо известно, какое брожение в умах интеллигенции и простого народа было в начале XX в., как трудно было сохранить православное миропонимание, многим казавшееся консервативным, а потому

² Дамаскин (Орловский), игум. Священномученик Василий Сокольский [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/days/sv-vasilij-sokolskij> (дата обращения: 3.03.2020)

³ Там же.

безнадёжно устаревшим, но такое отчетливое и ясное в своей незыблемости, ведь «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13, 8). За это и боролся отец Василий, в том числе и печатным словом.

Наиболее основательным трудом в области православной педагогики из дошедших до нас произведений священномученика Василия Сокольского является «Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста», напечатанное в Казани в 1909 г.

В предисловии⁴ отец Василий расставляет приоритеты в педагогическом деле и определяет структуру своей работы. Не разделяя воспитание и обучение, он все же на первое место ставит воспитание, обосновывая это примерами из европейской истории, когда высокообразованное общество было «с гнусной нравственностью»⁵, как общественной, так и частной. Обратим сразу внимание на то, что отец Василий никогда не высказывает голословных суждений, но всегда обосновывает их и приводит достойные аргументы. Также примечательно, что отец Василий в своих трудах ссылается не только на православных авторов, но и на авторитеты мировой науки: уже в предисловии он упоминает Павла Руссело, по мысли которого «нравственная ценность обучения... не в... сведениях... а в умственном развитии... в надлежащем пользовании... нашими способностями»⁶, и Сократа, считавшего, что обучение должно делать ум справедливым и здоровым.

Далее отец Василий утверждает, что «служение истине... должно быть связано со служением добру», то есть разум должен воспитывать волю – так создается «лучший из людей, то есть христианин»⁷.

Автор сознательно не хочет ограничиваться только общими, хотя и необходимыми, размышлениями, поэтому в работе наряду с главами о религиозном воспитании и образовании, нравственном, эстетическом воспитании, об общих принципах воспитания появляется глава практического содержания – примерные уроки Закона Божия, не потерявшие своей актуальности и сегодня.

Заканчивает отец Василий предисловие, соглашаясь с мыслью православного автора А. Анастасиева о характере проведения вероучительного урока «как бы особого богослужебного акта», где «невидимо присутствует Сам Божественный Учитель Иисус Христос», на котором учитель должен «просто и любовно» беседовать «о Боге и

⁴ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. Казань: Типо-литография Казанского университета, 1909. С. 3-5.

⁵ Там же. С. 3.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 4

христианской жизни»⁸. Это и по сей день – фундамент успешных занятий с детьми, ведь для них важно общение сердец в силу особой детской эмоциональности и восприимчивости внутреннего посыла учителя: своей любовью или ее отсутствием педагог может вести ко Христу или уводить от Него.

Уже в предисловии содержатся мысли, актуальные для современных педагогов, каковыми являются не только священнослужители, учителя, но и православные родители, крестные. Поэтому нельзя относиться к трудам священномученика Василия Сокольского только как к архивным документам – свидетелям эпохи. Они могут быть адресованы и более широкому кругу читателей.

В первой части первой главы «Религиозное воспитание и образование детей школьного возраста» отец Василий обозначает предмет исследования – новый вопрос эпохи, возникший в «русском обществе... несомненно, под влиянием Запада»⁹: «как должно относиться к религиозному воспитанию и образованию детей?»¹⁰

Для ответа на этот вопрос автор рассматривает аналогичную ситуацию во Франции, где в 1882 г. «религиозное... обучение в начальных школах было уничтожено и заменено обучением морали». Остановившись на обосновании курса морали для младших школьников во Франции, отец Василий отмечает, что разработчики законопроекта опираются на идею общности для человечества естественно-нравственного закона, что для многих людей становится культом, а значит, мораль все-таки имеет религиозный характер. Отец Василий указывает на непрочность философского обоснования французской концепции: психология, призванная, по мнению авторов, «оживить» обучение морали, – наука «без головы» или с «мозаикой» философских идей, потому и мораль может быть любой. Это неожиданно стало совершенно актуальным сегодня в нашей стране в рамках обсуждения поправок к Конституции РФ, в частности о введении понятия «Бог» в главный документ страны: должна ли в нашем обществе сегодня мораль быть без Бога или подлинная мораль только Божественная?¹¹ Именно об этом более ста лет назад рассуждал отец Василий и отвечал, конечно, положительно.

⁸ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 4-5.

⁹ Там же. С. 8.

¹⁰ Там же. С. 3.

¹¹ Этот вопрос активно обсуждался учеными и политологами в эфире передачи «Вечер с Владимиром Соловьевым» на канале Россия-1 04.02.2020 г.

Далее автор просто и логично показывает губительность для государства плюрализма в морали¹². Течение истории показало нам правоту этого суждения. Отец Василий замечает, что разработчики программы обучения морали вместо религии все-таки нуждаются «в необходимости религиозной санкции... для этики»¹³. Цитируя документ, он делает вывод: «завершают обучение морали основными истинами религии»¹⁴. Интересно, что отец Василий обратил наше внимание на то, что в передовой Европе в конце XIX в., фактически провозглашая атеизм, еще не могут обойтись без Бога, без «высших санкций»¹⁵.

Затем отец Василий обращается к протоколам заседаний Санкт-Петербургского родительского кружка, потому что здесь и решались вопросы о религиозном воспитании и образовании в России. За работой кружка автор следил «со жгучим интересом»¹⁶, что сразу выдает нам человека активного, живого, небезразличного к делу духовного просвещения. Отец Василий выделил в протоколах группы вопросов, которые и сам затронул в этой работе:

- 1) Различать ли понятия религиозного воспитания и религиозного образования?
- 2) В дошкольном периоде – религиозное воспитание, в школьном периоде – религиозное образование?
- 3) Преподавание Ветхого и Нового Завета.
- 4) Преподавание основ вероучения, основ христианской нравственности для среднего школьного возраста.
- 5) Значение богослужения для религиозного воспитания.

Отец Василий анализирует протоколы выступлений, и мы можем увидеть, насколько современны те акценты, которые он расставляет, или замечания, им высказанные. Например, критикуемый и автором, и родительским сообществом аргумент социалистической точки зрения против религиозного образования, который, как видим из истории, прочно вошел в сознание граждан и жив до сих пор: «религия... частное дело каждого, и школа не вправе оказывать насилие ни над преподавателем, ни над ребенком»¹⁷. «Идеальная школа может быть

¹² Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 9.

¹³ Там же. С. 8.

¹⁴ Там же. С. 10.

¹⁵ Там же. С. 9.

¹⁶ Там же. С. 7.

¹⁷ Там же. С. 11.

только религиозной», «чувство религиозности... прирождено человеку»¹⁸. Это, оказывается, было для всех очевидно, автор согласен с точкой зрения родительского совета. Но после эпохи господствующего атеизма эти мнения кажутся небесспорными и вызывают дискуссии, так как за последние десятилетия понятие «религиозность» вычеркнуто обществом из внешнего каталога культуры¹⁹.

С горечью отец Василий замечает, что религиозное образование понимается даже родительским сообществом как «сообщение фактов... жизни и учения Христа»²⁰, без какого-либо толкования, так как, по их мнению, авторитет Церкви – неуместный шаблон. Здесь мы видим, как уже на заре XX в. формируется культурологический принцип преподавания вероучительных предметов – беспристрастное сообщение фактов. Сегодня это понимается обществом как единственно возможный подход, за исключением духовных учебных заведений.

Отец Василий не согласен с мнением докладчика, который противопоставляет воспитание обучению, определяя «воспитание... как влияние на нравственную сторону», а «обучение... как влияние на умственное развитие»²¹, хотя всякий анализ – это расчленение, в данном случае неизбежное, если докладчик ставил своей целью определить понятия.

Автор работы обращает внимание на понятие «врожденной религиозности», и, в связи с присутствием ее в каждом ребенке, на отношение родителей-атеистов к религиозному воспитанию и обучению: не должны сами учить вере, но и не должны «подавлять религиозное чувство ребенка», а лучше «сообщить ему различные вероучения»²².

Отец Василий выделяет еще один проблемный вопрос: аргументом против религиозного образования стало понимание молитвы как просьбы о чуде, что «затемняет миропонимание ребенка, примешивает нереальный элемент», а христианские добродетели (в числе которых неожиданно появляются «слабость, униженность, пассивное терпение») мешают «развитию энергичного деятеля и жизненного борца»²³. Автор деликатно отмечает примитивность суждений родительского

¹⁸ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 11.

¹⁹ См.: Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995.

²⁰ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С.12.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же. С. 12-13.

и педагогического сообщества: «молитва, сводящаяся только к просьбе о чуде, есть профанация молитвы». Правильное понимание и обучение молитве автор покажет в последней главе этого труда. Отвечая на неверное, с точки зрения христианства, мнение о том, что «учение о небесной награде и наказании препятствует развитию искреннего... нравственного чувства», отец Василий показывает неразрывность воспитания для земли и воспитания для Неба, то есть двуединство этой цели: «переноса центр тяжести в загробную жизнь, христианство требует, чтобы начало всего лучшего положено было здесь, на земле»²⁴. Тем самым отец Василий разрушает и мнение о том, что христианские добродетели делают человека пассивным, ведь для реализации «всего лучшего» необходимы жизненная энергия, труд в широком смысле слова, и даже борьба. И это не отжившие философские диспуты: по-прежнему в обществе ценности христианства, так же ложно и искаженно понимаемые, не принимаются, в лучшем случае им слегка симпатизируют. Можно заметить, что именно обозначенные выше вопросы и упреки и сегодня звучат в обществе.

А мы можем сделать для себя важные выводы о том, что государство «проглядело» назревшие проблемы в идейной области, проникшие в сферу образования народа, и, не придав им серьезного значения, ничего не сделало для их решения, преодоления, коррекции (кроме закрытия воскресных школ при университетах, ставших площадкой для революционной пропаганды среди народа). Таким образом, выросло целое поколение людей, отвергших ценности этого государства, то есть Христа и Церковь, и сбылось безрадостное пророчество святителя Московского Филарета (Дроздова) о том, что уничтожение государственности неминуемо последует за попранием Церкви: «Вам удалось поставить на колени Православную Церковь России, но помните: следующая очередь Вашего престола» (сказано в адрес императора Николая I)²⁵.

Подытоживая размышления в первой части первой главы, автор однозначно высказывается: без религиозного обучения содержанию веры нет религиозного воспитания, необходимость которого признается родительским и педагогическим сообществом. В «школьный период особенное внимание следует обращать на религиозное образование»²⁶.

²⁴ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 13.

²⁵ Скурат К. Е. К духовному образу святителя Филарета // Благовестник. 2019. № 12. С. 5.

²⁶ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 13.

Во второй части первой главы отец Василий говорит о необходимости педагогического воздействия в деле религиозной педагогики, о пагубности предоставления религиозной свободы детям, за что ратовали некоторые известные педагоги Европы и России XIX в.²⁷ Отец Василий мотивирует необходимость «руководства идейного во всех запросах детской психики, в том числе и религиозного чувства»²⁸ особенностями религиозного восприятия и умственной жизни детей: религиозные или другие идеи, попадая в восприимчивую детскую душу, без должной обработки могут «принимать самые причудливые формы, развиваясь в дикий бурьян». Это совершенно здравое суждение: нельзя преждевременно предоставлять ребенку свободу осмысления, ведь если православный педагог не разъяснит, то найдет кто-то другой, ребенок сам его найдет, а каких мировоззренческих и нравственных позиций будет придерживаться этот наставник, большой вопрос.

Отец Василий утверждает, что «детскому сердцу, несомненно, свойственна также и любовь к Высочайшему Существо», а эта любовь требует и знакомства с Богом²⁹. В этом усматривается психологическая обоснованность религиозного образования детей. То же утверждает и профессор протопресвитер В. В. Зеньковский, говоря, что корень всякого познания ребенка религиозен, потому что такова особенность умственной жизни ребенка: центр всего – Бог, а мир пронизан лучами смысла, исходящими из одной точки³⁰.

Ссылаясь на общепризнанного авторитета в педагогике (Яна Амоса Коменского), который утверждал принцип приложения к жизни знаний (один из двух критериев обучения в православной педагогике: жизнеприложимость и душеспасительность)³¹, отец Василий утверждает, что детям необходимо объяснять не только смысл молитвы, но и ее действие, тем самым еще раз подчеркивая неразрывность религиозного воспитания и образования.

Отец Василий в начале XX в. предвидел, что благодаря стараниям представителей антирелигиозного воспитания и образования, которые

хотят сделать школу нейтральной, школа на деле станет «атеистической и безрелигиозной»: «Не обращая внимания на собственные принципы свободы и равенства и попирая самые священные права христианских семейств, представители антирелигиозного воспитания и образования хотят *обмирщить* школу»³². «Цель здесь довольно определенная – стремление совсем... упразднить всякое, даже и частное, обучение религии»³³.

Рассматривая возражения против религиозного образования детей, автор говорит, что отдельные ошибки педагогов не должны влиять на системные решения. Надо поставить педагогическое дело на научную основу, научить преподавать «сообразно педагогическим требованиям»³⁴. Истинные же причины противодействия религиозной педагогике отец Василий видит в области политики, «именно в появлении социализма», и обосновывает свое мнение, цитируя программные документы социалистов: «Современный социализм насквозь пропитан... враждою к Церкви»³⁵ или «Искоренение христианства есть идеал, обязательный для каждого социалиста»³⁶. Отец Василий приводит и другие пагубные примеры из европейского опыта, когда кощунство становится нормой, а имена вождей социализма вытесняют из сознания детей имя Бога. Отец Василий вряд ли знал, что в скором времени эти же процессы победоносно зашагают по его новой стране, но предупреждал о разрушительных последствиях «обмирщения школы»³⁷. Он призывал Российское государство быть бдительным и обосновывал необходимость для государства религиозного воспитания: «Говорят, что государство не должно и не может быть обязано учить религии... Мнение это у нас в России пока, благодарение Богу, мало распространено, но зараза разносится очень усиленно... Государство не может игнорировать интересы своих граждан... государство не может обойтись без религиозного воспитания»³⁸.

Таким образом, отец Василий обозначает ключевой вопрос: рационально ли религиозное воспитание школьников без религиозного обучения? Автор еще тогда осознавал, что в определение педагогики

²⁷ См.: Зеньковский В. В., прот. Педагогика. М.: ПСТБИ, 1996. С. 14-10.

²⁸ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 14.

²⁹ Там же.

³⁰ Зеньковский В. В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1993. С. 108-109.

³¹ См.: Зелененко Александр, свящ. Важнейшие принципы православной педагогики, диссертация. СПб., 1997. С. 24.

³² Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 15.

³³ Там же. С. 17.

³⁴ Там же. С. 15.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 16.

³⁷ Там же. С. 15.

³⁸ Там же. С. 17-18.

непрерывно должны быть включены понятия воспитания, обучения, образования.

Уже на этих немногих первых страницах священномученик Василий Сокольский предстает перед нами как серьезный автор с хорошим научным багажом, знакомый с самыми разными трудами церковных авторов, отечественных и западных педагогов, политиков и т.д.

Его работу отличает ясность видения и четкость мысли, современный нам язык без малопонятных архаизмов, внимание к острым вопросам современности и глубина проникновения в них. Например, отец Василий обнажает лицемерие социалистов, заявляющих, что религиозное образование вредно, так как «разделяет людей и внушает им неприязненность к детям»³⁹ другой веры. Отец Василий логично противопоставляет им факт социальных различий, сказывающихся еще ранее, но не являющихся основанием для отмены гражданского образования. Также автор не отрицает наличие проблем религиозной педагогики, но, признавая, намечает пути их преодоления, решения.

В труде отца Василия всегда обоснованные суждения. В качестве аргументов он использует подчас и цитаты из статей идеологических противников. Если тогда, в 1908 г., некоторые еще могли бы обвинить его в преувеличении обвинений в адрес социалистов, в неправильности прогнозов результатов их деятельности, то факты истории показывают нам, что он был прав: привитие атеизма народным массам искореняет саму идею о Боге⁴⁰. Называя подобные проповеди возмутительными, он отмечал их успех в деле воспитания детей и видел в этом угрозу государственности.

Отец Василий адекватно, объективно осмысляет явления современной ему эпохи, и с течением времени это подтверждалось. Через столетие мы видим правоту его взглядов, безошибочность размышлений и выводов.

Автор безбоязненно, смело обнажал истинные цели идеологических соперников – врагов Бога и Церкви, которые умело прикрывали свои измышления благовидными предложениями: «Цель здесь довольно определенная... упразднить... обучение религии»⁴¹.

Сегодня существует очень непростой дискуссионный вопрос: может ли государство поддерживать православное образование, а также деятельность православных миссионеров и катехизаторов (хотя бы

³⁹ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 17.

⁴⁰ Там же. С. 16.

⁴¹ Там же. С. 17.

способствовать, не мешать, не противодействовать, особенно на местах, так как подчас приходится констатировать, что «наверху» все рассмотрено и принято, а «внизу» об этом словно и не слышали) или это только внутреннее дело Церкви, пытающейся расширить свое влияние? В этой работе мы можем почерпнуть вполне обоснованный ответ автора: «государство не может игнорировать интересы своих граждан»⁴². И здесь, и выше⁴³ отец Василий объясняет, как, поддерживая религиозное образование, государство защищает свое существование: христианское воспитание зиждется на идее самопожертвования. Это высшая мотивация поведения человека в православной вере, что, в свою очередь, формирует понимание долга человека перед государством – тем и гарантируется само бытие государства.

Отвечая на размышления и оценивая итоги заседания родительской и педагогической общественности Санкт-Петербурга, отец Василий выходит на обсуждение более глобальных вопросов и показывает губительность отказа от религиозного воспитания и образования.

Таким образом, мы видим, что писательская активность священномученика Василия Сокольского продиктована запросами общества. Отец Василий реагировал на все, что казалось ему жизненно важным, не мог остаться равнодушным, понимая глубину назревших проблем, добираясь до причин их возникновения и предлагая пути решения, видя неотвратимость неблагоприятных последствий для судьбы страны в конечном итоге, если это замалчивать, не обсуждать, не реагировать, не принимать мер к исправлению ситуации. Линия поведения отца Василия может быть примером для пастырей – священнослужителей аполитичен, но не безразличен и не равнодушен к судьбе своей Отчизны, к судьбе своего народа.

Третью часть первой главы автор посвящает рассмотрению вопроса о несостоятельности обучения морали вместо религии. Сегодня нам это небезынтересно, так как в школах России преподается предмет ОРКСЭ (Основы религиозной культуры и светской этики), конфессиональный или светский модуль – предмет выбора школы и родителей. Статистика показывает, что большинство выбирает содержательный модуль светской этики, опирающейся на светскую мораль. Сегодня мораль определяется как «принятые в обществе представления о хорошем и плохом, правильном и неправильном,

⁴² Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 18.

⁴³ Там же. С. 19.

дobre и зле, а также совокупность норм поведения, вытекающая из этих представлений»⁴⁴.

Иначе определяли «мораль» в начале XX столетия. Отец Василий указывает, что «светская мораль» – это совокупность общих для разных религий идей: «господство закона, долга, бессмертие души, будущая жизнь, Бог»⁴⁵. Не этому учат сегодня российских школьников, а внешней светской этике⁴⁶. Несостоятельность обучения детей светской морали отец Василий видит уже в том, что это попытка объяснить Бога без Бога, попытка объяснить «при помощи одних только сил разума вечные истины, излагаемые каждой религией по-своему»⁴⁷. Поистине, задача, обреченная на провал если не сразу, так в будущем. Заметим, что в конце XIX в. во Франции еще не видели возможности совсем оторвать мораль от религии, при этом мыслили ее как нечто обособленное⁴⁸. Теоретическая база педагогики не может быть столь парадоксальной или неясно определенной – также размыты или как угодно разнообразны будут цели, задачи, категории и понятия, а главное – результаты педагогического влияния на подрастающее поколение. Это отчетливо понимал отец Василий, поэтому много внимания в своей работе уделил размышлениям о морали.

Автор настаивает, что необходимо именно обучение Православию, так как оно «дает содержание нравственности», основывающейся «на вере в Личного Бога». Христианство «как нравственный союз Бога с человеком» наполняет нравственную жизнь христианина любовью «именно потому, что Бог есть Любовь», «следовательно, религиозное обучение и нравственное воспитание... две части одного целого», взаимно восполняют друг друга⁴⁹. В таком теоретическом обосновании все определено ясно и неизбежно, и при правильном подходе к педагогической деятельности, имеющей основанием «камень – Христа», результаты мыслятся как позитивные, созидающие «лучших людей – христиан», по выражению отца Василия.

⁴⁴ Мораль // Википедия [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/?oldid=107025512> (дата обращения: 14.05.2020).

⁴⁵ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 18.

⁴⁶ См.: Шемшурин А. И. Основы религиозных культур и светской этики. Основы светской этики. Методическое пособие. 4-й класс: пособие для учителей образовательных организаций. М.: Просвещение, 2015.

⁴⁷ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 18.

⁴⁸ Там же. С. 18-19.

⁴⁹ Там же. С. 19.

Далее отец Василий показывает непротиворечивость обучения морали религиозному образованию, так как мораль раскрывает отношение человека к Богу. Но это, естественно, порождает неизбежность субъективизма, который может превратиться в произвол. Чтобы ограничить субъективизм, и нужна объективная истина христианства. Автор логично заключает: «Воспитание христианских детей без обучения христианской догме – дело не только нерациональное, но и совсем невозможное, бессмысленное»⁵⁰.

Автор работы объясняет несостоятельность автономной морали в деле воспитания, где «я» – мерило своей нравственности. Автономная мораль приводит к утрате обязательности ее исполнения. Дети не могут усвоить никакую философскую доктрину, объясняющую обязательность автономной морали⁵¹. Действительно, в момент нравственного выбора перед ребенком встает вопрос: почему нельзя сделать так, как я сейчас хочу? Ответ безрелигиозной, автономной морали «так надо» не устраивает ребенка (желания, влечения сильнее, а ребенок духовно слаб). И только религиозная догма дает опору сознанию ребенка, только христианство, несущее высшие смыслы (Бог, Рай), дает стимулы нравственного поведения ребенка. Отец Василий замечает, что в сознании детей «долг суров, а совесть требовательна», и потому «идеал, указываемый религией», необходим, потому что может скрасить «суровость долга и привлечь детей своей родственной близостью»⁵². Эта «родственная близость» Бога, Царства Небесного и ребенка объясняется спецификой детства: ребенок объективно осознает два пути жизни (добра и зла), но не относит к себе права и обязанности выбирать; «со стороны сознания еще не исходит ничего, что усиливало бы» противопоставление «себя, своей самости Богу»⁵³.

Автор говорит о необходимости воспитания культуры чувств (не внешней культуры поведения, чему сегодня учат детей в рамках модуля «Светская этика» ОРКСЭ), а это воспитание сердца. Это возможно, потому что «дети не бывают фатально ни добрыми, ни злыми»⁵⁴, то есть добро и склонность ко злу изначальноны в природе человека,

⁵⁰ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 20.

⁵¹ Там же. С. 21.

⁵² Там же.

⁵³ Зеньковский В. В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 109-110.

⁵⁴ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 21.

должно развивать все лучшее, доброе. Чтобы добиться результата, надо предоставлять детям самостоятельность, самодеятельность.

«Уничтожить худые чувства» поможет ответственность перед Богом⁵⁵. Современные православные педагоги также отмечают, что не нужно учить ничему внешнему, «но приучать ребенка искать внутренний смысл и значение каждого поступка», приучать детей жить перед лицом Всевидящего Бога, а не перед лицом родителей или учителей, чтобы не спровоцировать лицемерие и ложь – пороки, к которым дети так склонны в школьном возрасте⁵⁶. О том же воспитании сердца говорил и русский философ, писатель и публицист Иван Ильин, называя христианство «духом овнутрения»⁵⁷.

Отец Василий указывает на необходимость прочности, незыблемости нравственных принципов, иначе грозит разразиться нравственная катастрофа, что и случилось в новом безрелигиозном государстве, особенно ярко проявлялось на заре его существования (свободная любовь, сексуальная революция в республике Советов и т.д.). Гордый своими открытиями ум не слышит совесть (мирное и военное использование атома в XX в.), потому «молодое поколение не избежит опасностей»⁵⁸, если устранить религиозное обучение, способное дать прочное основание нравственности.

Автор заключает третью часть первой главы утверждением о необходимости руководства умственной жизнью ребенка. У детей (особенно крестьянских, каковых было большинство) вера и суеверие близки. Суеверия возникают либо от глупости, либо «от ложных ассоциаций», то есть детям надо все разъяснять. Оставить их «без руководства... бесчеловечно».

Светская мораль или религиозная педагогика. Диалог на эту тему, возникший тогда, снова актуален более чем через столетие. Большая часть общества сегодня – носители атеистической идеологии, этого наследия советского прошлого, – не в состоянии пока принять логику и аргументы (весьма убедительные, подтвержденные историей) священномученика Василия Сокольского, потому подавляющее большинство родителей и учителей России выбирает сегодня для своих детей «Светскую этику».

⁵⁵ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 21.

⁵⁶ Сурова Л. В. Православная школа сегодня. Книга для учащихся и учащихся. М.: Изд. Владимирской епархии, 1996. С. 60.

⁵⁷ Ильин И. А. Основы христианской культуры. Мюнхен: Изд-во Братства прп. Иова Почаевского, 1990. С. 20.

⁵⁸ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 22.

Последнюю, четвертую, часть первой главы о религиозном воспитании и обучении школьников отец Василий посвящает разрешению вопроса: «возможно ли заменить религиозное образование детей одним только пастырством законоучителя, свободным от всяких программ и контроля?»⁵⁹

Автор отмечает, что контроль государства может быть, но в ограниченных сферах. Государство должно следить, чтобы законоучителя не были членами партий. Возможна цензура литературы, чтобы содержание преподавания не призывало к свержению власти. Государство может обеспечить единство религиозного обучения и воспитания⁶⁰.

Но главная проблема религиозной педагогики на тот момент, по наблюдению отца Василия, – неумение отцов законоучителей преподавать живо, не схоластично. Его слова о необходимости живой беседы, диалогической формы преподавания на уроках Закона Божия актуальны по сей день. И в современной ситуации, если пренебрегать этими советами, можно отвратить детей от вероучительного материала, в конечном результате потерять их для Церкви.

Возражая родительской общественности, отец Василий утверждает необходимость преподавания ветхозаветной истории, но как Священной, чтобы дети узнали, как «Господь Бог подготовлял род человеческий к явлению Христа»⁶¹, указывая им на прообразы Его явления в мир и Его земной жизни (мессианский характер преподавания). Отец Василий акцентирует наше внимание на объяснительной записке к программе Закона Божия для церковноприходских школ, где подчеркивается, что теория в сознании детей должна сближаться с жизненной практикой:

- 1) первые понятия об обязанностях семейных и общественных дети должны почерпнуть из ветхозаветной истории;
- 2) в ветхозаветной истории должны увидеть возникновение обычаев и обрядов;
- 3) увидеть в событиях ветхозаветной Священной истории действие Промысла Божия.

Такое преподавание возможно, если в сознании учителя происходит актуализация событий ветхозаветной истории, если он сумеет использовать этот материал для нравственного воспитания школьников, ибо ветхозаветные истории предлагают нравственные «заповеди»,

⁵⁹ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 23.

⁶⁰ Там же. С. 29-30.

⁶¹ Там же. С. 25.

которые собираются без принуждения, как цветы на дороге»⁶². Отец Василий приводит пример урока по Священной истории Ветхого Завета А. Тери, почетного инспектора начального просвещения во Франции, и подчеркивает, что путь изучения Священной истории – размышление над фактами. Автор солидарен с Тери в необходимости вдумчивого изучения, разбора священного текста с детьми, а не заучивания его, то есть схоластика в преподавании Закона Божия неуместна, иначе это будет «урок слов и повторение без понимания»⁶³. Отец Василий отмечает, сколько удивительных нравственных выводов, понятных младшим школьникам, можно сделать при внимательном разборе истории Товита и Товии, предлагаемом А. Тери.

Отец Василий помещает в своей статье объемную цитату из парижского педагогического журнала о характере рассказывания детям материала Священной истории, потому что считает ее важной⁶⁴. Сначала взрослый должен рассказать историю, затем дети самостоятельно прочтут ее. Рассказ о событиях Ветхого Завета должен быть эмоциональным, «лица должны ожить», у каждого персонажа должна быть своя интонация. То же утверждала и православный педагог XX в. профессор С. С. Куломзина в книге «Наша Церковь и наши дети»⁶⁵. Ее советами не пренебрегают современные православные педагоги, и такое рассказывание помогает запечатлеть в памяти ребенка событие Священной истории и его нравственные уроки.

Важно не только эмоциональное рассказывание, монолог в лицах, но и живая беседа (и сегодня, а не только столетие назад учителя склонны преподносить детям вероучительный материал в виде лекции), необходимы комментарии, размышления вместе с детьми, обязательна актуализация, то есть ребенок должен четко понимать, что значит именно для него эта история, это событие⁶⁶. Подтверждением тому служит пример из урока А. Тери, когда при разговоре о чуде учителем был сделан правильный акцент, и дети самостоятельно сделали вывод о том, что не вещество исцелило отца, а воля Бога, потому что сын выполнил свой долг и заветы отца⁶⁷. Дети делают правильный

вывод для собственной духовной жизни: сделай все возможное доброе, поступай по послушанию – и проявится воля Божия. Можно предположить, что сегодня не всегда на уроках по Закону Божию так актуализируется материал Священной истории, поэтому есть что почерпнуть современным законоучителям в трудах священномученика Василия Сокольского.

Таким образом, при рассмотрении предисловия и первой главы труда священномученика Василия Сокольского «Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста» перед читателем возникает широкий круг тем и проблем, связанных со стратегически важным делом христианского воспитания молодого поколения. Отец Василий делает вывод, что причины неуспешного преподавания ветхозаветной истории не в связанности законоучителей программами и контролем, а в неумении преподавателей «вдохнуть дух жив в сердца детей»⁶⁸.

В заключение отметим, что отец Василий Сокольский печатал материалы этой главы в журнале «Начальное обучение» (№ 9, 10, 11 за 1908 г.), вероятно, потому, что придавал большое значение поднимаемым в ней вопросам и хотел придать большую публичность их обсуждению, привлечь внимание большего количества родительской и педагогической общественности к кругу актуальных, судьбоносных для государства проблем, решение которых, по его мнению, не терпело отлагательств. Сам этот факт еще раз подчеркивает неравнодушие и сердечное участие священномученика Василия Сокольского в судьбе родной страны.

Сведения об авторе. Протоиерей Александр Степанович Хомяк – старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Коломенской духовной семинарии (e-mail: kazan-church1906@yandex.ru).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.
2. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М.: Школа-Пресс, 1995. – 448 с.

⁶⁸ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 29.

⁶² Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 28.

⁶³ Там же. С. 27.

⁶⁴ Там же. С. 29.

⁶⁵ Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. М.: Мартис, 1994. С. 42.

⁶⁶ Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. С. 27.

⁶⁷ Там же. С. 28.

3. Дамаскин (Орловский), игум. Священномученик Василий Сокольский [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/days/sv-vasilij-sokolskij> (дата обращения: 03.03.2020).
4. Зелененко Александр, свящ. Важнейшие принципы православной педагогики. – СПб., 1997. – 245 с.
5. Зеньковский В. В., прот. Педагогика. – М.: ПСТБИ, 1996. – 154 с.
6. Зеньковский В. В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1993. – 224 с.
7. Ильин И. А. Основы христианской культуры. – Мюнхен: Изд-во Братства прп. Иова Почаевского, 1990. – 56 с.
8. Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. – Изд. 2-е, испр. и дополн. – М.: Мартис, 1994. – 157 с.
9. Мораль // Википедия [Электронный ресурс]. – URL: <https://ru.wikipedia.org/?oldid=107025512> (дата обращения: 14.05.2020).
10. Скурат К. Е. К духовному образу святителя Филарета // Благовестник. – 2019. – № 12. С. 5.
11. Сокольский Василий, свящ. Христианское воспитание и обучение детей школьного возраста. – Казань: Типолитография Казанского университета, 1909. – 149 с.
12. Сурова Л. В. Православная школа сегодня. Книга для учащихся и учащихся. – М.: Изд. Владимирской епархии, 1996. – 495 с.
13. Шемшурина А. И. Основы религиозных культур и светской этики. Основы светской этики. Методическое пособие. 4-й класс: пособие для учителей образовательных организаций. – М.: Просвещение, 2015. – 78 с.

Archpriest Alexander Khomyak

TOPICAL ISSUES OF CHRISTIAN PEDAGOGY
IN THE WORK OF SAINT VASILY SOKOLSKY
“CHRISTIAN EDUCATION AND TRAINING OF SCHOOLCHILDREN”
AND THEIR REFLECTION
IN CONTEMPORARY PEDAGOGICAL WORKING

Abstract. This article analyzes the work of St. Basil Sokolsky “Christian education and training of schoolchildren” with the posts of reviving the Orthodox pedagogy. In this work, the author touches on such topics

and problems that today cannot but worry society and the Church. The article reveals the position of the holy martyr Basil on key issues of the Christian pedagogy, the decision or non-solution of which affects the state of education, the state and society. The article attempts to show the relevance of the pedagogical problems studied by the author more than a hundred years ago in the contemporary Christian education of the younger generation.

Keywords: religious education; morality; parent group; prayer; the Holy History of the Old Testament; an unreligious school; the state; socialism; the management of the child’s mental life; conversation.

Author information. Archpriest Alexander S. Khomyak – Senior Lecturer at the Church Practical Disciplines Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: kazan-church1906@yandex.ru).

ДОКЛАДЫ, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

УДК 281.93

Протоиерей Максим Максимов

ХРИСТИАНСКАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ: ЕЕ НЕОБХОДИМОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ В ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА (ПО ТВОРЕНИЯМ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МИТРОФАНА (КРАСНОПОЛЬСКОГО), АРХИЕПИСКОПА АСТРАХАНСКОГО)

Аннотация. В настоящем докладе анализируются мысли одного из святых XX столетия, священномученика Митрофана (Краснопольского), о христианской благотворительности. Основное внимание уделяется изучению взглядов святого на условия благотворительности и ее нравственное значение. Также в работе рассматриваются некоторые проблемные вопросы нравственного характера, возникающие в связи с христианской благотворительностью.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; новомученики; священномученик Митрофан (Краснопольский); христианство; благотворительность; милосердие; любовь.

*Не забывайте также благотворения и общительности,
ибо таковые жертвы благоугодны Богу
(Евр. 13, 16)*

Подвиг новомучеников Церкви Русской имеет значение не только сам по себе, как подвиг физического противостояния злу и безбожию. Свидетельство новомучеников сливается с голосом всей торжествующей Церкви и для Церкви земной, еще совершающей свое странствование в этом многомятежном мире, становится важным ориентиром в ночи безверия и искушений, когда любому из нас угрожает опасность потерпеть *кораблекрушение в вере* (1 Тим. 1, 19).

Мы верим, что «отошедшие ко Господу пастыри стада Христова не прекращают своего духовно-благодатного общения с оставшимися на земле, но и оттуда пекутся о их спасении и с селений небесных помогают им своими молитвами»¹. Это неоспоримый факт церковной жизни, можно смело сказать: это догмат христианской веры.

¹ Митрофан (Краснопольский), сщмч. Слово по почившим архипастырям Минским // Ныне радуюсь в страданиях моих за вас... Проповеди, слова, поучения: В 3 т. М., 2016. Т. 3. С. 251.

«Значение любви христианской не ограничивается одними пределами настоящего нашего существования. Действие ее не прекращается и в загробной жизни, и там она будет иметь полное для себя применение. И даже тогда, когда все другие основы жизнедеятельности упразднятся, она будет иметь бесконечное поле для себя, стремясь воплотить совершенства Отца Небесного в личной жизни каждого человека, предназначенного к бессмертию.

Любовь никогда не перестает (1 Кор. 13, 8). Она соединяет Небо с землей, живущих в этом мире с отшедшими ко Господу и самими небожителями, окружающими Престол Божий и торжествующими в селениях праведных. Невозможно нашим разумом и чувством объять и выразить всю беспредельность любви и ту крепость уз, какими она связует людей между собой и Самим Богом. *Я уверен, – пишет апостол, – что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем* (Рим. 8: 38–39).

Что может быть радостней и утешительней такого сознания? Что после этого значат для человека те скорби, и лишения, и несчастья, какие ему приходится переносить? Как малы и незначительны они пред величием того радостного ощущения любви, каким должно быть полно его существо! Всегда и везде, во всех обстоятельствах своей жизни он испытывает непоколебимую уверенность, что он не одинок, что с ним в живом общении святые Божии люди – его старшие братья во Христе, что, наконец, Сам Господь присвоил его Себе, соделал его Своим чадом любви и благоволения. После всего этого вся жизнь его обращается в один гимн благодарения к Господу за все Его щедроты, и среди самых скорбей он радуется и торжествует. *Ныне радуюсь в страданиях моих, – говорит один из тех, которых вся жизнь была отдана на служение Богу и вся состояла из цепи непрестающих бед и скорбей* (Кол. 1, 24). Одушевленный святой любовью, такой христианин спокойно и радостно взирает и на самую кончину свою и ожидает смерти как разлучения с телом для вечной жизни во Христе. Он готов всегда с апостолом повторять: *для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение* (Флп. 1, 21)².

Какие возвышенные нравственные подвиги совершены на крестном пути новомучениками и исповедниками Церкви Русской, какие добродетели ими проявлены, какие высокие качества духа

² Слово по почившим архипастырям Минским // Ныне радуюсь... Т. 3. С. 250-251.

обнаружены! Имена этих великих борцов за веру сияют чудным светом, увлекая своим примером, будя в душах верующих преданность святому исповеданию и горячее желание подражать проявленному мужеству. «Ничто так не увлекает, как живой пример, как доблесть совершенная. Почему и Христос сказал: блажен, кто научит и сотворит (Мф. 5, 19)»³.

Вместе с тем не надо быть особо зрячим, чтобы увидеть, в каком бедственном состоянии оскудения веры мы ныне находимся, как все мертвящее и оцепеневающее равнодушие обесценивает святое и вечное. Размышляя над этим симптомом духовной болезни русского народа, владыка Митрофан писал: «...не являются ли уже и теперь для наших соотечественников слова "Церковь", "православие" чем-то отдаленным, чуждым и не вызывают ли они скептической усмешки у некоторых не в меру передовых людей? Сколько каждый из нас знает и таких, которые бросили ходить в церковь Божию, не хотят освящать свой труд молитвой, которые живут без мысли о Боге и Его спасительной благодати!

Зло неудержимо и быстро распространяется. Культ похоти со всеми его приманками грубой чувственности и разнузданности все более увлекает людей и буквально вытраивает у них все доброе и святое. И сбываются над нами слова Господа: *и, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь* (Мф. 24, 12).

Никогда, быть может, так много не говорили о необходимости любви, об общем братстве людей, как в настоящее время, и никогда эти святые идеалы так не попирались самым возмутительным образом, как теперь. Нет, не любовь, а самый пошлый эгоизм заправляет теперь жизнью людей, ядом своим отравляя самые возвышенные стремления, разрушая самые интимные отношения и всюду открыто проявляясь завистью, ненавистью, злобой, лестью и обманом. Беспощадный закон борьбы за существование царит всюду. Любовь же, этот небесный дар на земле, сброшена со своего пьедестала, втоптана в грязь, в клоаку животных инстинктов и грубых страстей. Обновители жизни ежедневно обещают устроить рай на земле, который, по их уверению, начнется вслед за освобождением от всяких нравственных обязательств, а вместо рая наступил дикий разгул и необузданное сладострастие. К нам возвращаются времена языческие, когда люди предавались порочным страстям до самозабвения»⁴.

³ Слово к воинам // Там же... С. 59.

⁴ Русский народ немислим без православия // Ныне радуюсь... Т. 1. С. 363.

«В наши дни особенно усиливается это мирское, плотское направление жизни. Появились люди, поставившие для себя целью опростить христианское учение, которое, по их словам, представляет требования несовместимые и невыполнимые для людей. Под видом освобождения людей от всяких якобы лишних стеснений и ненужных ограничений они проповедуют свободу брачных отношений, вооружаются против продолжительных богослужений, постов и других установлений нашей веры. Религия христианская, говорят они, есть религия радости, и в ней посему не должно быть места всему тому, что вызывает в душе нашей скорбь, что ограничивает наши плотские потребности, что приносит лишения и требует терпения. Радость и веселье – вот жизненная сфера для людей. Но так, братие, светло ликовал на всякий день и евангельский богач – и в аду в муках должен был потом оплакивать заблуждения своей земной жизни (Лк. 16: 19-31). То верно, что религия христианская есть религия радости, но радости о Духе Святом, радости, проистекающей из сознания своего благодатного состояния во Христе, радости, порождаемой святой жизнью, а не той радости и веселья, которые порождаются мирским шумом, земными удовольствиями.

Не будем же, братие, прельщаться такими измышлениями современных учителей, проповедующих, в сущности, новое язычество под знаменем Христа, будем смело и открыто защищать против них заповеданное нам Спасителем учение и, если придется за это подвергнуться глумлениям и насмешкам, на что не скупятся глашатаи ложной свободы, перенесем их как свидетельство нашей принадлежности Христу, в исполнение заповеди Его о необходимости исповедания Его имени пред людьми»⁵.

Для многих наших современников рай – это блаженство сытых, «упакованных» всеми благами самодовольных людей, живущих без мысли о Боге, без мысли о Его праведном суде и мздовоздаянии. Христианам же на все времена и при всех условиях жизни заповедано Христом Спасителем: *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя* (Лк. 10, 27). О важности милосердия как раз в годину особого ожесточения людей свидетельствует апостольская вера, живой опыт святых подвижников. Поэтому и нам не без пользы будет рассмотреть, как относиться к святому делу благотворительности заповедует нам священномученик Митрофан.

⁵ О мученичестве за веру // Ныне радуюсь... Т. 2. С. 21-22.

Теме христианской благотворительности, практической и деятельной стороне ее осуществления владыка Митрофан посвятил немало слов. Попытаемся отчасти их обобщить, чтобы получить духовную для себя пользу и руководство.

Условия, при которых должна совершаться христианская благотворительность. «Во-первых, апостол требует, чтобы дело милосердия совершалось от сердца чистого, то есть не помраченного страстями и пороком, движимого искренней любовью к Богу и ближним. В самом деле, при всем голоде мы неохотно принимаем хлеб из рук нечистых, при всей жажде не с таким удовольствием утоляем ее из источника мутного. Конечно, при лукавстве сердца можно искусно и долго скрывать от чужого взора истинные движения души и часто казаться добрым и ласковым, не будучи таковым; но ведь ничего нельзя скрыть от Сердцеведца, Который зрит самые сокровенные тайники души и Который отвратит Свой взор от жертвы и труда лицемерного, когда под видом хлеба человеку подносят камень, а то и яд, растлевающий его душу.

Во-вторых, дело любви и служения страждущему должно также, по апостолу, совершаться от *доброй совести* (1 Тим. 1, 5). Нужно ли говорить о важности этой заповеди, в особенности в наши дни, когда святейшее достояние внутреннего человека – его совесть – получает превратное направление и часто обращается в слепое орудие злобы и неистовства? И сколько совершено таких дел, недобрых и прямо злых, которые хотят оправдать внушением совести, каждый понимая их по-своему! Тяжело, невыносимо было бы страдальцу – нашему брату, если бы определение, кто наш ближний, предоставлено было нам самим. К счастью для людей, Господь Сам определенно и ясно указал нам в притче о самарянине, кого считать нам своим ближним, и тем избавил нас от узости и нетерпимости (Лк. 10: 30–36). Каждый, кто страдает, кто имеет нужду в нашей помощи, кто бы он ни был, к какому бы народу, званию и положению ни принадлежал, имеет право на нашу христианскую любовь и сострадание.

Наконец служение ближнему, по слову апостола, должно исходить от *нелицемерной веры* (1 Тим. 1, 5). Есть предрассудок делать добро ближним, не думая о Боге. Иные даже стыдятся произносить это имя, совершая доброе дело. Так кому же и должны быть посвящены наши добрые дела на пользу служения ближнему, как не Тому, Кто пролил за нас всю кровь Свою? Довольно, что мы забываем о Спасителе нашем, когда грешим, будем ли изгонять Его из нашей памяти и уст даже в то время, когда, по-видимому, делаем добро? И когда приобретенная любовь

к ближним удаляется от своего источника – любви к Богу, не становится ли она сухой, безжизненной и бесплодной? Только святая вера производит героев любви к ближним, только она может подвигнуть их на самоотвержение, столь непонятное и чуждое естественному человеку.

Таким образом, по апостолу, чистое сердце рождает, добрая совесть направляет и вера утверждает и завершает дело любви и милосердия. Пусть же эти начала добродетели, указанные святым апостолом, сопутствуют вам и направляют нашу деятельность, дабы она была полна плодов любви и мира, которые сеются в правде и возрастают в терпении и разуме»⁶.

Милосердие к ближнему – долг или снисходительность? Нельзя не пожелать, «чтобы дело человеколюбия совершали ради Господа, взирали на это служение как на долг, налагаемый на них званием христианским. Это нужно сказать ввиду того, что в настоящее время заниматься делами благотворения и сострадательного служения на пользу ближних стало модным служением, которому многие предаются только в угоду требованиям времени. Изыскано и особое наименование для этого рода деятельности – филантропия.

Бесспорно, и предающиеся подвигам любви и сострадания под влиянием внушений учения филантропов совершают доброе, святое дело, но их подвиги получают большую ценность, если они будут совершаться по побуждениям, заимствуемым из Христова учения. Филантропия весьма суживает самую идею служения ближнему. Она располагает своих последователей оказывать милосердие, сострадание к людям, выходя из представления высокого достоинства человека самого по себе. Христианское же учение, нисколько не умаляя высоких достоинств человеческой природы, в то же время внушает еще всем христианам смотреть на всякого человека, каково бы ни было его положение, как на брата своего и даже более – как на возлюбленное чадо Отца Небесного, ради спасения которого пролита бесценная кровь Искупителя. Поэтому только одно учение Христа способно расположить к подвигам самоотречения, ибо в качестве примера для нашей деятельности представляет идеальный образ Искупителя, давшего Себя за избавление всех»⁷.

Для христианина земное служение ближнему «является не завершением нравственной деятельности, не самоцелью, как думают утилитаристы, а только предуготовительной ступенью, тем попрощем,

на котором трудится человек в надежде получить Небесное Царство. Равным образом и достоинство этого служения определяется не количеством принесенной пользы, а тем, насколько человек в своей деятельности осуществил идеал Царства Божия, насколько он стал ближе к нему. Результаты нравственной деятельности с обычной, человеческой точки зрения могут показаться не особенно многоплодными и даже незначительными, как лепта вдовицы, как позднее раскаяние разбойника, но они ценны в очах Божиих, смотрящих на внутреннее, душевное расположение человека. В христианстве, таким образом, личность не подавляется обществом, не призывается служить только какому-то гадательному общему счастью или хотя и своему, но грубо чувственному, эгоистическому, а предназначается к собственному самоусовершенствованию по образу бесконечного совершенства Отца Небесного»⁸.

Любить все человечество или «некоторых»? Как и сто лет назад, сегодня без умолку твердят о «всеобщей любви». Размышляя об этих призывах, владыка Митрофан справедливо замечал: «Нет и не может быть никакой общей любви без определенной любви к известному лицу или конкретному обществу. Любовь оторванная, отрешенная от действительности – чистая фикция, какое-то туманное понятие, а не живое чувство, которое движет нашу волю и направляет ее на дела любви, милосердия и сострадания. Вот почему космополиты, красиво говоря на словах о любви к человечеству, в жизни, в проявлениях бывают в высшей степени сухими людьми и, обвиняя других в эгоизме, сами являются беспощадными эгоистами. У них одни жалкие слова и никакого дела, никакого проявления действительной любви.

Любовь повелительно требует для себя объекта, лица, к которому бы она направлялась и ради которого она готова жертвовать и совершать разные подвиги. Посему для нас получают необычайную важность слова апостола Павла: *Если кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного* (1 Тим. 5, 8). Апостола, бесспорно, никто не решится упрекнуть в том, что он будто суживает сферу деятельной любви, ибо всем известна его пламенная, самоотверженная любовь ко всем людям. Но если при всем том он в основу любви к людям полагает заботу о ближних, то этим он выражает только глубоко жизненную истину: нужно научиться любить тех, к которым у нас естественное расположение, чтобы, отсюда исходя, распространять свою любовь на большие и большие круги людей.

⁶ Речь в общине Красного Креста // Ныне радуюсь... Т. 3. С. 65-66.

⁷ Роль христианской женщины в обществе // Там же. Т. 2. С. 11-12.

⁸ Христианская и утилитарная любовь к ближнему // Ныне радуюсь... Т. 3. С. 148-149.

Нельзя, например, сразу сделаться художником, не научившись составлять краски. Нельзя стать писателем, не зная простой грамоты. Нельзя посему сразу охватить любовью всё человечество, не научившись совершать дела любви во имя известных, определенных лиц. Тому человеку, который бы томился любовью всечеловеческой, но которого не трогал бы вид страдания отдельного ближнего и который равнодушно проходил бы мимо страждущего, говоря, что не следует лечить одну рану, когда болит весь организм, надо сказать то же, что сказал апостол Иоанн в отношении любви к Богу и ближним: *Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?* (1 Ин. 4, 20).

Ложь и то, когда говорят об универсальной любви и закрывают глаза на то страдание, которое пред глазами. Общее слагается из частного, и без отдельного проявления деятельной любви немислима полнота любви ко всему человечеству. Да и не существует ли это «всечеловечество» только в нашем воображении, а в действительности мы имеем всегда дело с отдельными людьми, с одними входя в постоянные, близкие соприкосновения, а с другими в более или менее отдаленные?

Итак, любовь к родным, к родине не только естественна, но вполне оправдывается и нашим христианским учением»⁹.

Личная и общественная взаимопомощь. Совершенно очевидно, что сталкиваясь с человеческой нуждой, ищущей нашего соучастия, христианин замечает, что есть нужда временная, не требующая чрезвычайных сил для своего разрешения. Есть нужда, требующая соучастия двух и более человек, она может потребовать значительных финансовых и временных издержек. Есть нужда, где без обращения к властным структурам, как светским, так и духовным, сколько-нибудь помочь человеку практически невозможно.

Сегодня мало людей объединяются на приходах для благотворительного служения. Человек предпочитает бросить мелочь в баночку просящего милостыню у входа в церковь без всякого рассуждения кому, зачем и почему он сейчас благотворит. Часть христиан готовы бросить свою жертвы в кружки для пожертвований, которые можно встретить в каждом православном храме, где собираются средства для того или иного вида благотворительной деятельности. Христиан, которые бы регулярно и неукоснительно занимались благотворительностью, насколько

⁹ Речь перед панихидой по архиепископе Никоне, Экзархе Грузии // Ныне радуясь... Т. 3. С. 233-235.

позволяют им их финансовые и человеческие ресурсы, очень мало. Масса издательских, миссионерских, просветительских проектов просто не могут даже начаться, поскольку не находят со стороны рядовых членов Церкви самоотверженной поддержки и самоотдачи.

Но какая же форма благотворительности – личная или общественная – является наиболее востребованной?

«Бесспорно, великое дело – общественная благотворительность, и преимущества ее несомненны. Она поставляет нищего в условия, при которых он может отвыкнуть от праздности, нравственно возродиться и стать полезным членом общества. Но при всем том не следует лишать значения и частное благотворение, которое имеет за собой большие основания в слове Божиим и в некотором отношении более соответствует самому духу христианской любви. При частном благотворении оказывающий благодеяния или просто подающий милостыню становится лицом к лицу с ближним, а при общественной благотворительности личность его теряется в общей массе; сама милостыня в первом случае является следствием непосредственного живого движения чувства, а во втором случае она нередко бывает следствием расчета, соображения.

Итак, хорошо поступит тот, кто будет поддерживать общественную благотворительность, – заключает священномученик Митрофан, – но не менее высока добродетель и того, кто подает частную милостыню, а в совершенстве поступает тот, кто соединит оба вида благотворения. Но в какой бы форме ни проявилось наше сострадание к неимущим, оно всегда должно быть искренним и свободным действием любви христианской, ибо только *доброхотно дающего любит Бог* (2 Кор. 9: 7)»¹⁰.

«Все усилия общества, как бы они хороши ни были сами по себе, никогда не могут заменить личной, непосредственной взаимопомощи. Общественная благотворительность никогда не может освободиться от некоторой доли сухости, черствости, формализма, которые умаляют значение жертвы и ослабляют ее силу. Не то видим тогда, когда человек, движимый чувством сострадания, сам приближается к меньшему, страдающему своему собрату. Тут в дело милосердия влагается столько теплоты, сочувствия, которые способны согреть, ободрить и укрепить страдальца... Как не признать, что такой вид братской помощи наиболее соответствует идеалу христианской любви, и как посему надо желать, чтобы он не забывался и при современных условиях жизни. Тогда наша помощь не будет походить на подачку, которая часто возмущает несчастного и озлобляет его.

¹⁰ Уроки святителя Николая // Ныне радуясь... Т. 1. С. 337.

Надо не только помогать и жертвовать, но надо научиться вкладывать в жертву известное настроение. Нужно обставить ее так, чтобы она являлась плодом непосредственного доброго движения нашего сердца и совершенно чужда была гнева, неудовольствия и ропота. *Будьте братолюбивы друг к другу с нежностью*, – убеждает святой апостол Павел, – *в почительности друг друга предупреждайте* (Рим. 12, 10). Научимся же и мы, братие, благотворить с любовью и миловать с состраданием»¹¹.

Все ли средства хороши в вопросе благотворительности ближним? Христианство не признает насилия в делах любви и только свободный дар ценит и принимает.

«Но наряду с отдельными возвышенными проявлениями любви какое вообще равнодушие и даже безучастность к судьбе ближнего царят в нашем обществе и к каким странным, уродливым средствам приходится прибегать, чтобы хотя как-нибудь расшевелить равнодушных, привлечь их внимание к нужде, вызвать хотя и принужденную с их стороны жертву! Теперь почти главным способом для добывания пожертвований являются так называемые благотворительные концерты, балы, лотереи и тому подобное. Вдумывалось ли когда-нибудь наше общество, сколько в этом явлении позорного в смысле характеристики современного настроения?»

Разоблачая такие увеселения с благотворительной целью от тех покровов благоприличия, в которые их обычно стараются облечь, посмотрим, что в сущности представляет собой такая форма благотворительности.

Если где, то здесь в особенности цель оправдывает средства. Смотря на явления жизни с христианской точки зрения, что вы скажете об этой спекуляции на несчастье другого, как вы посмотрите на это веселье около того дела или учреждения, которое наполнено страдальцами, где льются слезы и раздаются стенания? И какое разлагающее влияние такая благотворительность должна оказывать на самих призреваемых, которые ведь знают, что не чистая, святая любовь подвигла сердца на помощь им, а единственно хорошо использованные инстинкты людей, жадных на всякое развлечение и пустую забаву, что не чувство сострадания руководило многими жертвователями, а скорее, расчет, соображения, и притом далеко не морального свойства. Тут нет или по крайней мере не видно Самого Христа, как Посредника, принимающего подаяние и отдающего его неимущему, чрез что самая жертва

является высоким даром со стороны одного и вызывает благодарность и молитву другого: *так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне* (Мф. 25, 40).

Итак, современную форму благотворительности чрез устройство балов, лотерей (аукционов, шоу, добавим мы) и тому подобного надо признать не соответствующей духу христианского учения, унижающей самую идею любви, вводящей в сферу чистого, бескорыстного служения ближнему мотивы неэтического и даже предосудительного свойства.

Но вы скажете, и справедливо, что практически до конца проведенный такой взгляд лишит многие наши благотворительные учреждения той необходимой поддержки, без которой они существовать не могут. Да, тут необходимо возникает при современных условиях общественной жизни коллизия между убеждением, которое говорит о том, что благотворительность ушла от чистого родника и питается мутными потоками, и чувством, которое указывает на нужду, горе и страдания людские, настоятельно взывающие о помощи. И невозможно предвидеть, чтобы скоро такое противоречие сгладилось, ибо и вся жизнь людей во многом строится не на началах, заимствованных из учения Христа. Мы должны только указать, что, согласно слову Божию, вечно истинному и непреложному, всякое растение, которое *не Отец... Небесный насадил, искоренится* (Мф. 15, 13). Посему и это древо благотворительности, которое стараются современные деятели вырастить всеми способами, не даст ожидаемого плода, если оно не будет питаться из родника Божественной любви.

И в самом деле, при несомненном и быстром росте благотворительных учреждений уменьшилась ли нужда среди людей... не являются ли пролетарии угрозой общественному спокойствию? Злобные, мрачные, мстительные, они на все заботы о них отвечают проклятьями и угрозами. И такая атмосфера взаимного раздражения, недовольства и возмущения будет всё более сгущаться, если люди не восстановят во всей силе закон Божественной любви как основу взаимных их отношений. Только она, кроткая и всепрощающая, даст покой мятущимся совестям, укротит злые страсти, вдохновит на истинные подвиги человеколюбия. Она научит одних миловать с состраданием, давать без принуждения, а других – ценить дар и питать за него в сердце благодарность»¹².

Некоторые итоги. «Признаком крайнего нравственного падения апостол Павел считает такое состояние общества, когда оно становится

¹¹ О странноприимстве // Там же. С. 167.

¹² О благотворительности // Ныне радуюсь... Т. 1. С. 218-220.

глухим к слову правды, не внимает здравому учению, а напротив, увлекается всяким ветром учения, последующе всяким измышленным басням (2 Тим. 4: 3-4). Иногда такое глубоко печальное настроение охватывает целые народы и государства, и тогда для них неизбежно наступает конец, хотя бы по видимости они казались еще цветущими, благоденствующими. Так невидимый глазом червь подтачивает самую сердцевину цветущего дерева и готовит ему гибель. Что было блистательнее, например, греко-римской империи в начале христианской эры, однако же Апостол усмотрел признаки внутреннего разложения римского общества, полного всяких мерзостей и уже тогда осужденного на самоуничтожение.

Не то же ли самое наблюдалось и среди многих христианских народов и стран, даже достигших высокой культуры, чему придается теперь особенное значение, но потерявших живое ощущение истины, утративших здравое понятие правды и истинной человечности? Что случилось с их пышными культурами, куда девались самые государства? Их не стало, они утратили свое историческое существование и теперь служат грозным предостережением для тех, которые также готовы блага внешней жизни ставить выше всего.

Как не может существовать организм, когда он лишается души, так и общество, которое также есть огромный организм, неминуемо распадается, если лишается внутренней спайки, своей души, которой для него является правда – не условная и преходящая, но вечная, черпаемая из откровенного слова Божия, вечно живого и неизменного. О такой именно правде сказал Господь: *небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут* (Мф. 24, 35; Мк. 13, 31; Лк. 21, 33). Все минется, говорит и наш народ, а одна правда остается. Ее-то надо всемерно приобретать, хранить и приумножать, на ней строить свою жизнь и деятельность, если мы желаем, чтобы они имели прочность и непоколебимость. К людям же, являющимся проводниками этой правды в обществе, надо относиться с особым вниманием, дорожить ими и внимать их словам. Изобилие таких личностей служит залогом крепости самого общества, среди которого они появляются и живут, а оскудение в них – самый верный признак разложения той среды, где уже не могут появиться глашатаи истины и добра. От сего да сохранит Господь наше любезное отечество. Пусть умножаются в нем личности высокие, отмеченные особым призванием, и пусть их вещее слово не перестает раздаваться среди нас»¹³.

¹³ О призвании Христом первых апостолов // Ныне радуюсь... Т. 1. С. 148-149.

В своей пастырской деятельности владыка Митрофан помимо Священного Предания Церкви обращался и к живому примеру своего современника – святого праведного отца Иоанна Кронштадтского (†1908). В этом человеке все христианские добродетели нашли свое воплощение, жизненную реализацию. Очень точно и емко выразился об отце Иоанне Кронштадтском священномученик Иоанн Восторгов: «Он зажег священный огонь в тысячах душ; он спас от отчаяния тысячи опустошенных сердец; он возвратил Богу и в ограду Церкви тысячи гибнущих чад; он увлек на служение пастырское столько выдающихся людей, которые именно в личности отца Иоанна успели увидеть, оценить и полюбить до самозабвения красоту священства»¹⁴.

Совершая заупокойную молитву об отце Иоанне, владыка Митрофан обратился к почившему праведнику со словами дерзновенной молитвы: «О, научи же и нас, дивный пастырь Христовой Церкви, этому дару Божественному, зажги в сердцах наших пламень любви всепрощающей и милующей! В той атмосфере, в которой приходится трудиться нам, где скрещиваются и переплетаются разнообразные желания, вожеления, взгляды и убеждения, труднее, быть может, чем где-либо сохранить равновесие и спокойствие духа, больше опасности утратить живое движение любви всепрощающей и стать на путь взаимной борьбы и пререканий. А как нам для нашей работы нужны и это спокойствие духа, и это умиротворенное настроение! <...> припомним те наставления и заветы, какие он внушал нам, и твердо пойдем по пути, им указанному, не боясь хулы и нападков, на которые не скупятся ложные глашатаи свободы, но воодушевляясь тем словом, какое начертано на всей деятельности почившего пастыря: *Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни* (Откр. 2, 10)»¹⁵.

Поучительно и нам знать и помнить, что за несколько дней до смерти, уже предощущая скорую кончину, отец Иоанн Кронштадтский в своем дневнике, который он вел все 53 года своего пастырского служения, сделал следующую, фактически последнюю в его земной жизни, запись, в которой коснулся истинного милосердия, «без которого вся жизнь – ничто. Ибо одна милостыня искренняя способна спасти души наши»¹⁶.

¹⁴ Восторгов Иоанн, прот. Кронштадтский светоч и газетные гиены // Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 3. М., 1915. С. 410-416.

¹⁵ Речь перед панихидой по протоиерею Иоанне Кронштадтском // Ныне радуюсь... Т. 3. С. 238-239.

¹⁶ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 26. М., 2019. С. 320.

Сведения об авторе. Протоиерей Максим Владимирович Максимов – кандидат богословия, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии (e-mail: 6118715@mail.ru)

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Восторгов Иоанн, прот. Кронштадтский светоч и газетные гиены // Полное собрание сочинений: В 5 т. – Т. 3. – М., 1915. – С. 410-416.
2. Митрофан (Краснопольский), сщмч. Ныне радуюсь в страданиях моих за вас... Проповеди, слова, поучения: В 3 т. – М., 2016. – Т. 1. – 412 с.
3. Митрофан (Краснопольский), сщмч. Ныне радуюсь в страданиях моих за вас... Проповеди, слова, поучения: В 3 т. – М., 2016. – Т. 2. – 251 с.
4. Митрофан (Краснопольский), сщмч. Ныне радуюсь в страданиях моих за вас... Проповеди, слова, поучения: В 3 т. – М., 2016. – Т. 3. – 277 с.
5. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. – Т. 26 (1890-1894, 1896-1898, 1908). – М., 2019. – 344 с.

Archpriest Maxim Maximov

CHRISTIAN CHARITY: ITS NEED AND SIGNIFICANCE
IN LIFE OF ORTHODOX CHRISTIAN
(BY THE WORKS OF THE HIEROMARTYR MITROPHAN (KRASNOPOLSKY),
ARCHBISHOP OF ASTRAKHAN)

Abstract. This report analyzes the thoughts of one twentieth-century's saints, the Hieromartyr Mitrofan (Krasnopolsky), about Christian charity. The main attention is paid to study of the saint's views on the conditions of charity and its moral significance. The work also discusses some problematic moral issues that arise in connection with Christian charity

Keywords: Russian Orthodox Church; New Martyrs; Hieromartyr Mitrofan (Krasnopolsky); Christianity; charity; mercy; love.

Author information. Archpriest Maxim V. Maximov – Candidate of Theology, Docent at the Theology Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: 6118715@mail.ru).

УДК 783

Священник Анатолий Трушин

БИБЛЕЙСКО-ЕВАНГЕЛЬСКАЯ СЮЖЕТИКА ОСНОВНЫХ ПЕСНОПЕНИЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ ЗАПАДНОГО ОБРЯДА В МИРОВОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ МУЗЫКЕ

Аннотация. Данная работа представляет собой обзор библейско-евангельских сюжетов в классической музыке. Автор анализирует формальные и содержательные особенности основных произведений классической музыки, связанных с евангельской проблематикой, прослеживает закономерности развития евангельских тем в истории музыки. В заключение автор помещает список основных музыкальных произведений классических композиторов, в основе которых находится евангельско-библейский сюжет.

Ключевые слова: христианство; Церковь; музыка; Ave Maria; Magnificat; Stabat mater; Dies irae; Te Deum; «Страсти»; месса.

Традиции претворения в музыкальном искусстве евангельских тем и сюжетов, связанных с образами Христа, Богоматери и святых, имели к началу XXI столетия богатейшую историю протяженностью почти в две тысячи лет. Мессы, реквиемы, Te Deum, Ave Maria, Stabat Mater и Magnificat являются самыми узнаваемыми музыкальными темами, которые первыми приходят на ум человека, далекого от православных служб и немного разбирающегося в музыке. Однако музыкально исторический мир не ограничивается только богослужебными песнопениями и произведениями. В данной работе мы поговорим именно о классической музыке или, вернее сказать, о библейско-евангельских сюжетах в классической музыке.

В христианской Церкви западного обряда, то есть Римо-католической Церкви (в лоне которой и следует рассматривать зарождение классической музыки как таковой), вершиной музыкальной темы и претворения великого мига боговоплощения стала лаконичная светлая молитва Ave Maria (которая стоит как бы в противовес православному аналогу песнопения «Богородице Дево, радуйся»).

*Ave, Maria, gratiā plena;
Domīnus tecum;
benedicta tu in mulieribus,*

*et benedictus fructus ventris tui, Iesus.
 Sancta Maria, Mater Dei,
 ora pro nobis peccatoribus,
 nunc et in horā mortis nostrae.
 Amen.*

Ave Maria является одной из самых известных и узнаваемых молитв к Пречистой Матери Господа и Бога нашего Иисуса Христа, названная по ее начальным словам «Радуйся, Мария». Эту молитву называют также *angelico salutatio* (ангельским приветствием), так как ее первая фраза представляет собой приветствие вестника благой вести от Бога – Архангела Гавриила, сказанное им Марии в момент Благовещения у колодца. Эти приветственные слова были положены различными композиторами в разные временные отрезки почти на 50 мелодий. Вообще с точки зрения филологии, вторая часть этой молитвы (*Sancta Maria...*) отличается смысловой нагрузкой от возгласа благого вестника, так как появляется только в XIV в. и является обращением к Святой Деве с просьбой молиться о нас. Окончательный вариант был сформирован к XVI в. и включен в сборник молитв, изданный папой Пием V в 1568 г.

В традиционном католическом богослужении известны несколько монодических распевов (так называемых хоралов григорианского типа). Распевы до XVI в. не содержат в себе второй и позднейшей части песнопения, о которой мы и говорили выше.

В XVI в. мелодия молитвы была дописана, чтобы охватить «тридентское» расширение молитвы, при этом амбитус¹ увеличился. Это молитвословие антифонного исполнительского типа было найдено и опубликовано в приложении сборника повсеместно используемых григорианских хоралов, составленного монахами Солемского аббатства св. Петра — *Liber usualis*.

¹ Амбитус (лат. *ambitus* – «обход») – категория модального лада, обозначающая совокупность всех звуков мелодии, расстояние от высшего до низшего ее тонов, то есть ее объем. Значение амбитуса раскрывается во взаимодействии с месторасположением в нем важнейших модальных функций — финалиса и тенора. Термин применяется преимущественно по отношению к западной церковной монодии, а также по отношению к западному многоголосию IX–XVI вв., в исследованиях старомодальной гармонии (в этом случае говорят о гармоническом амбитусе, то есть объеме созвучий).

Термин *ambitus* систематически употребляется в музыкально-теоретических трактатах начиная с эпохи Раннего Возрождения, то есть примерно через 500 лет после появления первых теорий церковных тонов (модусов); впервые зарегистрирован в анонимном трактате середины XIV в.

1.
A -ve Ma-rí- a, * grá-ti- a pléna, Dóminus técum,
 benedícta tu in mu-li- é-ribus, et benedíctus frúctus vén-
 tris tú- i, Jésus. Sáncta Ma-rí- a, Máter Dé- i, óra pro
 nó-bis pecca-tóribus, nunc et in hó-ra mórtis nóstrae. Amen.

Начиная с эпохи Возрождения текст этого песнопения стал использоваться не только за богослужениями монахами, но и профессиональными композиторами. Ими стала применяться различная жанровая интерпретация и форма сочинения многоголосной музыки (от простых одноголосных распевов до сложно-симфонических произведений). Среди них Жоскен Дебре, Йоханнес Окегем, Жан Мутон, Адриан Вилларт, Джованни Палестрина, Томас Луис де Виктория. У ренессансных композиторов использован, как правило, только текст, реже – традиционная григорианская мелодия (как в мессах Пьера де ла Рю, Кристобая Моралеса и Франциско Пеньялосы).

В эпоху музыкального барокко интерес к тексту снизился. Например, Иоганн Бах посвящал свое творчество больше разнообразным хоралам и целым музыкальным циклам, чем отдельным молитвословиям. В то же самое время, в эпоху романтизма, интерес к данной молитве возрос с новой силой. Музыкальные интерпретации молитвы в XIX в. создали Шарль Гуно (на основе прелюдии Иоганна Баха), Антон Брукнер, Джордж Верди, Ференц Лист, Антонин Дворжак, Камиль Сен-Санс и многие другие. Особенную популярность приобрела Ave Maria Франца Шуберта².

² В оригинале песня, именуемая «Третья песня Эллен», написана на немецкий текст, в котором используются лишь первые два слова католической молитвы. Полный латинский текст (по принципу контрафактуры) был приспособлен к музыке Шуберта после его смерти.

К слову, с сюжетом Благовещения связано и содержание одного из самых ранних христианских песнопений, созданного в VIII в. святителем Космой – *Magnificat*. *Magnificat anima tua Dominion* (или «Величит душа Моя Господа») – этими словами ветхозаветного гимна возблагодарила Господа Саваофа Дева Мария при свидании с праведной Елизаветой после Своей встречи с Архангелом Гавриилом. Славословие Пречистой Богородицы стало одновременно и гимном, не зная этого по великому смирению, Самой Себе, Которую будут отныне «ублажать вси роды».

*Magnificat: anima mea Dominum.
Et exultavit spiritus meus: in Deo salutari meo.
Quia respexit humilitatem ancillae suae:
ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.
Quia fecit mihi magna, qui potens est:
et sanctum nomen eius.
Et misericordia eius, a progenie et progenies:
timentibus eum.*

*Fecit potentiam in brachio suo:
dispersit superbos mente cordis sui.
Deposuit potentes de sede:
et exaltavit humiles.
Esurientes implevit bonis:
et divites dimisit inanes.
Suscepit Israel puerum suum:
recordatus misericordiae suae.
Sicut locutus est ad patres nostros:
Abraham, et semini eius in saecula.*

Одноголосные распевы стихов этого песнопения известны исследователям григорианских хоралов в формах большого музыкального респонсория³. Наибольшее распространение в традиционном богослужении получил формульный распев магнификата на восемь псалмовых тонов (аналог православного осмогласия), в обрамлении исполнения певцами антифонного вида.

³ Респонсорий – жанр монодического песнопения в католическом официине. Текстовую основу респонсориев составляет Священное Писание (главным образом Псалтирь) или его парафразы.



Полифонические обработки магнификата известны с середины XV в. (в том числе в технике фобурдона⁴). С начала XVI в. такие обработки нередко объединялись в циклы по несколько пьес (иногда это количество доходило по количеству церковных тонов григорианского хорала до восьми). Считается, что авторство первого рода такого цикла принадлежит Пьеру де ла Рю.

Спустя полвека, вплоть до XVII в., наступает музыкальный расцвет многоголосного сочинения музыки для данного песнопения. Так, Палестрина написал около 30, а Лассо более 100 магнификатов. В основе выразительной мелодии немецкого магнификата (использованной, в частности, Бахом и Гайдном) лежит структурная модель католического псалмового тона⁵.

«Как правило, многоголосно обрабатывались только четные стихи магнификата, тогда как нечетные исполнялись по традиции одноголосно (псалмодически). В XVIII в. «авторский» магнификат постепенно утратил богослужебную функцию, превратившись в пышное концертное произведение с инструментальными интермедиями, «оперными» ариями и вокальными ансамблями. В эпоху романтизма интерес к магнификату угас, а в XX в. возродился с новой силой»⁶. Среди самых известных авторов (многоголосных) магнификатов Джон Данстейбл, Гильом Дюфаи, Жиль Беншуа, Жоскен Дебре, Орландо Лассо, Клаудио Монтеверди, Генрих Шютц, Иоганн Пахельбель, Иоганн Себастьян Бах, Антонио Вивальди, Вольфганг Амадей Моцарт, Феликс Мендельсон Бартольди, Ралф Воан-Уильямс, Алан Хованесс, Кшиштоф Пендерецкий, Джон Тавенер, Арво Пярт, Владимир Иванович Мартынов и многие другие.

⁴ Техника композиции в многоголосной музыке Западной Европы главным образом XV-XVI вв.

⁵ В этом тоне как бы заложена и лежит особая ладово-переменная мелодия.

⁶ Трушин А. А., свящ. Магнификат // Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Магнификат>.

На противоположном эмоциональном полюсе от «вселенской радости о боговоплощении и конца ожидания пришествия обещанного Мессии»⁷ находится исполненная материнской скорби масштабная секвенция *Stabat Mater*. К сожалению, здесь автор работы вынужден признать, что с точки зрения музыкального мира аналогичного произведения в православном мире не существует.

Свое название секвенция получила по начальным словам молитвы *Stabat mater dolorosa* («Стояла Мать скорбящая»). Первая часть текста повествует о страданиях Пречистой Марии во время распятия Ее Божественного Сына и Спасителя нашего Иисуса Христа; вторая – молитва грешника к Богородице, заканчивающаяся просьбой о даровании просящему достижения дверей и чертогов спасительного Рая, обещанного Богом.

Текст в современном его виде и состоящий из 20 трехстрочных строф традиционно приписывается итальянскому религиозному поэту, монаху-францисканцу Якопоне да Тоди; по другой традиции — папе Иннокентию III или Бонавентуре. Стихи (анонимный и до сих пор неизвестно, перу какого автора принадлежащий) и одногласный распев впервые регистрируются в источниках XIII в. Оригинальный текст молитвы существует в нескольких редакциях, так как мелодия записывалась с различными вариациями текста. Стандартной же считается ватиканская редакция, зафиксированная в дореформенной *Liber usualis*⁸.

Текст (но не переложение и гармонизация оригинальной монодической и полифонической мелодии) *Stabat mater* начиная с XVIII в. послужил источником вдохновения для многочисленных композиторов. В настоящее время установлено более 200 (!) композиций на основе секвенции. Вообще, если так можно говорить, это является неким музыкальным рекордом и феноменом среди церковных песнопений Католической церкви, до такой степени данное молитвословие «будоражит умы» и трогает сердца композиторов.

Среди известных композиторов музыку к данному песнопению писали: Антонио Вивальди, Алессандро Скарлатти, Антонио Кальдара, Агостино Стеффани, Джованни Баттиста Перголези, Франц Йозеф Гайдн, Франц Шуберт, Джоаккино Россини, Антонин Дворжак, Джузеппе Верди, Чарльз Вильерс Стэнфорд, Кароль Шимановский, Франсис Пуленк,

⁷ Угринович Д. Искусство и религия. Теоретический очерк. М.: Политиздат, 1983.

⁸ До середины XVI в. секвенция входила (наряду со многими другими) в Римский миссал. На Тридентском соборе секвенция *Stabat mater* была запрещена; вновь допущена Римом в 1727 г.

Кшиштоф Пендерецкий, Алемдар Караманов, Арво Пярт, Владимир Мартынов и митрополит Иларион (Алфеев). Также известны отдельные музыкальные воплощения текста, например в мотете Жоскена Дебре.

S Tabat Mater do-lo-ro-sa Jux-ta crucem lacri-mosa, Dum pendebat Fi-li-us.

2 Cujus a-ni-mam gementem, contristatam et dolentem per-tran-si-vit gla-di-us.

3 O quam tristis et af-lic-ta fu-it il-la benedicta mater U-ni-gen-i-ti!

4 Quae maerebat et do-lebat pi-a mater, cum vide-bat Na-ti-poe-nas in-cli-ti.

5 Quis est homo qui non fle-ret, matrem Christi si videret in tanto sup-pli-ci-o?

6 Quis non posset con-tri-sta-ri, pi-am matrem con-tem-pla-ri do-len-tem cum Fi-li-o?

7 Quando corpus mo-ri-e-tur, fac ut a-ni-mae donetur pa-ra-di-si Glo-ri-a.

Следующим песнопением, которое настолько прочно вошло в мировую классическую культуру и мелодия которого периодически цитируется различными композиторами, является оригинальная мелодия молитвы *Dies Irae*. Одним из интересных фактов является даже не то, что мелодия песнопения столь часто цитируется, но тот факт, собственно, это и поразительно, что автор музыки неизвестен. Автором же текста считается францисканский монах Фома Челанский (XIII в.)

Мелодия *Dies irae* впервые упоминается в одном из южно-итальянских миссалов⁹ (в секции заупокойной мессы), который датируется серединой XIII в. В широкое употребление в католической заупокойной мессе молитвословие *Dies irae* вошло не ранее конца XV в. Тем же временем датируются первые полифонические обработки и мелодии.



Ниже, для большей наглядности самой цитируемой мелодии, приводим ее расшифровку в современной нам нотации:

1. Di - es i - rae, di - es il - la
2. Quan - tus tre - mor est fu - tu - rus,

sol - vet sae - clum in fa - vil - la
quan - do ju - dex est ven - tu - rus,

te - ste Da - vid cum Si - byl - la.
cunc - ta stric - te dis - cus - su - rus.

⁹ Римский миссал, или просто миссал – богослужбная книга в Римско-католической церкви, содержащая последования мессы с сопутствующими текстами: уставными рубриками, переменными частями, календарем и т. п. Аналогичная по функции богослужбная книга для оффиция именуется бревиарием.

«*Dies irae* использовался композиторами XVI–XXI вв., часто в составе реквиема. Для светских композиторов XIX–XX вв., как и было сказано выше, характерно использование начальной мелодической фразы секвенции в свободном инструментальном контексте, в значении «общепризнанного» образа смерти»¹⁰. К большому сожалению, опубликовать список композиторов с указанием их произведений, где было процитировано это песнопение, мы не можем ввиду его обширности. Однако это может послужить для последующего музыкально-аналитического исследования.

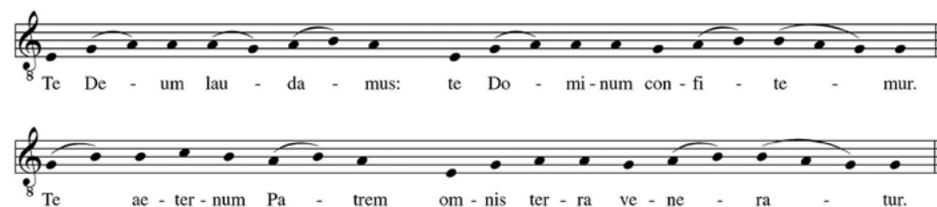
Текст всеобщего известного гимна *Te Deum* («Тебе, Бога, хвалим») на протяжении очень долгого периода времени церковная традиция приписывала авторству святителя Амвросия Медиоланского и блаженного Августина. Сегодня данное утверждение некоторыми исследователями ставится под сомнение, однако их доводы кажутся не совсем убедительными, так как основываются на неподтвержденных фактах¹¹. В любом случае принято считать, что гимн был создан в IV в., возможно, в первой его половине.

Одно из самых ранних упоминаний текста гимна содержится в письме епископа Тулонского Киприана к епископу Женевскому Максиму, которое датируется 524–533 гг., причем гимн упоминается как «принятый во всей Церкви» и исполняемый «ежедневно». Первая наиболее полная запись текста содержится в Бангорском антифонари (VII в.).

Автор и время создания музыки гимна неизвестны. Древнейшие рукописи, содержащие полный нотированный *Te Deum*, датируются XII в., хотя по стилю (узкий диапазон, минимум мелизмов, формульно-вариационный распев, напоминающий обычную антифонную псалмодию) музыка, несомненно, более раннего происхождения. Древнейшие нотированные фрагменты гимна находятся в анонимных трактатах *Musica enchiridis* и *Inchiridion Uchubaldi Francigenae* (X в.).

¹⁰ Трушин А. А., свящ. *Dies irae* // Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Dies_irae.

¹¹ Так, автором данного песнопения указывают служившего в Римской Дакии епископа Никиту Ремесианского, и это на том лишь основании, что епископ Никита горячо поддерживал церковное пение.



В академическом музыкальном мире на текст гимна писали мелодии многие европейские композиторы, среди них Ян Свелинк, Жан-Батист Люлли, Йозеф Гайдн, Антонио Сальери, Вольфганг Моцарт, Игорь Стравинский и Кшиштоф Пендерецкий.

Если говорить о музыкальных сочинениях на вольные переводы текста этой молитвы, то так писали Михаэль Преториус (7 пьес), Генрих Шютц и Иоганн Шейн; немецкий перевод Мартина Лютера использовался Иоганном Бахом. На текст в английском переводе писали музыку Генри Пёрселл, Георг Гендель и другие композиторы. Итальянский композитор Джузеппе Сартти, находившийся на службе у российской императрицы Екатерины II, написал один *Te Deum* на латинский и три – на славянский текст. Одним из удивительных и поражающих разум фактов является то, что во время исполнения этого произведения должны были использоваться настоящие пушки и колокола.

В католическом мире данное песнопение получило распространение и на переработанный текст, который был посвящен уже Деве Марии *Te Matrem Dei laudamus*. Прелюдия к гимну *Te Deum* Марка-Антуана Шарпантье используется Европейским вещательным союзом, в том числе и в качестве заставки Евровидения.

Говоря о классической академической музыке нельзя не упомянуть, как бы это странно ни звучало, католические мессы. Вся причина включения данного типа богослужения в ряды классической музыки кроется в том, что в Новое время композиторами (как правило и в отличие от XIV-XIX вв.) месса задумывалась сразу законченным сочинением, исполняемым в концертной форме, вне всякой связи с богослужением. Буквально в отрыве от него.

С XIV в. церковно-музыкальные композиции мессы создавались главным образом на основе неизменяемых музыкальных частей. Первая авторская месса около 1350 г., состоящая и записанная на полный текст постоянных и неизменяемых текстов мессы, принадлежит Гийомому де Машо – месса «Нотр-Дам» (*Messe de Notre Dame*).

К концу XIV в. произведение на ординарный «цикл» текстов заняло главенствующее положение в иерархии музыкальных жанров. Среди месс этого периода преобладают мессы на *cantus firmus*¹². Автором первой мессы на единый *cantus firmus* для всех частей считается английский композитор Джон Данстейбл, а вершиной развития таких месс было творчество Жоскена Дебре (около 20 месс), который также был одним из первых, кто использовал прием пародии.

В XVI в. в мессе стала преобладать сочиненная музыка, которая перемешивалась с уже имеющимися распевками и мелодиями. Такая разновидность композиторской мессы и именуется мессой-пародией. Среди авторов таких месс Джованни Палестрина и Орландо Ласко. Тогда же получили распространение иные типы – каноническая месса и месса-парафраза, основанные на свободном использовании григорианских напевов.

В XV–XVI вв. сложилась и так называемая органная месса, где вокальные части чередуются с инструментальными интерлюдиями, исполняемыми на органе. Позднее органная месса предполагала солилирующую роль органа в сопровождении, но есть также органная месса, где вокальные части вовсе заменены органными обработками.

В XVII–XVIII вв. было усилено концертное начало: расширилась роль сопровождающего пение оркестра, появились обязательные инструментальные партии, исполнение некоторых фрагментов поручалось солилирующим голосам. В итоге сложилась так называемая месса-кантата, в которой отдельные части мессы, в основном длинные *Gloria* и *Credo*, делятся на несколько частей. В эпоху венских классиков важную роль отвели различным симфоническим методам развития, а в эпоху романтизма большое внимание уделялось оркестровке.

Мессы сочинялись также на протяжении XX в., основываясь как на традициях, так и на новых течениях в музыке. Такие сочинения, как мессы Игоря Стравинского, Леонардо Бернштейна, Арво Пярта и некоторых других, имеют весьма отдаленное отношение (а в ряде случаев и вовсе никакого отношения) к богослужению. Некоторые композиторы не писали мессы целиком, а писали кантату на один

¹² *Cantus firmus*, кантус фирмус (лат.: «заданный, предустановленный», буквально «твердый») – заданная мелодия в одном из голосов (чаще всего в теноре полифонической композиции, на основе которой конструировалось многоголосное целое). Техника сочинения на *cantus firmus* применялась европейскими композиторами начиная с позднего Средневековья до раннего барокко, расцвет ее пришелся на вторую половину XV и XVI в. (особенно в церковной музыке так называемых нидерландских полифонистов).

из ординарных текстов мессы. Из наиболее известных — Kyrie соль минор, Gloria и Credo ми минор Антонио Вивальди, а также Gloria Франсиса Пуленка.

В 1996 г. шведским композитором Фредриком Сикстеном была написана «Месса в стиле джаз», на шведском языке, которая в 1998 г. была исполнена на богослужении в шведской церкви в Венерсборге. Видеозапись мессы была показана на шведском телевидении и получила много положительных отзывов в прессе.

В 2006 г. в Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии была впервые совершена месса под аккомпанемент тяжелой металлической музыки. Подобные богослужения получили название «Металлическая месса» (фин. Metallimessu) и стали проводиться в разных финских церквях, собирая массы людей.

«Пассионы», или «Страсти» (под каким наименованием они больше всего и известны неискушенному слушателю), являются вокально-драматическими произведениями, посвященные особым событиям и дням Страстной недели (Страстям Христовым), основанным на евангельских текстах. Среди наиболее известных произведений этого жанра «Страсти по Матфею» и «Страсти по Иоанну» Иоганна Себастьяна Баха.

Вообще в самом начале данный цикл «Страстей» зародился и возник на основе католических церковных служб, которые исполнялись как народные представления (храмовое действо, наподобие нашего «Пещного действия» на Руси). Эти представления могли быть в течение или позже, в канун Страстной недели, где евангельский текст зачитывался или разыгрывался в лицах, с особым музыкальным сопровождением.

К XVI в. основанное на традициях общепринятого григорианского пения и псалмодии, кроме хорального типа исполнения Пассионов, сложился и так называемый «мотетный» тип, где весь канонический текст исполнялся хором, в форме полифонического многоголосия. Таковы «Страсти» Якоба Обрехта и отчасти Орландо Лассо. «На протяжении многих веков при исполнении «Страстей», как и в богослужении, инструментальное сопровождение не допускалось; оно постепенно входило в обиход начиная с XVII в., от отдельных инструментов до оркестра в веке XVIII»¹³.

¹³ Трушин А.А., свящ. Страсти (музыкальный жанр) // Википедия. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Страсти_\(музыкальный_жанр\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Страсти_(музыкальный_жанр))

После раскола католического мира и появления протестантизма в литургическо-христианском мире появился перевод текста «Страстей» на немецкий язык, с использованием особого типа исполнения протестантского хора (который Бах довел до своего музыкального совершенства). Примером такого типа Пассионов служат сочинения Генриха Шютца. Они хоть и без привычного нашему слуху инструментального сопровождения, но в то же время в них уже видно характерное для более поздних ораторий сочетание черт как хорального, так и мотетного типа исполнения.

В начале XVIII в. известные поэты и оперные либреттисты писали свое вольное переложение новозаветных текстов для «Страстей». Так, в 1704 г. Райнхард Кайзер вместо евангельского текста использовал стихи поэта Кристиана Фридриха Хунольда. Георг Гендель и Георг Телеман использовали текст страстной оратории, написанный в 1712 г. поэтом и либреттистом Бартольдом Брокесом. А самые известные и широко исполняемые Пассионы Иоганна Себастьяна Баха написаны на тексты Соломона Франка, Пикандера и некоторых других поэтов¹⁴.

Многие композиторы второй половины XVIII в. написали «Страсти» на либретто Пьетро Метастазіо. К таким композиторам относятся Йозеф Мысливечек («Страсти Иисуса Христа», 1773 г.) и Антонио Сальери («Страсти Господа нашего Иисуса Христа», 1776 г.).

В XIX в. интерес к жанру «Страстей» постепенно угас – композиторы-романтики предпочитали более свободные формы. Интерес возродился лишь в XX в.; так, еще в тридцатых годах немецкий композитор-лютеранин Хуго Дистлер создал хоральные «Страсти» на основе текстов всех четырех евангелистов (Choralpassion nach den 4 Evangelien der Heiligen Schrift). Обращаются к жанру «Страстей» и современные композиторы, в частности Кшиштоф Пендерецкий («Страсти по Луке»), София Губайдулина («Страсти по Иоанну»), Арво Пярт («Страсти по Иоанну»), митрополит Иларион (Алфеев) — «Страсти по Матфею» и Фредрик Сикстен («Страсти по Марку»).

Из современной, не академической, но в то же время ставшей уже «классической» музыки, связанной с темой последних дней жизни Господа нашего Иисуса Христа, широкую известность приобрел мюзикл «Иисус Христос – суперзвезда» Эндрю Ллойда Уэббера (либретто Тима Райса, 1970 г.). Он был экранизирован в 1973 г. Норманом Джуисоном, съемки проходили в Израиле. В альбоме Jesus Christ Superstar, вышедшем в 1970 г., заглавную партию исполнил вокалист группы Deep Purple Иэн Гиллан.

¹⁴ К сожалению, полный список поэтов невозможно указать, так как большинство «Страстей» Баха были утеряны либо пока не найдены.

В заключение хотелось бы отметить тот факт, что классический музыкальный мир с самого своего зарождения не мыслил себя без церковного христианского взгляда. Обогащение музыки не могло происходить без взаимной синергии обогащения с богослужебными текстами.

Также в качестве приложения и большего наглядного музыкального примера мы прикладываем далеко не полный список музыкальных произведений классических композиторов, в основе которых находится библейско-евангельский сюжет.

Иоганн Себастьян Бах (1685-1750). Три оратории: «Рождественская» (1734), «Пасхальная» (1734-1736) и «Вознесение» (1735); «Страсти по Иоанну» (1724), «Страсти по Матфею» (1727), «Магнификат» (1723, 1730), «Месса си минор» (1749), четыре коротких мессы (1735-1749), 191 духовная кантата, около 350 хоралов, 35 духовных песен, мотеты.

Гектор Берлиоз (1803-1869). Оратории: «Детство Христа» (1854), «Реквием» (1837), *Te Deum* (1849).

Людвиг ван Бетховен (1770-1827). Оратория «Христос на Масличной горе» (1803), «Торжественная месса» (1819-1823), месса до мажор (1807), кантаты.

Жорж Бизе (1838-1875). Оратория «Иоанн на Патмосе» (1866), кантаты: «Ангел и Тобия» (1855-1857), Давид (1856); *Te Deum* (для солистов, хора и оркестра, 1858), *Ave Maria* (для хора и оркестра, после 1867).

Луиджи Боккерини (1743-1805). Месса (1800), *Stabat Mater* (1801).

Иоганнес Брамс (1833-1897). «Немецкий реквием» (1857-1858).

Эдвард Бенджамин Бриттен (1913-1976). Хорал *Te Deum* для хора, дисканта соло и органа (1934), оратории: «Вавилон» на Быт. 11 (1944), муз. баллада «Авраам и Исаак» (1955), оперы: «Ноев ковчег» (1958), «Пещное действо» (основана на одном из эпизодов Ветхого Завета, 1966), «Блудный сын» (1968), для хора мальчиков и оркестра «Крестовый поход детей» (1969), кантаты: «Младенец родился нам» (на тексты старинных рождественских песнопений, 1933), «Гимн св. Цецилии» (1942), для дискантов и арфы «Венок колядок» (1942), «Св. Николай» (1948), «Радость об Агнце» (1943), кантата милосердия (по притче о добром самаритянине, 1963), «Военный реквием» (1961), для оркестра «Симфония-реквием» (1940), «Короткая месса» для хора мальчиков и органа (1959).

Антон Брукнер (1824-1896). *Te Deum* (1883-1884), 7 месс, мотеты. **Джузеппе Верди** (1813-1901). *Stabat Mater* (1898), *Te Deum* (1898), оперы «Набукко (Навуходоносор)» (1841) и «Руфь» (1845), «Реквием» (1847), *Pater noster* (1880), *Ave Maria* (1880), духовные пьесы.

Антонио Вивальди (1678-1741). Оратории: «Моисей» (1714), «Торжествующая Юдифь» (1716), «Поклонение волхвов» (1722), *Stabat Mater* (1736), мотеты, псалмы (всего около 60 духовных произведений).

Франц Иосиф Гайдн (1732-1809). Оратории: «Сотворение мира» (1798), «Семь слов Христа на Кресте» (1794), *Stabat Mater* (1767), «Возвращение Товия» (1775), 2 *Te Deum*, 14 месс, в том числе: «Святой Цецилии» (1769-1773), «Месса времен войны» (1796), «Тереза» (1799), малая месса (около 1750), большая органная месса *Es-dur* (1766), месса в честь святого Николая (*G-dur*, 1772), малая органная месса (1778); мотет, кантаты.

Георг Фридрих Гендель (1685-1759). Оратории: «Израиль в Египте» (слова Генделя по Библии, 1739), «Иосиф и его братья» (по поэме Дж. Миллера, 1744), «Саул» (либретто Ч. Дженненса, 1739), «Самсон» (на текст Мильтона, 1743), «Девора» (либретто С. Хемфри, 1733), «Валтасар» (либретто Ч. Дженненса, 1745), «Иуда Маккавей» (либретто Т. Морелла, 1747), «Иисус Навин» (либретто Т. Морелла, 1748), «Соломон» (либретто Т. Морелла, 1748), «Эсфирь» (по одноименной пьесе Расина, 1720-1732), «Сусанна» (1749), «Иеффай» (либретто Т. Моррела, 1752), «Мессия» (на слова Клопштока, 1742), «Аталия» (по Расину, 1733), «Воскресение» (*La Resurrezione*, слова К. С. Капече, 1708), «Оратория на случай» (*Occasional Oratorio*, либретто Т. Морелла по «Псалмам» Мильтона, Спенсера и др., 1746); «Теодора» (либретто Т. Моррела, по пьесе Корнеля, 1750); «Страсти» (по «Священной поэме» поэта Брокеса «За грехи мира сего пострадавший и умерший Христос», 1716), «Страсти по Евангелию от Иоанна» (на текст немецкого поэта Постеля, 1705); псалмы-антемы; 5 *Te Deum* (Утрехтский, 1713, 1714, 1719, 1737, 1743).

Шарль Гуно (1818-1893). Оратория «Искупление» (1880-1881) и «Товий» (1866) «Смерть и жизнь» (1884), *Agnus Dei* (1838), кантаты, мессы.

Антонин Леопольд Дворжак (1841-1904). *Stabat Mater* (1877), оратория «Святая Людмила» (1886), Библейские песни (1894), Реквием (1891), Месса ре мажор (1887-1892), *Te Deum* (1892), Псалом 149 для хора и оркестра.

Клод Дебюсси (1862–1918). Оратория «Дева Избранница» (1887–1888), кантата «Даниил» (1880–1884), мистерия «Мученичество св. Себастьяна» (1911), кантата «Блудный сын» (1884).

Луиджи Керубини (1760–1842). Кантата «Брак Соломона» (1816), «Плач Иеремии» (1815), «Реквием» (1816).

Золтан Кодай (1882–1967). Оратория «Изгнание торгующих» (1934), *Psalmus Hungaricus* (1923), *Budavari Te Deum* (1936), *Missa brevis* (1944), *Adventi evek* (1963).

Ференц Лист (1811–1886). Оратории «Христос» (1866), «Легенда о св. Елизавете» (1862–1865), «Крестный путь» (1878–1879), «Видение Иезекииля», *Stabat Mater* (1866), «Реквием» (1866), четыре мессы, в том числе «Гранская месса», «Венгерская коронационная месса» (1867), кантаты.

Жюль Масне (1842–1912). Оратории: «Обетованная Земля» (1900), «Иродиада» (по мотивам Г. Флобера, 1881), «Мария Магдалина» (1873), «Ева» (1875), «Богородица» (1880), духовная кантата «Вспомните, Мария» (1880).

Джакомо Мейербер (1791–1864). Опера «Обет Иеффей» (1812), «Псалом 91» (1853), *Stabat Mater*, *Miserere*, *Te Deum*, псалмы.

Феликс Мендельсон (1809–1847). Оратории: «Илия» (1846), «Павел» (1836), «Христос» (1847), пять кантат, псалмы, мотеты.

Оливье Мессиан (1908–1992). Оратория «Преображение Господа нашего» (1969), симфоническая пьеса «Вознесение» (1934), для органа «Рождество Господа» (1935), для фортепиано «Двадцать взглядов на лик Младенца Христа» (1944); для хора: «Три маленькие литургии Божественного присутствия» (1944), «Месса Троицына дня» (1950); для оркестра: «Забывшие приношения» (1930), «Гимн» (1932), «Вознесение» (1934); опера «Святой Франциск Ассизский» (1983).

Клаудио Монтеверди (1567–1643). Опера «Магдалина» (1617), «Духовные напевы» (1582); «Духовные мадригалы» (1583), месса *Missa senis vocibus* (1610), «Вечерня Блаженной Девы» (1610).

Вольфганг Амадей Моцарт (1756–1791). Кантата «Кающийся Давид» (1785), 16 церковных сонат, 19 месс, в том числе большая месса *c-moll* (1783), «Реквием» (1791), мотет *Exsultate, jubilate* (1772).

Артур Онеггер (1892–1955). Оратории «Царь Давид» (1921) и «Жанна д'Арк на костре» (1935), опера «Юдифь» (1925), «Рождественская кантата» (1953), Третья «Литургическая» симфония (1946), балет «Песнь Песней» (1938).

Джованни Палестрина (1525–1594). *Stabat Mater* (1590), 104 мессы, свыше 300 мотетов, 35 *magnificat* и т.д.

Кшиштоф Пендерецкий (1933–2020). *Stabat Mater* (1962); «Потерянный рай» (1978) – священное представление в двух актах по мотивам поэмы Джона Милтона; «Псалмы Давида» для смешанного хора и струнных (1958); «Польский реквием» для четырех солистов, смешанного хора и оркестра (2005); оратория «Страсти по Луке» (1965); симфонии: № 2 «Рождественская» (1980) и № 7 «Семь врат Иерусалима» для пяти солистов, тещи, смешанного хора и оркестра (1996); *Magnificat* (1974); *Te Deum* (1980); «Заутреня» (1970).

Джованни Перголези (1710–1736). *Stabat Mater* (1736), три мессы, несколько псалмов и мотетов.

Франсис Пуленк (1899–1963). *Stabat Mater* (1950).

Арво Пярт (1935). *De Profundis* (1981), «Страсти по Иоанну» (1981–1982), *Stabat Mater* (1985), *Te Deum* (1984–1986), *Dies irae* (1986), *Miserere* (1989), «Магнификат» (1989), «Берлинская месса» (1990–1992), «Литания св. Иоанну на каждый час дня и ночи» (1994).

Джоакино Россини (1792–1868) *Stabat Mater* (1842), опера «Моисей в Египте» (1818), «Маленькая торжественная месса» (1868).

Камиль Сен-Санс (1835–1921). Оратории: «Потоп» (1874), «Обетованная Земля» (1913), «Рождественская оратория» (1858), опера «Самсон и Далила» (1867–1877).

Алессандро Скарлатти (1660–1725). «Месса св. Цецилии» (1721), *Stabat Mater*, два *Miserere*, оратории «Седекия, царь Иерусалимский», «Грех, Раскаяние и Милость».

Алессандро Страделла (1639–1682). Оратория «Иоанн Креститель» (1676).

Сезар Франк (1845–1924). Оратории: «Вавилонская башня» (1865), «Ревекка» (1881), «Руфь» (1845), «Заповеди блаженств» (1869–1879), «Искушение» (1874).

Габриэль Форе (1822–1890). *Ave Maria* (1871), месса (1881), «Реквием» (1886), *Ave verum* (1894), *Salve regina* (1895).

Пауль Хиндемит (1895–1963). Балет «Иродиада» (1944), вокальный цикл «Житие Девы Марии» (на стих. Р. М. Рильке, 1923), симфоническая пьеса «Вознесение» (1934), органная сюита «Рождество Господне» (1935), фортепьянный цикл «Двадцать взглядов на Младенца Иисуса» (1945).

Арнольд Шёнберг (1874–1951). Опера «Моисей и Аарон» (1930–1932), оратория для солистов, хора и оркестра «Лестница Иакова» (1917–1922).

Рихард Штраус (1864–1949). Опера «Саломея» (1905), балет «Легенда об Иосифе» (1914).

Франц Шуберт (1797–1828). Оратория «Лазарь» (1820), Stabat Mater (1815), «Немецкий реквием» (1826), 6 месс.

Генрих Шютц (1585–1672). «Псалмы Давида» (1619), оратория о Пасхе (1623), «Священные песнопения» (1625), «Рождественская оратория» (1660), «Семь слов Иисуса Христа на Кресте» (1657), «Страсти от Луки» (1666), «Страсти от Матфея» (1666), «Страсти от Иоанна» (1666).

Сведения об авторе. Священник Анатолий Алексеевич Трушин – преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Коломенской духовной семинарии (e-mail: o.anatolyj@gmail.com).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аберт Г. В. А. Моцарт / Пер. с нем. – Ч. I. Кн. 1. – М.: Музыка, 1987.
2. Аберт Г. В. А. Моцарт / Пер. с нем. – Ч. I. Кн. 2. – М.: Музыка, 1988.
3. Аберт Г. В. А. Моцарт / Пер. с нем. – Ч. II. Кн. 1. – М.: Музыка, 1983.
4. Антонин Дворжак / Сб. статей, ред. Л. Гинзбург. – М.: Музыка, 1967.
5. Батюк И. Современная хоровая музыка: теория и исполнение / Очерки. – М.: МГК, 1999.
6. Владимирцева Н. Христианские мотивы в хоровой музыке современных российских композиторов // Художественное образование. – Вып. 2. – Саратов: СГК, 2000. – С. 85-94.
7. Волынский Э. Кароль Шимановский. – М.: Музыка, 1974.
8. Данилова И. Византийская икона «Благовещение» XIV века (опыт интерпретации) // Этюды о картинах / Ред. И. Данилова. – М.: Искусство, 1986. – С. 25–34.
9. Евдокимова Ю. История полифонии. Многоголосие Средневековья (X–XII вв.). – М.: Музыка, 1983.
10. Искусство на рубежах веков: Материалы Международной научной конференции / Научн. ред. А. Цукер. – Ростов н/Д.: РГК: Гефест, 1999.
11. Ливанова Т. История западноевропейской музыки до 1789 года. – Т. 2. – М.: Музыка, 1982.
12. Лист Ф. Избранные статьи / Предисл. и общ. ред. Я. Мильштейна. – М.: Музгиз, 1954.
13. Лобанова М. Западноевропейское музыкальное барокко: проблемы эстетики и поэтики. – М.: Музыка, 1994.
14. Лозовая И. Церковная культура благословенно консервативна // Музыкальная академия. – 1997. – № 1. – С. 21-29.
15. Музыкальная культура Средневековья: Тезисы и доклады научной конференции. – Вып. 2 / Сост. и отв. редактор Т. Владышевская. – М.: АЦЧВ, 1992.
16. Музыкальная эстетика Германии XIX века: В 2 т. – Т. 2 / Сост. А. Михайлов, В. Шестаков. – М.: Музыка, 1982.
17. Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения / Ред. Н. Шахнозарова, В. Шестаков. – М.: Музыка, 1966.
18. Отмечая 100-летие со дня смерти А. Брукнера / ст. Е. Царевой, Л. Новака, Е. Иванова, Д. Петрова // Музыкальная академия. – 1997. – № 2. – С. 155-169.
19. Пуленк Ф. Письма / Пер. с франц., вступ. ст. Г. Филенко. – Л.: Сов. композитор, 1970.
20. Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов. – М.: Худ. литература, 1974.
21. Саккетти Л. Очерк всеобщей истории музыки. – СПб.: Бессель и К°, 1912.
22. Саккетти Л. Краткая историческая музыкальная хрестоматия с древнейших времен до XVII века включительно. – 2-е, изд., доп. – СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1900.
23. Симакова Ю. Вокальные жанры эпохи Возрождения: Учебное пособие. – М.: Музыка, 1985.
24. Стравинский И. Диалоги: воспоминания, размышления, комментарии. – JL: Музыка, 1971.
25. Стравинский И. Хроника моей жизни. – JL: Гос. муз. изд., 1963.
26. Степанова И. Слово и музыка. Диалектика семантических связей. – М.: МГК.
27. Страницы истории немецкого романтизма // Музыкальная академия. – 1999. – № 3. – С. 190-237.
28. Тараева Г. Христианская символика в музыкальном языке // Музыкальное искусство и религия. – М.: РАМ им. Гнесиных, 1994. – С. 129-148.
29. Трушин А.А., свящ. Страсти (музыкальный жанр) [Электронный ресурс] // Википедия. – URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Страсти_\(музыкальный_жанр\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Страсти_(музыкальный_жанр)).
30. Трушин А.А., свящ. Аве Мария [Электронный ресурс] // Википедия. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Аве_Мария.

31. Трушин А.А., свящ. Dies irae [Электронный ресурс] // Википедия. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Dies_iraе.
32. Трушин А.А., свящ. Магнификат [Электронный ресурс] // Википедия. – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Магнификат>.
33. Трушин А.А., свящ. Stabat mater [Электронный ресурс] // Википедия. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Stabat_mater.
34. Трушин А.А. свящ. Te Deum [Электронный ресурс] // Википедия. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Te_Deum.
35. Угринович Д. Искусство и религия: теоретический очерк. – М.: Политиздат, 1983.
36. Французская музыка второй половины XIX века / Сб. переводных работ Ж. Тьерсо, Ж. Комбарье, Э. Истеля, Ш. Кехлта, Ж. Продомма. – М.: Искусство, 1938.
37. Хохловкина А., Левик Б., Грубер Р., Николаева Н. Музыка Французской революции XVIII века. – М.: Музыка: МГК, 1967.
38. Шуберт Ф. Избранные песни для голоса с фортепьяно. – Т. 6 / Вступ. ст. Ю. Хохлова. – М.: Музыка, 1980.

Priest Anatoly Trushin

BIBLICAL-GOSPEL STORIES
OF THE WESTERN CHURCH'S KEY CHANTS
IN WORLD CLASSIC MUSIC

Abstract. The work is an overview of Biblical and Gospel stories in classical music. The author analyzes the formal and substantive features of the main works of classical music related to the Gospel perspective, traces the patterns of development of the Gospel themes in the history of music. In conclusion, the author puts a list of the main musical works of classical composers, which are based on the biblical-gospel stories.

Keywords: Christianity; Church; music; Ave Maria; Magnificat; Stabat mater; Dies irae; Te Deum; Passion; mass.

Author information. Priest Anatoly A. Trushin – Lecturer at the Church Practical Disciplines Department of the Kolomna Theological Seminary (e-mail: o.anatolyj@gmail.com).

УДК 348

Священник Алексей Ильин

ЮРИДИЧЕСКАЯ СИЛА КАНОНИЧЕСКИХ НОРМ
ПО ТРУДАМ ПРОТОПРЕСВИТЕРА
НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА

Аннотация. Вопрос о юридической силе древних церковных канонов в современной церковной науке стоит достаточно остро. В настоящем докладе рассматривается подход к разрешению данной проблемы, сформулированный протопресвитером Николаем Афанасьевым, известным богословом XX в. Автор доклада анализирует основные положения этого подхода и показывает, каким образом богословский принцип отношения к канонам, предложенный Афанасьевым, может быть применен в современной церковной действительности.

Ключевые слова: Церковь; протопресвитер Николай Афанасьев; каноническое право; каноны; экклесиология.

Один из важнейших вопросов церковной современности – это вопрос о юридической силе канонов, их изменяемости и образе правоприменения. Вопрос актуальный и животрепещущий, но до сих пор не разрешенный в современной научной среде академических канонистов.

Проблематика церковного правоприменения канонических правил и юридической силы канонов не была нова на момент обращения к этой теме протопресвитера Николая Афанасьева. Как указывает архиеп. Григорий (Афонский): *Русская каноническая школа в конце XIX и в начале XX в. обратила большое внимание на сущность самих канонов Церкви. Во время подготовки к церковным реформам богословами и канонистами был поднят вопрос: все ли каноны неизменны, как и догматы веры, или есть такие каноны, которые могут быть изменяемы с изменением исторической жизни Церкви?*¹ Таким образом, проблема сущности канонов как основных форм регулирования внутрицерковной жизни встала еще на рубеже XX столетия. Не нашла своего решения эта проблема и в настоящее время. Как отмечает архиеп. Григорий, на данный счет в научной среде существовало две противоположные точки зрения – консервативная и либеральная. Первая заключалась в том, что канонические правила, изреченные по принципу «изволися Духу Святому и нам», являются богодухновенными и потому неизменяемыми,

¹ Григорий (Афонский) архиеп. Введение в каноническое право Православной Церкви: по учению канонической школы XIX–XX вв. С. 30.

следовательно, подлежат целокупному применению. Другой взгляд на это отражала либеральная школа, которая видела в церковных правилах «предание человеческое». Значит, вопрос об изменяемости канонов может решаться вплоть до полного их пересмотра. Были также взгляды, гармонизирующие две представленные позиции².

В современной канонической практике вопрос о правоприменении канонов в Церкви осуществляется посредством теории об акривии и икономии.³ Суть этой теории заключается в рецепции принципа справедливости применения закона из римского государственного права, а именно в том, чтобы применение позитивной нормы, в силу общего характера этой нормы, осуществлялось с учетом снисхождения к человеку, устраняя неадекватность применения общей нормы права ко всему многообразию человеческих отношений. Как указывает свящ. Д. Пашков, принцип церковной икономии в своем юридическом содержании восходит к «милости» (ἐλεείκεια) Аристотеля и к «справедливости» (aequitas) римского права⁴.

Между тем данный принцип не имеет строго канонического отражения в письменном Предании Церкви, его механизм не зафиксирован и в канонических сборниках. Пашков указывает, что, несмотря на синонимичность терминов «икономия» и «снисхождение», отцы Анкирского и Неокесарийского Соборов, допуская смягчение дисциплинарных норм, используют термин φιλανθρωπία (Анкир. 5, 16, 21; Неокес. 2). Так же поступают и отцы Первого Вселенского Собора (прав. 5, 11, 12)⁵. Термин «акривия», в свою очередь, означает применение дисциплинарных норм во всей полноте санкции. Таким образом, мы можем заключить, что теория акривии и икономии, которая вслед за светским византийским правом укоренилась в церковном правоприменении, во-первых, носит исключительно утилитарный характер, регулируя только вопрос строгости применения санкции за совершение антиканонического поступка; во-вторых, никаким образом не регламентирует вопрос о юридической силе канонических норм, а значит, не может быть инструментом, разрешающим вопрос о возможности или невозможности применения тех или иных канонических норм.

² Григорий (Афонский) архиеп. Введение в каноническое право Православной Церкви: по учению канонической школы XIX–XX вв. С. 30.

³ См.: Пашков Д., свящ. Икономия // Православная Энциклопедия. Т. 22. С. 51-58; Варьяс М. Ю. Акривия // Там же. Т.1. С.403.

⁴ Пашков Д., свящ. Икономия. С. 51.

⁵ Там же.

Протопресвитер Николай Афанасьев посвятил вопросу сущности канонических норм две работы: «Каноны и каноническое сознание» и «Неизменное и временное в церковных канонах». Каковы же взгляды прот. Николая как канониста на вышеописанную проблему?

*Назначение канонов как церковных предписаний – способствовать (положительно или отрицательно) тому, чтобы церковная жизнь по возможности ближе воплощала догматическое учение,*⁶ – пишет прот. Николай в статье «Каноны и каноническое сознание». Рассматривая сущность канонов как церковных норм регулирования, он обращает свой взгляд в самую глубь вопроса, обращается к сущности Церкви и пытается выявить телеологическую составляющую канонического права в Церкви. Он выделяет мистическую, сакраментальную природу Церкви как базовый модус существования канонов. Эта природа, по Афанасьеву, евхаристична. И подобно тому как Евхаристия являет собой единое неделимое Тело Христово, так *органическое строение Церкви как Тела Христова предполагает особый порядок, вытекающий из самого существования Церкви. Этот порядок есть закон жизни и устройства Церкви, являемый в порядке откровения в виде непреложной истины – догматического учения*⁷. В этом догматическом учении уже как в семени заложены основные логосы церковного бытия – о строении Тела Церкви, о составе церковного общества, учение о церковной иерархии, о Таинствах и т.д.⁸

Но в то же время уже с момента своего возникновения природные логосы Церкви глубоко переплетаются с изменяемой исторической реальностью пребывания в мире и потому тропосы реализации церковных логосов подвержены исторической изменчивости. Таким образом, эмпирическая ткань жизни Церкви находится в неразрывной связи не только с историческими реалиями (к чему приходили представители либеральной школы канонического права), но так же эта ткань неразрывно связана и с духовной природой Церкви, природой Богочеловеческой, основанной на халкидонском вероопределении⁹.

Этот теологумен станет для Афанасьева отправной точкой в рассуждении о природе канонического права в Церкви. *Церковь меняет свои формы исторической жизни не случайно и не произвольно, не потому, что Церковь приспосабливается к современной ей жизни и пассивно*

⁶ Афанасьев Н. Н., прот. Каноны и каноническое сознание // Путь: Орган русской религиозной мысли. Июль, 1933. № 39. С. 15.

⁷ Афанасьев Н. Н., прот. Неизменное и временное в церковных канонах // Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М.: ПСТГУ, 2015. С. 165.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 164.

следует за своей эпохой. Исторические условия влияют на формы церковной жизни, но не так, что они предписывают Церкви те или иные изменения в ее жизни, но так, что Церковь сама из своей глубины изменяет свои формы исторического бытия»¹⁰. Таким образом, мнение либеральной школы каноников об историческом детерминизме в вопросах возникновения канонических установлений не может быть признано верным – не Церковь меняется под влиянием исторических факторов, но Церковь оценивает историческую действительность через свое внутреннее каноническое регулирование.

Таким образом, в бытии Церкви канонические установления выполняют роль связующего звена между историческими реалиями и догматической сущностью Церкви. Они являют собой историческую интерпретацию церковного догмата на языке эпохи. **Такова телеологическая природа церковного права.**

Следуя этой логике, совершенно невозможно разделять каноны по своему происхождению на *jus divinum* и *jus humanum*, поскольку в силу благодатной природы Церкви канонические постановления также благодатны и подлинны. Но из этого не следует, что по этой причине они должны быть безусловно отождествлены с догматами в своей неизменяемости. *Различие между догматами и канонами, – пишет Афанасьев, – лежит не в источнике их происхождения, а в том, что первые суть абсолютно истинны, а вторые – приложение этих истин к историческому бытию Церкви. Первые не имеют отношения к временному бытию, вторые же временны. Эта их временность не отрицает их боговдохновенной природы, так как она не относится к этой природе. Они временны в том смысле, что приложимы к тому, что временно, – к историческим формам существования Церкви*¹¹.

В силу такой природы канонического права невозможно говорить о какой-либо абсолютизации исторических реалий той или иной эпохи, поскольку та или иная абсолютизация неизбежно ведет к догматизированию церковного устройства на определенном историческом этапе, что само по себе противоречит телеологическому замыслу канонов. И в то же время, указывает Афанасьев, *исторические формы не являются вполне случайными, в них всегда имеется действительная попытка наиболее полного выражения существа Церкви, во всяком случае, некоторых ее сторон. Разные исторические формы внутренне, из глубины, связаны друг с другом лежащим в основе их догматическим*

¹⁰ Афанасьев Н. Н., прот. Неизменное и временное в церковных канонах // Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М.: ПСТГУ, 2015. С. 167.

¹¹ Там же. С. 170.

учением¹². Поэтому мы не имеем права утверждать, что каноническое устройство Церкви и ее каноны на каком-либо этапе истории являлись более правильными или менее правильными. Выражая вечную неизменную природу Церкви, ее каноническое устройство на каждом историческом этапе было наиболее органичным образом тождественно этой природе, а значит, каноническое устройство Церкви разных эпох было самотождественным по сути и в своих разных формах. Поэтому мы не можем говорить, что Церковь апостольского времени была ближе к тому идеалу, который заложил в идее Церкви Христос, чем Церковь XXI века.

Но тогда возникает вопрос: если изменимость канонов является неизбежностью, то как определить правильность такого изменения, как выразить догматическое учение о Церкви адекватно этому учению при перемене исторических реалий? Разрешение этого вопроса прот. Николай видит в правильном устройении канонического сознания Церкви, которое, в свою очередь, должно покоиться на правильном фундаменте. Как указывает отец Николай: *каноническое сознание не может иметь основную опорную точку в исторически сложившихся формах в силу их некоторой относительности и изменчивости. Если же оно все же пытается себя связывать с ними, то это приводит к неправильному отношению к историческим формам и к искажениям самого канонического сознания. Неизбежно одна из временных форм церковной жизни возводится на степень вечной и неизменной. Это влечет за собой ослабление или даже утерю критического отношения к современным формам жизни. Правильное чувство истории исчезает или должно исчезнуть, а вместе с ним и творческая энергия*¹³. Исходя из этого, стремление к догматизации исторических форм Церкви ведет к параличу современной церковной жизни и лишает Церковь возможности творческого отношения к реальности, вообще к осмыслению реальности как таковой.

В хорошем смысле ярким примером того, как Церковь может реализовывать свое творческое отношение в области каноники по отношению к современности, можно считать принятие Русской Православной Церковью «Основ социальной концепции» и регулирование вопросов биоэтики в современном мире. Если бы Русская Православная Церковь следовала историческим формам своего бытия прежних периодов и боялась выйти за рамки того канонического регулирования, которое уже имеется внутри Церкви, то это неизбежно повлекло бы игнорирование

¹² Афанасьев Н. Н., прот. Каноны и каноническое сознание. С. 92.

¹³ Там же.

вопросов биоэтики вообще и неспособность реализации проповеднической и учительной роли Церкви в мире.

Но не следует видеть в изменяемости канонов посыл к их изменению. *Из того, что каноны могут быть изменяемы, далеко еще не следует, что они должны быть изменены или что они могут быть изменены по личному произволу каждого члена Церкви или даже целой церковной общины, – пишет отец Николай. – Мы только продолжаем то, что начато не нами, хотя мы всегда несколько склонны считать, что история начинается только с нас. Поэтому в нашей деятельности всегда имеется некоторое сочетание традиции и творчества, причем традиция есть точка опоры для нашего творчества и залог того, что и наша деятельность не окончится с нами. Тем не менее всякое человеческое творчество есть некое разрушение старого, того старого, которое перестало быть творческой традицией, а стало инерцией и косностью, мешающей творчеству. Мы можем и даже должны изменять церковные постановления, но лишь тогда, когда они, собственно, перестали быть канонами, когда они не могут больше выполнять свое прямое назначение – направлять церковные формы к самому полному и самому лучшему воплощению учения о Церкви.*

Таким образом, мы можем сделать следующие выводы из рассматриваемых взглядов отца Николая:

- 1) Сущность канонов Церкви заключается в интерпретации догмата о Церкви в тех исторических реалиях, в которых находится Церковь здесь и сейчас.
- 2) Основной движущей силой канонического нормотворчества должно выступать правильное каноническое сознание.
- 3) Правильное каноническое сознание заключается в адекватном Преданию Церкви восприятию догмата о Церкви и творческом выражении неизменного и вечного догмата о Церкви на языке эмпирического опыта современности.
- 4) Природа канонов Церкви заключается в их изменяемости в соответствии с окружающей действительностью, а не в бегстве от действительности в иллюзию «канонического мира».
- 5) Не Церковь меняется под влиянием исторических реалий, но Церковь через изменение канонического устройства выражает свое отношение к этим реалиям.
- 6) Феномен канонов Церкви в их незавершенности, которая отражает идею о том, что каноны не самоцель, но инструмент реагирования Церкви на окружающую действительность.

Сведения об авторе. Священник Алексей Сергеевич Ильин – клирик Троицкого храма деревни Павлино Московской области, выпускник Коломенской духовной семинарии 2020 г. (e-mail: aleksin.alex24@gmail.com).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Афанасьев Н. Н., прот. Каноны и каноническое сознание // Путь: Орган русской религиозной мысли. – Июль, 1933. – № 39. – 86 с.
2. Афанасьев Н. Н., прот. Неизменное и временное в церковных канонах // Церковь Божия во Христе: Сборник статей / Протопресвитер Николай Афанасьев; [сост. А. А. Платонов; сост., пер., ред. В. В. Александров; пер. свящ. Ф. Парфенов]. – М.: ПСТГУ, 2015. – С. 161-178.
3. Варьяс М. Ю. Акривия // Православная Энциклопедия. – М.: ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2000. – Т. 1. – С. 403.
4. Григорий (Афонский) архиеп. Введение в каноническое право Православной Церкви: по учению канонической школы XIX–XX вв. – Киев: Киевская Духовная Академия, 2001. – 57 с.
5. Пашков Д., свящ. Икономия // Православная Энциклопедия. – М.: ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2009. – Т. 22. – С.51-58.

Priest Alexey Ilyin

LEGAL FORCE OF CHURCH CANONS BY WORKS OF PROTOPRESBYTER NIKOLAI AFANASYEV

Abstract. The question of legal force of the ancient church canons in current church science is quite acute. This report discusses the approach to solving this problem, formulated by Protopresbyter Nikolai Afanasyev, a well-known theologian of the twentieth century. The author of the report analyzes the main aspects of this approach and shows how the theological principle of attitude to canons, proposed by Afanasyev, can be applied in current church reality.

Keywords: Church; Protopresbyter Nikolai Afanasyev; canon law; canons; ecclesiology.

Author information. Priest Alexey S. Ilyin – cleric of the Trinity Church in Pavlino village (Moscow Region), graduate of the Kolomna Theological Seminary, 2020 (e-mail: aleksin.alex24@gmail.com).

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 14

Главный редактор – епископ Зарайский Константин
Редактор – иеромонах Иоанн (Пахачев)
Руководитель издательской группы – Александр Манушкин
Компьютерная верстка – Анна Петрина
Корректор – Мария Пухова

*Ни одна часть издания не может быть использована
без письменного согласия правообладателей.*



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 07.12.2020
Бум. офсетная. Печать офсетная.
Формат 70x90 ^{1/16}. Гарнитура Minion Pro.
Усл. печ. л. 11,5. Тираж 500 экз. Заказ 6365/20