

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ*

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати РФ.
Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион

Зам. главного редактора: М. В. Первушин

Члены редакционной коллегии: архимандрит Кирилл (Говорун),
протоиерей Николай Балашов,
игумен Филарет (Булеков),
протоиерей Владимир Шмалый,
священник Димитрий Агеев,
священник Илия Соловьёв,
Ф. И. Шульга,
А. И. Мраморнов.

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7/495/9556753, факс +7/495/6337281

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

- Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Патриарх Гермоген, русское духовенство и Церковь в служении Отечеству.....*7
- Митрополит Волоколамский Иларион. К вопросу о канонических предпосылках Харьковского Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви 1992 года.....*16
- С. О. Елишев. Религиозные конфессии и организации как значимый институт политической системы общества.....*27

БОГОСЛОВИЕ

- А. В. Андреев. Библейская наука в рамках парадигм модерна и постмодерна.....*51
- Е. С. Криницына. Пост и воздержание от пищи в трактате Исидора Севильского «О церковных службах».....*78
- Иакоб де Ворagine. О святом Амвросии и о деве из Антиохии.....*98
- Н. Ю. Сухова. Экзегетика и духовная жизнь: святитель Феофан как толкователь Псалмов.....*116
- Иеромонах Кирилл (Зинковский). Учение святого праведного Иоанна Кронштадтского о Евхаристии.....*133

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- М. Е. Денисов.* Подвижник веры и благочестия,
герой Отечественной войны 1812 года
священник Петр Гаврилов Святославский.....147
- Д. А. Торопов.* Роль Санкт-Петербургского отдела Общества
любителей духовного просвещения на первом этапе
переговоров представителей Русской Церкви
со старокатоликами (1871–1875).....176
- В. А. Кузнецов.* Русская Православная Церковь
и политическое противостояние осенью 1993 года....192

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

- В. Л. Курабцев.* Бытие блага
в философии Платона.....213
- Е. В. Никольский.* «Трагикомедия духовная», или
Путь от мрака к свету Христову.....224

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛ

**ПАТРИАРХ ГЕРМОГЕН,
РУССКОЕ ДУХОВЕНСТВО И ЦЕРКОВЬ
В СЛУЖЕНИИ ОТЕЧЕСТВУ**

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, дорогие соборяне!

Я хотел бы с большим удовлетворением отметить факт проведения сегодня в соборном зале храма Христа Спасителя этого собрания, посвященного 400-летию мученической кончины Патриарха Гермогена; собрания, которое даст нам возможность вспомнить героические страницы прошлого и подумать о настоящем.

Если говорить о Смуте, то это было в первую очередь время смятения умов, разделения народа, ослабления власти, когда перед каждым стоял выбор между подвигом и предательством. И это же самое время явило нам великих христианских подвижников и неизвестных героев русского сопротивления, таких как заточенных в узах Патриархов Иова и Гермогена;

* Выступление Предстоятеля Русской Православной Церкви на соборных слушаниях Всемирного русского народного собора (Москва, 3 мая 2012 г.).

таких, как переживших многомесячную осаду келаря Троице-Сергиевой Лавры Авраамия (Палицына) и архиепископа Смоленского Сергия; замученного интервентами епископа Тверского Феоктиста; претерпевшего пытки епископа Коломенского Иосифа. Кто из соотечественников — даже среди интеллигенции, кроме историков-специалистов, знает сегодня эти имена и вспоминает этих героев, хотя бы в этот год истории? Это наша вина, что имена людей, послуживших спасению Отечества, практически изглажены из народной памяти.

Начало XVII века стало драматическим рубежом не только для России, но для всего православного мира. К тому времени наш народ, народ северной Руси, остался единственным православным народом, сохранившим государственный суверенитет. Ни юг Руси, ни запад Руси, ни Ближний Восток, ни Восточная Европа, где проживали православные народы, не имели суверенитета. Единственным суверенным православным народом был наш народ. И именно в такой критический для судьбы Православия момент мировой истории на Руси возникает Смута.

Это было поистине историческое испытание, ведь Смута являлась не просто политическим кризисом, не просто столкновением элит, не просто банальной борьбой за власть. То была явлена страшная угроза самому существованию государства, суверенитету, независимости нашего народа, самой нашей национальной самобытности. Под иностранным давлением вводился, как мы бы сейчас сказали, механизм внешнего управления, в результате которого Россия должна была стать провинцией другого государства. Еще страшнее была угроза утраты духовной идентичности, латинизации Руси, отказа от православной веры, что, несомненно, означало бы конец русского независимого духовного и культурного национального бытия.

И наконец, особенно удручающим был тот факт, что гибельная угроза для русского будущего надвигалась не только извне, но и изнутри. В 1612 году интервенты были уже в Кремле, они овладели сердцем страны, но пока только в географическом и политическом смысле. Куда хуже сознавать то, что завоеватели были близки к овладению сердцем нашей страны в духовном, в идеологическом смысле: они были близки к тому, что-

бы подчинить себе умы и души боярской элиты. Той самой, которая, разуверившись в силе собственного народа и в историческом призвании России, была готова пригласить на царство представителя иноземной династии, исповедовавшего чужую веру, отрицавшего духовные традиции нашего народа и страны.

В этот критический час, когда столичная знать казалась поверженной в политическом и идейном смысле, когда Москва, по словам историков, стала «театром козней и мятежей», судьбу России определил ее народ. Николай Иванович Костомаров писал: «Когда сильные земли Русской склонились перед внешней силой, <...> упали духом и смирились, народная громада, <...> одушевленная именем угрожаемой веры, не покорила судьбе». В ослабленной и истерзанной Смутой русской глубинке возникает мощное движение, охватившее почти все крупные города страны, сплотившее весь ее многонациональный народ. Всенародное ополчение завершилось, как мы знаем, изгнанием интервентов, преодолением Смуты, избранием новой династии. И победа национально-освободительного движения 1612 года заложила фундамент для трех веков стабильного державного развития страны.

Наши современники редко задумываются над тем, какая же сила позволила смятенной, обезглавленной, потерявшей привычные механизмы управления России самоорганизоваться и воскреснуть из небытия. И здесь трудно переоценить роль православной веры и Русской Церкви.

Вспомним: когда города сдавались на милость интервентов, когда разрозненные войска терпели поражение и отступали, когда перебежчики метались между Москвой, польской ставкой и станом самозванца, кто стал символом непоколебимой твердости? Инок Троице-Сергиевой Лавры! Выдержав шестнадцатимесячную осаду, явив жертвенный героизм, насельники Сергиевой обители, сражавшиеся плечом к плечу с воинами и ополченцами, убедили колеблющихся в неизбежности русской победы.

Надо подчеркнуть, что успешная оборона Троице-Сергиевой Лавры против многократно превосходящих сил противника объясняется не каким-то особым боевым искусством ее

защитников и не талантом руководившего ими полководца — князя Григория Долгорукого. Главным источником их мужества было осознание того, что обитель, за которую им предстояло сражаться и умереть, есть величайшая святыня. Пребывающая под небесным покровительством преподобного Сергия, Лавра напоминала русским воинам о славном времени Куликовской победы. По слову летописца, «святой Сергий охрабрил даже невежд; без лат и шлемов, без навыка и знания ратного, они шли на воинов опытных, доспешных, и побеждали».

После отражения натиска интервентов Троице-Сергиева Лавра трудами ее настоятеля архимандрита Дионисия превратилась в крупнейший центр вспоможения раненым и больным, в своего рода главный военный госпиталь и медицинский центр того времени. Исследователи полагают, что на протяжении 1611 года на исцелении в Сергиевой обители находились более 10 000 человек — это огромная по тому времени цифра! По мнению историка XIX века Михаила Осиповича Кояловича, Лавра стала «ближайшим убежищем, где русские люди спасали свое христианское звание. Но в этой обители жила несокрушимая вера в будущность Москвы, России, в их способность жить».

Православная вера не только вдохнула мужество в сердца людей и способствовала врачеванию их ран. Ощущение духовного единства содействовало собиранию разрозненных земских сил, возрождению государственности. В условиях, когда власть была в смятении и в глазах населения потеряла легитимность, Православная Церковь стала главным интегрирующим фактором русского общества.

Именно Церковь в лице ее Первосвятителей не признала законность самозванцев и иностранных претендентов на российский престол. Именно Церковь, через грамоты Патриарха Гермогена, призвала народ к национально-освободительной борьбе. Мы знаем, что служение Патриарха Гермогена после его кончины подхватила Троице-Сергиева обитель, также распространяя воззвания к русскому народу. Посреди раздора и смущения умов православное духовенство увещевало колеблющихся, направляло мятущихся, мирило раздоры в патриотическом лагере. Так, например, согласовать действия ополченцев

Минина и Пожарского с действиями казачьих войск Трубецкого удалось прежде всего благодаря высокому авторитету Авраамия (Палицына), которого уважали и казаки, и земские люди. В момент решающей битвы с гетманом Ходкевичем казаки примкнули к дружинам Пожарского с криками «Сергиев! Сергиев!» (то есть вспоминая благословение Троице-Сергиевой Лавры), и это единство решило исход сражения в пользу русских.

В эпоху крушения всех авторитетов, когда голова обвинителя шла кругом от обилия претендентов и самозванцев, выдвинутых враждующими партиями, именно Церковь оставалась единственной незыблемой твердыней. Найти истину помогало слово православного духовенства, и решающую роль играла позиция Первоиерарха.

Прежде чем сказать о подвиге Патриарха Гермогена, надо вспомнить его предшественника, святителя Иова, первого Патриарха в нашем Отечестве. Именно он предупредил народ об угрозе Смуты в случае изгнания государя и возведения на престол авантюриста. Он первым назвал Лжедмитрия самозванцем и предал вождей переворота анафеме. В дни, когда неискушенные соотечественники были словно ослеплены и заипнотизированы фигурой Лжедмитрия, Патриарх Иов остался верен единственно законному на тот момент царю — Феодору Годунову. Сознывая нависшую над Русью угрозу, Патриарх Иов не побоялся ни гонений, ни смерти. После переворота он был лишен Патриаршей кафедры, заточен в Старицком монастыре, испытал пытки и лишения, потерял зрение, но не отрекся от своих слов. Подвиг святителя Иова вскоре увенчался первой победой — свержением Лжедмитрия I и его сообщников.

Вскоре бремя Патриаршего служения из рук ослабевшего в темнице Иова принял святитель Гермоген. Как пишет Николай Михайлович Карамзин, «Ермоген, не обольщенный милостью самозванца, не уstraшенный опалю за ревность к Православию, казался героем Церкви и был единодушно, единогласно наречен Патриархом».

В тяжелую годину Гермоген стал живым хранителем устоев русской государственности, сумев возвыситься над борьбой партий. Это качество проявилось в нем еще в годы царствования

Василия Шуйского. Шуйский не был сильным государственным деятелем, он часто терпел военные и политические неудачи. Народ не любил этого царя. Но святитель Гермоген последовательно поддерживал его, часто идя наперекор общественному мнению, потому что легитимный царь был тогда единственной опорой в преодолении политического смятения боярской элиты.

Патриарх видел, что страну терзают мятежные отряды второго Лжедмитрия и банды иноземных наемников. Уже навигалась гроза открытого вторжения польского войска в пределы России. В этих условиях Гермоген всей силой своего святительского авторитета встал на защиту существующей власти, хотя и признавал все ее недостатки. Он понимал, что мятежи и интервенция могут привести к гораздо худшим бедам.

Когда в феврале 1609 года поднялся мятеж против Василия Шуйского в самой Москве, заговорщики пытались привлечь на свою сторону Патриарха Гермогена. Тот же с риском для жизни вразумлял мятежников. Вот как передает это событие Сергей Михайлович Соловьев: «Патриарх начал говорить: “Крест ему, государю, целовала вся земля, присягала добра ему хотеть, а лиха не мыслить; а вы забыли крестное целование, немногими людьми восстали на царя, хотите его без вины с царства свести”».

Однако, отговаривая народ от мятежа, святитель не видел в оппозиционно настроенных москвичах врагов. Он понимал, что у людей есть основания для протеста, и перед лицом нависшей опасности стремился к национальному единению. После провала мятежа 1609 года Патриарх отправил в Тушино грамоты к сбежавшим и призвал их «оставить обиды, вспомнить Отечество и веру православную». Патриарх обещал полное прощение раскаявшимся, и многие откликнулись на его зов. Как видим, святитель Гермоген занимал достаточно взвешенную позицию, в основе которой была идея объединения всех соотечественников. Он понимал, что страна обескровлена, разрушена, разобщена и что, в конце концов, бывают политические моменты, когда приходится выбирать между большим и меньшим злом.

Такой момент наступил летом 1610 года, когда Василий Шуйский был все-таки свергнут с престола, а вслед за этим часть русской элиты призвала на царствование польского королевича

Владислава. Святитель Гермоген понимал, что ему не удастся этому воспрепятствовать. Тогда он сделал все от него зависящее, чтобы уменьшить последствия предательства. По его настоянию в грамоту об условиях призвания на царство было внесено требование об обязательном крещении Владислава в православную веру. Он настаивал также и на том, чтобы Владислав взял в жены одну из православных боярынь в Москве.

Это был, безусловно, компромисс. Однако Патриарх Гермоген четко видел ту черту, за которой никакие компромиссы невозможны. Он делал все возможное, чтобы не допустить разрушения духовной, национальной и культурной подлинности нашего народа, которое было бы неизбежным при иностранной иноверной власти. Польский же король Сигизмунд, однако, считал, что Россия уже лежит у его ног, и обсуждать что-либо нет смысла. После битвы при Клушино, выигранной польскими войсками, он требовал безусловного подчинения. И тогда святитель Гермоген дал понять, что за этой чертой нет места компромиссам — есть только сопротивление.

Зимой 1610/11 года Первоиерарх стал вдохновителем поднимавшегося всероссийского сопротивления интервентам и изменникам. По словам С.М. Соловьева, «главный двигатель этого восстания, начальный человек в государстве в безгосударное время, находился в Москве; то был Патриарх, по мановению которого во имя веры вставала и собиралась земля. Салтыков пришел к нему с боярами и сказал: “Ты писал, чтобы ратные люди шли к Москве; теперь напиши им, чтобы возвратились назад”. “Напишу, — отвечал Гермоген, — если ты, изменник, вместе с литовскими людьми выйдешь вон из Москвы; если же вы останетесь, то всех благословляю помереть за православную веру, вижу ей поругание, вижу разорение святых церквей, слышу в Кремле пение латинское и не могу терпеть”».

Послание Патриарха вызвало в русских людях стремление встать за веру и Отечество. К Москве подступило первое ополчение. В разгар этих событий Гермоген был брошен оккупантами в тюрьму, где и принял мученическую смерть. Подвиг святителя стал той свечой, от которой возгорелось пламя национально-освободительного движения. Второе ополчение,

начавшее свой путь с покаянной молитвы, освободило Москву и положило начало освобождению Руси.

О значении деятельности Патриарха Гермогена для начала борьбы явственно говорят документы того времени. «А у нас святейший Гермоген Патриарх прям, как сам пастырь, душу свою за веру христианскую полагает неизменно, и ему все христиане православные последуют», — писали той же зимой московские патриоты во все города России. Вера в то, что святитель Гермоген говорит не от себя, а творит волю Божию, безусловно, воодушевляла русских людей.

В почти побежденной стране не всегда могут найтись силы для того, чтобы начать борьбу за свободу, особенно после череда неудач. Трудно взять на себя духовную (а, в конечном счете, и политическую) ответственность в условиях, когда на карту поставлено слишком многое, когда выступление против оккупантов может обернуться полным уничтожением военных и политических ресурсов страны, гибелью самого ее народа.

Зимой 1610–1611 года святитель Гермоген взял на себя такую ответственность. Одинокий и физически немощный старец, брошенный в темницу, явил силу духа. Он вернул русским людям надежду и исцелил наших предков от малодушия и разобщенности, порожденных годами Смуты.

«Когда надломились политические скрепы общественного порядка, оставались еще крепкие связи национальные и религиозные: они и спасли общество», — свидетельствует Василий Осипович Ключевский. Обратим особое внимание на слово «религиозные». Смутное время закончилось тогда, когда русские люди оставили распри и вспомнили то, что их объединяет: веру отцов, святых, национальные символы, бывшие в поругании от иноплеменников.

Сегодня мы должны сознавать, что подвиг Патриарха Гермогена — это не просто достояние давно минувших дней, но и не потерявшее своей значимости завещание потомкам. Уроки Смутного времени и его преодоления актуальны в наши дни, когда Россия подвергается похожим соблазнам и принимает соответствующие вызовы.

Мы снова видим враждебные действия, направленные на подрыв наших духовных ценностей, на ослабление государ-

ственности. Мы снова замечаем смятение в умах, отказ определенной части общества от собственного национального достоинства, поиск «спасителей» за пределами России.

Как и прежде, противостоять этому может только единство российского общества, из которого нельзя исключать и власть. Единство должно быть основано на верности нашим духовным и нравственным традициям. А значит, на Русскую Церковь возлагается особая ответственность. Церковь не существует изолированно от народа, ведь Православие — это душа России, а разделение души и тела в нашем земном мире означает смерть.

Именно такого разделения добивались слуги интервентов, приступавшие к Патриарху Гермогену со словами: «Почто вмешиваешься в дела мирския, а твое де дело за Церковью смотри». Это выглядело даже соблазнительным: сидеть тихо и не возвышать голоса, не давать оценок происходящим событиям, избегать возможных лишений и жертв. Но в эпоху Патриарха Гермогена вдохновители Смуты не достигли поставленной цели. Русская Церковь исполнила свой христианский долг, призвала и привела к спасению Отечества.

Это урок для нас и для всех поколений православных людей, которые за нами последуют. Сейчас, как и 400 лет назад, от нас вновь требуют, чтобы мы не «вмешивались в дела мирския». Нам говорят: не лезьте в общество со своей верой, со своей этикой, со своей культурой. Нам предлагают замкнуться в себе, якобы предостерегая от «обмирщения». Нас предупреждают, что если мы не замолчим, то нам будет хуже, что в этом случае наши храмы будут осквернены, а иконы — поруганы.

Каким должен быть ответ? Пример Патриарха Гермогена оставляет нам единственно возможный выбор. Этот выбор — гражданское действие, которого мы не должны избегать и бояться. Не должно быть ни страха, ни сомнений на этом пути. Ибо защита своей паствы и созидание народной жизни на христианских началах является неизменным долгом нашей Церкви во все времена. И в мирные тихие дни, и в дни решающего исторического выбора Русская Православная Церковь всегда была и будет со своим народом.

Митрополит Волоколамский Иларион

**К ВОПРОСУ О КАНОНИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ
ХАРЬКОВСКОГО АРХИЕРЕЙСКОГО СОБОРА
УКРАИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
1992 ГОДА***

Сегодня, спустя два десятилетия после Харьковского Собора епископов Украинской Православной Церкви 1992 года, к нам приходит все более глубокое осознание той ключевой роли, которую он сыграл в истории нашей Церкви. За минувшие двадцать лет решения Харьковского Собора, предначертав дальнейший исторический путь Украинской Православной Церкви, не только не потеряли своей актуальности, но и по сей день в значительной степени определяют ее состояние и развитие.

Для верных чад нашей Церкви Харьковский Собор оказался спасительным маяком: в непростые для Украины годы

* Доклад Председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на конференции «Украинская Православная Церковь на рубеже тысячелетий» (Киев, 28 мая 2012 г.).

отцы Собора смогли не только сохранить единство нашей Церкви и укрепить его, но и оградить ее от вмешательства внешних политических и националистических сил, пытавшихся использовать институт Церкви и ее духовный авторитет в своих конъюнктурных целях.

Общепризнанность решений Харьковского Собора Украинской Церкви и избранного на нем Предстоятеля в православном мире свидетельствует о том, что канонический статус Собора никогда не подвергался сомнению в мировом Православии. Вместе с тем, в публичных заявлениях идеологов раскола попытки дискредитировать Собор и его решения предпринимались неоднократно. Несмотря на то, что эти попытки никогда не выглядели сколько-нибудь основательными, представляется не лишним вновь вернуться к каноническим предпосылкам Харьковского Собора.

В вопросе о канонических основаниях созыва Собора усматриваются две составляющие: проблема канонической недееспособности бывшего митрополита Киевского Филарета на момент созыва Собора и дальнейший вопрос о правомочности созыва Собора митрополитом Харьковским и Богодуховским Никодимом.

Хорошо известно, что к моменту созыва Харьковского Собора митрополит Филарет нарушил клятвенное обещание, данное перед всеми, в том числе и перед украинскими епископами на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 31 марта — 5 апреля 1992 года, что «во имя мира церковного подаст прошение об освобождении его от обязанностей Предстоятеля». После этого он, по меньшей мере, дважды был отстранен от управления Украинской Церковью. Впервые — на расширенном заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 6–7 мая 1992 года, когда ему было запрещено «в период до Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви действовать в качестве Предстоятеля, а именно: созывать Синод, рукополагать архиереев, издавать указы и обращения, касающиеся Украинской Православной Церкви. Исключением является созыв Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви для принятия его отставки и избрания

нового Предстоятеля»¹. Тогда же были признаны недействительными все прещения, которые налагались бывшим митрополитом Киевским на сторонников единства с Русской Православной Церковью. Второй же раз Филарет Денисенко был отстранен от управления Украинской Церковью на расширенном заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 21 мая 1992 года², после того как проигнорировал первое прещение.

Именно тогда, 21 мая, при участии архиереев Украинской Православной Церкви, Синод и поручил митрополиту Харьковскому и Богодуховскому Никодиму как старейшему иерарху Украинской Церкви созвать и провести Архиерейский Собор Украинской Церкви для избрания нового Предстоятеля. Тем же заседанием Синода было определено, что до выборов Предстоятеля Украинской Православной Церкви временное управление ею передается митрополиту Никодиму³.

Несмотря на то, что бывший Первоиерарх Украинской Церкви проигнорировал решение Синода от 6 мая, а решения расширенного Синода от 21 мая объявил «необоснованными и недееспособными»⁴, он не мог опровергнуть по существу их каноническую правомочность. По состоянию на май 1992 года и в соответствии с Уставами как Украинской, так и Русской Церкви Украинская Православная Церковь обладала широкими правами самоуправления в рамках кириархальной Церкви. Ее Предстоятель, будучи постоянным членом Священного Синода Русской Церкви⁵, и ее архиереи принимали участие в заседаниях Священного Синода и Архиерейского Собора Русской Православной Церкви наравне с другими иерархами Московского Патриархата. Соответственно, в вопросах церковного суда и церковной дисциплины высшей инстанцией для них оставался Архиерейский Собор Русской Православной Церкви (в период между Поместными Соборами)⁶ и Священный Синод Русской Православной Церкви (в период между Поместными и Архиерейскими Соборами)⁷.

Согласно древней церковной норме, осуществлявшейся, в частности, в практике Вселенских Соборов, обвиненный епископ не мог не только председательствовать, но и участвовать в

заседаниях наравне с другими участниками Собора. По обычаю, обвиненный епископ выходил на середину перед прочими отцами Собора и не мог к ним присоединиться до тех пор, пока не получал оправдания в своем деле. Подобный прецедент был с блаженным Феодоритом, епископом Кирским, которого не допустили к участию в заседаниях IV Вселенского Собора до тех пор, пока он не анафематствует Нестория. Точно так же не был допущен к заседаниям Диоскор Александрийский, который, в конечном счете, был осужден и лишен сана IV Вселенским Собором. Фактически, по смыслу церковного правосознания, бывший митрополит Киевский Филарет, будучи отстранен от церковного управления по ряду обвинений, не мог созывать Собор и председательствовать на нем. То, что Священный Синод 6 мая дозволил ему в исключительном порядке единожды возглавить Архиерейский Собор для добровольной отставки и выбора другого Предстоятеля, само по себе было значительной уступкой, принятой, вероятнее всего, во избежание нестроений и вмешательства светской власти в дела Украинской Православной Церкви.

Таким образом, ссылка на 34-е Апостольское правило, к которому традиционно апеллируют противники Харьковского Собора, не представляется здесь уместной. Текст правила гласит:

Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии, и до мест к ней принадлежащих...

Между тем бывший митрополит Филарет на момент созыва Собора *de jure* был отстранен от исполнения обязанностей и не являлся Первоиерархом Украинской Православной Церкви. Согласно решению Синода Русской Православной Церкви от 21 мая и в соответствии с п. 12 главы V «Устава об управлении Украинской Православной Церковью», временное управление ею перешло к старейшему по хиротонии архипас-

тырю Украины, постоянному члену Синода Украинской Православной Церкви митрополиту Харьковскому и Богодуховскому Никодиму, который *de facto* выступил местоблюстителем митрополичьего престола Украинской Церкви.

Примечательно, что далее текст 34-го правила настаивает на единомыслии Предстоятеля со своими епископами:

Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух⁸.

Учитывая, что по приглашению митрополита Никодима на Собор в Харьков прибыл весь украинский епископат, кроме епископа Почаевского Иакова (что само по себе свидетельствует о практически всеобщем признании полномочий местоблюстителя), — последующие ссылки раскольников на правило выглядят и вовсе странно.

Существует немало примеров низложения или анафематствования Предстоятеля Поместной Церкви решением епископов этой Церкви за уклонение в ересь, безнравственное поведение или по каноническим причинам. В качестве наиболее известных исторических precedентов можно упомянуть низложение Патриарха Константинопольского Нестория (431 г.), иконоборческого патриарха Иоанна Грамматика (843 г.), митрополита Киевского Исидора (1441 г.) и другие.

В современной канонической практике Поместных Церквей также имеются precedенты осуждения Предстоятелей решением подвластных ему епископов, например, низложение Патриарха Иерусалимского Иринея по решению Синода Иерусалимской Церкви (2005 г.). При том, что среди членов Синода не было полного единогласия по данному вопросу (решение было принято 12-ю из 18-ти голосов), в соответствии с Уставом Иерусалимской Церкви оно было признано действительным. Любопытно, что в своих апелляциях и публичных высказываниях бывший Патриарх Иерусалимский точно так же, как некогда бывший митрополит Филарет, жаловался на неправомерность решения Синода своей Церкви, заявлял о своем по-

жизненном праве на Предстоятельскую кафедру и апеллировал к 34-му Апостольскому правилу. Однако 24 мая 2005 года в Стамбуле Собор Предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей под председательством Константинопольского Патриарха Варфоломея утвердил низложение бывшего Иерусалимского Предстоятеля и постановил исключить его из диптихов.

Говоря о полномочиях митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима созывать Собор епископов Украинской Православной Церкви, следует отметить, что эти полномочия проистекали как из норм Устава Украинской Православной Церкви, так и из древних, исконных принципов организации деятельности Соборов в Православной Церкви.

В частности, традиция отдавать председательство на Соборе старейшему по хиротонии иерарху восходит к практике Древней Церкви. Одним из древнейших известных нам прецедентов такого рода был Эльвирский Собор (ок. 305 г.), председателем на котором был избран старейший по хиротонии епископ города Акцис (совр. Кадис) Феликс, а не епископ главного города области — Кордовы.

Об особом статусе старейшего по хиротонии епископа Украинской Церкви говорит и «Устав об управлении Украинской Православной Церковью» принятый в 1990 году и действовавший на момент созыва Харьковского Собора. Так, в п. 17 главы 4-й означенного Устава сказано: «При рассмотрении жалобы на Председателя он передает председательствование старейшему по архиерейской хиротонии архиерею из числа членов Синода». А пункт 12 главы 5-й того же Устава указывает, что «в случае кончины митрополита Киевского и всея Украины, его ухода на покой, *нахождения под церковным судом или иной причины*, делающей невозможным исполнение им обязанностей Предстоятеля Украинской Православной Церкви», председательство в Священном Синоде переходит к старейшему по хиротонии члену Священного Синода.

С канонической точки зрения принципиальной здесь является не сама процедура дальнейшего избрания Синодом местоблюстителя (которая, исходя из текста Устава 1990 года,

могла меняться по усмотрению Синода), а ее незамедлительность: «Священный Синод под председательством его старейшего по хиротонии члена *немедленно* избирает местоблюстителя Киевской митрополичьей кафедры»⁹. В рядовых случаях (например, в случае смерти Предстоятеля) должность местоблюстителя необходима именно для того, чтобы организовать Архиерейский Собор и выборы нового Предстоятеля Церкви. Но в нашем случае, ввиду остроты кризисной ситуации, церковно-административный механизм с благословения кириархальной Церкви миновал синодальные выборы местоблюстителя — и перешел к непосредственному выбору Предстоятеля. Тем самым выбор был осуществлен не решением Священного Синода (который, в сущности, является делегатом полномочий Архиерейского Собора), а собственно самим Архиерейским Собором.

Мудрость приснопамятного Харьковского святителя заключалась не только в том, что он *de facto* в течение семи дней (21–28 мая), исполняя обязанности местоблюстителя, организующего Архиерейский Собор, сумел созвать на него почти весь епископат Украинской Православной Церкви и привести его к единомысленному решению, но и в том, что он дал самоотвод собственной кандидатуре на Предстоятельство, тем самым исключив возможные обвинения во властолюбии.

Промыслом Божиим и единодушным волеизъявлением всего украинского епископата на Харьковском Соборе епископов 1992 года был избран нынешний Предстоятель Украинской Церкви, Блаженнейший митрополит Киевский и всея Украины Владимир, уже тогда имевший большой авторитет во всей Русской Православной Церкви. Время подтвердило правильность этого выбора: архиерейскими молитвами и неустанным попечением Его Блаженства Украинская Церковь не только сохранила «единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3), но и достигла своего сегодняшнего процветания.

Как известно, бывший митрополит Киевский Филарет был осужден Харьковским Собором заочно, после предусмотренной канонами процедуры троекратного вызова на суд Собора и последующих отказов обвиняемого (Апост. 74–75). Ре-

шение Собора об окончательном смещении с Киевской кафедры бывшего митрополита Филарета с последующим почислением заштат и запрещением в священнослужении стало основой для дальнейшего заявления украинских архиереев о множественных антиканонических действиях бывшего Предстоятеля Церкви (со ссылкой на 25-е и 27-е правила св. Апостолов, 3-е I Вселенского Собора, 5-е Трулльского Собора; 6-е II Вселенского Собора; 88-е Василия Великого; 15-е Двукратного Собора)¹⁰ и передачи его дела в высшую инстанцию — Архиерейский Собор Русской Православной Церкви.

Соборность и каноничность принятых в Харькове решений нашла свое надежное утверждение как в немедленном их признании кириархальной Русской Церковью, так и в согласии с ними всей Украинской Церкви. В тот же день, 28 мая, в Москве состоялось заседание Священного Синода Русской Православной Церкви, которое приняло к сведению «решения Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви от 27–28 мая с.г., осуществившего Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 2 апреля с.г.» Как видим, в синодальном решении подчеркнута правомочность Харьковского Собора 1992 года — как санкционированная Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. Эта правомочность станет еще более очевидной, если вспомнить, что на означенном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви украинский епископат был представлен едва ли не полностью: по сути, те же епископы, что участвовали в его деяниях и поддержали их, впоследствии подписали и решения Харьковского Архиерейского Собора 1992 года.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви от 11 июня 1992 года также признал Харьковский Собор следующей формулировкой:

«Архиерейский Собор подверг дело митрополита Филарета (Денисенко) всестороннему обсуждению и признал деяния Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви об отстранении митрополита Филарета с поста Предстоятеля Украинской Православной Церкви, о зачислении его в заштат и запрещении в священнослужении, равно как и согласие с эти-

ми мерами Священного Синода Русской Православной Церкви, имеющими законное предрешенное значение».

А 26 июня 1992 года Собор Украинской Православной Церкви вновь подтвердил решения Харьковского Собора соответствующим постановлением: «Признать Архиерейский Собор в Харькове от 27–28 мая 1992 года каноничным и утвердить все его деяния и постановления, которые считать законными»¹¹.

О деяниях Харьковского Собора епископов было сообщено Поместным Православным Церквам, которые признали его решения особыми телеграммами в адрес Патриарха Алексия II¹², а впоследствии направили свои поздравления и новозбранному Предстоятелю Украинской Православной Церкви.

Следует упомянуть, что вскоре после решений Собора бывший митрополит Филарет, будучи отстранен от управления Киевской кафедрой, письмом от 30 мая 1992 года апеллировал к Патриарху Константинопольскому Варфоломею, испрашивая у него аудиенцию в срок с 5 по 15 июня 1992 года. Предстоятель Константинопольской Церкви ответил, что не будет встречаться с запрещенным иерархом до осуществления над ним церковного суда Московского Патриархата¹³. Все дальнейшие апелляции к Главам Поместных Церквей монаха Филарета, лишенного священного сана Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 11 июня 1992 года, как уже сказано, не возымели поддержки. 26 августа 1992 года Вселенский Патриарх направил Патриарху Алексию II письмо, в котором признавал митрополита Владимира Предстоятелем Украинской Церкви и выражал поддержку решению Русской Православной Церкви¹⁴.

Таким образом, попытки некоторых критиков представить Харьковский Собор 1992 года как одну из причин раскола в украинском Православии не имеют под собой оснований. Напротив, заслуга отцов Собора состоит в том, что, осудив Филарета Денисенко за ту церковную смуту, причиной которой он стал, они сумели вынести уже существовавший раскол за пределы церковной ограды, тем самым обезопасив пастырей и паству от его пагубы.

Смещение с кафедры бывшего митрополита Киевского и запрет его в священнослужении были осуществлены отцами Собора в соответствии со всеми нормами канонического права: эта болезненная, но действенная предсудбная мера способствовала дальнейшему осуждению расколочальника всей полнотой Русской Церкви. В свою очередь, каноническое избрание нового Предстоятеля Украинской Церкви заложило основы ее единства и благополучия на целые десятилетия.

В Харьковском Соборе мы видим живое свидетельство действия соборного разума в Церкви Божией. В противоположность тем, кто сеет в ней разделения, его решения были утверждены не произвольно и авторитарно, волею одного человека, и не под давлением извне, но общим волеизъявлением всего украинского епископата — в Духе Святом, в мире и единомыслии любви Христовой.

И хотя раскол еще не урочеван, нам не нужно смущаться: из истории Церкви мы помним, что бывали расколы, существовавшие значительно большее количество лет. Но Церковь Божия по-прежнему помнит своих заблудших чад, молится об их спасении и с кротостью ждет их покаяния. Мы верим, что когда-нибудь настанет время их возвращения в Церковь, и мы готовы принять их, как братьев, с любовью о Христе. День, когда это наступит, станет днем подлинного торжества и единства украинского Православия, и мы всем сердцем молимся о его приближении.

Примечания

¹ Определения Священного Синода // ЖМП, № 7, 1992. С. VIII–IX.

² Определения Священного Синода // ЖМП, № 8, 1992. С. II–III.

³ Там же. С. III.

⁴ Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Свято-Данилов монастырь, 11 июня 1992 года) // ЖМП, № 8, 1992. С. VII–VIII.

⁵ Устав об управлении Украинской Православной Церковью (ред. 1990 г.). Гл. 5, п. 7.

⁶ Устав об управлении Русской Православной Церковью (ред. 1988 г.). Гл. 3, п. 5; п. 7а.

⁷ Устав об управлении Русской Православной Церковью (ред. 1988 г.). Гл. 5, п. 1.

⁸ Там же.

⁹ Устав об управлении Украинской Православной Церковью (1990 г.). Гл. 5, п. 12.

¹⁰ Заявление епископата Украинской Православной Церкви // ЖМП, № 8, 1992. С. VIII–IX.

¹¹ *Петрушко В.И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период 1989–1997. Цит. По: <http://www.sedmitza.ru/text/440052.html>

¹² Отклики Предстоятелей Поместных Православных Церквей на избрание Митрополита Киевского и всея Украины Владимира // ЖМП 8 (1992). С. VII–VIII.

¹³ «Обращение к Святейшему Варфоломею, Архиепископу Константинопольскому, Вселенскому Патриарху, Филарета, митрополита Киевского и всея Украины. 30.05.92г.» // Неправда московских анафем, ред. Д. Рудюк, К. 1999. С.287–288. Цит. по: *Драбинко А.* Православие в посттоталитарной Украине. Вехи истории, К., 2002.

¹⁴ *Добровольский М.* Положение церковных дел на Украине // Вестник Р.Х.Д., II-1992. N 165. С.238–247.

*С. О. ЕЛИШЕВ**

РЕЛИГИОЗНЫЕ КОНФЕССИИ И ОРГАНИЗАЦИИ КАК ЗНАЧИМЫЙ ИНСТИТУТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ОБЩЕСТВА

Вторым по значимости после государства институтом политической системы общества, безусловно, являются религиозные конфессии и организации, хотя в современной учебной российской политологической литературе данный факт подчеркнуто игнорируется и подвергается своеобразному «табуированию». Мы можем найти большое количество материалов о других негосударственных институтах политической системы общества: политических партиях, общественных организациях, корпорациях, тайных обществах и даже группах влияния, но упоминание о религиозных конфессиях и организациях в качестве весомого института политической системы общества мы не встретим практически нигде. В лучшем случае найдем несколько строк, в которых упоминается о них как о разновидностях общественно-политических организаций, без

* Автор статьи — старший научный сотрудник кафедры истории и теории социологии социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

раскрытия их сущности и роли в общественно-политических процессах.

Причина такого подхода кроется, конечно же, не только в «наследии» долгое время господствовавшего в России агрессивного атеистического режима, но и в навязываемых нам Западом процессах секуляризации, а также привнесенных к нам с Запада же и активно продвигаемых секулярных идеологических концепциях, прочно укоренившихся в системе российских общественно-политических и гуманитарных наук.

Что характерно, в обоснование «правильности» подобного подхода со стороны его апологетов часто звучат слова о том, что в соответствии с Конституцией РФ Российская Федерация есть государство светское и что, дескать, религиозным конфессиям и организациям не место в политике.

Ущербность подобных аргументов очевидна. Во-первых, в связи с тем, что принцип светскости государства отнюдь не означает его атеистичности и принципиальной враждебности укреплению влияния религиозных конфессий и организаций, в том числе и на политические процессы. Во-вторых, игнорирование влияния традиционных религиозных конфессий и организаций на политические процессы в силу господства в современных общественно-политических и гуманитарных науках различных «секулярных» идеологем приводит к отрицанию и игнорированию огромного количества фактов, свидетельствующих об обратном, а значит — к искажению объективной истины. В-третьих, отрицать факт влияния традиционных религиозных конфессий и организаций на политическую жизнь социума — значит отвергнуть весь исторический опыт развития российского общества и государства (с ведущей ролью в нем Русской Православной Церкви, с которой не могут быть сравнимы никакие политические партии, общественные организации и корпорации), а также богатое наследие русской политической школы.

Поэтому, используя это наследие, необходимо приложить все усилия к восстановлению исторической справедливости и возрождению в системе общественно-политических и гуманитарных наук традиции рассмотрения религиозных конфессий

и организаций как особо значимого после государства института политической системы общества.

И в этом ключе нельзя, конечно же, проигнорировать работы таких выдающихся русских мыслителей-политологов, как К.П. Победоносцев, Б.Н. Чичерин и Л.А. Тихомиров, которые уделяли большое внимание изучению данного института, обозначая его как «Церковь», что было вполне естественно и органично для дореволюционной России и тогдашнего состояния научного знания в системе общественно-политических и гуманитарных наук.

Размышляя о специфике положения Церкви как значимого института политической системы общества, они рассматривали ее прежде всего сквозь призму взаимоотношения с государством, отмечая его двойственную природу «как нравственно-религиозного и как юридического союза»¹, что, конечно же, актуально и в настоящее время.

По мнению К.П. Победоносцева, одним из знаменательных явлений современного ему общества являлась «борьба церковных начал с государственными», основным источником которой являлась «искусственно создаваемая теория отношений между государством и церковью»².

В соответствии с данной теорией, «политическая наука построила строго выработанное учение о решительном отделении Церкви и государства, учение, вследствие коего по закону, не допускающему двойственного разделения центральных сил, Церковь непременно оказывается на деле учреждением, подчиненным государству»³. При этом Церковь «представляется не чем иным, как учреждением, удовлетворяющим одной из признанных государством потребностей населения — потребности религиозной, и новейшее государство обращается к ней с правом своей авторизации, своего надзора и контроля, не заботясь о веровании. Для государства как для верховного политического учреждения такая теория привлекательна, потому что обещает ему полную автономию, решительное устранение всякого, даже духовного, противодействия и упрошение всех операций церковной его политики»⁴.

Критически осмысливая положения данной теории, К.П. Победоносцев утверждал, что «государство безверное есть

не что иное, как утопия невозможная к осуществлению, ибо безверие есть прямое отрицание государства. Религия, и именно христианство, есть духовная основа всякого права в государственном и гражданском быту и всякой истинной культуры. Вот почему мы видим, что политические партии, самые враждебные общественному порядку партии, радикально отрицающие государство, провозглашают впереди всего, что религия есть одно лишь личное, частное дело, один лишь личный и частный интерес»⁵.

В результате анализа исторических примеров и систем взаимоотношений государства и Церкви, К.П. Победоносцев выделил три системы взаимоотношений, в соответствии с которыми эти отношения исторически себя проявили в западно-европейской истории.

Первая система, «самая древняя и известная — система установленной, или государственной, Церкви. Государство признает одно вероисповедание из числа всех истинным вероисповеданием и одну Церковь исключительно поддерживает и ей покровительствует, к предосуждению всех остальных церквей и вероисповеданий. Это предосуждение означает вообще, что все остальные церкви не признаются истинными или вполне истинными; но практически выражается оно в неодинаковой форме, со множеством разнообразных оттенков, и от непризнания и отчуждения доходит иногда до преследования. Во всяком случае, при действии этой системы чужие исповедания подвергаются некоторому, более или менее значительному, умалению в чести, в праве и преимуществе сравнительно со своим, господствующим исповеданием. Этой системе следуют ныне, за немногими исключениями, все европейские государства»⁶.

Вторая система предполагает одинаково беспристрастное отношение государства ко всем вероисповеданиям — «вне всякого покровительства, равно как и вне всякого предосуждения, ни одной церкви не признавая ни своей, ни чужою, и предоставляя каждой ведать и устраивать свои дела и обряды как угодно. Это система равенства церквей, или, по новейшей формуле, изобретенной Кавуром, система “свободной церкви в свободном государстве”, любимая система нынешней партии

либералов в мире. Она принята прежде всего и полнее всего осуществляется в североамериканских Соединенных Штатах, а в последнее время допущена английским законодательством относительно Ирландии. На бумаге и в теории система эта представляется простейшею и совершеннейшею: поборники ее верят и утверждают, что рано или поздно она будет введена повсюду как единственное средство к верному и справедливому разрешению отношений между государством и церковью»⁷.

В основе этой теоретически отвлеченной системы, по мнению К.П. Победоносцева, лежит «не начало веры, а начало религиозного индифферентизма, или равнодушия к вере»⁸. Эта система «поставлена в необходимую связь с учениями, проповедующими нередко не терпимость и уважение к вере, но явное или подразумеваемое пренебрежение к вере как к пройденному моменту психического развития в жизни личной и национальной. В отвлеченном построении этой системы, составляющей плод новейшего рационализма, церковь представляется тоже отвлеченно построенным политическим учреждением или частным обществом, для известной цели устроенным, подобно другим, признанным в государстве, корпорациям. Сознание этой самой цели представляется тоже отвлеченным, ибо на нем отражаются многообразные оттенки связанных с тем или другим учением представлений о вере, начиная с отвлеченного уважения к вере как к высшему моменту психической жизни до фанатического презрения к верованию как к низшему моменту и к началу вреда и разложения»⁹.

Третья система подразумевает воздержание государства «от всякого предпочтения или покровительства тому или другому вероисповеданию или верованию, только ограничивает или устраняет вовсе такие верования, которые признает положительно ложными или вредными для общества. Система эта основана на том предположении, что несравненно легче и удобнее рассудить, какое верование ложно, чем определить, какая вера истинна. Такой системы держится великобританское правительство в ост-индских владениях»¹⁰.

В истории, как отмечал К.П. Победоносцев, возможно наблюдать примеры соединения первой системы с третьей (т.е.

«признание одного вероисповедания господствующим с терпимостью для всех прочих и с устранением вредных верований»¹¹), а также и второй системы с третьей (на примере отношения правительства США к мормонскому вероучению).

На взгляд К.П. Победоносцева, «все эти системы действуют на практике в разных государствах, ни одна из них нигде не представляется бесспорною: напротив, именно в настоящую пору повсюду действующая система составляет предмет горячих пререканий и споров, и повсюду идет речь об изменении и преобразовании принятой системы»¹².

Б.Н. Чичерин, в отличие от К.П. Победоносцева, выделял не три, а четыре возможных системы, определяющие взаимоотношения и положение Церкви в государстве. Это «1) теократия, или подчинение государства Церкви; 2) господствующая Церковь; 3) признанные церкви; 4) церкви терпимые. Различные системы могут существовать совместно в отношении к разным вероисповеданиям»¹³.

«Теократия, — на взгляд Б.Н. Чичерина, есть общественное устройство, в котором религия властвует в гражданской области. Здесь является сознание высшего порядка, которому должны подчиняться люди; но этот порядок основан не на единстве общественного тела, а на религиозном учении, обязательном как для правителей, так и для подданных»¹⁴.

Теократия характерна для большинства религий древнего мира, а также ислама, «который, хотя и позднейшего происхождения, но является лишь повторением старых теократических типов», обнимая «человека всецело, не ограничиваясь одними верховными нравственными началами, но определяя и всю внешнюю жизнь людей»¹⁵. «Теократия противоречит существу христианства, которое касается только внутреннего человека, предоставляя внешнюю область светским властям и отношениям. Христианство имеет в виду цель небесную, а не земную; оно действует убеждением, а не принуждением. Истинная область его есть Церковь, а не государство. Поэтому в христианском мире теократическое начало всегда было неполное или водворялось в силу особенных условий»¹⁶.

Для системы взаимоотношений Церкви и государства, которую Б.Н. Чичерин обозначил как «господствующая Церковь», характерен принцип, в соответствии с которым «государство оказывает преимущественное покровительство одной только Церкви, получающей высшее политическое положение; остальные только признаны или терпимы, или даже вовсе не терпимы. Через это господствующая Церковь прямо получает значение государственного установления. Оставаясь нравственно-религиозным союзом помимо государства, она, в качестве политической корпорации, вводится в состав государства, становится членом его организма и получает в нем привилегированное место. Основание то, что известное вероисповедание, исторически сросшееся с жизнью народа, признается существенным государственным интересом; в нем государство ищет нравственной опоры.

Привилегии, даруемые господствующей Церкви, могут быть более или менее значительными. При совершенной нетерпимости они могут простираться до исключения всякого другого вероисповедания из государства. При меньшей степени нетерпимости стеснения могут касаться только сект, отделившихся от господствующей Церкви, а потому более или менее ей враждебных. Привилегии могут состоять в ограничении гражданских и политических прав лиц, принадлежащих к другим исповеданиям»¹⁷.

Для системы взаимоотношений Церкви и государства, обозначенной Б.Н. Чичериным как «признанные церкви», характерна ситуация, когда «государство оказывает одинаковое покровительство всем церквам, признанным государственными корпорациями. Таково, например, положение церковей во Франции, где различные вероисповедания, католическое, протестантское, даже еврейское и магометанское пользуются одинаковым покровительством и пособиями со стороны государства. Признанные церкви могут существовать и совместно с господствующей. Так например, у нас господствующая Церковь есть Православна, но рядом с ней признаны католическая, протестантская, еврейская и магометанская, каждая с своим законным устройством и официальным положением. При-

знанные церкви составляют государственные корпорации так же, как и господствующая; но они не связываются исключительно с государством. Последнее становится от них независимым; оно видит в них существенный интерес известной части народонаселения, даст им защиту, пособия, права, даже участие в управлении, но не привилегированное положение. При равноправии церковей гражданская область совершенно изымается из ведения Церкви; это — общее поле для всех вероисповеданий»¹⁸.

В системе взаимоотношений Церкви и государства под наименованием «терпимые церкви» «церковь теряет характер государственной корпорации; она остается частным союзом. Государство может допускать или не допускать подобные союзы. Мы видели, что свобода вероисповедания ограничивается требованиями нравственности и государственного порядка. Государство не обязано терпеть сект безнравственных или отрицающих государственную власть. Однако, за этими исключениями, всякое вероисповедание должно быть терпимо в силу свободы совести.

Терпимость может быть оказана в больших или меньших размерах. Основание здесь двоякое: религиозные общины могут быть допущены или как товарищества, или как частные корпорации, то есть как настоящие церкви»¹⁹.

Как видно из вышеизложенного, небольшое различие в классификации систем возможных моделей взаимоотношений Церкви и государства у К.П. Победоносцева и Б.Н. Чичерина (представителей противоположных друг другу консервативного и либерального направлений русской политологической мысли), состоит лишь в том, что К.П. Победоносцев специально не выделял, а Б.Н. Чичерин выделял теократию как отдельную систему. В остальном же, за исключением некоторых отличий в наименованиях-обозначениях систем типологии взаимоотношений Церкви и государства, они по своей сути и содержанию схожи.

Л.А. Тихомиров, рассматривая историю развития монархических форм государственности, выделил три типа отношений государства к религии:

1. Превращение верховной государственной власти в центр религии. Тут происходят различные степени обожествления монарха. Наиболее типично такое отношение в языческих государствах. В христианских же оно проявляется в различных степенях так называемого цезаропапизма.

2. Полную противоположность этому типу государственно-религиозных отношений составляет подчинение государства церковным учреждениям. Сюда относятся различные формы жрецократии, иерократии, папоцезаризма. Здесь, в сущности, нет монархической власти.

3. Третий тип отношений составляет союз государства с Церковью, который достигается подчинением монарха религиозной идее и личной принадлежностью к Церкви, при независимости его государственной верховной власти. Это можно назвать истинным выражением теократии (а не иерократии), то есть владычеством Бога в политике посредством царя. Богом (а не церковной властью) делегированного²⁰.

Л.А. Тихомиров отмечал, что в истории христианских государств «в исторической практике <...> возникло несколько форм взаимоотношений Церкви и государства. В римском католицизме возобладала идея подчинения государства церковной власти. В крайнем развитии этой идеи предполагается, что Папы имеют верховную власть над всем миром. Императоры и короли получают от Папы свои владения на данном праве как вассалы Апостольского престола, так что подчинены Папе не только в церковных, но и в светских делах. Светская же власть не имеет права вмешательства ни в какие духовные дела <...>. В протестантизме явилась обратная идея государственно-церковных отношений. Возникла она вследствие того, что, по учению Лютера, Церковь состоит из совершенно равных членов, без различия иерархических благодатных даров. Власть епископская принадлежит им коллективно. Священническая благодать принадлежит каждому христианину. Церковная власть принадлежит тому же обществу, которому принадлежит и государственная власть, так что если оно вручает эту власть государю, то переносит на него и епископские права. Государь становится обладателем как политической, так и церковной

власти <...> В Византии государственно-церковные отношения были построены на идее, не имеющей ничего общего с протестантской, а именно на союзе Церкви и государства»²¹.

Оптимальной формой взаимоотношения Церкви и государства Л.А. Тихомиров считал их союз, характерный прежде всего для православных монархий. Только в нем, на его взгляд, «и возможно сохранение независимости религиозно-этического начала от государственного без разрыва между Церковью и государством»²². И это и есть единственно верная и правильная идея, хотя «фактическое ее осуществление более всего зависит от степени искренности взаимоотношений, а это, в свою очередь, определяется глубиной и искренностью веры в народе и в представителях власти церковной и гражданской»²³.

Описывая активно проявляющиеся секулярные тенденции в жизни современных ему обществ, Л.А. Тихомиров отмечал, что «почти повсюду начинается прекращение союза государства с Церковью. Религиозные настроения народов ослабляются, и государства начинают отвергать для себя обязанность руководиться в своей деятельности принципами христианства. При таком положении вещей для Церкви становится уже бесцельно оставаться в подобии союза, который только связывает ее, но ничего не дает для ее сознательной деятельности»²⁴.

Таким образом, возникает еще одна система взаимоотношений Церкви и государства, характерная прежде всего не для монархий, а для демократий. А именно: система отделения Церкви от государства. При такой системе взаимоотношений «государство не берет на себя излишней и непосильной обузы руководить религиозными отношениями. Оно снимает с себя всякую ответственность за действия Церкви, предоставляя следить за ними самим ее членам. Для государства остается тогда лишь следить за действиями Церкви с такой же точки зрения, как за деятельностью всякой другой корпорации, то есть пресекать в ней все нарушающее общие для всех граждан государственные законы, не делая никакого различия между нарушителями закона, будут ли это верующие или неверующие, духовные или светские»²⁵.

Однако, такая система взаимоотношений Церкви и государства целесообразна в том случае, «когда нация, которой держится государство, не имеет общего верования»²⁶. В случае, если подданные или граждане государства не принадлежат к одной церкви и являются не единоверными, на взгляд Л.А. Тихомирова, возможны два пути решения проблемы:

1. *Совершенно отрешить политику государства от связи с религией и устанавливать исповедную политику на каких-либо общих политических или философских основаниях.*

2. *Почерпнуть разумные способы государственного отношения к иноверцам из учения своей собственной веры.*

Историческое решение исповедной политики, вообще говоря, держалось второго пути. Наиболее распространенное современное решение основано, напротив, на отделении Церкви и веры от государства, то есть на стремлении поставить государственные отношения вне связи с отношениями исповедными²⁷.

«Но если, — по мнению Л.А. Тихомирова, — отделение Церкви от государства исходит из преднамеренной тенденции отрезать политические отношения от воздействия религиозно-этических, то это система крайне вредная для нации, для развития народа и общественных отношений»²⁸.

В настоящее время применительно к системе взаимоотношений государства и религиозных конфессий и организаций употреблять понятие «Церковь» будет не совсем корректно, поскольку в системе религиозоведческих дисциплин, и прежде всего социологии религии, стало общепринятым выделять четыре типа религиозных организаций: Церковь, секту, деноминацию, культ.

Церковь представляет собой тип крупной религиозной организации, объединяющей как духовенство, так и мирян одного вероисповедания (или какой-либо его ветви, например, Православия или католичества), обладающей централизованным иерархическим правлением, общими основными положениями религиозного вероучения, канонического права, системой ценностей и правилами совершения культовых обрядов.

Церковь, как правило, находится в позитивных отношениях с обществом и имеет большое количество последователей, не имеет постоянного и строго контролируемого членства. Принадлежность к Церкви определяется скорее и часто традицией, фактом рождения в той или иной религиозной среде, когда на основе определенного обряда (например, крещения) индивид автоматически включается в данную религиозную общность.

Секта представляет собой сравнительно небольшой по численности и предрасположенный к изоляционизму и замыканию в пределах своей общины тип религиозной организации, характеризующийся негативным настроением к инакомыслящим и оппозиционностью к обществу и господствующей в обществе Церкви; настроениями избранничества; претензиями на исключительность собственных доктрин, ценностей и роли; стремлением к нравственному самосовершенствованию; строгим соблюдением предписанных норм и установок; подчеркиванием равенства всех ее членов, часто в сочетании с отсутствием деления на духовенство и мирян. Для сект характерно добровольное постоянно контролируемое членство. Большая часть членов той или иной секты включается в ее состав не по факту рождения, а примыкает к ней в молодом или зрелом возрасте.

Деноминация является собой промежуточный тип религиозной организации, способный соединять в себе черты Церкви и секты — в зависимости от особенностей характера ее образования и тенденций развития. Деноминация отличается от Церкви меньшей степенью универсальности и в то же время занимает у нее относительно высокую систему централизации и иерархический принцип управления. Подчеркивая свою избранность в сочетании с претензией на исключительность собственных доктрин, ценностей и роли, деноминации демонстрируют отказ от изоляционистской позиции сект, практически участвуя в жизни общества, достигая компромисса со светской властью и Церковью. Деноминации не претендуют, подобно Церкви, на охват своим влиянием всех членов общества, но и не замыкаются, подобно сектам, внутри своей «избранной» религиозной группы (например, баптисты), признавая возможность ду-

ховного возрождения, а следовательно и спасения души для всех верующих. Как и в сектах, членство в деноминации основано на принципе добровольности, постоянства и строгого контроля, хотя их деятельность и ограничена классовыми, национальными, расовыми или другими рамками.

Культ (харизматический культ) представляет собой тип малочисленной, крайне недолговечной, локальной, часто экстремистской, отличающейся эклектизмом, фанатизмом, мистицизмом вероучения религиозной организации, группы с неразвитой организационной структурой во главе с харизматическим лидером. Культ создается вокруг конкретной харизматической личности, являющейся основателем и руководителем этой организации, объявляющей себя либо «богом», либо представителем Бога или какой-либо сверхъестественной силы (например, Сатаны). При наличии благоприятных обстоятельств культ может развиваться в секту. Имея основные характеристики секты, культ имеет ряд существенных особенностей, связанных прежде всего с процессом его формирования. Последователями культа являются люди, отвергнувшие ценности окружающего их мира, со схожим индивидуальным опытом и образом мысли, предписываемой манерой поведения. Им обычно не воспрещается поддерживать отношения с другими религиозными организациями или связывать себя обязательствами по отношению к другим религиям.

Обозначенная классификация существующих типов религиозных организаций является в значительной степени условной и основанной на опыте изучения развития христианской традиции, являющейся самой изученной в социологии религии и религиоведении. Понятие «церковь» не может быть применимо в описании типов религиозных организаций в остальных мировых религиях, поскольку они не образуют в своем развитии церковь в ее классическом понимании. На примере анализа развития ислама, иудаизма и индуизма хорошо видно, что вне христианства очень сложно применять понятия «церковь» и «деноминация», а также проводить четкое разграничение между ними и другими типами религиозных организаций и институтов. А вот что можно сказать с большой увереннос-

тью, так это то, что процессы образования тех или иных типов религиозных организаций, происходившие на протяжении всей человеческой истории, в последнее время значительно активизировались (прежде всего культов и сект). Но если традиционные для того или иного общества, культуры, нации или группы религии оказывают конструктивное влияние на процесс жизнедеятельности общества, то возникший в последнее время целый ряд религиозных новообразований, активно распространяющих свое влияние на молодое поколение на Западе и территории бывшего СССР, в значительной степени носит антиобщественный и антигосударственный характер. Речь в данном случае идет о деятельности целого ряда религиозных организаций, в отношении характера деятельности которых постепенно входят в научный обиход термины «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» (например, АУМ Сенрике, различные сатанинские культы и секты).

Поэтому для обозначения данного института политической системы общества целесообразнее будет применять термин «религиозные конфессии и организации», при этом понимая под религиозными конфессиями традиционные для данной страны религии (церкви и деноминации). Именно этот, на наш взгляд, «нейтральный» термин отображает всю внешнюю сторону многообразия религиозной жизни, которая сложилась в сложнейшую систему исторически традиционных религий и нетрадиционных вероучений.

Применительно к ситуации с религиозными объединениями в Российской Федерации, традиционными религиозными конфессиями следует признать распространенные в России религиозные конфессии (организации и объединения): Православие, ислам, буддизм, иудаизм, а также некоторые другие конфессиональные религиозные объединения и организации (например, католичество).

Использование этого термина позволит снять и преодолеть некоторые нестыковки в научной типологии и классификации религиозных организаций и объединений, а также выйти за рамки сухого и поверхностного законодательного определения понятия религиозных организаций и объединений (со-

держашегося в Федеральном Законе от 26 сентября 1997 года «О свободе совести и религиозных объединениях»²⁹), и не охватывающего все аспекты и все многообразие религиозной жизни современного российского общества.

Самой крупной по численности среди традиционных конфессий России является Русская Православная Церковь Московского Патриархата, влияние которой в последнее время, в особенности после воссоединения с РПЦЗ и активизации ее деятельности внутри страны, чрезвычайно возросло.

Второй по численности религиозной конфессией в России является ислам, не имеющий в РФ в настоящее время единого духовного центра. Спецификой ислама как религии является то, что он не предполагает обязательность четкой духовной иерархии, характерной для ряда христианских церквей, а также наличия единого духовно-административного центра в масштабах государства. На территории РФ действуют два Духовных управления мусульман: Духовное управление мусульман Европейской части России и Сибири (г. Уфа), охватывающее все группы татар и башкир, и Духовное управление мусульман Северного Кавказа (г. Махачкала), которое объединяет народности Дагестана, чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, кабардинцев, адыгов, черкесов и абазин. В последние годы наблюдалась борьба между центральным Духовным управлением мусульман России и европейских стран СНГ и Советом муфтиев России за главенство над проживающей в России мусульманской общиной. Иудаизм в своем распространении исторически ограничен численностью еврейских общин. Ареал распространения буддизма как еще одной традиционной нехристианской конфессии регионально локализован: буддизм традиционно исповедуется коренным населением ряда регионов (Калмыкии, Бурятии, Тувы). Среди протестантских церквей в России самой крупной деноминацией является Церковь Евангельских христиан-баптистов; в нее входит свыше 500 тыс. взрослых членов, объединенных в 387 религиозных обществ.

Судить о численности приверженцев традиционных религий и деноминаций в РФ очень сложно. «В общественной и

политической жизни нашей страны в основном заметны лидеры “этнических” религий. Для политиков и религиозных лидеров представление о количестве верующих в современном обществе — это свидетельство о степени влияния христианских церквей, мусульманских и буддистских объединений и т.д. Прежде всего, цифры, которые часто упоминаются в прессе, формируют представление о силе и влиянии самих религиозных лидеров»³⁰. «При высоких показателях уровней религиозности, фиксируемых исследователями на основе самооценки респондентов, выявляется их несоответствие характеристикам религиозного сознания и поведения <...> Религиозность же тех, кто считает себя верующими, часто носит ситуативный характер, в ней проявляется скорее не устойчивая мировоззренческая позиция, а умонастроение, отличающееся значительной подвижностью. Нередко люди называют себя православными или мусульманами, воспринимая эти религии как существенный элемент культурной традиции того народа, к которому они принадлежат»³¹. Иными словами, декларируя о своей принадлежности к определенной религиозной конфессии и традиции, человек вовсе не обязательно разделяет ее вероучение, участвует в таинствах, обрядах, является членом религиозной общины. Фактически он обозначает свою принадлежность к той или иной группе, культурной среде и национальному образу жизни (русский — значит православный; башкир — значит мусульманин; еврей — значит иудей и т.д.), хотя соответствующая религия и имеет для его сознания особую, по сравнению с другими религиями, ценность.

Таковую же ситуацию мы наблюдаем и в других традиционных конфессиях, например, в иудаизме, где большинство еврейской общины России не считает себя иудеями (т.е. евреями, не просто связанными с еврейской религиозно-культурной традицией и организациями, ее формирующими, но при этом и верящими в Бога). Социолог О.Е. Казьмина, исследуя конфессиональный состав населения Российской Федерации, отмечает, что определить реальную численность иудаистов среди российских евреев нелегко, поскольку «значительная часть российских евреев не религиозна, хотя в последние годы уровень

религиозности российских евреев заметно возрос»³². Говорить о численности буддистов еще сложнее, поскольку в буддизме отсутствует представление об обязательной для каждого почитателя Будды религиозной практике.

Обращаясь же к проблеме взаимоотношений религиозных конфессий и организаций с государством в настоящее время, следует отметить, что значительное количество государств официально и демонстративно позиционируют себя как государства «светские», стремясь не связывать себя какими-либо обязательствами во взаимоотношениях с религиозными конфессиями и организациями, ограничивая определенными сферами взаимодействие с ними и стараясь не вмешиваться во внутренние дела друг друга.

Такая позиция отнюдь не означает принципиальной враждебности государства к институту религии и стремления государства окончательно секуляризировать все сферы человеческой жизнедеятельности. Поэтому и неудивительно, что как в странах Запада, так и вне пределов распространения западно-европейской культуры можно встретить различные модели взаимоотношения государства и религиозных конфессий и организаций, о которых писали классики русской политологической школы: теократию (Ватикан и Исламская республика Иран); господствующую религиозную конфессию (Греция, Великобритания, Финляндия и Скандинавские страны); признаваемые (Испания, Италия) и терпимые (США, Франция) конфессии и религиозные организации, пользующиеся различного рода (в том числе и финансовой) поддержкой со стороны государства.

Выбор той или иной модели взаимоотношений между собой этих институтов зависит от исторической традиции их взаимодействий, характерных для той или иной страны и общества, а также от занимаемой позиции руководства государства и религиозных конфессий.

Для православной Российской империи до эпохи Синодального периода истории Русской Православной Церкви была характерна модель союза (симфонии) Церкви и государства, привнесенная к нам из Византии. В Синодальный период своей истории Русская Православная Церковь являлась фактичес-

ки господствующей Церковью, сочетающей лишь некоторые принципы концепции симфонии Церкви и государства со своим новым правовым статусом, низведенным к превращению ее в особую часть государственной системы. В постсоветской России Русская Православная Церковь, как и другие традиционные религиозные конфессии в условиях светского государства, существуя как отделенный и независимый от государства институт и корпорация, стремится взаимодействовать с государством в рамках разработанной ею концепции «сотрудничества» — сотрудничества Церкви и государства (применяя концепцию симфонии к новым для нее условиям).

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви» «областями сотрудничества Церкви и государства в нынешний исторический период являются:

а) миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами;

б) забота о сохранении нравственности в обществе;

в) духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание;

г) дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ;

д) охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры;

е) диалог с органами государственной власти любых ветвей и уровней по вопросам, значимым для Церкви и общества, в том числе в связи с выработкой соответствующих законов, подзаконных актов, распоряжений и решений;

ж) попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание;

з) труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы;

и) наука, включая гуманитарные исследования;

к) здравоохранение;

л) культура и творческая деятельность;

- м) работа церковных и светских средств массовой информации;
- н) деятельность по сохранению окружающей среды;
- о) экономическая деятельность на пользу Церкви, государства и общества;
- п) поддержка института семьи, материнства и детства;
- р) противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества»³³.

При этом Русская Православная Церковь определила ряд областей, где ее структуры и священнослужители не идут на сотрудничество с государством. К таковым относятся:

- «а) политическая борьба, предвыборная агитация, кампании в поддержку тех или иных политических партий, общественных и политических лидеров;
- б) ведение гражданской войны или агрессивной внешней войны;
- в) непосредственное участие в разведывательной и любой иной деятельности, требующей в соответствии с государственным законом сохранения тайны даже на исповеди и при докладе церковному Священноначалию.

Традиционной областью общественных трудов Православной Церкви является печалование перед государственной властью о нуждах народа, о правах и заботах отдельных граждан или общественных групп. Такое печалование, являющееся долгом Церкви, осуществляется через устное или письменное обращение к органам государственной власти различных ветвей и уровней со стороны соответствующих церковных институтов»³⁴.

При этом оговорено, что в случае, «если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении»³⁵. «Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, се-

мейной или общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни. В осуществлении своих социальных, благотворительных, образовательных и других общественно значимых программ Церковь может рассчитывать на помощь и содействие государства. Она также вправе ожидать, что государство при построении своих отношений с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию»³⁶.

Взаимодействие государства и традиционных религиозных конфессий и организаций носит в настоящее время в Российской Федерации разноплановый характер. Однако, поскольку, многочисленные социологические опросы свидетельствуют о возросшем доверии наших сограждан к Русской Православной Церкви³⁷ и другим традиционным религиозным конфессиям, игнорировать и не признавать религиозные конфессии и организации, являющиеся одновременно крупными и влиятельными корпорациями, как значимый институт политической системы общества, в корне неверно.

Примечания

Секуляризация (от лат. *saecularis* — «мирской, светский») — 1) отчуждение церковной собственности и земель в пользу государства; 2) особенность и направление развития западноевропейской культуры, проявляющаяся в процессе лишения религиозной мысли, практики и институтов изначально присущих им социальных функций, влияния и значения.

¹ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М., 2006. С. 294.

² Победоносцев К.П. Церковь и государство // Московский сборник. СПб., 2009. С. 15.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 18.

⁵ Там же. С. 26–27.

⁶ *Победоносцев К.П.* Церковь и государство // «Будь тверд и мужествен». СПб., 2010. С. 60.

⁷ Там же. С. 60–61.

⁸ *Победоносцев К.П.* Церковь и государство // Московский сборник. СПб., 2009. С. 27.

⁹ Там же. С. 27.

¹⁰ *Победоносцев К.П.* Вера и церковь// «Будь тверд и мужествен». СПб., 2010. С. 61.

¹¹ Там же. С. 61.

¹² Там же. С. 61.

¹³ *Чичерин Б.Н.* Общее государственное право. М., 2006. С. 296.

¹⁴ Там же. С. 129.

¹⁵ Там же. С.130.

¹⁶ Там же. С. 130.

¹⁷ Там же. С. 306.

¹⁸ Там же. С. 307–308.

¹⁹ Там же. С. 308.

²⁰ *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 466.

²¹ Он же. Религиозно-философские основы истории. М., 1997. С. 271–272.

²² Он же. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 466.

²³ Он же. Религиозно-философские основы истории. М., 1997. С. 273.

²⁴ Там же. С. 276.

²⁵ *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 477–478.

²⁶ Там же. С. 478.

²⁷ Там же. С. 481.

²⁸ Там же. С. 478.

²⁹ В соответствии со статьями 6 и 8 Федерального закона от 26.09.1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях» религиозными объединениями и организацией признаются «добровольное объединение граждан РФ, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории РФ, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры» и (для религиозного объединения) «обладающее соответствующими этой цели при-

знаками: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей», (для религиозной организации) «в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица».

³⁰ См.: *Филатов С., Лункин Р.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005, № 6. С. 44.

³¹ *Гараджа В.И.* Социология религии. М., 2007. С. 327–328.

³² *Казьмина О.Е.*, ИЭА РАН, Конфессиональный состав населения России // Народы и религии мира // <http://www.cbook.ru/peoples/index/welcome.shtml>.

³³ Основы социальной концепции РПЦ /<http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/>

³⁴ Там же. <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/>

³⁵ Там же. <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/>

³⁶ Там же. <http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/>

³⁷ См., напр.: *Зубок Ю.А., Чуров В.И.* Социальная регуляция в условиях неопределенности. Теоретические и прикладные проблемы в исследовании молодежи. М., 2008. С. 110.

БОГОСЛОВИЕ

*А. В. АНДРЕЕВ**

БИБЛЕЙСКАЯ НАУКА В РАМКАХ ПАРАДИГМ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА

Постановка проблемы

Библеистика, как и любая другая наука, имеет определенный набор априорных, самоочевидных установок, которые разделяются всем научным сообществом. Однако с течением времени эти установки теряют свой самоочевидный характер, становясь предметом критики. Таким образом, меняется методологическая основа, парадигма библейских исследований.

Смена парадигм в точных, естественных и некоторых отраслях гуманитарных наук исследована довольно хорошо¹. Однако проблема смены исследовательских парадигм в богословии (и в библеистике, в частности) практически не изучена. На русском языке по данной проблематике существует лишь несколько значимых монографий².

* Автор статьи — магистрант кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Данная статья посвящена рассмотрению методологической основы библеистики в рамках двух парадигм: модерна и постмодерна. Необходимо ответить на вопрос: чем существенно отличается подход к изучению Библии в рамках западноевропейского и (частично) американского модернизма и постмодернизма.

Сразу следует отметить, что под «методологической основой» в данной статье понимается сумма априорных, самоочевидных установок библеистов, обусловленных мировоззрением (исторической парадигмой) и разделяемых научным сообществом. Несмотря на то, что в течение довольно долгого времени исследователи придерживаются общего методологического базиса, их конкретные, частные исследовательские приемы могут значительно отличаться друг от друга. Например, в рамках традиционной экзегетики³ Библии существовали различные школы (иудейская интерпретация времен Второго Храма, использовавшая таргум, мидраш и пешер; александрийская и антиохийская христианские школы, школы амораев и таннаев и проч.). Но несмотря на различные, а иногда и взаимоисключающие конкретные методы интерпретации текста, все авторы этого периода разделяли общие методологические аксиомы. Одной из таких аксиом было утверждение Божественного авторства библейского текста. Поэтому утверждение богооткровенности Писания можно считать одним из характерных признаков методологического базиса традиционной библеистики.

Исходя из этого утверждения, одним из первых модернистски настроенных авторов был Авраам Ибн Эзра (XII в.), который впервые высказал сомнения относительно принадлежности Пятикнижия перу Моисея⁴.

Библеистика эпохи модерна (XVI — начало XX вв.)

Начиная с XVI–XVII веков можно говорить о вполне сформировавшейся модернистской парадигме библейских исследований. Начало библеистики эпохи модерна связано с именами Карлштадта, Гоббса, Пейрера, Спинозы, Симона и др.

XVIII, XIX и начало XX века явилось периодом расцвета библеистики модерна. Это время так называемого историко-критического метода (Тюбингенская школа и школа истории религий), развиваемого такими исследователями Ветхого Завета, как Виттер, Астриук, де Ветте, Рейс, Граф, Вельхаузен, Клостерман, Фольц, Гункель; и Нового Завета: Реймарус, Газе, Штраус, Ренан, Фаррар, Смит, Делич, Шлейермахер, Гарнак, Вайс, Трельч, Вреде, Буссет и десятки других, менее известных авторов⁵.

Несмотря на то, что перечисленных авторов разделяют десятки, а иногда и сотни лет, несмотря на различия в выводах их исследований, все они разделяли общие методологические установки. Именно благодаря тому, что у них был общий мировоззренческий базис, обусловленный парадигмой модерна, стало возможным существование библеистики как одной из дисциплин европейской гуманитарной науки. Библеистика все дальше отходит от Церкви и *Lectio Divina*, приближаясь к таким светским дисциплинам, как история, археология, филология и (в самом конце XIX века) религиоведение.

Методологический базис библейских исследований эпохи модерна

Теперь необходимо перечислить априорные установки библеистики эпохи модерна, которыми руководствовались (иногда бессознательно и без надлежащей рефлексии, поскольку эти положения казались самоочевидными) исследователи Библии.

Авторство библейских текстов. В парадигме преמודерна Бог мыслился как Творец, как Автор двух великих книг: книги Природы и книги Откровения, т.е. Библии. С концом средневековья практически все атрибуты Бога были перенесены на эмпирического автора. Главная функция эмпирического автора эпохи модерна — гарантия смысла в тексте⁶.

Божественное авторство библейских текстов *a priori* отрицалось, говоря точнее, вопрос о богооткровенном характере Библии просто не мог быть поставлен в дискурсе модерна.

Однако твердое убеждение, что эмпирический автор какого-либо библейского текста обязательно создает единое, целостное, законченное и осмысленное произведение, позволяло библеистам XVI–XIX веков выделить как минимум пять авторов первых шести книг Библии (Шестокнижия, по термину Вельгаузена). Тезис о том, что Шестокнижие было написано пятью авторами, доказывался тем, что внутри большого повествования Шестокнижия можно выделить пять отдельных нарративов, имеющих свое начало и конец и особую идею, объединяющую малое повествование. Поскольку ни одно законченное и несущее смысл произведение не может возникнуть само по себе, поэтому и пять нарративов Шестокнижия должны обязательно иметь пять отдельных эмпирических авторов.

Та априорная установка, что каждый библейский текст обусловлен лишь конкретным эмпирическим автором, порождает проблемное поле модернистской библеистики: личность автора, его культурный и религиозный *background*, богословие этого автора, время написания этим автором какой-либо книги Библии и проч.

Текст Библии. Традиционное христианское толкование Писания основывалось на принципах онтологии Аристотеля. Этот толковательный принцип можно назвать «герменевтическим реализмом»⁷. Каждое слово представляет собой знак, напрямую отсылающий к соответствующей реалии в мире дольнем и горнем. В контексте парадигмы модерна текст уже обусловлен не метафизикой или онтологией, а контекстом.

«В IV–V веках теология задавала Новому Завету догматические вопросы... Напротив того, научное исследование раннего христианства стало задавать Новому Завету исторические вопросы, и одним из первых был вопрос о “подлинном”, т. е. недогматическом Иисусе»⁸. Таким образом, главным направлением новозаветных исследований становится «поиск исторического Иисуса» и противопоставление последнего «Христу веры»⁹. Создается новый жанр библейских работ: так называемая «жизнь Иисуса» (сочинения с таким названием писали Штраус, Фаррар, Ренан, Шлейермахер и др.). В евангельском повествовании библеисты разделяют мифологию и историчес-

кий материал и на основании последнего пишут свои исследования.

Подобный исторический, контекстуальный подход к исследованию библейского текста был описан Трельчем в работе «Об историческом и теологическом методе в теологии»¹⁰ (1898). Исторический подход основывается, по Трельчу, на трех аксиомах: 1) В науке все тексты рассматриваются по единым правилам (т. е. отсутствует разделение на сакральные и профанные тексты); 2) Все реальные исторические события, описанные в тексте, должны подчиниться «естественному» ходу истории (т.е. исключаются повествования о чудесах); 3) Историческое время везде одинаково (т.е. отрицается сакральное время).

Освободив новозаветные тексты от мифологического элемента, исторический остаток повествования помещают в конкретный исторический контекст: это может быть «поздний иудаизм» (Швейцер, Буссет) или «эллинизированный / синкретический иудаизм» (Райценштайн, Дайсман, Гункель, Бультман)¹¹.

В начале XX века для подавляющего большинства библеистов стало очевидно, что большая часть рассматриваемых ими текстов не являлись историческими описаниями в классическом европейском понимании. Таким образом, сам базис историко-критического метода с его историческими реконструкциями библейских событий стал весьма сомнительным. В это время в Германии появляется новая школа библейских исследований, названная «школой критики форм» (Гункель, Бультман, Кеземан, Робинсон, Герхардсон)¹². Школа критики форм является, с одной стороны, порождением модернистской парадигмы библейских исследований, но с другой, ученые этого направления приближались к постмодернистской оценке текста. Таким образом, методология школы критики форм является в какой-то степени переходным этапом от модернистской к постмодернистской библеистике.

От модернистской библеистики в школе критики форм остался интерес к выявлению исторического контекста каждого из библейских повествований. Библеисты пытались указать

на конкретное *Sitz im Leben* конкретного текста. Однако попытка научного выявления *Sitz im Leben* многими была признана несостоятельной уже в середине XX века¹³.

К постмодернистской парадигме школу критики форм приближает понимание учеными этого направления проблемы невозможности реального отображения исторических фактов в тексте. Библиисты этой школы отвергли наивное представление своих предшественников, согласно которому хороший текст является как бы «зеркалом» реально происходившей истории. По мысли теоретиков школы критики форм каждый библейский текст определен специфическим жанром (*Form, Gattung*), который и формирует смысловое наполнение произведения. Историческое повествование есть лишь жанр среди других жанров, которое в процентном соотношении ко всему тексту Библии довольно мало.

Евангелия в библейской науке больше не воспринимались просто как исторические повествования о жизни Иисуса минус рассказы о чудесах. Благодаря определению жанра евангелия как одной из модификаций греко-римской биографии, повествования о чудесах вновь обрели ценность для науки. Проблема «текст — история» перестала быть ведущей в библеистике. Впервые была сформулирована проблема о влиянии текста (в данном случае жанра) на теологию и вообще на смысл. Эта проблема будет подробно разбираться в рамках постмодернистского богословия, в частности, в рамках нарративной критики¹⁴.

Смысл и ход истории. Начиная с Иоахима Флорского, в Западной Европе представления об историческом процессе кардинально меняются по сравнению с античностью и классическим средневековьем¹⁵. С этого времени и до XX века исторический процесс мыслится как непрерывная эволюция. Если Иоахим Флорский мыслил эту эволюцию онтологически, то исследователи библейских текстов XVIII–XIX веков мыслили ее скорее антропологически, как эволюцию человека, его мысли и духа. На библиистов парадигмы модерна повлияли открытия Чарльза Дарвина и философия истории Гегеля. Также довольно сильное влияние имели идеи Гердера, Шлегеля и Шлей-

ермахера¹⁶. Под влиянием последней находилось подавляющее большинство исследователей Ветхого Завета. Например, при ответе на вопрос о наиболее ранних фрагментах Пятикнижия, Граф и Фатке руководствовались «гегелевскими представлениями об историческом развитии цивилизации»¹⁷. Представления о диалектическом историческом развитии повлияли и на Вельгаузена и его последователей. Лезов пишет, что и новозаветные исследования того времени «соотносили себя с философией истории»¹⁸ (чаще всего гегельянской).

Как уже отмечалось, библеисты чаще всего не рефлексировали по поводу своих представлений об историческом процессе. Однако читая их труды, можно реконструировать их априорные представления о смысле истории (в том числе библейской).

Библеисты эпохи модерна придерживались европоцентристского представления о том, что все другие неевропейские народы должны понимать историю так же как и европейцы XVIII–XIX веков¹⁹.

Европейцы этого времени понимали историю как прогресс, как эволюцию. В ветхозаветных исследованиях это неартикулируемое представление выразилось в диалектическом развитии еврейской религии через законничество Моисея к личностной вере пророков. В рамках этой же диалектики противопоставлялись Ветхий и Новый Заветы. Все исторические изменения в еврейской и христианской религии мыслились как улучшения, как движение Абсолютного Духа к все большему самораскрытию и самопознанию.

Прогресс проходил не только в глобальной, но и в личной истории. Поэтому многие исследователи Нового Завета, например, Газе, задавались вопросом о «развитии самосознания Иисуса»²⁰.

Однако с начала XX века, под влиянием зарождающегося психоанализа и становления мирового исторического сознания фундаментальные представления об истории и историчности кардинально меняются. Европа вступает в эпоху постмодерна.

Библеистика эпохи постмодерна

Библеистика вступила в эпоху постмодерна как минимум по двум причинам.

Первую причину можно назвать «объективной». Библеистика являлась одной из гуманитарных наук. В XX веке гуманитарные науки претерпели общий кризис, связанный с двумя мировыми войнами²¹. По этой причине поменялись расстановки акцентов в гуманитарной науке в целом. Эти изменения затронули также и библеистику.

Вторую причину можно назвать «субъективной», поскольку она касается исключительно библейской науки. Уже в середине XIX века библеисты писали о неразрешимых внутренних противоречиях, возникших в их науке²². Эти противоречия касались, с одной стороны, проблемы соотношения теологии (христианской веры) и библеистики, а также науки и библеистики. Многие исследователи жаждали нового синтеза христианской веры, теологии и светской науки²³. Однако парадигма модерна не позволяла произвести этот синтез²⁴. Поэтому многие теологи (например, Кокс) с воодушевлением восприняли мировые перемены²⁵.

Описать библеистику эпохи постмодерна довольно трудно из-за того, что постмодерн лишь начинает проявляться как историко-культурная парадигма. Однако уже на данном этапе его становления можно выделить ряд характерных посылок и аксиом, благодаря которым постмодерн и существует как парадигма. Эти посылки входят в методологический базис библейских исследований.

Невозможно точно назвать дату появления постмодернистской теологии и библеистики. Если Рикер указал на трех «мастеров подозрения»²⁶ (Маркс, Ницше, Фрейд), подготовивших наступление новой эпохи в области философии, то в области теологии таким «мастером подозрения» можно назвать Кьеркегора. Именно его многочисленные работы будут вдохновлять многих теологов-постмодернистов.

Говорить о сформировавшейся постмодернистской библеистике можно после 1970-х годов (т.е. после оформления

постмодернизма как отрефлексированного философского течения). В рамках пост-классической теологии невозможно точно определить специализацию того или иного автора. Поэтому некоторые наиболее значимые постмодернистские библеисты могут также быть известны и как философы и/или богословы-систематики. В любом случае, говоря о современной постмодернистской библеистике, необходимо упомянуть имена таких исследователей, как епископ Н.Т. Райт, Дж. Данн, У. Брюггеман, Р. Хейз, Дж. Абрахам, Дж. Капуто, С. Фиш, Д. Фридман, К. Эванс, М. Борг, А. Сторки, В. Волох, Д. Никкель, Ш. Риндж, Р. Деккер, Р. Сантала, Й. Вейнберг, Д.В. Щедровицкий, Р. Хейз, И. Михайлов, Э.Ш. Фьоренца, Х. Кокс, Дж. Павликовский и других *dii minorum* постмодернистской библейской науки.

Методологический базис библейских исследований эпохи постмодерна

Авторство библейских текстов. После выхода в свет двух базовых для постмодерна работ Фуко и Барта под общим названием «Смерть автора», становится под вопрос релевантность одной из главных задач классической библеистики — определение эмпирического автора того или иного библейского текста²⁷.

Фуко и Барт по-разному доказывают, что для понимания текста совершенно не нужно изучать биографию его автора, его психологию, его кризисы и т. п. Барт считал, что мысли и переживания автора не являются тем материалом, из которого творится текст. По Барту, любой текст появляется и существует благодаря другим текстам, благодаря интертекстуальности²⁸.

В рамках библейской науки постмодернистский принцип интертекстуальности был применен в так называемой «школе канонической критики»²⁹. Поскольку школа канонической критики применяла принцип интертекстуальности лишь к библейским текстам (без учета древнего и современного литературного контекста), то в рамках этой школы невозможно было ответить на самые острые вопросы, поставленные Бартом. Поэтому среди различных направлений постмодернистской биб-

леистики школа канонической критики является одной из наиболее близких Церкви. В любом случае, на примере школы канонической критики можно увидеть, как меняется методологический базис библейских исследований. Исследователями этого направления проблема эмпирического авторства библейских текстов не ставилась, зато проблемы прямых и косвенных цитаций в библейском тексте, внутренние и внешние влияния на текст, дальнейшая роль текста в дискурсивном пространстве культуры и проч. стали наиболее важными для постмодернистских исследователей.

Подобный подход в определенной степени был близок христианским библеистам, поскольку он позволял избежать модернистского гиперкритицизма и связанных с ним проблем расхождения традиционных церковных датировок книг и датировок, полученных в ходе историко-критического анализа; проблем с множественным авторством одной книги³⁰; проблем с *ipsissima verba* и проч. Но, с другой стороны, дискурс канонической критики исключает ряд принципиально важных для церковной библеистики вопросов, например, вопрос о Богодухновенности Писания.

Еще дальше от церковной библеистики отстоит радикальное применение постмодернистского принципа интертекстуальности. Наиболее последовательно и масштабно этот принцип применяет известный постмодернистский автор Стэнли Фиш³¹, оказавший значительное влияние на ряд библеистов (например, Мур, Тэйлор, Кроатто). В отличие от большинства представителей школы канонической критики, Фиш говорит о тотальной интертекстуальности, которая предшествует любому конкретному тексту (здесь Фиш выступает как последователь Деррида и Рорти). Один из программных тезисов Фиша: «Комментарий предшествует тексту»³². То есть любой читатель воспринимает текст (в т. ч. библейский), во-первых, через призму уже прочитанных им ранее текстов и, во-вторых, через все дискурсивное пространство культуры, в котором он находится. Библеисты, последователи Фиша, не признают важность автороцентричного толкования Библии, поскольку отрицают саму возможность понимания Другого.

Радикальное последовательное применение принципа интертекстуальности входит в противоречие с рассмотренной выше канонической критикой. Если умеренная каноническая критика признает иерархичность текстов Библии и их важность для церковного читателя, то радикальные последователи Барта отрицают эти положения³³. Отрицается стабильный смысл текста³⁴. Только читатель может привнести в библейские тексты смысл³⁵.

Именно поэтому проблема «смерти автора» связана с еще одной базовой проблемой постмодернизма — проблемой «рождения читателя»³⁶.

Читатель библейского текста. Итак, после постмодернистской «смерти автора» главенствующую роль в герменевтике стал играть читатель.

Как и в рассмотренных выше примерах, в рамках постмодернистской библейской герменевтики, ориентированной на читателя, можно выделить «умеренное» направление, к которому принадлежат большинство церковных библеистов, и «радикальное» направление, порывающее с церковной традицией.

В первом случае речь идет о школе «читательского отклика», изучающей воздействие библейского текста на его читателей³⁷. Ученые этого направления отрицают значимость авторского замысла и стабильный смысл библейского текста.

Применение методов этой школы оказалось весьма продуктивным при анализе Павлова корпуса. Если раньше библеисты считали Послания апостола Павла законченными богословскими сочинениями, то сейчас стало очевидным, что апостол писал к конкретным общинам (или людям), в конкретных обстоятельствах, с конкретной целью. Смысловые расхождения между посланиями объясняются тем, что апостол Павел давал разным людям разные рекомендации, не стремясь создать единого «систематического богословия».

Методы этой школы восстановили в правах древние и святоотеческие комментарии, которые модернистская библеистика считала неадекватными. Именно поэтому школа читательского отклика стала популярной среди церковно на-

строенных библеистов и патрологов (Анри де Любак, Эндрю Лаут).

Таким образом, методы и теоретические наработки этой школы были восприняты традиционными церковными исследователями, поскольку это позволяло синтезировать библеистику и патрологию и вновь сделать актуальным святоотеческое наследие. Однако теория читательского отклика, признававшая равенство всех интерпретаций, не позволяла различить «ортодоксальное» и «еретическое» прочтение библейского текста. Это, конечно, не позволяло церковной библеистике полностью принять теорию читательского отклика.

К «радикальному» течению, признающему исключительную важность читателя в процессе восприятия библейского текста, можно отнести феминистскую (вуманистскую) герменевтику³⁸ и герменевтику освобождения (постколониальную герменевтику)³⁹. Иногда оба эти движения называют «активистской критикой» (*Advocary criticism*)⁴⁰.

Епископ Станислав Гондецкий выделяет три вида феминистской герменевтики: радикальная, неортодоксальная и критическая⁴¹. Все три герменевтические стратегии направлены на актуализацию Библии среди современных женщин. В отличие от школы критики читательского отклика, ориентированной на читателей времен античности и средневековья, феминистская герменевтика ориентирована на современность. Радикальная и неортодоксальная версии феминистской герменевтики напрямую декларируют свою ориентированность на читателя библейского текста. Библию следует понимать именно исходя из нужд и потребностей читателя. Поэтому те тексты, которые пропагандируют патриархальную идеологию, нельзя принимать во внимание⁴².

Феминистская герменевтика имеет довольно серьезное теоретическое обоснование, именно поэтому ее можно считать не только общественным, но и научным движением⁴³. Методологический базис этой герменевтики является постмодернистским, поскольку феминистская критика разделяет основные постулаты постмодернизма: 1) Авторский замысел не важен для понимания; 2) Текст можно наделять любым смыслом в соответствии с намерениями читателя.

Также постмодернистский характер феминистской критики маркирует политическая ориентация этих исследований⁴⁴. В отличие от модернистской библеистики, заявлявшей о политическом нейтралитете, постмодернистская библейская наука одной из целей своих исследований видит непосредственное влияние на современное общество с целью его изменения⁴⁵. Это свидетельствует о том, что Библия вновь становится актуальной для жизни современных женщин⁴⁶. Но, с другой стороны, понимание Библии современным человеком все больше и больше отходит от церковного. Именно поэтому епископ Станислав Гондецкий считает, что большая часть феминистских библейских исследований несовместима с традиционным христианством.

Герменевтика освобождения так же, как и радикальная феминистская герменевтика, постулирует значимость библейских текстов для современной политической ситуации и признает первостепенную роль читателя в герменевтике Библии. Герменевтика освобождения отличается от феминистской тем, что если последняя стремится к изменению социальной роли женщин, то постколониальная критика пытается найти в Библии основание для отстаивания интересов христиан из стран третьего мира. Принято различать «негритянскую» и «латиноамериканскую» версии герменевтики освобождения. По объективным причинам ни негритянская, ни латиноамериканская герменевтики не достигли того уровня абстракции и саморефлексии, как феминистская герменевтика. Поэтому говорить о четко разработанной методологии анализа библейского текста в данном случае не приходится. Однако в текстах теологов освобождения можно легко найти неотрефлексированные методологические допущения, которые позволяют маркировать это движение как постмодернистское.

Смысл и ход истории. Некоторые постмодернистские теологи, например, Альтицер, разделяют модернистское представление об историческом течении времени как о прогрессе и эволюции⁴⁷. Однако после ужасов двух мировых войн историческое сознание европейцев в корне изменилось.

Это изменение коснулось и тех библеистов, которые пытаются осмыслить библейскую историю, исходя из современности. Подобные попытки, как будет показано ниже, привели к целому ряду фундаментальных изменений в библейской науке, философской теологии и систематическом богословии.

Для постмодернистских христианских и иудейских мыслителей центральным событием XX века стал Холокост (Шоа, Катастрофа)⁴⁸. После Шоа «даже Радостная Весть о том, что Бог спасает во Христе, перечеркивается этой вестью-ответом»⁴⁹, — пишет христианский богослов Эмиль Факенхайм. По одному этому заявлению можно увидеть, насколько сильно повлиял Холокост на христиан и вообще на всех жителей Европы.

Для библеистики «теология после Освенцима» означала пересмотр традиционных отношений к противопоставлению Ветхого и Нового Заветов, к проблеме противостояния Иисуса Христа и современного Ему иудаизма и проблеме исполнения Иисусом ветхозаветных пророчеств.

В отношении первой проблемы постмодернистскими библеистами был предложен ряд «однозаветных моделей» понимания Писания⁵⁰. Как и в рассмотренных выше примерах, среди множества однозаветных моделей можно выделить более-менее умеренные и радикальные теории. «Умеренной» однозаветной моделью можно назвать учение декларации Второго Ватиканского собора «*Nostra Aetate*» (1965) и пояснение к этому документу (1975). В этих текстах особо оговаривается значение 9–11 глав Послания к Римлянам. В контексте Павловой истории спасения иудаизм начинает пониматься как самостоятельное и не зависящее от христианства явление. Радикальная однозаветная модель предложена протестантом Роем Эккардтом. Согласно Эккардту, новозаветное учение о воскресении Иисуса и всеобщем воскресении. Эккардт утверждает, что Холокост доказал, что воскресение Иисуса (не в аллегорическом, а в прямом смысле) является событием будущего, а не прошлого. Конечно, этот теологумен не может быть принят традиционным христианством.

Это богословие истории можно назвать постмодернистским, поскольку оно утверждает не одну исключительную, а не-

сколько равноположных позитивных линий развития истории⁵¹. Во-вторых, отвергается центральное понятие модернистской историософии — прогресс. Если для Гегеля явным показателем прогресса является приход Воплощенного Слова Божия на землю, то многие христианские посттеологи отодвигают это событие в неопределенное будущее, отвергая универсальную значимость События Христа и онтологический прогресс.

Вторая проблема касается отношений Иисуса и современных Ему иудеев. В рамках «теологии после Холокоста» отвергается как традиционное, так и модернистское понимание этой проблемы, поскольку до XX века библеисты некорректно воспринимали иудаизм и не были знакомы с его первоисточниками. Одним из первых серьезных библеистов, попытавшихся полностью снять напряжение между ранним христианством и межзаветным иудаизмом, был Эдвард Сандерс⁵². Сандерс следовал императиву Швейцера, призывавшего читать апостола Павла в иудейском контексте. Изучив источники раннего иудаизма и межзаветную литературу, Сандерс пришел к выводу, что и Иисус, и апостол Павел могут быть поняты только в рамках палестинского иудаизма I века н. э. Многие ученые (даже его последователь Райт) упрекали Сандерса в том, что он не уделяет внимания тем фрагментам Нового Завета, где открыто говорится о противоречиях между ранними христианами и иудеями. Подобное замалчивание противоречий и проблем приводит к ущербному пониманию Нового Завета⁵³.

Более радикальные исследователи не признавали исторической корректности повествований Нового Завет. На данном этапе развития библейской критики сами новозаветные тексты, по словам Лезова, «обнаруживают свой юдофобский потенциал»⁵⁴.

Подобный подход к тексту, вскрывающий его неочевидную идеологическую составляющую, является постмодернистским. Антисемитскую настроенность находят в синоптических Евангелиях⁵⁵. Первые три Евангелия выражают «теологию / герменевтику исполнения пророчеств»⁵⁶. Они учат, что в личности Иисуса из Назарета сбылись все ветхозаветные пророчества о Мессии, после этого события Ветхий Завет теряет свою

актуальность. Однако в свете «теологии после Холокоста» «необходимо принять методологическое допущение, что не все в Новом Завете имеет равную ценность для современного вероисповедания. Принятие же такого допущения позволяет нам использовать позднюю “христологию Сына” (т. е. Евангелие от Иоанна. — А.А.) <...> вместо ранних новозаветных провозвестий о значении События Христа: их упор на исполнении мессианских обетований очевидно отрицает спасительную роль еврейского народа»⁵⁷.

Несмотря на то что подобная герменевтика повлечет за собой пересмотр догматики и самих основ христианского вероучения, некоторые протестанты и католики применяют ее ради «повышения теологического статуса иудаизма»⁵⁸.

Вывод. Значение перемен для православной библеистики

Как было показано в статье, в XX веке библеистика в Европе и Америке претерпела фундаментальные изменения. Однако остается вопрос: как относится к этим переменам православной библеистике?

Несомненно, что церковная библеистика должна интегрировать и использовать все наработки западной постмодернистской библеистики. В отличие от модернистской библейской науки, постмодернистская библеистика признает значимость святоотеческих и церковных толкований Библии. Также в рамках постмодерна снимаются существовавшие ранее конфликты между верой и разумом, богословием и наукой. Постмодернистская библеистика также доказала свою практическую значимость. Именно благодаря постмодернистскому прочтению Библия вновь стала актуальной для многих жителей Европы, Америки и стран третьего мира.

Однако нельзя допустить перехода определенных границ. Православная библеистика не может согласиться с тезисом о равенстве всех толкований и прочтений. Как это было и раньше, мерилom истинности той или иной библейской интерпретации должно оставаться догматическое богословие.

В любом случае постмодернистская библеистика является чрезвычайно интересным и сложным явлением и требует серьезного академического изучения.

Литература

- Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М., 2010.
- Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000.
- Барт К.* Переписка с Адольфом фон Гарнаком // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. М., 2009.
- Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2005.
- Барт Р.* S/Z. М., 2009.
- Барт Р.* Смерть Автора // Нулевая степень письма. М., 2007.
- Бломберг К.* Интерпретация притчей. М., 2005.
- Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. I. М., 2007.
- Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. II. М., 2007.
- Бультман Р.* Первоначальное христианство в контексте древних религий // Избранное: вера и понимание. М., 2004.
- Бультман Р.* Христианство как восточная и западная религия // Избранное: вера и понимание. М., 2004.
- Вайс М.* Библия и современное литературоведение. М., 2001.
- Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007.
- Витковский В.* Рим 1:18–32 как интертекст // Страницы: богословие, культура, образование, 13(2), 2008/2009.
- Волох В.* Письмо и повествование. Принципы нарративного анализа посланий Павла. Черкассы, 2011.
- Вэндлед Э.* Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М., 2010.
- Гадамер Х.–Г.* Истина и метод. М., 1988.
- Гаспарян Д.Э.* Введение в неклассическую философию. М., 2011.
- Гондецкий С. ep.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2004.
- Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы, 2011.
- Гутьеррес Г.* Теология освобождения // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологич. тексты XX века. М., 1994.
- Дани Дж.* Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. М.: Изд-во Библейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009.

Делич Ф. Вавилон и Библия // Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Десницкий А.С. Введение в библейскую экзегетику. М., 2011.

Десницкий А.С. Интертекстуальность в библейских повествованиях // Вестник МГУ, серия «Филология», 2008, № 1.

Десницкий А.С. Источники и составные части «библейской критики» // Альфа и Омега, № 1 (57), 2010.

Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009.

Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002.

Жеребкина И. «Прочти мое желание...». Постмодернизм. Психологический анализ. Феминизм. М., 2000.

Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009.

Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Кокс Х. К теологии социальных перемен // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологич. тексты XX века. М., 1994.

Кокс Х. Религия в мирском граде // Социально-политическое измерение христианства. Избр. Теологич. тексты XX века. М., 1994.

Красников А.Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Кризис сознания: сборник работ по философии кризиса. М., 2009.

Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.

Лезов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. Избр. работы. М.; СПб., 1999.

Лезов С. Новый Завет и юдофобия // Попытка понимания. Избр. работы. М.; СПб., 1999.

Лезов С. Христианство после Освенцима // Страна и мир, № 1(55), 1990.

Осборн Г. Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса, 2009.

Павликовский Дж. Иисус и теология Израиля. М., 1999.

Райт Н.Т., ep. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? М., 2004.

Райт Н.Т., ep. Авторитет Писания и власть Бога. Черкассы, 2007.

Рикер П. Сознательное и бессознательное // Герменевтика и психологический анализ. Вера и религия. М., 1996.

Саурсингх К. Предисловие к русскому изданию «Послания к Римлянам» // Барт К. Послание к Римлянам. М., 2005.

Сандерс Э.П. «Павел, Закон и еврейский народ» // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М., 2006.

Сегундо Х. Освобождение теологии // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологич. тексты XX века. М., 1994.

Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологич. тексты XX века. М., 1994.

Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. М., 2009.

Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011.

Трельч Э. Об историческом и догматическом методе в богословии / Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. М., 2009.

Уколов К.И. Тезис Эрнста Трельча об абсолютности христианства // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. М., 2009.

Факенхайм Э. О христианстве после Голокауста // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологич. тексты XX века. М., 1994.

Фейерабенд П. Прощай, разум. М., 2010.

Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. М., 2010.

Фридман Д. Иисус и апостолы исполняли Тору. М., 2007.

Фридман Р. Как создавалась Библия. М., 2011.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

Фуко М. Смерть автора // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.

Фьоренца Э.Ш. Принять или отвергнуть (продолжение нашей критической работы) // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М., 1994.

Хегглюнд Б. История теологии. СПб., 2001.

Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла. Черкассы, 2011.

Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М., 2006.

Швейцер А. Вопрос об историчности Иисуса // Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Шифман И.Ш. Ветхий Завет и его мир. СПб., 2007.

Штраус Д. Старая и новая вера. Христиане ли мы еще? М., 2011.

Примечания

¹ См.: *Кун Т.* Структура научных революций. М. 2001; *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; *Фейерабенд П.* Про-

щай, разум. М., 2010; Он же: Наука в свободном обществе. М., 2010; Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002.; Он же: Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009; Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М., 2011.

² См.: Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы, 2011; Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007; Райт Н.Т., *ep.* Авторитет Писания и власть Бога. Черкассы, 2007; Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011.

³ Под «традиционной экзегетикой» в данном случае понимается сумма различных экзегетических стратегий, основанных на античных и раввинистических герменевтических принципах, которые использовались христианскими и иудейскими авторами в период с I в. до н. э. до итальянского Возрождения (XV–XVI вв.). См. об этом: Десницкий А.С. Источники и составные части «библейской критики» // Альфа и Омега, № 1 (57), 2010. С. 15.

⁴ «Историю научного изучения (или, как принято говорить, научной критики) Пятикнижия обычно начинают с высказываний известного средневекового комментатора Авраама Ибн Эзры, который в нарочито завуалированной форме, что объясняется условиями его времени, высказал сомнения в авторстве Моисея» (Шифман И.Ш. Ветхий Завет и его мир. СПб., 2007. С. 75 ff). В отличие от Шифмана, Р. Фриман считает первым модернистским исследователем Библии Иосифа бен Элизера Бонфиса: «Иосиф бен Элизер Бонфис первый из иудейских ученых, кто отрицал Моисеево авторство какого-либо из стихов Торы» (Фридман Р. Как создавалась Библия. М., 2011. С. 349 ff).

⁵ О развитии библейской науке с XVI по XIX в. см.: Штраус Д. Старая и новая вера. Христиане ли мы еще? М., 2011. С. 13–36.; Райт Н.Т., *ep.* Авторитет Писания и власть Бога. Черкассы, 2007. С. 85–90; Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011. С. 137–163; Шифман И.Ш. Ветхий Завет и его мир. СПб., 2007. С. 77–85; Лезов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. Избр. работы. М; СПб., 1999. С. 504–529; Десницкий А.С. Введение в библейскую экзегетику. М., 2011. С. 111–132; Он же. Источники и составные части «библейской критики» // Альфа и Омега, № 1 (57), 2010. С. 15–34; Хегглюнд Б. История теологии. СПб., 2001. С. 284–340; Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. I. М., 2007. С. 439–441.

⁶ См.: Барт Р. Смерть автора // Нулевая степень письма. М., 2005.;

Фуко М. Смерть автора // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996; Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007. С. 49–57.

⁷ См.: Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007. С. 133–206.

⁸ Лезов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. Избр. работы. М.; СПб., 1999. С. 505.

⁹ О поиске «исторического Иисуса» с XVIII по конец XX в. см.: Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. II. М., 2007. С. 439–454.

¹⁰ Трельч Э. Об историческом и догматическом методе в богословии // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX в. М., 2009. С. 21–45. Об этой работе см.: Лезов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. Избр. работы. М.; СПб., 1999. С. 516–519.; Уколов К.И. Тезис Эрнста Трельча об абсолютности христианства // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX в. М., 2009. С. 16–20.

¹¹ О том, в каком контексте (поздний иудаизм или эллинизированный иудаизм) следует рассматривать Новый Завет, см.: Швейцер А. Мистика апостола Павла // Христос или Закон. Апостол Павел глазами новозаветной науки. М., 2006. С. 21–373; Бульман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Избранное: вера и понимание. М., 2004. С. 489–642; Он же. Христианство как восточная и западная религия // Избранное: вера и понимание. М., 2004. С. 44–662.; Лезов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. Избр. работы. М.; СПб., 1999. С. 519–529; Дани Дж. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. М., 2009; Райт Н.Т., *en*. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли апостол Павел основателем христианства? М., 2007. С. 12–21.

¹² О школе критики форм см.: Аун Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000; Вэндлед Э. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М., 2010; Гондецкий С., *en*. Введение в синоптические Евангелия. М., 2004. С. 171–183; Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011. С. 181–200; Вайс М. Библия и современное литературоведение. М., 2001. С. 85–73; Хегглюнд Б. История теологии. СПб., 2001. С. 350–355; Бломберг К. Интерпретация притчей. М., 2005. С. 75–106.

¹³ См. полемику Вайса с Гункелем и школой критики форм: *Waïss M.* Библия и современное литературоведение. М., 2001. С. 85–73, 402–419.

¹⁴ О нарративной критике и нарративном богословии см.: *Волох В.* Письмо и повествование. Принципы нарративного анализа посланий Павла. Черкассы, 2011; *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX в. Черкассы, 2011. С. 410–433.

¹⁵ См.: *Дугин А.Г.* Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М., 2009. С. 395–510.

¹⁶ См.: *Красников А.Н.* У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 19–20.

¹⁷ *Фридман Р.* Как создавалась Библия. М., 2011. С. 34 ff.

¹⁸ *Лезов С.* История и герменевтика в изучении Нового Завета // Попытка понимания. Избр. работы. М; СПб., 1999. С. 510.

¹⁹ См.: *Гаспарян Д.Э.* Введение в неклассическую философию. М., 2011. С. 68–71.

²⁰ *Швейцер А.* Вопрос об историчности Иисуса // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 385.

²¹ См.: *Гаспарян Д.Э.* Введение в неклассическую философию. М., 2011. С. 12–48; Кризис сознания: сборник работ по философии кризиса. М., 2009; *Дугин А.Г.* Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002; *Он же:* Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009.

²² См.: *Штраус Д.* Старая и новая вера. Христиане ли мы еще? М., 2011. С. 4–35.

²³ «Несомненно, однако, что, когда все вновь полученные познания, преодолев пределы кабинета ученого, выйдут в жизнь — в церкви и школы, — они, несомненно, вызовут значительные изменения в духовной жизни и отдельных людей, и целых народов и будут содействовать прогрессу больше, чем самые выдающиеся открытия в области естественных наук» (*Делич Ф.* Вавилон и Библия // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 347).

²⁴ Невозможность конструктивного теологического диалога между двумя парадигмами ярко показывает переписка между библеистом модерна Гарнаком и библеистом зарождающегося постмодерна Бартом. См.: *Барт К.* Переписка с Адольфом фон Гарнаком // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX в. М., 2009. С. 152–180. О возможности причисления Барта к постмодернистским бого-

словам см.: *Саурсингх К.* Предисловие к рус. изд. «Послания к Римлянам» // *Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2005. С. xi–xxvii.

²⁵ «"Проект" современной (т. е. модернистской. — А.А.) теологии состоял в том, чтобы сделать веру убедительной для творцов нового интеллектуального мира, которые с ней расставались. <...> Но сегодня отступает и сдает позиции как раз то культурное сообщество, в котором зародилась современная теология. И сейчас, когда начинается период, называемый "эпохой постмодернизма", забвение грозит не религии, а самому современному миру. Уже ясно, что появилась потребность в *постмодернистской* теологии. <...> Я считаю, что постмодернистская теология необходима. Ее существенные элементы и ее характерный "проект" обнаруживаются уже сами» (*Кокс Х.* Религия в мирском граде // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М., 1994. С. 382–383).

²⁶ «Современному философу Фрейд представляется такой же величиной, что Ницше или Маркс; все трое взяли на себя роль философов подозрения, мыслителей, срывающих маски» (*Рикер П.* Сознательное и бессознательное // Герменевтика и психоанализ. Вера и религия. М., 1996. С. 6).

²⁷ Также важную роль в постановке вопроса о «смерти автора» сыграл Х.-Г. Гадамер, который писал раньше Барта и Фуко и использовал другие методы для доказательства нерелевантности автороцентричного толкования для понимания смысла текста. Идеи Гадамера имели колоссальное влияние на современную ему философию и герменевтику. См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. О влиянии идей Гадамера на библеистику см.: *Осборн Г.* Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса, 2009. С. 610–614.

²⁸ См.: *Барт П.* S/Z. М., 2009; *Он же.* Нулевая степень письма. М., 2005.

²⁹ Один из важных трудов этой школы, переведенный на русский язык: *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла. Черкассы, 2011. Об интертекстуальности как библейском методе см.: *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла. Черкассы, 2011. С. 28–39; *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007. С. 143–160, 194–196.; *Десницкий А.С.* Интертекстуальность в библейских повествованиях // Вестник МГУ, серия «Филология», 2008, № 1. С. 14–20; *Витковский В.* Рим. 1:18–32 как интертекст // Страницы: богословие, культура, образование, 13(2), 2008/2009. С. 165–178.

³⁰ «Возьмем пример из ВЗ: считается, что Книга Исаии состоит из трех основных частей — Первоисаии (VIII в. до н. э.), Второисаии (середина VI в. до н. э.) и Третьеисаии (конец VI в. до н. э. или чуть позже). Ученые пишут комментарии к каждой из этих частей, но “канонический смысл” — это смысл, который обретают эти части в контексте *всей книги*, а также (с дополнительными нюансами) в контексте корпуса пророческих писаний, контексте ВЗ, контексте *всей Библии* (куда входит и НЗ). Иными словами, канонический смысл может охватывать 800 лет интерпретации» (Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. I. М., 2007. С. 75).

³¹ Полемика с теорией Фиша подробно отражена в кн.: Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007.

³² Цит. по: Ванхузер К. Искусство понимания текста... С. 73.

³³ «Взаимодействие текстов делает невозможным как владычество одного текста над другим, так и подчиненность текста тексту. Относительность Писания разрушает правило канона и сводит на нет традицию авторитетности. <...> После разоблачения книги, канона, традиции и Писание свободно пускается в бесконечный дрейф» (Taylor M. *Erasing: a postmodern a/theology*, 1984. Цит. по: Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007. С. 200).

³⁴ «Канонический подход полагается на возможность того, что у текста есть способность *быть не синонимичным самому себе* — иначе говоря, одна и та же последовательность слов может иметь разный смысл в разных контекстах. Например, двадцать второй псалом имеет один смысл сам по себе, другой — если его рассматривать как часть Псалмов в целом, и еще один — когда его цитирует Иисус. <...> Следовательно, смысл текста никогда не присутствует в нем вполне. Смысл всегда находится в процессе формирования, деформации и реформирования» (Barton J. *Reading the Old Testament*, 1984. Цит. по: Ванхузер К. Искусство понимания текста... С. 199).

³⁵ «Если его (ап. Луку. — А.А.) рассматривать не просто как историческую фигуру, пытающуюся в свое отсутствие управлять нашим научным дискурсом из некой удаленной точки вне дискурса, предшествующей ему, то кем или чем он окажется еще? Постмодернистский ответ бескомпромиссен: “Лука” — это имя, которое мы присваиваем самому лучшему нашему толкованию; “Лука” — проекция

нашего стремления к объединяющему центру и основе текстового значения; “Лука” — выражение воли читателя, “Лука” — это я сам» (*Moore S. Literary criticism and the Gospels: the theoretical challenge*, 1989. Цит. по: *Ванхузер К. Искусство понимания текста...* С. 129).

³⁶ «Необходимой платой за рождение читателя является смерть Автора». (*Барт Р. Смерть Автора // Нулевая степень письма*. М., 2007. С. 112).

³⁷ О школе читательского отклика см.: *Гондецкий С., ep.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2004. С. 210–212.; *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы, 2011. С. 328–349; *Дани Дж.* Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. М., 2009. С. 43–74; *Десницкий А.С.* Введение в библейскую экзегетику. М., 2011. С. 164–168.

³⁸ О феминистской герменевтике см.: *Десницкий А.С.* Введение в библейскую экзегетику. С. 174–177; *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы, 2011. С. 300–327; *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007. С. 239–244; *Гондецкий С., ep.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2004. С. 218–221; *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы, 2011. С. 340–358; *Фьоренца Э.Ш.* Принять или отвергнуть (продолжение нашей критической работы) // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологические тексты XX века. М., 1994. С. 227–240.

³⁹ О герменевтики освобождения см.: *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы, 2011. С. 275–299; *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы, 2007. С. 245–254; *Гондецкий С. ep.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2004. С. 219–222; *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы, 2011. С. 302–339; *Гутьеррес Г.* Теология освобождения // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М., 1994. С. 204–213; *Сегундо Х.* Освобождение теологии // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века. М., 1994. С. 214–219; *Кокс Х.* К теологии социальных перемен. // Социально-политическое измерение христианства. Избр. Теологич. тексты XX века. М., 1994. С. 160–176.

⁴⁰ См. *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. I. М., 2007. С. 60.

⁴¹ «Первый тип отвергает авторитет Священного Писания, утверждая, что оно написано мужчинами, стремящимися сохранить свою власть над женщинами. <...> Неортодоксальное течение признает

профетизм Священного Писания, особенно в тех случаях, когда оно встает на сторону женщин. Оно стремится использовать все тексты, полезные в борьбе за освобождение женщин. <...> Критическое направление стремится показать отличие между положением женщины в апостольской Церкви и в современном мире» (*Гондецкий С. еп.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2004. С. 219–220).

⁴² «Феминистская интерпретация должна поставить под вопрос вероучительный авторитет тех библейских текстов, которые утверждают идеи патриархата, и исследовать, каким образом Библия используется в качестве оружия против женщин, борющихся за освобождение. Необходимо также выяснить, может ли Библия вдохновлять эту работу и если да, то как этого добиться» (*Фьоренца Э.Ш.* Принять или отвергнуть (продолжение нашей критической работы) // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологич. тексты XX века. М., 1994. С. 231).

⁴³ См.: *Жеребкина И.* «Прочти мое желание...». Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. М., 2000.

⁴⁴ «Феминистская библейская интерпретация — это прежде всего политическая задача, причем задача насущная, так как Священное Писание и его авторитет сегодня, как и прежде, используются в качестве оружия против женщин, борющихся за свое освобождение» (*Фьоренца Э.Ш.* Принять или отвергнуть... С. 231). «По мнению сторонников активистской критики, достигнутые результаты необходимо использовать для изменения современной социально-политической и религиозной ситуации» (*Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. I. М., 2007. С. 60).

⁴⁵ О политическом измерении постмодернистской теологии (и библеистики) см.: *Жижек С.* Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009.

⁴⁶ О позитивных, с точки зрения традиционного христианства, результатах феминистской критики см.: *Гондецкий С. еп.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2004. С. 221.

⁴⁷ См.: *Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М., 2010.

⁴⁸ О «теологии после Холокоста» см.: *Лезов С.* Христианство после Освенцима // Страна и мир, № 1(55), 1990. С. 128–134.; *Он же.* Новый Завет и юдофобия // Попытка понимания. Избр. работы. М., СПб., 1999. С. 255–276; *Факенхайм Э.* О христианстве после Голокауста // Социально-политическое измерение христианства. Избр. теологич.

тексты XX века. М., 1994; *Павликовский Дж.* Иисус и теология Израиля. М., 1999.

⁴⁹ *Факенхайм Э.* О христианстве после Голокауста // Социально-политическое измерение христианства. Избр. Теологич. тексты XX века. М., 1994. С. 268.

⁵⁰ «В рамках однозаветной модели христиане и иудеи рассматриваются, в первую очередь, как участники единой и непрерывной традиции завета, в которой тем и другим отводится своя особая роль: благодаря Событию Христа неиудеи получили право вступить в отношения завета, которые для иудеев никогда не прекращались» (*Павликовский Дж.* Иисус и теология Израиля. М., 1999. С. 13).

⁵¹ «Еврейская история — это не предыстория христианства, но и ныне действующая важная составляющая церковной истории» (*Павликовский Дж.* Иисус и теология Израиля. М., 1999. С. 53).

⁵² *Сандерс Э.П.* «Павел, Закон и еврейский народ» // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М., 2006. О Сандерсе см.: *Райт Н.Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? М., 2004.

⁵³ Образцом такого усеченного взгляда является работа: *Фридман Д.* Иисус и апостолы исполняли Тору. М., 2007.

⁵⁴ *Лезов С.* Христианство после Освенцима // Страна и мир, № 1(55), 1990. С. 128.

⁵⁵ Тезис о том, что Евангелие от Матфея представляет собой «Евангелие для евреев» заменен на противоположный: Евангелие от Матфея — самое антисемитское произведение Нового Завета. См.: *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. I. М., 2007.

⁵⁶ Павликовский так описывает теологию исполнения пророчеств: «Иисус исполнил мессианские пророчества иудаизма и тем самым ознаменовал начало новой мессианской эры, о которой столько веков мечтали и молились иудеи. Только собственная духовная слепота помешала большинству иудеев признать исполнение пророчеств в Событии Христа. В наказание за слепоту иудеев их место в отношениях завета с Богом заняли те, кто крестился в “новый Израиль”» (*Павликовский Дж.* Иисус и теология Израиля. М., 1999. С. 11).

⁵⁷ *Павликовский Дж.* Иисус и теология Израиля. М., 1999. С. 63.

⁵⁸ Там же. С. 14.

*Е.С. Криницкая**

**ПОСТ И ВОЗДЕРЖАНИЕ ОТ ПИЩИ
В ТРАКТАТЕ ИСИДОРА СЕВИЛЬСКОГО
«О ЦЕРКОВНЫХ СЛУЖБАХ»**

Исидор Севильский (ок. 560 — 4 апреля 636 г.), последний Отец Церкви, один из самых почитаемых святых в Католической Церкви, особенно в Испании. Однако значение его творчества выходит далеко за пределы Пиренейского полуострова; епископ Севильи стал одним из творцов средневековой европейской христианской культуры. Родившийся в знатной испано-римской семье, Исидор получил прекрасное образование. Он хорошо знал произведения римских авторов разных эпох, что позволило ему составить грандиозную энциклопедию «Этимологии, или Начала» в 20 книгах, включающую всю сумму античного знания. В то же время он являлся признанным знатоком библейских текстов и сочинений христианских авто-

* Автор статьи – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры Отечественной истории и культуры Московского института геодезии и картографии.

ров¹. Все его творчество пронизано цитатами и аллюзиями на их труды.

Одним из интереснейших произведений самого Исидора является трактат «О церковных службах» (*De ecclesiasticis officiis*). Создание этого произведения следует отнести к 598–619 годам². Исидор написал его по просьбе своего брата, епископа города Эсихи Фульгенция (умершего в 619 г.), предположительно, для учебных целей. Судя по письму Исидора (перевод которого представлен ниже), Фульгенций хотел иметь под рукой краткий внятный справочник церковных служб. Трактат состоит из двух частей. В первой Исидор объясняет происхождение и значение литургии и основных праздников. Вторая носит название «О происхождении церковных должностей» и рассказывает о возникновении того или иного сана и об обязанностях клириков и служителей. Вторая часть также имеет предисловие, исходя из которого можно предположить, что Исидор решил написать историю возникновения церковных должностей сам, без просьбы Фульгенция³. Вероятно, произведение «О церковных службах» имело хождение как в целостном виде (как о том пишет ученик Исидора Браулион Сарагосский), так и в виде двух отдельных книг.

Источниками трактата «О церковных службах» стали произведения христианских писателей: Лактанция⁴, Киприана Карфагенского⁵, Иеронима Стридонского⁶, Августина⁷, а также постановления церковных соборов⁸. Однако главным авторитетом для Исидора был Иоанн Кассиан⁹. Как ни странно, в тексте почти нет ссылок на трактат Амвросия Медиоланского «Об обязанностях священнослужителей». Вообще Миланского епископа Исидор упоминает лишь как создателя гимнов и антифонов¹⁰. По-видимому, в период работы над своим произведением Исидор не сумел или не захотел использовать трактат Амвросия. Зато можно увидеть следы влияния других его произведений, например, «Изложение Евангелия от Луки», «О девах», «Книга об Аврааме» и т.д.

Основная цель трактата о «О церковных службах» — не просто изложить порядок служб и регламентировать распорядок дня клирика, но четко определить его статус. Следует на-

помнить, что в это время в Западной Церкви еще не были окончательно разграничены обязанности епископа и пресвитера, не определена юрисдикция последнего, не существовало даже единой литургической традиции. На основе трактатов своих предшественников епископ Севильи формулировал новые правила, некоторые из которых были закреплены в соборном законодательстве и стали новыми правовыми нормами. Таким образом, Исидора можно считать одним из творцов формирующегося права Церкви.

Впервые трактат «О церковных службах» вышел в собрании сочинений Севильского епископа, выпущенном отцом Фаустино де Аревало (1747–1824)¹¹, а позднее был воспроизведен в 81-м томе «Латинской патрологии» Ж.-П. Минья¹². Современное критическое издание трактата «О церковных службах», на основе которого сделан настоящий перевод, было подготовлено виднейшим специалистом по рукописной традиции этого произведения, английским исследователем К. Лавсоном и вышло в 1989 году¹³.

Исидор Севильский

О церковных службах

Книга I

*Господину моему, слуге Божиему
епископу Фульгенцию Исидор.*

Ты спрашиваешь у меня о начале служб, которым мы обучаемся в Церкви¹⁴ для того, чтобы с помощью кратких пометок ты бы мог узнать, какими учителями они введены. Итак, как ты и пожелал, я послал тебе книжицу о начале служб, составленную из сочинений старейших¹⁵ авторов, снабженную комментарием в тех местах, где требуется. В ней я многое

написал моим стилем¹⁶, и некоторые [вещи], которые были у них, пересказал в другой последовательности, чтобы чтение [трудов] об отдельных [службах] вернее укрепляло авторитет веры. Если же что-то из этого [тебе] не понравится, пусть [твое] снисхождение будет готово к моим ошибкам, поскольку не стоит относить на мой счет то, о чем имеется свидетельство учителей.

Глава 37. О сорокадневном посте

1. Согласно Священному Писанию, существует четыре поста, во время которых следует обращаться к Господу через воздержание и слезное покаяние. И хотя подобает молиться и воздерживаться все дни, в это время следует еще сильнее предаваться посту и покаянию.

Первый же пост сорокадневный, который, согласно древним книгам, берет начало от поста Моисея и Илии и из Евангелия, поскольку столько же дней постился Господь, показывая, что Евангелие не расходится с законом и пророками¹⁷.

2. Ведь в лице Моисея понимают закон¹⁸, в лице же Илии — пророков, меж которыми на горе явился во славе Христос, чтобы еще яснее стали слова апостола о Нем: «Имеющий свидетельство от закона и от пророков»¹⁹.

В какое же время года было сообразнее установить соблюдение сорокадневного поста, если не в близкое и не в прилегающее [ко времени] страстей Господних? Ведь в нем заключается та самая трудная жизнь, состоящая в умеренности, чтобы мы воздерживались от мирских соблазнов, живя лишь манной, то есть небесными и духовными предписаниями.

3. Жизнь эта потому состоит из сорока дней, что наше блаженство было создано за десять дней (семь дней включает сотворение, которое примыкает к Создателю, а через Него в целом мире провозглашается единство Троицы, возвещенной заблаговременно); и потому что мир продуваем четырьмя ветрами, строится из четырех элементов, и его разнообразит смена четырех времен года, а десять, помноженные на четыре, дают сорок²⁰. Как показано, это число [дней] нужно воздерживаться

от всех мирских наслаждений, поститься и жить в чистоте и в умеренности.

4. Можно и по-другому объяснить священное таинство, почему этот пост длится сорок дней. Ведь по закону Моисея всему народу вообще предписано воздавать Господу Богу десятину и начатки плодов²¹. И так, когда это решение побуждает нас поручить Божьей благодати начатки наших стремлений и результаты наших трудов, все эти положенные по закону десятины идут в счет Великого поста (ведь весь год лишается десятой части в 36 дней²², не считая воскресных дней, в которые пост разрешается)²³. В эти дни, как бы в счет десятины за весь год, мы устремляемся в церковь и радостной жертвой воздаем Богу плоды наших деяний.

5. Как говорит наш Кассиан²⁴, некоторые совершеннолетние не придерживаются закона о великом посте, а также малые не подчиняются этому канону²⁵; в отношении же тех, кто в течение всего года опутан мирскими наслаждениями и делами, главы Церквей постановили²⁶, чтобы те, связанные этой законной необходимостью, были вынуждены освободиться хотя бы в эти дни ради Господа и передали бы ему десятину дней своих, которые они сожрали, как какие-то плоды.

Глава 38. О посте Пятидесятницы

1. Второй пост — это тот, который, согласно канонам, начинается на другой день после Пятидесятницы; о нем говорит и Моисей: «В начале ячменного месяца отсчитайте семь седмиц»²⁷.

Ввиду авторитета Евангелия этот пост после Вознесения Господня соблюдается многими, понимающими в историческом смысле то свидетельство Господне, где Он говорит: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься»²⁸.

2. Ведь говорят, что в течение сорока дней после воскрешения Господня тем, кто вместе с учениками потом был обращен, не подобает ни поститься, ни печалиться, поскольку

ку мы радуемся. После этого, когда прошел тот срок и когда Христос, вознесшись к небесам, оставил телесную брэнность, был провозглашен пост, чтобы через смирение сердца и воздержание от мяса мы бы удостоились Святого Духа, обещанного с небес²⁹.

Глава 39. О посте седьмого месяца

1. Третий пост — это тот, который соблюдался иудеями после праздника кушей, который Церковь отмечает на десятый день сентября³⁰. Первоначально он был установлен Господом по закону, как сказано Моисею: «Скажи сынам израилевым: десятый день седьмого месяца³¹ будет называться днем молитв. Да он будет для вас священным, да смиряйте души ваши в посте. Всякая душа, которая не смирит себя постом в этот день, истребится из народа своего; и если какая душа будет делать какое-нибудь дело в день сей, эта душа истребится из народа своего»³². Книга же Ездры напоминает, как соблюдали этот пост в древности. «После того, — говорит он, — как пришли сыны израилены в Иерусалим и отпраздновали великий праздник кушей, они обратились к посту, к вретисам и к пеплу на своих головах и встали исповедоваться в грехах своих и преступлениих отцов своих. И стояли на своем месте, и четверть дня читали из книги закона Господа Бога своего, и четверть ночи исповедовались и поклонялись Господу Богу своему»³³.

3. В этом же, седьмом, месяце солнце, согласно расчетам, начинает день уменьшать, а ночь становится длиннее, а именно, с восьмого дня до октябрьских календ, в равноденствии³⁴. Поэтому пост и начинается с этого месяца, ведь уменьшение солнечного дня и увеличение ночи показывает, как угасает наша жизнь с приближением смерти, каковая сменяется Судом Божиим и воскресением.

Глава 40. О посте в ноябрьские календы

1. Четвертый пост — это пост ноябрьских календ, который Божественной властью провозглашен начинающимся

или установленным через свидетельство пророка Иеремии, когда сказал ему Господь: «Возьми себе книжный свиток и напиши в нем все слова, которые Я говорил тебе об Израиле, и об Иуде, и о всех народах, чтобы они обратились от злого пути своего, от пути наихудшего, и чтобы Я простил неправду их». И призвал Иеремия пророка Варуха, сына Нирии, и написал Варух в книжный свиток все слова Господа, которые Он говорил ему.

2. И приказал Иеремия Варуху и сказал: «Иди и прочитай в доме Господнем вслух для народа написанные тобою в свитке с уст моих слова Господни, и прочти их в день поста; может быть, они вознесут смиренное моление пред лице Господа и обратятся каждый от злого пути своего; ибо велик гнев и негодование, которое объявил Господь на народ сей». Варух, сын Нирии, сделал все, что приказал ему пророк Иеремия, чтобы слова Господни, написанные в свитке, прочитать в доме Господнем. В девятом месяце³⁵ объявили пост пред лицем Господа всему народу в Иерусалиме»³⁶. Из почтения к Священному Писанию Церковь сохраняет этот обычай и отмечает пост со всей тщательностью.

Глава 41. О посте в январские календы

1. Пост в январские календы Церковь установила из-за заблуждений язычников. Ведь Янус был кем-то главным у язычников, и его именем называется месяц январь³⁷. Невежественные люди, почитающие его как Бога, благоговейно завещали его потомкам, а день этого посвящали театру и разнузданности.

2. В это время эти несчастные и, что еще хуже, даже верующие люди (т. е. христиане) надевая отвратительные маски, переодеваются в животных; другие же делают мужское лицо женским, подражая женским ужимкам. Некоторые же в своей неистовой привычке оскверняют себя в этот день гаданием и наблюдением за приметами; все грохочет под ногами скачущих, под рукоплесканиями пляшущих, но еще мерзостнее беззаконие, когда из сочетания мужского и женского хороводов смешивается бездушная, неистовая от вина толпа³⁸.

3. И вот поэтому святые отцы, подумав, что большая часть рода человеческого в этот день служит такого рода святотатствам и разнузданности, провозгласили во всем мире и во всех церквах всеобщий пост, через который люди бы осознали, что они поступают настолько скверно, что за их грехи всем церквам придется поститься.

Глава 42. Об обычае трехдневного поста

1. Пост в течение трех дней заимствован из примера ниневитян, которые, осудив прошлые заблуждения, все предались трехдневному посту и покаянию и, покрывшись вретичами, стали молить Бога о милосердии³⁹.

Глава 43. О постах в различное время и дни

1. Кроме этих сроков, установленных законом, некоторые соблюдают пост каждый шестой день⁴⁰ в память о страстях Господних, а многие также и субботу считают постной, потому что в этот день Христос лежал в могиле, т.е. чтобы не показывать перед иудеями с радостью то, что претерпел умирающий Христос. В воскресенье всегда следует отдыхать, чтобы объявить язычникам о воскресении Христовом и о нашей радости, в особенности же, поскольку это правило соблюдает апостольский престол.

2. Хотя после Пасхи и до Пятидесятницы предание Церкви ослабляет строгость воздержания от яств, однако если кто из монахов, или клириков, или даже набожных, или благочестивых вдов захочет поститься, им это запрещать не следует, поскольку написано, что Антоний и Павел⁴¹, а также и другие древние отцы даже в эти дни в пустыне воздерживались и ослабляли пост только в воскресенье.

3. Кто же не восхваляет воздержание, не проповедует пост? Ведь пост есть дело святое, небесный труд, дверь в Царствие, образ будущего, в котором тот, кто поступает праведно, приближается к Богу, удаляется от мира, становится вдохновенным⁴²; через него уничтожаются пороки, смиряется плоть, одолеваются дьявольские козни.

Глава 44. О различиях в церквах

1. Это и многое другое подобного рода совершается в церквах Христовых; одно предписано канонами, другое же не записано, но сохраняется преданием. А то, что соблюдается по всему кругу земель, как считается, установлено либо самими апостолами, либо властью первых соборов, как страсти Господни, воскрешение, вознесение на небеса и схождение Святого Духа, и это празднуют по памяти, без привязки к определенному дню; и другое, соблюдаемое всеми, что провозглашается каждой церковью.

2. Остальное же в разных местах соблюдается по-разному, т.е. что одни постятся в субботу, другие нет; одни причащаются каждый день, другие в определенные дни; у одних не проходит и дня без приношения⁴³, в другом месте — только в субботу и в воскресенье, в третьем — только в воскресенье, и прочее достойное внимания. Все вещи подобного рода были установлены по воле епископов церкви или епархии, которую они возглавляли, но их учение не лучше, чем у серьезного и мудрого христианина, если только он будет вести себя так, как он увидит в другой церкви, в которую он однажды придет. Во имя веры и добрых нравов [обрядам] нужно одинаково следовать и одинаково соблюдать ради общности тех, меж которыми они живут, чтобы из-за различия в обрядах не возник бы раскол⁴⁴.

Глава 45. Об употреблении мяса и рыбы

1. Мясо и вино стало употребляться людьми после потопа. Ведь изначально они не были разрешены, а позволялось лишь то, о чем написано: «Дерево, у которого плод, и всякую траву, сеющую семя, Я дал вам в пищу»⁴⁵. Потом же через Ноя были даны в пищу все животные, и к этому же временно относится разрешение вина⁴⁶. Но потом явился Христос, Который есть начало и конец, и то, что позволил в начале, отнял в конце времен, провозгласив через Своего апостола: «Лучше не есть мяса, не пить вина»⁴⁷, и другое: «Немощный пусть ест овощи»⁴⁸.

2. Итак, мясо запрещается не от того, что оно дурное, но от того, что наслаждение им порождает тучность плоти, источник и питание для всех пороков, как написано: «Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то, и другое»⁴⁹. Рыбу же мы можем есть, поскольку ее после воскресения вкушал Господь⁵⁰, и это не запрещает ни Спаситель, ни апостолы.

Принятые сокращения

1. Aug. Ep. – S. Aureli Augustini hipponiensis episcopi epistulae. NY., London, 1961;
2. Conc. – Concilio/ Concilium. Текст соборных постановлений приводится по изданию *La coleccion canonica hispana* / Ed. G. Martínez Diez, F. Rodríguez // *Monumenta Hispaniae sacra: Serie canónica*. Vol. 1–6. Madrid, 1966 – 2006;
3. Hier. DVI – *Hieronymus Stridonensis. Liber de uiris illustribus* // PL. T. 23;
4. *Hildefonsi DVI – Ildefonsi Toletani episcopi De uiris illustribus* / ed. C. Codocer Merino // *Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itineri deserti, De uiris illustribus*. CC, series latina, CXIV A. Turnhout: Brepols, 2007. P. 475– 642;
5. Isidori Reg. mon. – Regla de San Isidoro // San Leandro. San Isidoro. San Fructuoso. Reglas monasticas de la España visigoda. /Ed. por J. Cármas Ruiz // Santos Padres Espacoles. T. 2. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1971;
6. PG – Patrologia graeca.

Примечания

¹ Подробнее об Исидоре см. *Уколова В. И. Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья* // Проблемы испанской истории. М., 1984. С. 176–190; *Bourret J.-C. E. L'école chrétienne de Séville sous la monarchie des wisigoths*. Paris, 1855; *Brehaud E. An encyclopedist of the Dark Age*. N.Y. 1912; *Sejourné P. Le dernier père de l'église. Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*. Paris, 1929; *Fontaine J. Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne*

wisigothique. Paris, 1959. 2 vol.; *Diesner H.-J.* Isidor von Sevilla und das Westgotische Spanien. Berlin, 1977; *Henderson J.* The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from words. Cambridge, 2007. и т.д.

² *Sejourné P.* Le dernier père de l'èglise... P. 55 – 56; *Madoz J.* San Isidoro de Sevilla... P. 46.

³ *Isidori.* De eccl. off. praef II: Quoniam origines et causas officiorum quae in communi ab Ecclesia celebrantur ex parte aliqua explicuimus, deinceps exordia eorum qui divino cultui ministeria religionis impendunt ordine prosequamur.

⁴ *Isidori.* De eccl. off. II.20.12: Cumque habet quis uxorem (ut ait Lactantius)...

⁵ *Isidori.* De eccl. off. I.18.4: Proinde autem, ut sanctissimus Cyprianus ait...

⁶ *Isidori.* De eccl. off. De eccl. off. II.16.9: ...et sicut ait de ipsis Hieronymus...; *Idem.* De eccl. off. II.19.11: «Solum (ut ait Hieronymus) adulterium est, quod uxoris vincat affectum... etc.

⁷ *Isidori.* De eccl. off. I.5.2: Sic namque et beatissimus Augustinus, in libro Confessionum suarum, consuetudinem canendi approbat in Ecclesia...; *Idem.* De eccl. off. I.12.7: Nam Latinorum interpretum, qui de Graeco in nostrum eloquium transtulerunt (ut meminit sanctus Augustinus infinitus numerus.

⁸ *Isidori.* De eccl. off. I.38.1: Secundum jejunium est quod, juxta canones, post Pentecosten alia die inchoatur...; *Idem.* De eccl. off. II.6.1: Chorepiscopi, id est, vicarii episcoporum, juxta quod canones ipsi testantur, instituti sunt ad exemplum septuaginta seniorum... Cfr. *Sejourné P.* Op. cit. P. 56 – 59.

⁹ *Isidori.* De eccl. off. I.23.1: Cassianus autem dicit matutinae solemnitate officium novo adhuc tempore institutum primitus in Bethlehem monasterio; *Idem.* De eccl. off. I.26.3: Refert autem Cassianus apud Aegyptios Nativitatis diem, et epiphaniarum solemnitate non bifarie, ut in occiduis provinciis, sed sub diei unius festivitate celebrari; *Idem.* De eccl. off. I.27.5: ...sicut ait noster Cassianus... etc.

¹⁰ *Isidori.* De eccl. off. I.6.2: Post quem Ambrosius episcopus vir magnae gloriae in Christo, et in Ecclesia clarissimus doctor, copiosus in hujusmodi carmine claruisse cognoscitur, atque iidem hymni ex ejus nomine Ambrosiani vocantur...; *Idem.* De eccl. off. I.7.1: Apud Latinos autem primus idem beatissimus Ambrosius antiphonas constituit, Graecorum exemplum imitatus.

¹¹ S. Isidori Hispalensis episcopi opera omnia / ed. F. Arévalo. Roma, 1797–1803. 7 vols.

¹² Patrologia Latina. Patrologiae cursus completus / Ed. J.P. Migne. T. 82. Paris, 1850.

¹³ Sancti Isidori Episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis / edidit Christopher M. Lawson Turnholti: Brepols, 1989. О рукописной традиции см. подробнее: *Lawson C.M. Notes on De ecclesiasticis officiis // Isidoriana*. P. 299–304.

¹⁴ Здесь речь может идти как об учительной функции самих служб, так и о церковно-приходской или монастырской школе. О существовании последних нам известно в основном из канонов II и IV Соборов в Толедо. Впервые термин *domus ecclesiae* (букв. «дом церкви»), под которым подразумевается учебное заведение, появляется в первом каноне II Толедского собора 527 г. (*La colección canónica hispana / Ed. G. Martínez Diez, F. Rodríguez // Monumenta Hispaniae sacra: Serie canónica*. Vol. 4. Madrid, 1984. P. 347–349). В тексте постановления речь идет об организации школы будущих клириков: ребенок, отданный родителями в подобную школу, обязан был учиться там до 18 лет под надзором епископа (*sub episcopali praesentia*). После этого епископ должен был спросить ученика перед клиром и народом, хочет ли тот принять сан священнослужителя или, напротив, желает вернуться в мир. Однако ничего более конкретного из этого канона узнать нельзя. Затем к этой теме вернулись отцы IV Толедского собора 633 г., проходившего под председательством Исидора Севильского. Отныне, согласно 25-му канону этого собора, каждый епископ обязан был знать Священное писание и постановления других соборов. Наравне в церковными школами в Толедском королевстве существовали еще и монастырские, причем значение последних в интеллектуальной жизни возрастало по мере того, как возрастала хозяйственная и культурная роль монастырей. О них упоминает Исидор, который в своем «Монашеском уставе» писал, что обязанность обучать детей должна быть возложена на того, кого выберет аббат монастыря (*Isidori. Reg. mon.* 20). Ильдефонс Толедский (607–667), описывая школьные годы двух героев своей «Книги о знаменитых мужах», сообщает, что они с детства находились при монастыре и там же обучились наукам у аббата Элладия (*Hildefonsi. DVI. 7; 13*). Тем не менее, было бы преувеличением утверждать существование в Толедском королевстве целой сети

церковно-приходских и монастырских школ с унифицированной системой преподавания и учебной программой. По-видимому, уровень обучения в каждом случае зависел от знаний и таланта конкретного учителя. В самом деле, все известные нам «школы» связаны с именами выдающихся просветителей — Исидора Севильского, Браулиона Сарагосского, Конанция из Паленсии, Евгения Толедского и др. Примечательно, что мы не знаем о том, как действовали епископальные школы (и действовали ли вообще) после их смерти. Это свидетельствует о том, что обучение в вестготскую эпоху велось не в школе, а при учителе (*Ауров О.В.* «In omni tempore paratus esto ad instructionem»: Становление церковной школы в Королевстве вестготов (VI–VII вв.) // *Одиссей: человек в истории* (в печати)). Неясно, сохранились ли в Толедском королевстве светские школы, устроенные по образцу школ Римской империи (подробнее о них см.: *Сергеенко М.Е.* Жизнь в Древнем Риме. СПб., 2000; *Bonner S.F.* Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny. Berkeley, 1977; Education in Greek and Roman Antiquity /Ed. by Y.L. Too. Leiden, Boston, Cologne, 2001 и указанную в этих работах библиографию). Вероятнее всего, отдельные дисциплины классического римского цикла (главным образом грамматика, изучавшаяся на материале языческих авторов) сохраняли свое значение и продолжали изучаться в церковных школах. Подробнее об образовании в Толедском королевстве см. *Riché P.* Education et culture dans l'Occident barbare (VI – VIII ss.) Paris, 1962; *Idem.* Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V^e siècle au milieu du XI^e siècle. Paris, 1979; *Martín Hernández F.* Escuelas de formación del clero en la España visigoda // La patrologia Toledano-visigoda. XXVII semana española de teología. Madrid, 1970. P. 65–98; *Fontaine J.* Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne Wisigothique // Culture et spiritualité en Espagne du IV^e au VII^e siècle. London, 1986. P. VI 145–202; *Gibert R.* Enseñanza del derecho en Hispania durante los siglos VI a XI // *Ius romanum Medii aevi* (IRMAE). 1967. P. 1–54; *Idem.* Antigüedad clásica en la España visigótica // *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*. XXII (II): La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XI secolo. Spoleto, 1975. P. 603–652 etc.

¹⁵ В тексте *vetustissimis* (букв. «старейших») *auctorum*. В предисловии к другим своим произведениям (например, к «Этимологиям») Исидор говорит об использовании сочинений древнейших авторов

(*antiquissimi*), подразумевая под ними, конечно, труды язычников. Употребляя слово *vetustissimi* вместо *antiquissimi*, Исидор подчеркивает, что опирался на произведения наиболее авторитетных христианских писателей.

¹⁶ Стило, или стиль (*stilus*), — приспособление для письма. Представлял собой металлическую палочку, один конец которой был заострен для письма, а другой — закруглен для затирания помарок (см. *Добиаш-Рождественская О.А.* История письма в Средние века. Руководство к изучению латинской палеографии. Л.-М., 1936. С. 54).

¹⁷ Имеется в виду Мф. 4:1–2, в котором сказано об искушении Христа дьяволом.

¹⁸ Под законом (*lex*) в Ветхом Завете подразумевается как закон, данный Богом Моисею, так и религиозные заповеди, по которым живут иудеи. В Новом Завете *lex* сохраняет это значение и приобретает дополнительные. Так, Апостол Павел в Послании к Римлянам говорит о новом законе, установленном Иисусом (Рим. 2:17–29). В шестой, седьмой и восьмой книгах «Этимологий» Исидора Севильского, посвященных христианскому вероучению и организации церкви это слово носит два основных значения: закона, данного Богом иудеям и записанного в Ветхом Завете, и закона, данного Иисусом всем христианам, зафиксированного, соответственно, в Новом Завете. И в том, и в другом случае интересующее нас слово обозначает волю и предписание Бога, которым регламентируются поведение и взаимоотношение верующих. Подробнее см.: *Кривицына Е.С.* *Lex autem iuris et species*: понятие закона (*lex*) в сочинениях Исидора Севильского // Вестник РГГУ. Серия «Исторические науки». № 10. 2010. С. 258–259; *Филитов И. С.* Римское право и Вульгата: право, закон и справедливость // *Ius antiquum. Древнее право.* 1 (4). 1999. С. 157.

¹⁹ Искаженная цитата из Рим. 3:21. В оригинале Rom. 3:21: *nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est testificata a lege et prophetis* (Синодальный перевод: «Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки»). Искажение текста послания может иметь несколько объяснений. Возможно, Исидор модифицировал его сознательно, стремясь адаптировать под свой собственный стиль. В то же время он мог цитировать этот отрывок по памяти, вследствие чего цитата оказалась неточной (об этом см.: *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М., 1996. С. 86–88).

Наконец, нельзя исключать и того, что под рукой епископа Севильи был не привычный нам перевод Иеронима, а старолатинская Библия (т.н. *Vetus Latina* – латинские переводы библейских текстов, выполненные до перевода Иеронима между 390 и 405 гг.). Как считают исследователи, текст старолатинской Библии был широко распространен вплоть до XIII в. (см.: *Meuser B.* Указ. соч. С. 70 – 74; *Marazuela T.A.* *La Vetus Latina Hispana. Prolegomenos.* Madrid, 1953. P. 224–227).

²⁰ Эту мысль Исидор позаимствовал у Аврелия Августина (*Aug. Ep.* 55.5.28. Прим. К. Лавсона).

²¹ Имеется в виду Втор. 14:22 – 23; Неем. 10:37.

²² Календарный год насчитывал 365 дней (см.: *Isidori. Etym.* V.36.1: *Annus est solis anfractus, cum peractis trecentis sexaginta quinque diebus ad eadem loca siderum redit* («Год – это поворот солнца, когда по прошествии 365 дней оно вновь становится на то же положение среди небесных тел»).

²³ Великий пост (*Quadragesima*) состоит из 6 седмиц (42 дня), однако стоит помнить, что церковная неделя начинается с воскресенья (*dies dominicus*). Об этом см.: *Isidori. Etym.* V.30.9: *Apud Hebraeos autem dies prima una sabbati dicitur, qui apud nos dies dominicus est, quem gentiles Soli dicaverunt* («У евреев первым днем шабата называется первый день [недели], который мы называем воскресеньем, а язычники – днем Солнца»). Таким образом, из поста исключаются первое и последнее воскресенье (т.к. на него приходится праздник Пасхи), итого остается 4 воскресных дня и 36 постных.

²⁴ Иоанн Кассиан (ок. 360–435) — один из основателей монашества в Галлии. Родился в Марселе в богатой и набожной семье, получил прекрасное образование. В молодом возрасте отправился в Вифлеем, где принял монашество; затем отправился в Египет, чтобы изучить уставы монастырей и жизнь в них. Ок. 401 г. Кассиан прибыл в Константинополь и стал учеником Иоанна Златоуста. В 405 г. он отправился в Рим просить папу Иннокентия I о защите своего учителя, осужденного собором 404 г. на изгнание. Не добившись помилования, Кассиан отправился в Марсель, где основал мужской и женский монастыри. Кассиан известен двумя своими произведениями: «О постановлениях киновий и о способах искоренения восьми главных пороков» (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*) и «Собеседованиями» (*Collationes*) в 24 книгах. Книга «О

постановлениях...» содержит предписания для будущих послушников, а также перечень восьми грехов, которых нужно избегать; «Собеседования», в свою очередь, написаны в жанре диалога с египетскими старцами, в которых подробно разбирается тот или иной аспект монастырской жизни. «Собеседования» пользовались в Толедском королевстве необычайной популярностью и авторитетом. (См. о нем: *Genadii Mass. De scriptoribus ecclesiasticis*, 61. Подробнее см.: *Godet P. v. Cassien Jean // Dictionnaire de théologie catholique*. Т.2. Col. 1823–1829; *Crisitiani L. Jean Cassien, la spiritualité du désert*. Vol. 1–2. Paris, 1946; *Chadwick O. John Cassian. A study in primitive monasticism*. Cambridge, 1950; *Vogüé A. de. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Pt. 1: Le monachisme latin. Т. 6. Les derniers écrits de Jérôme et l'oeuvre de Jean Cassien (414–428). Paris, 2002 etc.).

²⁵ *Cassiani*. Coll. 21.29.1 (примечание У. Линдсея).

²⁶ Вероятно, Исидор ссылается на постановления соборов в Сарагосе (380 г.) и в Агде (506 г.). Так, отцы Сарагосского собора разрешили прихожанам вкушать скоромное в воскресные дни, и вместе с тем обязали их присутствовать на церковной службе в каждый день поста (Conc. Caesar. I. can. 2). Отцы собора в Агде провозгласили, что свободными от поста являются только воскресенья, тогда как по субботам следует воздерживаться от мяса (Conc. Agat. can. 12). Кроме того, надо отметить, что на IV Соборе в Толедо, проходившем под председательством самого Исидора, было запрещено вкушать скоромное вечером Страстной пятницы (Conc. IV Toledo. can. 8).

²⁷ Отсылка к Втор. 16:9, однако цитата неточная. В оригинале Deut.16:9: septem ebdomadas numerabis tibi ab ea die qua falcem in segetem miseris (Втор. 16:9: «Семь седмиц отсчитай себе; начинай считать семь седмиц с того времени, как появится серп на жатве...»). В иудаизме это праздник Шавуот, который отмечается через 49 дней после Песаха (подробнее см. Лев. 23:10–17).

²⁸ Цитата из Мф. 9:15, приведенная с незначительными отклонениями.

²⁹ Согласно постановлению II Собора в Жероне (517 г.), пост Пятидесятницы длился три дня, с четверга по субботу (Conc. Ger. II (a. 517): De letaniis, ut expleta sollempnitate Pentecosten sequens septimana a quinta feria usque in sabbatum per hoc triduum abstinentia celebretur).

³⁰ По всей видимости, Исидор отождествляет праздник кущей и день очищения. День очищения приходится на десятый день седьмого ме-

сяца; в этот день следовало поститься и воздерживаться от работы, дабы посвятить все свои помыслы Господу (Лев. 23:27–30). Напротив, праздник кушей (Суккот) начинается в пятнадцатый день того же седьмого месяца (Лев. 23:34: «...скажи сынам Израилевым: с пятнадцатого дня того же седьмого месяца праздник кушей...») и продолжается восемь дней, в течение которых верующие должны жить в хижинах-кущах, в память о тех кущах, в которых жили иудеи после исхода из Египта (Лев. 23:42–43). Согласно Книге Левита, в первый день праздника нужно было взять в руки ветки деревьев (Лев. 23:40). Кроме того, в первый и восьмой день праздника запрещен всякий труд (Лев. 23:39: «...празднуйте праздник Господень семь дней: в первый день покой и в восьмой день покой...»).

³¹ Под «седьмым месяцем» подразумевается сентябрь, т.к. календарный год начинался с марта (*Isidori. Etym. V.23.6–11: ... anni initium mensis est Martius. <...> 11. September nomen habet a numero et imbre, quia septimus est a Martio et imbres habet («... март — начало года <...> Сентябрь же называется так от своего номера и дождей, поскольку он седьмой от марта и несет дождь»)).*

³² Левит. 23:27–30. Цитата неточная, приведена с незначительными отклонениями.

³³ 2 Esd. 9:1–3; Неем. 9:1–3.

³⁴ Т.е. 23 сентября.

³⁵ Поскольку год начинается с марта, то ноябрь – его девятый месяц.

³⁶ Иер. 36:2–9. Цитата приведена с некоторыми сокращениями.

³⁷ В «Этимологиях» Исидор пишет о Янусе гораздо подробнее. *Isidori Etym. V.23.3: Ianuarius mensis a Iano dictus, cuius fuit a gentilibus consecratus; vel quia limes et ianua sit anni. Vnde et bifrons idem Ianus pingitur, ut introitus anni et exitus demonstraretur («Месяц январь называется так от Януса, которому он был посвящен у язычников; или же от того, что является пределом и дверью (ianua). Поэтому-то Янус и изображается двуликом, чтобы показать начало и конец года»).* *Isidori. Etym. VIII.11. 37: Ianum dicunt quasi mundi vel caeli vel mensuum ianuam: duas Iani facies faciunt, propter orientem et occidentem. Cum vero faciunt eum quadrifrontem et Ianum geminum appellant, ad quattuor mundi partes hoc referunt, vel ad quattuor elementa sive tempora. Sed dum hoc fingunt, monstrum, non deum faciunt («Янусом называют как будто бы дверь мира, неба или месяцев; и делают два лика Януса, на*

запад и на восток. А когда делают его четырехликим и называют близнецом-Янусом, это они относят к четырем сторонам света, к четырем [основным] элементам или к временам года. Но когда они такое изображают, делают чудовище, а не бога»).

³⁸ Это описание Исидор, вероятно, позаимствовал у Цезария Арелатского (*Caesarius*. *Sermo*. 192. 2–4; примечание К. Лавсона).

³⁹ Ион. 3:5–10. Возможно, Исидор также опирался на комментарий Иеронима к этому месту. Интересно, что ни в Книге Ионы, ни у Иеронима не сказано, что пост длился три дня.

⁴⁰ Неделя начинается с воскресенья (*dies dominicus*), соответственно, под шестым днем Исидор подразумевает пятницу. См. выше прим. 23.

⁴¹ Антоний и Павел – подвижники и пустыnnики III–IV вв., основатели отшельнического монашества. Антоний Великий (251–356) родился в благочестивой христианской семье в Египте. После смерти родителей Антоний удалился в Фиваидскую пустыню, а затем в Писпирские горы и прожил 20 лет монахом-отшельником. Согласно преданию, дьявол не раз являлся Антонию и искушал его прервать постничество, однако святой с честью выдержал испытания, благодаря чему его слава распространилась далеко за пределы пустыни и начала привлекать многочисленных учеников и последователей. Во время гонений Максимиана 311 г. Антоний был в Александрии, утешал и вдохновлял христиан. По окончании гонения в 313 г. святой удалился на берег Красного моря и продолжил жить отшельником, время от времени посещая своих учеников и беседуя с ними. В этот период он встретился с Павлом Фивейским (ум. ок. 341 г.). Павел ушел в пустыню во время гонений императора Деция (249–251) и, согласно преданию, прожил там отшельником 91 год. Павел сообщил Антонию о появлении новой ереси — арианства. Ок. 350 г. Антоний посетил Александрию, где публично осудил арианство. После богословских диспутов, оказавших глубокое воздействие на христианскую общину Александрии, старец вернулся в пустыню, где и скончался на 105-м году жизни. Из произведений Антония Великого сохранились речи, послания к монастырям и монашеский устав. Неясен источник, на который ссылается Исидор, говоря о посте Антония и Павла. Небольшая главка из «Книги о знаменитых мужах» Иеронима (*Hier.* DVI. 88) не дает никакой информации на этот счет. Возможно, Исидор имел в виду другое сочинение Иеронима, «Житие Павла Пустыnnи-

ка» (*Hieronimi Vita Pauli*), в котором рассказывается о встрече Антония и Павла в пустыне. Подробнее об Антонии и Павле см. также: *Athan. Alexandr. Vita Sancti Antonii* // PG. Т. 26. col. 867–908 (пер. Афанасий свт. Творения. Т.3. М., 1851–1854); *Лобачевский Стефан, свящ.* Св. Антоний Великий: его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение. Од., 1906; *Флоренский П.А.* Антоний романа и Антоний предания. Богословский вестник, 1907; *Войтенко А.А.* Антоний Великий // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2000. С. 659–664; *Amélineau E.* Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Egypte // Rev. de l'histoire des religions. 1912. Т.65. Р. 16 – 78; *Meimardus O.F.A.* Monks and monasteries of the Egyptian deserts. Cairo, 1961; *Rubenson S.* The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint. Minneapolis, 1995 etc.

⁴² В тексте *spiritalis*. Возможно, игра слов: *Spiritus sanctus* – дух святой, т.е. постыющиеся преисполняются Святого Духа.

⁴³ В тексте *sacrificium*. По мнению Исидора Севильского, *sacrificium* есть всякого рода приношения, которые возлагаются на алтарь или сжигаются на нем, в отличие от *donum* – денежного дара. (*Isidori. Etym.* VI.19.29–30: *Donum dicitur quidquid auro argentoque aut qualibet alia specie efficitur. Sacrificium autem est victima et quaecumque in ara cremantur seu ponuntur*). *Sacrificium* также обозначает таинство Евхаристии, совершаемое с помощью хлеба и вина в память о страстях Господних (*Isidori. Etym.* VI.19.38: *Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicae passionis; unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem dicimus* — «Приношение называется как бы от свершения таинства, потому что тайной молитвой посвящается памяти страданий Господа за нас; поэтому, как Он и заповедал, мы называем это Телом и Кровью Христовой»).

⁴⁴ Эта идея Исидора чрезвычайно важна. Даже после принятия ортодоксального христианства в 589 г. церкви Толедского королевства не имели единой литургии, единого канона читаемых книг и т.д. Практически в каждой провинции богослужение совершалось по-своему, что подрывало единство испанской церкви (*Orlandis J., Ramos-Lissyn D.* Historia de los concilios de la Espaca romana y visigoda. Pamplona, 1986. Р. 268–269; *Stocking R.* Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589–633. Michigan, 2000. Р. 156–158). Единый порядок богослужения стал складываться лишь с IV Толедского собора 633 г., проходившего под председательством Исидора Севильского (Conc. de

Toledo IV (633). can. 2: Unus igitur ordo orandi atque psallendi a nobis per omnem Spaniam atque Galliam conseruetur, unus modus in missarum solemnitatibus, unus in uespertinis matutinisque officiis, nec diuersa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo, ut una fide continemur et regno — «Итак, мы оставляем один порядок молитв и пения псалмов по всей Испании и в Галлии, одно правило для торжеств мессы, одно – для вечерних и утренних служб, и пусть более не будет у нас различных церковных обычаев, дабы мы соединились единой верой и королевством»). На этом Соборе было принято 14 постановлений, в которых было регламентировано церковное песнопение, пасхальная литургия, ритуал крещения, а также был прописан единый канон священных книг, читаемых при богослужении. Следует, однако, заметить, что процесс унификации богослужения продолжался и после IV Толедского собора.

⁴⁵ Ген. 1. 29 (прим. К. Лавсона) с незначительными расхождениями

⁴⁶ Gen. 9.3: et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum quasi holera virentia tradidi vobis omnia. (Быт. 9.3: «все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все»). Gen. 9.20: coepitque Noe vir agricola exercere terram et plantavit vineam (Быт. 9.20: «Ной начал возделывать землю и насадил виноградник»).

⁴⁷ Рим. 14:21 (прим. К. Лавсона).

⁴⁸ Рим. 14:2 (прим. К. Лавсона).

⁴⁹ 1 Кор. 6:13 (прим. К. Лавсона).

⁵⁰ Ин. 21.3; Лк. 24.42.

ИАКОВ ДЕ ВОРАГИНЕ

О СВЯТОМ АМВРОСИИ И О ДЕВЕ ИЗ АНТИОХИИ*

Имя Амвросий происходит от слова «амбра», названия душистого, ценного вещества. И был Амвросий сокровищем Церкви и словом и делом распространял аромат, подобно амбре. Или же берет начало имя Амвросий от *ambra u sios*, что означает *Бог* и переводится как *амбра Божья*, ибо Бог распространял аромат, словно амбра, через Амвросия. Поэтому Амвросий производил приятный аромат Христа во всяком месте. Происходит Амвросий и от *ambor*, что значит *отец светов* и *sior* — *малый*, поскольку в духовном родстве был он отцом многих детей, просвещен был в святом Писании и скромнен в смиреннии. Глоссарий говорит: амброзия означает аромат и тон-

* Продолжение начатой в нашем журнале публикации (см.: Клестов А. А. Образ мученика и святого в средневековой латинской литературе // Церковь и время, № 3 (40), 2007. С. 179–207) легенд Иакова де Ворagine (Jacobi de Voragine) из его «*Legenda Aurea, vulgo historia lombardica dicta...*» Dresdiae e Lipsiae, MDCCCXLVI; De sancto Ambrogio, LVII (55), p. 250–259, в переводе и с примечаниями А. А. Клестова.

чайшее ощущение Христа, небесный мед — пища ангелов; амброзий — соты небесного меда, ибо святой Амвросий был словно аромат с небес по благоуханию репутации и утончен во внутреннем созерцании; также, словно соты небесного меда и небесная восхитительная пища в интерпретации Писания, поэтому заслужил сияния Славы. Его жизнь описана Паулином, епископом Ноланским¹.

— 1. Амвросий, сын префекта Рима Амвросия, спал в колыбели в зале претории, когда внезапно появившись, рой пчел сел на его лицо и кажется, пчелы собрались войти в рот и в нос как в свой улей, но затем взлетели и поднялись на такую высоту, что человеческий глаз едва способен был их разглядеть. Пораженный отец сказал: *«Если малый выживет, он будет великим!»* Достигнув позднее юношеского возраста, увидел Амвросий, как мать и сестра в святом девстве целуют руку священников, тогда в шутку предлагает он сестре правую руку, чтобы она сделала то же самое, но та отвергла его как малого, который не понимает, что просит. Обучившись в Риме искусствам, Амвросий с успехом выступал в суде; после, как был послан императором Валентинианом управлять провинцией Лигурия и Эмилия, прибыл в Милан, когда там не было епископа и народ собрался, чтобы выбрать; а так как поднялось великое возмущение между арианами и православными, то Амвросий пришел, чтобы утихомирить страсти, как вдруг послышался голос ребенка: *«Амвросия в епископы»*, и все единодушно согласились избрать Амвросия епископом. Когда понял он это, то чтобы вызвать к себе отвращение, выйдя из церкви, вернулся в трибунал и против обычая своего приказал пытаться тех, кто были обвинены. Народ, видя, что он делает, тем не менее воскликнул: *«Пусть грех твой падет на нас!»* Смущенный Амвросий вернулся домой и пожелал заняться философией, но его вновь избирают, чтобы этого не случилось. Тогда приказывает он женщинам дурного поведения приходиться к нему, чтобы, видя это, народ отказался от его избрания, однако, поразмыслив, что не достигнет цели и народ будет кричать *«Пусть грех твой падет на нас»*, решил бежать среди ночи, а когда посчитал, что

находится у ворот Тицины, утром обнаружил, что он у ворот Милана, называемых Римскими. Его нашли и стали охранять всем миром; было сообщено всемиловитивейшему императору, который с величайшей радостью принял то, что священнические обязанности исполняет тот, кто был отправлен судьей. Возрадовался и добрый префект от того, что исполнилось слово его, когда давал он совет перед отъездом: «Иди, действуй как епископ, а не как судья!» Он еще укрывается, когда письмо было в пути, но его нашли, и так как был он только оглашенным, его крестят и на восьмой день был он поставлен на епископскую кафедру. Когда через 4 года приходит он в Рим и сестра в девстве целует ему правую руку, он смеясь, говорит ей: «Вот, просил же я, чтобы ты поцеловала руку священника!»

— 2. Когда прибывает блаженный Амвросий в один город, чтобы назначить епископа, — а избранию противилась императрица Юстина и иные еретики, желающие, чтобы был избран кто-нибудь из их секты, — одна девственница из тех ариан, более дерзкая, чем другие, поднимается на кафедру и хватает его за одеяние с намерением затащить туда, где были женщины, чтобы, захваченный ими, был он с позором выброшен из церкви. Амвросий говорит ей: «Хотя и не достоин я священнического одеяния, но и тебе не позволительно хватать руками священника, кто бы он ни был, и следует остерегаться суда Божьего из страха, как бы чего с тобой не случилось!» Сказанное исполнилось, ибо на следующий день девица умирает, он же проводил ее тело до места погребения, воздавая благодарность за нанесенные обиды. После Амвросий возвращается в Милан и сталкивается с бесчисленными кознями императрицы Юстины, настроившей против него народ с помощью подарков и наград. Так что многие искали повода, чтобы отправить его в изгнание, а некто, охваченный столь безумным желанием, держал около церковного дома повозку, чтобы по приказу Юстины как можно быстрее отправить Амвросия в изгнание. Но по приговору Божьему в тот день, в какой он думает схватить Амвросия, был сам отправлен в изгнание от того дома вместе с повозкой. Амвросий снабжает его средствами и необходимым, воздавая тем самым добром за зло. Амвросий

устанавливает служебный чин и пение в церкви Милана. И было в то время в Милане великое число людей, одержимых демонами, кричавших истошным голосом, что их мучает Амвросий. Юстина и бывшие там ариане говорили, что Амвросий подкупает людей серебром, что будто подвергаются они нападкам злых духов, а тех мучает Амвросий. Тогда внезапно один из бывших там ариан, охваченный демоном, падает посреди собрания и принимается кричать: «Пусть те, кто не верят Амвросию, мучаются, как я!» Посрамленные ариане умерщвляют того человека, утопив в бассейне. Некий человек, весьма искусственный в спорах, кичливый и не обращенный в веру, слушает проповедь и видит ангела, говорящего Амвросию на ухо слова, какие тот обращал народу. При виде того дела, принимается он защищать веру, какую преследовал.

— 3. Один прорицатель вызывал демонов и посылал убить Амвросия, но, вернувшись, демоны объявляли, что не только к нему, но не могут приблизиться и к дому его, поскольку нестерпимый огонь окружает здание и даже издали они обжигаются. Этот прорицатель, подвергнутый пыткам по суду за различные преступления, настойчиво кричал, что его мучает Амвросий. Как только тот несчастный пришел в Милан, демон его покидает, а когда вышел, демон снова напал; когда же спросили демона, он ответил, что боится Амвросия. Другой, по просьбе Юстины и прельщенный деньгами, проникает ночью в комнату Амвросия, чтобы убить того мечом, но когда поднял он меч, тотчас рука его отсохла. Граждане города Фессалоники наносят оскорбление императору и по просьбе блаженного Амвросия император им простил, но кознями царедворцев, без ведома Амвросия и по приказу императора, тайно многие были убиты. Как только Амвросий узнает об этом, он запрещает императору входить в церковь. А когда тот ему говорит, что и Давид совершил прелюбодеяние и убийство², Амвросий ответил: «Ты подражаешь ему в заблуждениях, подражай и в раскаянии!» Так что кротчайший император, когда услышал эти слова, то охотно их принял и не отказался подвергнуться очистительному покаянию. Некто, охваченный демоном, начал кричать, что Амвросий его мучает. Амвросий говорит: «Замолчи, дьявол, не Амвросий тебя мучает,

а твоя злоба, потому что ты видишь, как люди восходят туда, откуда ты был с позором низвергнут! Амвросий ведь не умеет заноситься!» Тот сразу замолчал.

— 4. По какой-то надобности блаженный Амвросий идет по городу, один человек упал и лежит, а другой, который видит это, принялся насмехаться. Амвросий говорит: «А ты что стоишь, смотри, как бы не упасть!» При этих словах тот падает и жалеет, что смеялся над другим. И еще по какой-то надобности отправляется Амвросий ходатайствовать в чью-то пользу к Македонию, главе правления [города], но, обнаружив, что двери дворца закрыты и не может он войти, говорит: «И ты придешь в церковь, и двери ее будут открыты, и не сможешь войти!» Через некоторое время, скрываясь от врагов, бежит Македоний к церкви, и при открытых дверях не может найти вход. Воздержание Амвросия было столь суровым, что постился он во все дни, за исключением субботы, воскресения и больших праздников. Щедрость его была такова, что все, что он имел, отдал он церквам и бедным и ничего не оставил себе. И был он исполнен таким состраданием, что если кто-нибудь на исповеди склонялся перед ним, плакал он с такой горечью, что и кающийся плакал. А человеколюбие его в трудах было таково, что книги, которое он составил, записывал он своей рукой, по крайней мере, когда сам сильно не болел. Мягкость и милосердие его были такими, что когда объявляли ему о смерти какого-нибудь святого священника или епископа, он так горько плакал, что выглядел совсем безутешным. Итак, когда его спросили, почему он так плачет о святых мужах, которые отправились в Славу, он сказал: «Не думайте, что я плачу оттого, что они уходят, но потому, что они ушли раньше меня и трудно подыскать такого, кто был бы достоин исполнять их обязанности». Таковы были его постоянство и сила, что он не льстил ни императору, ни князьям в их порочащих поступках, но всегда прямо обличал. Когда один человек совершил постыдное дело и был приведен к Амвросию, тот говорит: «Нужно предать его сатане во умерщвление плоти, чтобы подобное неслыханное дело не повторилось!» В момент, как было это сказано, немирный дух с ужасной силой принялся терзать того человека.

— 5. Передают, что однажды по какой-то причине блаженный Амвросий отправляется в Рим и в Тоскане был принят в доме очень богатого человека, у которого со всей доброжелательностью поинтересовался о его положении. Тот ответил: «Господин, мое положение и славно, и благополучно. Ведь богатств у меня сверх всякой меры, в большом количестве рабы и слуги, семейство многочисленно, все есть, и нет ни в чем недостатка! Что печалит, то минует!» Услышав такое, Амвросий был совершенно поражен и говорит тем, кто его сопровождал: «Поднимайтесь, и побыстрее! Уходим отсюда, ибо нет Господа в этом доме! Поспешите, дети мои, поспешите! Не оглядывайтесь и не задерживайтесь, чтобы Божья кара не застала нас и не пала на нас за их грехи!» Они бежали и были не так далеко, как вдруг земля разверзлась и поглотила того человека со всем, что ему принадлежало, и не осталось никакого следа от него. Узрев такое, Амвросий сказал: «Вот, братья мои, как милостиво поступал Бог, когда испытывал несчастного, и как суров Он в гневе, когда умножил тот богатства сверх всякой меры!» Говорят, что на том месте образовалась очень глубокая впадина даже и до сегодняшнего дня во свидетельство того факта.

— 6. Когда замечает Амвросий, что корень всех бед — алчность — все больше берет верх в людях, особенно в тех, которые наделены властью и не только в тех, у которых все покупается [и продается], но и в тех, которым даны бразды священнического правления, то горько плачет и молит с великой настойчивостью, чтобы Он освободил его от этого злосчастного века. Некто понял тогда, возрадовался и открыл братьям, что было с Амвросием даже и до воскресения Господня. Несколькими днями ранее, задерживается Амвросий у рабочего стола, поскольку диктует псалом XLIII, внезапно видит сияние вокруг его головы в виде большого блюда и мало-помалу то сияние уходит в уста Амвросия, как хозяин в дом. Тотчас лик Амвросия сделался светлым, как снег, а потом принял прежний вид³. И в тот же день Амвросий перестает писать и диктовать, так что не может завершить псалом, через несколько дней телесная слабость [у него] начинает возрастать. Тогда

правитель Италии, поскольку был в Милане, созвал благородных людей и говорит, что после ухода такого мужа имеет место опасение, что Италия придет в упадок и просил обратиться к человеку Божьему с просьбой, чтобы он умолил Господа и жил еще год. Когда Амвросий услышал это от тех людей, то ответил: «Я жил вовсе не среди вас и не так, чтобы мне было стыдно за мою жизнь, и не боюсь я умереть, потому что у нас добрый Господин!» В то время четверо дьяконов собрались вместе недалеко и спрашивают друг друга, кто будет после. Они были достаточно далеко от того места, где был муж Божий Амвросий, и тихо назвали имя Симплиций, чтобы слышать самим. Амвросию, так как он находился далеко, пришлось кричать три раза, что хоть он и стар, но еще здоров. Испуганные дьяконы ударились в бегство, призывают Симплиция, тот видит идущего к Амвросию радостно улыбающегося Иисуса. Гонорат, епископ Версаля, который ожидал успения блаженного Амвросия, услышал во сне глас, который прокричал три раза: «Вставай, ибо он отходит!» Гонорат немедленно встал, пришел в Милан и дал Амвросию Святое Причастие. Амвросий сложил руки в виде креста и испустил последний вздох со словами молитвы. Амвросий почил в год Господень CCCLXXIX⁴. Когда в пасхальную ночь тело его переносят в церковь, то многие крещенные отроки говорили, что видят его на кафедре амвона, другие показывали пальцем родителям, что Амвросий поднимается на кафедру, наконец, некоторые рассказывали, что видели звезду над телом Амвросия. Один священник присутствовал на большом пиру и плохо сказал о святом и был тотчас поражен болезнью, он завершает свою жизнь, унесенный от стола в постель. В городе Карфагене три епископа точно так же были за столом и один из них плохо отозвался о блаженном Амвросии, ему передали, что священник, который похулил Амвросия, умер. Епископ посмеялся над этим и тотчас был поражен насмерть болезнью и так завершил течение дней своих.

— 7. Известно, что блаженный Амвросий был отмечен многими достоинствами: во-первых, щедростью, поскольку все, чем обладал, передал он бедным, поэтому и рассказывает сам о себе, что когда император просил базилику, он так ответил — и

это зафиксировано в Постановлении XXIII, пункт VIII: «Я удостоверяю и т.д., чем я владею, то мне и принадлежит, то есть моя земля, мои деньги и тому подобное и не подлежит отчуждению, однако то, что является моим, принадлежит бедным»; во-вторых, невинностью жизни, ибо был он девственником; и об этом сказал Иероним: «Мы не только восхваляем девственность, но и сохраняем; в третьих, стойкостью в вере, о чем он передает, что, когда император просил базилику, то он сказал — и это есть в том же Постановлении: «Скорее я лишусь души, чем кафедры!»; в четвертых, в желании мученичества, что ясно из письма о неотчуждаемости базилики, когда управитель Валентиниана предъявляет Амвросию ультиматум словами: «Если проявишь неуважение Валентиниану, я отрублю тебе голову!» Амвросий отвечает: «Пусть Бог позволит тебе свершить то, что ты говоришь! Чтобы только отвернул Он от Церкви оружие Свое, и враги утолили свою жажду в моей крови!»; в пятых, настойчивой молитвой, о чем известно и есть в книге XI «Церковной истории»: «Против безумных выходов императрицы Амвросий защищался не руками и оружием, а постом и постоянной молитвой, в бдении у алтаря искал защиту для себя и Церкви Божией»; в шестых, слезным даром; слезы были у него по трем причинам: слезы сострадания другим по их грехам, что и сказал об этом Паулин в легенде, что когда некто ему исповедовался в каком-то грехе, он так горько заплакал, что заплакал и кающийся; слезы благоговения пред вечными благами, о чем сказано выше у Паулина, что когда спрашивали у него, почему он оплакивает умерших святых, он ответил: «Не потому я плачу, что они умерли, а потому, что ушли вперед меня во Славу!»⁵; слезы страдания за причиненную несправедливость, о чем сам он говорит, и есть в Постановлении в вышеприведенной главе: «Слезы — мое оружие против солдат Готов, защита достаточная для священника, и я не могу и не должен искать другой!»

— 8. В седьмых, постоянством в случайностях [жизни]; постоянство это по большей части проявлялось тройным образом: во-первых, в защите вселенской истины, о чем говорится в книге XI «Церковной истории», что Юстина, мать императо-

ра Валентиниана, воспитанница ариан, вознамерилась посеять раздор в Церкви, угрожая священникам удалением и изгнанием, если они не согласятся с положениями собора в Римини, тем самым устраняла она Амвросия, бывшего защитником и крепостью Церкви⁶. Об этом поется во вступлении к [messe] святого: «Ты, Господи, столь укрепил Амвросия добродетелью, Ты украсил его, столь одарив небесным постоянством, что через него смущены и побиты демоны ариан и выя мирских князей склоняется под Твое ярмо!»; во-вторых, во внимательном отношении к церковной свободе; отчего, когда император захотел завладеть базиликой, Амвросий воспротивился, как он свидетельствует и есть в Постановлении XXIII, пункт VI: «Я свидетельствую перед собранием, что передача базилики для меня была бы поспешным шагом!» Тем, кто считают, что это сделано по приказу императора и следует исполнить повеление, ибо у него есть право, Амвросий отвечает: «Если император просит мою собственность, то берите! Мое тело — я отдаю! Вы хотите заковать меня?! Давайте! Вы хотите моей смерти?! Пожалуйста! Я никогда не прятался за спинами людей! И не побегу укрываться в алтарь и не буду молить о пощаде! Приказывают отдать базилику, итак, мы противимся императорским предписаниям, но мы исполняем заветы Писания!» Амвросий отвечает: «Ты вместе с безумцами! О, император, какое право имеешь ты на божественные предметы! Император пребывает во дворце, а священники служат в церкви! Святой Набот защитил свой виноградник кровью, так неужели мы уступим Христову Церковь?! Пусть подать принадлежит цезарю, это — не оспаривается! А Церковь — Богу, и во всех случаях, не отдается цезарю! Если меня принуждают или требуют у меня землю, дом, золото, серебро или что-нибудь, что принадлежит мне по закону, я охотно отдам, но я не могу ничего отнять у храма Божьего или передать его, потому что получил его для того, чтобы сохранить, а не для того, чтобы растащить!»; в третьих, в порицании пороков и несправедливости; отчего читаем в «Трехчастной истории» в одной хронике, что, когда в Фессалонике вспыхнул мятеж и некоторые судьи были брошены камнями народом, возмущенный император Феодосий

приказал всех убить, виновных и невинных, без различия, так что было убито почти пять тысяч мужчин. Итак, император прибыл в Милан и пожелал войти в церковь, Амвросий вышел ему навстречу к входу и отказал, говоря: «Что же, о император! После подобного акта террора ты не испытываешь угрызений совести! Или, может быть, императорская власть мешает тебе понять грех?! Ты — принцепс, а не раб! О император! И тебе подобает, чтобы твой разум брал верх над волей! Какими вообще глазами смотришь ты на храм Господа! Какими стопами попираешь ты святое место! Как поднимешь ты руку, пролившую столько невинной крови и какими устами, приговорившими в порыве гнева столько невинных на пролитие крови, ты примешь чашу Его крови! Уходи же! Уходи! Не прибавляй другого греха к тому, что ты уже совершил! Получи наказание, какое Господь теперь налагает, и это лучшее лечение!» Император повинуется его слову и, вздыхая и плача, возвращается во дворец. Поскольку же пребывает он в слезах, военачальник Руфин спрашивает о причине столь глубокой печали. Император говорит: «Ты не чувствуешь моей боли, ведь для рабов и нищих храмы открыты, для меня же туда нет хода!» Он говорил, и его слова прерывались рыданиями. Руфин говорит: «Если ты хочешь, я обращусь к Амвросию, чтобы он освободил тебя от наказания, какое наложил!» Император отвечает: «Ты не сможешь убедить Амвросия, ибо не убоился он императорского могущества!» Но Руфин обещает смягчить епископа, император приказывает идти и тот пошел исполнять. Как только Амвросий замечает Руфина, он говорит: «Ты похож на непристойную собаку, о Руфин! Ты — исполнитель подобной резни, и нет стыда, и не краснеешь ты, что лаешь на божественное величие!» Так как Руфин молит за императора и что тот собирается прийти, то Амвросий с великим одушевлением говорит: «Я заявляю тебе, что я запрещаю ему входить в пределы святых! И если он употребит силу и будет действовать как тиран, я охотно приму смерть!» Руфин извещает императора, а тот говорит: «Я пойду к нему, чтобы он сказал мне в лицо то, что я заслуживаю!» Придя к Амвросию, Феодосий просит освободить его от наказания. Амвросий выходит навстречу и зап-

решает входить в церковь, говоря: «Какое покаяние совершил ты после такой несправедливости?!» Тот отвечает: «Какое тобой наложено!» Император сослался на то, что Давид совершил прелюбодеяние и убийство⁷, а Амвросий говорит: «Ты следуешь за ним в заблуждениях, следуй и в исправлении!» Император исполнился такой признательности, что не отказался совершить публичное покаяние. Когда он согласился на это, то вошел в церковь и встал на хорах. Амвросий спросил, чего он ждет? Чтобы принять участие в святых таинствах, отвечает тот. «О император — говорит Амвросий — жди со всеми, святая святых алтаря только для священников, выйди и жди с остальными, пурпур делает тебя императором, но не священником!» Тотчас Феодосий подчинился. Когда он вернулся в Константинополь и оставался вне алтаря, епископ попросил его войти [в святая святых алтаря], а Феодосий ответил: «Я узнал разницу между императором и священником. И едва ли буду искать иного учителя Истины, ибо могу призвать епископа Амвросия!»

— 9. В восьмых, в истинном учении, ибо учение его великой глубины; в книге «О двенадцати ученых мужах» Иероним говорит: «Амвросий вознесен над глубинами [учения] на крыльях и парит в высотах, всматриваясь в бездны и извлекая плод». И добавляет: «Все его суждения являются опорой веры, Церкви и всех истин»⁸. Августин в книге «О свадьбах и соглашениях» весьма элегантно выражается: «Ересиарх Пелагий восхваляет Амвросия в таких словах: «Блаженный епископ Амвросий, в книгах которого содержится в высшей степени римское учение, воссиял, как прекрасный цветок среди латинских писателей». Августин добавляет: «Его веру и исключительную точность понимания смысла Писания даже недруги не оспаривали»⁹. Амвросий обладал великим авторитетом, потому что древние писатели, такие как Августин, считали его учение исключительно достойным. По этому поводу Августин пишет Януарию, что его мать удивилась, почему в Милане в субботу Амвросий не постится. Об этом Августин спросил Амвросия и тот ответил: «Когда я был в Риме, я постился в субботу. Так что когда ты находишься в какой-то Церкви, следуй ее обычаям, если не хочешь быть причиной раздора или

оскандальиться сам». Августин добавляет: «Чем больше я размышляю над этими словами, тем больше нахожу, что для меня это как оракул с небес!»¹⁰

Жизнь и мученичество Тибурция и Валериана, находятся в мученичестве святой Цецилии¹¹.

О деве из Антиохии¹²

Была в Антиохии дева, историю которой во II книге «О девственницах»¹³ Амвросий передает в таких словах: «Еще недавно была в Антиохии девственница, избегавшая показываться в общественных местах. Но чем больше пряталась она от чужих глаз, тем больше воспламеняла страсть развратников. Красота [девушки], о которой говорят, но не видят, вызывает страстные желания по двум причинам: вожделению и любопытству, ибо меньше страсти распалются, если ничего не происходит, но чем более воображают красоту девушки, тем более распалются страсти. Не глаз ведь судит, а душа развратника испытывает вожделение. Итак, святая девственница, чтобы не поощрять вожделенной надежды, стремится к полной чистоте и так кладет предел страсти безумцев, где желаемое выдается за действительное. И вот, начинаются преследования [христиан]. Девушка, робкая в силу возраста, не способна бежать и, чтобы не попасть в руки тех, кто тянется к ее чистоте, укрепляет сердце христианской доблестью, которая не боится смерти и столь целомудренна, что превозмогает смерть! Грядет день надежды, главный для всех! Выводят девушку, целомудрию и вере грозит двойное испытание! Когда же видят ее постоянство в вере, исключительную чистоту, готовность к страданиям, румянец на щеках, когда устремляют на нее взгляды, то, догадываясь, что она хранит целомудрие, и понимают, что следует отнять веру, ибо если отнять веру, которая важнее, то ее заставят потерять и целомудрие! Девственнице приказывают принести жертвы богам или отправляться в место разврата! Но как же заботятся о своем Боге те, кто так Его защищают?! Или как живут те, кто такое приказывают?! И не то чтобы девушка колеблется в вере, но от того, что трепещет за свою

чистоту, говорит себе: Что нам делать? У нас похищают один из венцов — венец мученицы или венец девственницы! А, ведь тот, кто отвергает Творца девственности, не узнает даже имени девственницы! Но какая ты девственница, если ты — блудница! Какая ты девственница, если живешь развратом! Какая девственница, если домогаешься любви! Лучше уж стоит хранить девственность души, чем плоти! Хорошо сохранять то и другое, когда возможно, а если, нет, то я сохранила бы целомудрие скорее в глазах Бога, чем людей! Роав была блудницей, но потом обрела веру в Господа и пришла к спасению¹⁴. И Юдифь нарядилась, чтобы понравиться прелюбодею¹⁵, а так как сделала она это по вере, а не из-за любвеобилия, никто не осудил ее за прелюбодеяние! По счастью, примеры есть, ибо та, которая доверилась вере, спасает и честь и родину! Может быть и мы, сохранив веру, сохраним и целомудрие! И если бы Юдифь пожелала сохранить честь, а не веру, то, потеряв веру, потеряла бы и честь, и родину! Укрепившись этими примерами и глубоко в сердце храня слова Господа, который сказал: «Кто теряет душу свою ради Меня, тот обретет ее»¹⁶, она поплакала и замолчала, чтобы какой-нибудь прелюбодей не услышал ее причитаний; и не то, чтобы предпочла она порок чести, но она защитила Христа! Ну, подумайте, могла ли прелюбодействовать та, которая даже не слыхала о блуде! Давно уж уклончива речь моя; боюсь входить в течение следующих событий. Закройте уши, девственницы Божьи! Препровождена дева Божья в притон! Откройте уши, девственницы Божьи! Может быть девственница проституткой, но не может она прелюбодействовать! И где бы ни была девственница Божья, она всегда в храме Божьем! Не оскорбит ведь целомудрия дом терпимости, а целомудрие обелит вертеп! Огромная разнузданность царит в притоне. Святые девственницы, знайте чудеса мучеников! Знайте, что закрыта голубка в непотребном месте и что хищные птицы оглушительно трещат снаружи и спорят, кто первый получит добычу! Девушка воздела руки к небу, как будто она в доме молитвы, а не в узилище разврата: Христе Боже, — шепчет она, — во имя девственницы, Ты усмиряешь львов, Ты ведь можешь усмирить и людей с жестоковыйным сердцем! Огонь

пал от халдеев; под воздействием Твоего милосердия, а не по естественным причинам, воды разверзлись, чтобы дать путь иудеям¹⁷; Сусанна, идя на казнь, одержала победу над прелюбодеями¹⁸! И да отсохнет рука, которая посягнет на дары храма Твоего! Ныне же посягают на самый Храм Твой! Да не потерпишь Ты святотатства! Ты, Кто не оставил ненаказанным воровства! Да будет благословенно имя Твое, когда, оскверненная, я выйду девственницей! Едва прошептала она молитву, как влетел поспешно солдат, страшный на вид. И как же трепетала девственница при виде того, перед кем в страхе отступал народ! Однако она не забыла слов учения. И Даниил ведь, — шепчет она — пришел, чтобы стать свидетелем казни Сусанны, и ее, кого осудил народ, признал он невиновной¹⁹! Может быть и здесь под внешностью волка скрывается агнец!? И у Христа, Кто повелевает легионами, есть Свои солдаты! Не страшись, душа моя, может быть тот, кто вошел, — гонитель, но обычно такие и творят мучеников! О девственница, твоя вера спасала тебя! Солдат говорит: Прошу, не бойся, сестра! Я пришел для того, чтобы спасти, а не погубить душу! Послужи мне, чтобы помочь себе самой! Я вошел прелюбодеем по виду, а выйду мучеником, если ты захочешь! Поменяемся одеждой, моя, может быть, подойдет тебе, а твоя — мне, но та и другая одежда подойдет Христу! Твоя одежда сделала бы меня настоящим воином, а моя помогла бы тебе остаться девственницей! Ты совершила бы благое дело, я же еще больше скину, чтобы не узнали во мне гонителя. Возьми одежду, которая скроет женщину, и передай мне ту, которая посвятит [меня] в мученики! Надень одежду, которая скроет тело и сбережет честь, возьми головной убор, спрячь волосы, лик и скрой обличие, — обычно стыдятся, когда входят в место разврата. Потом, когда будешь выходить, не оглядывайся назад! Я вспоминаю жену Лота, которая изменилась, когда оглянулась и посмотрела на распутников даже целомудренными глазами²⁰! Не сомневайся, здесь нет жертвоприношения! Я предлагаю себя как хлеб причастия Моему Богу вместо тебя! Ты будешь на моем месте воином Христа, сослужив добрую службу целомудрию, и обретешь непреходящую награду, броню праведности, дающую

духовную защиту крепкому телу, щит веры, которым ты прикроешь тело, и шлем спасения! Но наше спасение там, где Христос, потому что муж — глава жены, а Христос — глава девственников! Говоря эти слова, он снимает одеяние, в котором был прелюбодеем и гонителем. Дева набрасывает на плечи одежду солдата. Какое это зрелище! Какая благодать, когда в доме разврата состязаются за мученичество! Сошлись воин и девственница! Они — разные по своей природе, но Божье милосердие делает их равными во исполнение пророчества: «Тогда волк и ягненок будут пастись вместе»²¹. Вот ягненок и волк не только пасутся вместе, но даже вместе приносятся в жертву! Что более?! После, как переделась, девушка вылетела из клетки, и не на плотских, а на духовных крыльях! Дело доселе невиданное! Из публичного дома выходит девственница Христова! А те, кто смотрят только глазами, но не сердцем, те — словно хищные волки перед ягненком дрожат от нетерпения! Один, более разнузданный, входит, быстро озирается: «Что это — восклицает он — вошла девственница, а видим мужчину!? Вот, слышал я и не верил, что Христос воду обращает в вино»²², а Он уже изменяет пол! Выйдем отсюда, пока мы те, кто мы есть! Неужели и сам я изменюсь от того, что вижу иное, чем думаю! Я пришел в публичный дом. Вижу вызов в суд. Однако, когда изменяются, то выходят, и я выйду очищенным, а вошел прелюбодеем, и понятно, что корону наследует победитель: осужден за девственность тот, кого принимают за девственницу! Так, из публичного дома выходят не только девственницы, но и мученики! Передают, что девушка пришла на место казни, и что оба, солдат и девственница, поспорили, кому из них претерпеть смерть. Он говорит: «Я приговорен к смерти, тебя приговор освобождает, потому что относится ко мне!» А она воскликнула: «Не затем я избрала тебя, чтобы избежать смерти, но я стремилась сохранить честь! Если нужна была честь, то девственность сохраняется, если проливается кровь, то я не хочу быть поручительницей [за тебя]! Поэтому я отказываюсь от нашего уговора, мне был вынесен приговор! Против меня! Однако, если я дала бы тебе деньги за посредничество и в мое отсутствие судья твою плату присудил бы заимодавцу, то ты

мог бы настаивать на приостановке [моей казни], чтобы я могла возместить из моего наследства твои издержки. И если я отказываюсь, это дает повод осудить меня на недостойную, более суровую смерть! Я бы хотела умереть невинной, но не за то, чтобы причинить вред! Сегодня нет середины: или посчитают, что я виновна в твоей крови, или мне быть мученицей! Если я вернулась, кто осмелится меня изгнать!? Если я остаюсь, кто осмелится меня освободить!? По закону, следовало бы задержать меня не только за мое бегство, но и за убийство другого! Тело, которое вынесет смерть, не вынесет бесчестия! Есть в девственнице место для чести! Я избегаю позора, а не мученичества, я уступила одежду, но не изменяю исповеданию [веры]! И если ты отнимешь у меня смерть, ты не искупишь меня, ты причинишь мне вред! Воздержись, прошу тебя, если согласен! Воздержись, если согласен, с тем, что слышишь! Не отнимай у меня расположение, какое ты внушил мне, ибо как только ты отнимешь у меня приговор, ты этом восстанавливаешь высший (приговор). Приговор высшим приговором заменяется, и если первый меня не обвиняет, то высший приговор обвиняет. Мы можем исполнить оба приговора, если ты разрешишь, чтобы я приняла смерть раньше! У тебя другое ведет к казни, в девственнице возбуждает ненависть целомудрие. Что же, тебя привлекает больше стать мучеником за прелюбодейку, чем вернуть прелюбодейке ее крестную муку! Что ждете вы?» Оба соглашаются и побеждают! Венец не разделен, а един. Итак, святые мученики по очереди исполняют мученичество; сначала мученичество одного, другой же заступает его место. И точно так же в пифагорейской школе Дамон и Синфий — одного из них приговаривают к смерти, и он попросит отсрочки, чтобы привести в порядок дела. Тиран, исполненный лукавства, думая, что не сможет вернуть его обратно, просит заложника, если он задержится. Не знаю, кто более славен из двух философов: тот ли, кто был приговорен к смерти и вернулся, или другой, который предложил себя (на смерть) вместо друга. Итак, когда приговоренный на смерть задерживается, заложник со спокойным видом не отказывается умереть. Когда заложника вели на казнь, друг возвращается и подставляет свою

голову. Изумленный тиран заметил, что для благородных философов дружба ценнее, чем жизнь и попросил, чтоб его самого приняли в друзья те, кого он отправлял на смерть! Столько здесь доблести в добродетели, что тиран склонился! Доблесть достойна похвалы, но менее, чем благодать мучеников, ибо те являются мужами, а между мучеников — девственница, сначала усмирившая плоть! Философы — друзья, а мученики даже не были знакомы! Те предстали перед одним тираном, а мученики — перед многими тиранами и более жестокими! Тиран простил, а те — убили! Среди философов, в одном преобладала рабская необходимость, а в мучениках воля была свободна. Философы скорее благоразумны, ибо целью их является согласие в дружбе, у мучеников же целью был мученический венец! Философы сражались во имя человечности, а мученики — во имя Божье! (Так говорит Амвросий).

Примечания

¹ PL XIV, pp. 27A–46C; *Vita sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi, a Paulino, ejus notario ad beatum Augustini conscripta*.

² См.: 2 Цар. 11.

³ Cf. PL XIV... pp. 41B–42A; *Vita sancti Ambrosii...*

⁴ В тексте опечатка, год смерти Амвросия, CCCXCIX — 399 г. по Р.Х.

⁵ PL XIV ... p. 41B; *Vita sancti Ambrosii...*

⁶ Возможно, отголосок тринитарных споров в церкви, бывших в те времена и в чем Амвросий принимал самое деятельное участие, отстаивая православную точку зрения. На эту тему см.: Самуилов В. Н. «История арианства на латинском Западе, 353–430», СПб, 1890.

⁷ См.: Прим. 2.

⁸ PL XXXIII, *Appedix. Epistola... De duodecim doctoribus ad desiderium...* p. 725B

⁹ Трактат Августина: «О свадьбах и соблазне» [*De nuptiis et concupiscentia*]; PL XLIV, I, XXXV, 435–436.

¹⁰ PL XXXIII, *Epistolarium classis* Ep. LIV, II, 3; pp. 200–201.

¹¹ Вставка текста у Грассе.

¹² Jacobi de Voragine. *Legenda Aurea, vulgo historia lombardica dicta... De virgine quadam Antiochena*. LXII (60), pp. 273–277.

¹³ PL XVI *De virginibus*, II, IV–V, pp. 212–217.

¹⁴ Нав. 2:1;6, 16–24. Иак. 2:25; Евр. 11:31.

¹⁵ Иудифь, 10:3 и далее.

¹⁶ Лк. 9:24.

¹⁷ Ср.: Исх. 14:21-22.

¹⁸ Ср.: Дан. 13:42-46

¹⁹ Ср.: Там же, 45

²⁰ Ср.: Быт. 19:26.

²¹ Ср.: Ис. 65:25.

²² Ин. 2:9.

Н. Ю. СУХОВА

ЭКЗЕГЕТИКА И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ: СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН КАК ТОЛКОВАТЕЛЬ ПСАЛМОВ

*Надлежит исполниться всему написанному о
Мне в законе Моисеевом, и в пророках, и псалмах.*

Евангелге от Луки, 24:44

*Исполняйтесь Духом, назидая самих себя псал-
мами и славословиями и песнопениями духовными, поя
и воспевая в сердцах ваших Господа.*

Послание к Ефесянам, 5:18–19

*Иному учат пророки, иному бытописатели; в од-
ном наставляет закон, а в другом — предложенное в
виде приточного увещания; книга же псалмов объем-
лет в себе полезное из всех книг. Она пророчествует о
будущем, приводит на память события, дает законы
для жизни, предлагает правила для деятельности. Ко-
роче сказать, она есть общая сокровищница добрых
учений, и тщательно отыскивает, что каждому на
пользу... Здесь есть совершенное богословие, предре-
чение о пришествии Христовом во плоти, угроза су-
дом, надежда воскресения, страх наказания, обетова-
ния славы, откровения таинств. Все, как бы в великой
и общей сокровищнице, собрано в книге Псалмов...*

Святитель Василий Великий¹

Никому нельзя спастись, если он не будет читать или слушать святые душеспасительные писания. Как птица без крыльев не может взлететь на высоту, так ум без святых книг не может домыслиться, как спастись.

Святитель Василий Великий²

Значение Псалтири в русской церковной традиции

По свидетельству преподобного Нестора Летописца, на славянский язык Псалтирь как необходимая для богослужения книга была переведена в IX веке святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием с греческого церковного текста Семидесяти толковников. Псалтирь сразу стала любимейшим чтением русского народа и главной учебной книгой в Древней Руси. Псалтирь звучала на каждом утреннем и вечернем богослужении, полностью прочитываясь за седмицу, а в период Великого поста — даже дважды; стихи псалмов составляли основу утренних и вечерних молитв, занимая исключительное место в жизни каждого русского человека. Детей учили читать по Псалтири, по ней же проверяли ставленников на священнические места перед рукоположением. Человек, изучивший Псалтирь, считался «книжным» — грамотным, способным читать другие книги и понимать церковную службу, которая была духовной основой всего строя жизни. Псалтирь читали дома и брали в путешествия, читали над больными и по умершим. В монастырях читали «неусыпаемую Псалтирь». В соединении с Часословом и избранными тропарями и кондаками Псалтирь приняла форму Следованной, назначенной для богослужения в храме. Псалтирь с присоединением святоотеческих толкований, называемая Толковой, была предназначена для келейного чтения как пособие к правильному пониманию и уразумению неясных и пророческих мест священного текста.

В русской традиции было продолжено и святоотеческое толкование Псалтири и осмысление ее значения в Церкви и в жизни каждого христианина. Одним из толкователей этой книги, внесшим немалый вклад в ее понимание, явился святитель Феофан (Говоров), или Затворник.

Святитель Феофан: богословская деятельность и духовная жизнь

Святитель Феофан (Говоров; 1815–1894) являлся представителем ученого монашества — того особого вида русского монашества XIX века, служение которого было более связано с преподаванием в духовных школах, чем с монастырем. После окончания Орловской духовной семинарии и Киевской духовной академии святителю Феофану была уготована обычная стезя ученого инока — преподавание, инспекторство и ректорство в духовных школах: в Киево-Софийском училище (1844–1847), Новгородской семинарии (1854), Санкт-Петербургской духовной академии (1857–1859). Как многие представители ученого монашества, он служил за границей: в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1847–1854), в посольской церкви в Константинополе (1856–1857), затем стал епископом — Тамбовским (1859–1863) и Владимирским (1863–1866). Однако жизненный путь святителя Феофана, несмотря на эти характерные черты, свойственные и судьбам его собратьев по служению, имел особенности. Так, будучи вполне успешным архиереем, в 1866 году он подал прошение об уходе на покой в Вышенскую пустынь Тамбовской епархии, а в 1872 году удалился в полный затвор. Эти поступки, не очень понятные современникам, знаменовали духовные искания святителя. Именно в этом — поиске прямейшего и надежнейшего пути спасения — видел святитель Феофан смысл и своего духовного образования, и богословских познаний, и церковного служения, и научно-исследовательской деятельности. И именно это — напряженная духовная жизнь, беззаветное и бесстрашное предание себя в руки Божии, отторжение всех жизненных успехов, церковной карьеры, даже дружеского общения, — давало святителю Феофану основание быть духовным наставником многих ищущих истинной христианской жизни, спасения.

Письменное наследие святителя Феофана огромно, при этом «нравственная экзегеза», то есть толкования на Священное Писание, занимает в нем одно из главнейших мест. Святитель Феофан, уповая, разумеется, на значение Нового Завета,

не оставлял вниманием и Ветхого. Но из книг Ветхого Завета святитель приступал к комментированию только Псалтири, да и то избранных псалмов.

Святитель Феофан о чтении псалмов

Святитель Феофан часто советовал своим духовным детям не просто читать Псалтирь, но заучивать отдельные псалмы наизусть, считая, что их молитвенный настрой, обращение к Богу «разогревают сердце», «развивают дух молитвенный», помогают настроиться на искреннюю молитву. Кроме того, псалмы помогают сформировать «молитвенный язык», дают слова и для своих молитв к Богу. «Псалмы заучивать на память хорошо. Выбирать какие ближе к себе и заучить. Потом, ходя, читать их с размышлением»³. «Вы заучили шестопсалмие, и прибавляете, особенно нравятся последние два. Это подает мне мысль предложить вам: как только встретите нравящийся псалом, так заучивайте его. Потом и употребляйте их, то во время молитвенного Богу предстояния утром и вечером и в видах возгреяния молитвенного духа, — или между делами, когда идете, или засыпаете, или просыпаетесь, всякое время, бездельное, — наполняйте сим чтением. Посмотрите — второй псалом третьего часа — и 3-й шестого. Они схожи с: возведох очи мои в горы...»⁴. «... *Чтение псалма* — настоящее средство против блуждания помыслов»⁵.

Однако святитель Феофан считал, что в псалмах важны не только молитвенный ритм и общее покаянное чувство, но и смысл: «Если хотите, чтоб псалмы не развлекали, прочитайте толкование их и уясните смысл их»⁶. Само твердое знание псалма может иногда мешать почерпать из него всю возможную пользу духовную, если при заучивании работает одна память, без предварительного или совместного углубления в содержание стихов. «Мысль, забытая в начале, при заучивании, не приходит уже в движение и при повторении заученного, и повторяется оно, едва ли не всегда, совсем бесследно для души»⁷. Поэтому пасомые часто просили святителя объяснить смысл того или иного псалма или отдельных стихов. Эти просьбы

побуждали святителя и к более масштабным трудам по истолкованию Псалтири. Так, в ответ на просьбу своего многолетнего корреспондента полковника С. А. Первухина «сообщить ему значение слов: закон, заповеди, свидение, оправдание и слова», встречающихся в 118-м псалме⁸, святитель через несколько лет создал свое знаменитое «Толкование на 118 псалом».

Впервые к толкованию Псалтири святитель Феофан обратился в 1869 году, будучи уже в Вышенском монастыре, опубликовав «Изъяснительные заметки на 33-й псалом» (в последующих изданиях «Тридцать третий псалом») для своей бывшей владимирской паствы. Через два года, в 1871 году, в «Тамбовских епархиальных ведомостях» (№ 9–10) была помещена статья епископа Феофана «Шестопсалмие», в которой были истолкованы лишь два первых псалма: третий и тридцать седьмой. В 1874 году в журнале «Домашняя беседа» начало печататься упомянутое выше «Толкование на 118 псалом» епископа Феофана, вышедшее в 1877 году отдельной книгой. Уже после кончины святителя Феофана среди его бумаг были найдены подготовительные материалы к истолкованию 1-го, 2-го, 51-го псалмов. Наконец, в личных письмах к окормляемым по их просьбам святитель объяснял отдельные стихи некоторых псалмов. И в других сочинениях святителя — прежде всего, духовно-нравственных — нередко встречаются ссылки на стихи псалмов с назидательным комментарием.

Толкования святителя Феофана на Псалмы

Первый изъясненный святителем Феофаном псалом — 33-й — был выбран, как объяснил сам толкователь, ввиду важного места, занимаемого в церковном богослужении. Этот псалом читается на всенощном бдении при окончании вечерни, а также при окончании Литургии как напутственное наставление христианам, исходящим из храма в свой круг жизни, как программа поведения на целый день и на целую жизнь. Святитель Феофан сразу отметил цель публикуемого комментария: это толкование не научное, а духовно-назидательное: «Предлагаемые заметки вызваны желанием не столько дать ученое

толкование псалма, сколько представить опыт, как обращать столь употребительные в церкви Давидовы песни, извлекая из них уроки для упорядочения своих мыслей и доброго настроения сердца и всей жизни»⁹. Эту цель святитель преследовал и при составлении комментариев на другие псалмы. Однако это не означало, что святитель пренебрегал историческими или филологическими исследованиями. Он собирал и сравнивал все версии, связующие псалом с конкретными ветхозаветными событиями (преследование Саулом Давида), обращался к филологическому анализу каждого слова и целых фраз, разбирался с особенностями структуры. Но все эти сведения имели для святителя Феофана ценность постольку, поскольку могли помочь в уразумении внутреннего содержания псалма и — что являлось самым главным — его употреблению и приложению к духовно-нравственной жизни.

Святитель Феофан указывает на особенность 33-го псалма, заметную только в еврейском подлиннике: псалом расположен по акростиху еврейского алфавита. В этом святитель видит смысл: азы духовной жизни, «без знания и исполнения которых никто не может жить благочестиво и спокойно»¹⁰, должны быть затвержены не менее твердо, чем словесный алфавит.

На толковании этого псалма святитель Феофан выстраивает учение о молитве, которое в том или ином ракурсе передавал своим духовным детям. Милость, которую всегда получают взывающие Бога, побуждает постоянно пребывать в благодарении Его. От сего благодарения мысль переходит к созерцанию всех совершенств Божиих и бесконечного Его величия и возрождает хваление и прославление (ст. 2–4)¹¹. Во всех сложных и скорбных состояниях Господь не оставляет уповающих на Него всем сердцем, приступающих к Нему, взывающих в молитве (ст. 5–11)¹². Для «благонадежного прибегания к Богу» следует удерживать и возгревать в своем сердце убежденность в Его благодати и безусловное упование. Но они не могут держаться в сердце, если в основание не положен спасительный страх Божий. Особое внимание святитель обращает на «практику страха Божия» — систему нравственных предписаний, которую необходимо освоить каждому: удерживай язык

от зла, уста — от лести; удаляйся от зла; твори добро; устрой и храни мир (ст. 14–15)¹³.

Самым значительным, несомненно, является толкование святителя Феофана на 118-й псалом, который занимает особое место во всей Псалтири — не только по своему объему (176 стихов, целая кафизма при церковном чтении), но и по охвату основных моментов и проблем духовной жизни. Эта многогранность 118-го псалма определила и его использование в литургической практике: он читается в православной традиции на каждой повседневной полунощнице, на субботней утрени, в том числе Великой субботы, входит в состав погребальной и заупокойной служб.

Предваряя само толкование кратким введением, святитель Феофан обращает внимание на известную особенность этого псалма: как и 33-й псалом, он построен по акростиху еврейского алфавита. В этом псалме святитель Феофан усматривает большее значение для «алфавитного» построения. Каждой букве уделено восемь стихов, которые начинаются с этой буквы, то есть, в первом восьмистишии все стихи начинаются с буквы *алеф*, во втором — с *бет* и т. д. Так как всего в еврейском алфавите 22 буквы, псалом состоит из 176 стихов. Святитель Феофан обращает внимание на мнение ученых, предположивших, что святой пророк Давид составил этот псалом для обучения своего сына Соломона, желая передать ему всю свою духовную опытность. Все свои жизненные обстоятельства и духовно-нравственные состояния Давид переживал в прямом отношении к Богу и Его закону. Еврейская традиция ввела этот псалом — «великий алфавит» — в школьный обычай, чтобы дети учились вместе с алфавитом — азами знания — преуспеванию в деятельной добродетели, получая на целую жизнь не только руководство, но и предмет для постоянного размышления и углубления в тайны законоположения Божия¹⁴. Святитель Феофан, опираясь на это — учебное — значение псалма, выстраивает на его основании алфавит духовной жизни.

В толковании 118-го псалма святитель Феофан сохраняет разделение на восьми-стишия, хотя этого нет ни в славянском, ни в греческом тексте, считая, что такое строение — не

только внешнее облегчение в чтении. Святитель уверен, что единство восьмистиший не случайно, он усматривает в каждом восьмистишии единую мысль, на которую «нанизываются стихи». Причем эту мысль он выводит из самой еврейской буквы, вернее, слова, которое эта буква обозначает: *алеф* — «наука» или «вождь»; *бет* — «дом»; *гимель* — «верблюд»; *далет* — «дверь»; *ге* — «вот»; *вав* — «крюк»; *заин* — «маслина»; *хет* — «грех»; *тет* — «брение» *иод* — «рука»; *каф* — «ладонь»; *ламед* — «учить»; *мем* — «пятно»; *нун* — «племя»; *самех* — «подпора»; *аин* — «глаз»; *пе* — «уста»; *цаде* — «бок», «сторона»; *куф* — «обезьяна»; *реш* — «голова»; *шин* — «зуб»; *тав* — «знак». Вкупе эти мысли составляют основы святой жизни.

Значение букв не всегда очевидно наводит на духовный смысл восьмистиший, и толкование святителя Феофана иногда кажется неожиданным. Так, если понятия «дом», «дверь», «маслина», «грех» легко ассоциируются с духовными вопросами, то в словах «верблюд», «ладонь», «пятно», «обезьяна» гораздо сложнее уловить духовный смысл. Тем не менее, святителю это удастся. Так, образ верблюда (*гимель*) — самого выносливого вьючного животного — означает тружеников на пути заповедей, еще не вошедших во вкус этой жизни, несущих труды жизни по Богу, а плодов ее еще не вкушающих. Соответствующее восьмистишие (ст. 17–24) святитель Феофан озаглавливает: «“о притрудностях”, встречаемых на добром пути, внутренних и внешних, или о тяжелых состояниях, испытываемых при этом»¹⁵.

Ладонь (*каф*) — орудие обиды и оскорбления (пощечина), и орудие самой теплой любви (прикосновение к щеке любимой особы). И восьмистишие, начинаемое стихом «Исчезает во спасение Твое душа моя, на словеса Твоя уповах» (ст. 81–88), представляет оскорбляемого, несправедливо теснимого или борющегося со страстями и похотями и обращающегося к Богу в молитве о помощи и заступлении¹⁶.

Пятно (*мем*) — порок или недостаток в вещи, какой-либо нравственный недостаток и, наконец, грех. В соответствующем восьмистишии (ст. 97–104) пророк показывает, как исправляются поучением в законе Божиим и верным следованием ему

главнейшие душевные пороки: слепота ума, неправость воли и огрубение сердца, нечувствие. «Коль возлюбих закон Твой, Господи, весь день поучение мое есть» (ст. 97)¹⁷.

Обезьяна (*куф*) ассоциируется с подражательностью, но она может быть как не разумной и не в добром духе, так и усердной и доброй (ст. 145–152). Святитель Феофан обращает внимание на то, что подражание, уподобление бывает нужно и во всех делах, а в деле нравственно-религиозном оно возводится в норму жизни, указанную в Писании. Спаситель дает нам в качестве образца для подражания Самого Отца Небесного: «Будите милосерды, якоже и Отец ваш милосерд есть» (Лк. 6: 36); «Будите совершены, якоже Отец ваш небесный совершен есть» (Мф. 5: 48). Святой апостол Павел выстраивает цепочку: «Подражатели мне бывайте, якоже и аз Христ-у» (1 Кор. 11: 1). Подражать Богу — значит, образовать свой нрав по тем Божиим свойствам, какие Он проявил пред нами. Господь дал заповеди, строя по которым свою жизнь, мы подражаем через это Самому Господу, при этом непрестанно воззреваем к Богу и как к образцу, и как к Подателю сил для подражания Ему: «Возвах всем сердцем моим, услыши мя, Господи, оправдания Твоя взыщу», «Исперва познах от свидений Твоих, яко в век основал я еси» (ст. 145, 152)¹⁸.

Обращаясь к 1-му псалму, задающему начало, предисловие ко всей Псалтири, святитель Феофан обращает внимание на то, что в псалме указано главное: последняя цель, к которой стремятся все люди, — блаженство, и средства к достижению его в верности закону Господню¹⁹. Практическое приложение этой главной идеи — полная картина, изображающая два пути: людей добрых и злых, праведников и грешных. В выражениях псалма святитель видит «характеристические черты греховных возрастов»: младенческий, когда грешник только «идет» на совет нечестивых; юношеский, когда он «останавливается» на пути грешных; мужеский, когда он «садится» на седалище губителей, то есть, совершенно осваивается в области греха²⁰. Праведный же живет целостной жизнью: «в законе Господни воля его, и в законе Его поучится день и ночь». Это как раз тот главный совет, который святитель Феофан давал своим духовным ученикам: «не однажды как или при случае, — а постоян-

но, день и ночь» ревностно заниматься словом Божиим, — как внутренне, размышляя, исследуя, запечатлевая в памяти и сердце, настраивая себя на исполнение, — так и внешне, возвещая и сообщая его другим²¹. В сохранившихся материалах святителя Феофана есть выделенные «предметы для размышления» — по несколько вопросов на каждый псаломский стих²². Из этих вопросов видно, как напряженно и постоянно сам святитель работал над осмыслением Священного Писания.

Очень важен для святителя Феофана был 2-й псалом, messiанский, цитируемый в Деяниях святых апостолов (см.: Деян. 4: 25; 13: 33). Пророк изумляется дерзости и неразумию земных властей и народов, восстающих на Бога и Христа Его — Мессию, предсказывая им посрамление и гнев Божий²³. И святитель, следуя по тексту и опираясь на свои филологические познания, тщательно истолковывает каждое слово, усиливающее впечатление от «неистовства врагов Божиих» и ждущего их падения, разорения²⁴. Святитель Феофан доводит читателя до конца земной истории, когда исполняется во времени «предвечное Божие определение», в силу которого Мессии отдаются в наследственное владение «все языки, и вся земля, и Он может грозно карать и истреблять непокорных»²⁵. Но и здесь в заключение делается нравственная проекция, адресованная всем и особенно дорогая святителю Феофану: угроза противящимся Богу Его праведным гневом и обетование блаженства всем, уповающим на Царя-Мессию²⁶.

В кратком толковании на 51-й псалом, комментируя слова пророка, святитель Феофан отчасти объясняет и свой уход от мира в затвор: установясь умом в сердце пред лицом Божиим, преподобные уже не отступают всем помышлением и «памятию» от имени Божия и всегда услаждаются им — сладчайшим паче меда и сота²⁷. Перед таким блаженством меркнет и даже теряет смысл все остальное, но это блаженство требует полного сосредоточения.

Для святителя Феофана было очень важно осознать самому и показать своим духовным детям единую историю спасения, которая определяется замыслом Божиим и Духом Святым, говорившим через пророков, посылаемым Господом от

Отца ученикам, пребывающим в Церкви и с каждым верующим. И псалмы, по мнению святителя, очень убедительно свидетельствуют об этом.

Так, объясняя по просьбе одного из своих адресатов фрагменты 68-го и 108-го псалмов (Пс. 68: 9–12; Пс. 108: 6–13), святитель пишет: «В обоих псалмах св. пророк изображает свои бедствия во время гонений Саула», однако «оба псалма точно содержат стихи, которые потом применены к Господу», а могут быть относимы и «ко всякому страждущему праведнику, и ко всей святой Церкви»²⁸. «Дух Святой воздвигает гнев Давида, и язык его вооружает для выражения наказаний Божиих, чтобы неправедники всех времен <...> видели, чего они стоят, и как бы с ними было поступлено, если бы не милость Божия»²⁹.

Объясняя своей духовной дочери 101-й псалом, святитель указывает, что молитва нищего и скорбного может быть приложена как «к народу Иудейскому», страждущему в вавилонском плену и чающему избавления, так и «к созданию Церкви Христовой», и ко всякой «грешной душе, обращающейся к Богу»³⁰.

Так же, истолковывая входящий в Шестопсалмие 3-й псалом, святитель Феофан напоминает, что исторически псалом относится к Давиду, а «применительно может идти ко всякому боримому страстями и демонами и гнетом внешними скорбями и бедами»³¹. Святитель обращает внимание своих пасомых, что псалом учит каждого грешника, подобно Давиду, не отчаиваться, не падать духом, не терять упования, и тем открывает «кающемуся грешнику путь ко Господу» — потому он и стоит в Шестопсалмии на первом месте³². И вновь святитель выделяет основные этапы духовного пути, которые так ясно указаны в Псалтири: начало его — в вере; вера рождает упование; упование с верою рождает молитву, «сводящую утешение в сердце и благословение в жизнь». Молитва вводит в понимание, что «в Боге — источник спасения и благословения»³³.

Святитель Феофан о значении изучения Священного Писания в духовной жизни

Святитель Феофан неоднократно излагал свое отношение к изучению и толкованию слова Божия: «Испытывать сви-

дения Божии, закон или вообще слово Божие можно или только умом, или не умом только, но и делом — первое предшествует вступлению на путь воли Божией, изложенной в слове, а другое последует за ним»³⁴. Для вступления на путь духовной жизни необходимо слово Божие, но и начавшие ему следовать «не вдруг вводятся в опыты духовные». Вначале они неспособны к тому: в душе и сердце их слишком много шума и смятения. Но со временем, когда уляжется волнение, начинается и опытность духовная, и тогда указания, данные в слове Божиим, понимаются лучше и глубже.

Можно изучать слово Божие и без следования ему, причем не только по упорному противлению Божию призыву, но по «отлагательству дела», с надеждой в дальнейшем жить по нему. Такое было нередким среди образованных современников святителя Феофана. Но святитель Феофан настаивает на том, что «такое голое знание слова Божия не может быть полно и удовлетворительно», так как большая часть истин духовной жизни, указанных в слове Божиим, понимается лишь теми, кто имеет опыт следования ему. И попытки обойтись только интеллектуальным пониманием неизбежно приводят к ошибкам, как во «внешних науках» построение умозрительных систем без опыта. Остающиеся только при этом знании, конечно, не могут быть названы блаженными, оно даже служит к их осуждению, согласно словам Писания: «Раб, видеваемый волю господина своего, и не уготовах, не сотворив по воли его, биен будет мною» (Лк. 12: 47)³⁵.

Однако святитель Феофан указывал и на важность изучения Писания («испытания»), его понимания. Это может иметь результаты в перспективе: когда изучающий слово Божие умом обратится к его указаниям и положит «намерение следовать ему неуклонно», все прежде собранные из слова Божия сведения «послужат ему готовым материалом к образованию внутреннего человека»³⁶.

Но и опыт без знания также является однобоким: если человек живет духовной жизнью, для него необходимы правильные ориентиры, а их можно получить только изучая и понимая слово Божие. Для воспитания духа веры и благочестия

особое значение имеет Псалтирь, в которой каждый псалом — «сокровище духовное, если развить содержание его». Но для того чтобы узреть эту глубину, «вырыть сие сокровище», надо учиться думать над духовными текстами: «вырыть сие сокровище» из памяти, «разложить перед оком ума и дать душе насладиться созерцанием его»³⁷.

Однако есть деятельное испытание «свидений Божиих», есть и высшее состояние: жизнь созерцательная, в которой и испытание созерцательное. «Неуклонное исполнение заповедей приводит к очищению сердца; сердце же чистое открывает уму окно в духовный мир», и «ум, достигнув этой степени, созерцает тайны Божи»³⁸. И хотя святитель Феофан замечает, что это состояние и предметы созерцания «ведают те, которые сподобляются сего», уход самого святителя от деятельной жизни, затвор и труды последних лет дают основание думать, что и он не чужд был этого блаженного состояния.

Место толкований святителя Феофана в традиции

Таким образом, святитель Феофан продолжает многовековую церковную традицию духовно-нравственных толкований Псалтири. Святитель Феофан предваряет толкование каждого псалма замечанием, что в его толковании «редко где проходит своя мысль», «все <...> заимствуемо у святых отцов и учителей Церкви, потрудившихся в толковании»³⁹. Действительно, он часто ссылается на древние толкования святителей Афанасия Великого и Василия Великого, Амвросия, блаженного Августина и блаженного Феодорита, святого Илария Пектавийского, Евфимия Зигабена⁴⁰. В этой настойчивой ссылке на отцов Церкви не только авторская скромность святителя Феофана или желание подкрепиться авторитетом великих. Святитель Феофан именно так понимает значение Священного Писания в Церкви: слово Божие дано Церкви, и опыт Церкви по его пониманию и проживанию и многообразен, и един. Каждая личность, пытающаяся жить согласно слову Божию, вносит свое понимание и свой опыт в церковную сокровищницу, но в этом многообразии — единство, ибо «Дух один и тот же

<...>Господь один и тот же <...> Бог один и тот же» (1 Кор. 12: 4–6). Личный духовный опыт святителя, проверяемый словом Божиим и его церковным пониманием, давал ему основание руководить духовной жизнью. Истолковывая стихи псалмов, святитель Феофан излагал и свое понимание духовной жизни.

Если обратиться к образному разделению людей, в том числе христиан на «мудрецов» и «престецов», святителя Феофана следует отнести к «мудрецам». Но с этими образами в истории Русской Церкви связана серьезная проблема. Российскую духовную школу, питомцем которой являлся святитель, нередко обвиняли в самодостаточности, оторванности от церковного опыта, литургической жизни, молитвы. Школьной «учености» ставили в упрек неумение стать полезной для Церкви, решать ее актуальные проблемы и главную проблему — руководство ко спасению. «Крылатым» стало меткое выражение, отнесенное протоиереем Георгием Флоровским к российским духовным школам XVIII века: «богословие на сваях»⁴¹, то есть, отделенное от питательной церковной почвы, не укорененное в ней. Школьная премудрость не казалась спасительной, а иногда даже заслоняла путь спасения. Преодоление этого разрыва стало подвигом не одного поколения русских богословов. Оценивая духовно-учебное преобразование, проведенное в России в начале XIX века, святитель Филарет (Дроздов) выделял главное, с его точки зрения достижение: «... введено преподавание деятельной богословии; таким образом, богословское учение сделалось ближе к употреблению в жизни»⁴². Святитель Феофан был выпускником этой преобразованной школы. «Деятельная» или «практическая» богословия (*Practica*) и святителю Феофану казалась средоточием всего богословия, центром, который связывает все области богословской науки с практикой христианской жизни. Это направление является стержнем и экзегетических работ святителя Феофана. Главное, что должен вынести читатель из Священного Писания, в том числе и из Псалтири, — деятельная добродетель, путь спасения. Но единство богословия научного и практического, молитвенного, не могло быть определено рецептами и школьными правилами. Для этого нужен был личный подвиг. Сам святитель Фе-

офан именно так и строил свою жизнь: научные богословские знания для него являлись не альтернативой богословия молитвенного, созерцательного, а помощью в его достижении, возможностью глубже и тоньше понять заповеди Божии, опыт Церкви по их исполнению, свое духовное состояние.

Вершиной богословского знания для святителя Феофана стал его затвор...

Важно отметить, что в 1890 году Санкт-Петербургская духовная академия возвела святителя Феофана в ученую степень доктора богословия. При этом было указано, что экзегетические работы святителя являются образцовыми, так как в них дано не только толкование, но и способы возможного применения в жизни⁴³. Это событие стало знаковым в истории академии: докторскую степень получил не только бывший ректор академии (1857–1859), но и истинный монах, аскет-затворник, богослов не в узко специальном только смысле этого слова, то есть, автор специальных ученых богословских сочинений, предназначенных для ограниченного образованного кружка ученых адептов богословской науки. Святитель Феофан — богослов в лучшем и широком смысле слова, — богослов который, «не заключаясь в узкую сферу специальной учености, говорил и писал языком, доступным для широкого круга лиц, жаждущих духовного просвещения»⁴⁴. В 1988 году преосвященный Феофан был прославлен Русской Православной Церковью в лике святых и, принадлежа уже к Церкви торжествующей, на небесах сущей, возносит свои молитвы за всех тех, кому давал духовные советы как непосредственно при своей жизни, так и в своих творениях.

Примечания

¹ *Василий Великий, свт.* Беседа на первую часть первого псалма // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1. М., 1845. С. 177, 180.

² *Феофан (Говоров), свт.* Чтение или слушание душеспасительных книг необходимо для спасения. Отрывок из предисловия начатого

перевода неизвестно какой греческой книги // Душеспасительный собеседник. 1899. Вып. 1. С. 20.

³ *Феофан (Говоров), свт.* Собрание писем. Вып. II. М., 1899. С. 180.

⁴ Там же. Вып. VI. М., 1899. С. 48.

⁵ Там же. Вып. IV. М., 1899. С. 69.

⁶ Там же. Вып. V. М., 1898. С. 184.

⁷ *Феофан (Говоров), свт.* Тридцать третий псалом. М., 1997. С. 4.

⁸ Письмо С. А. Первухина святителю Феофану от 30 декабря 1871 г. (см.: *Феофан (Говоров), свт.* Собрание писем. Из неопубликованного. М., 2001. С. 531).

⁹ *Феофан (Говоров), свт.* Тридцать третий псалом... С. 3.

¹⁰ Там же. С. 19–20.

¹¹ См.: там же. С. 29–51.

¹² См.: там же. С. 51–95.

¹³ См.: там же. С. 108–125.

¹⁴ См.: *Феофан (Говоров), свт.* Псалом сто-осмнадцатый, истолкованный епископом Феофаном. М., 1891. С. 4–5.

¹⁵ См.: там же. С. 16–90.

¹⁶ См.: там же. С. 291–307.

¹⁷ См.: там же. С. 329–347.

¹⁸ См.: там же. С. 432–446.

¹⁹ См.: *Феофан (Говоров), свт.* Псалмы первый, второй и пятьдесят первый, истолкованные епископом Феофаном. М., 1897. С. 7.

²⁰ См.: там же. С. 9–13.

²¹ См.: там же. С. 13–15.

²² См.: там же. С. 22–25.

²³ См.: там же. С. 26.

²⁴ См.: там же. С. 27–39.

²⁵ Там же. С. 44.

²⁶ См. там же.

²⁷ См.: там же. С. 52.

²⁸ *Феофан (Говоров), свт.* Собрание писем. Вып. III. М., 1899. С. 35.

²⁹ Там же. С. 36.

³⁰ *Феофан (Говоров), свт.* Собрание писем. Из неопубликованного... С. 344.

³¹ *Феофан (Говоров), свт.* Толкование на псалмы Шестопсалмия третий и тридцать седьмой. М., 2001. С. 11.

³² См.: там же.

³³ См.: там же. С. 25.

³⁴ *Феофан (Говоров), свт.* Псалом сто-осмнадцатый... С. 15.

³⁵ См.: там же. С. 15–16.

³⁶ Там же. С. 16.

³⁷ *Феофан (Говоров), свт.* Тридцать третий псалом... С. 4.

³⁸ *Феофан (Говоров), свт.* Псалом сто-осмнадцатый... С. 18–19.

³⁹ *Феофан (Говоров), свт.* Тридцать третий псалом... С. 5; *Он же.*

Псалом сто-осмнадцатый... С. 7.

⁴⁰ Там же; *Он же.* Толкование на псалмы Шестопсалмия третий и тридцать седьмой... С. 5.

⁴¹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. Переизд.: Вильнюс, 1991. С. 114.

⁴² Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. В 5 т. Т. II. СПб., 1885. С. 208.

⁴³ «На всяком серьезном, понимающем высокую важность своего дела толкователе Священного Писания лежит, между прочим, обязанность уметь не только передать смысл открываемого в слове Божиим, но и дать по возможности понять и почувствовать читателю сокрытую для него в этом слове божественную духовную силу и жизнь. И в этом отношении толкования преосвященного Феофана справедливо можно назвать образцовыми. Толкования его читаются с глубоким назиданием...» (Журнал заседаний Совета СПбДА за 1889/90 уч. г. СПб., 1894. С. 129).

⁴⁴ Преосвященный Феофан как писатель-богослов // Церковный вестник. 1894, № 4. С. 51.

*Иеромонах Кирилл (Зинковский)**

УЧЕНИЕ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО О ЕВХАРИСТИИ

В 2008 году Русская Православная Церковь праздновала столетие со дня преставления святого праведного Иоанна Кронштадтского. Великий «всероссийский пастырь» всей своей жизнью, своим непрерывным, напряженным литургическим служением свидетельствовал о необходимости обновления евхаристической жизни Церкви. Это истинное обновление, оживление через исправление всей своей жизни, посвящение всех душевных и умственных сил Богу и частое причащение Святых Христовых Таин святой пастырь оставил нам как свое важнейшее духовное завещание. Задача данного исследования — анализ учения праведного Иоанна Кронштадтского о Евхаристии по его дневниковым записям, включая те, которые стали доступны совсем недавно.

Очевидно, что правильное понимание смысла и значения важнейшего Таинства Церкви — Таинства Тела и Крови

* Автор — кандидат технических наук, кандидат богословия, преподаватель патрологии Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Христовых является насущнейшей потребностью каждого христианина. Тема Евхаристии всегда будет современной в силу христоцентричности жизни верующего в Господа Иисуса Христа, а также в силу свидетельства Самого Спасителя: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:54). Особенным вниманием богословов в последнее время пользуется тот аспект учения о «Таинстве таинств», который касается реальности изменения природы литургических хлеба и вина. В связи с этим мы уделим этой проблеме большее внимание.

Первая важная мысль о Святых Тайнах, на которую хочется обратить внимание в богословском наследии святого праведного отца Иоанна, — это утверждение о необходимости принимать Святую Евхаристию «верою и благодарною любовью», без исследования. Желание исследовать величайшую Тайну Тела и Крови отец Иоанн называет «дерзким и исходящим от врага». Обращаясь к христианину от лица Господа, отец Иоанн писал: «Не слушай врага, нудящего тебя исследовать Мою Тайну. Это — оскорбление Моей истинности, святости и благодати <...> Я в Тайнах — и довольно для уверения твоего. Помни: Я — Бог Таин. Покажи Мне свою сыновнюю доверенность: не слушай наущений врага»¹.

Сравнивая бесценный Дар Святой Евхаристии с незаменимым для младенца молоком родной матери, Святой вновь подчеркивает: «Насытивши чудно свою душу, не спрашивай: как сотворен сосец? Это очевидно безрассудно»².

В записях отца Иоанна мы находим многочисленные и яркие следы борьбы, совершавшейся в его душе и сердце за живую веру в Евхаристию, которую он называет «Живой и Животворящей Тайной»³.

Сердце любого верующего, и особенно священника, должно находиться в непрестанной борьбе с неверием, холодностью, праздным любопытством. Сам отец Иоанн неоднократно испытывал резкие изменения своего душевного и духовного настроения во время служения Божественной Литургии. Нападение мысленного врага с его «жгучим неверием» часто буквально «резало» чуткое сердце Кронштадтского пастыря, как сам он

свидетельствует о себе, «во время и после причащения Животворящих Таин»⁴. И наоборот, он ощущал особое оживление души, просвещение ума и сердца, глубокий мир через сердечную веру в Святые Таины. «Такое различие между мною и мною: в одно время я бываю совсем не то, что в другое, так что если бы не во мне происходили эти перемены, я не узнал бы так чудесно изменяющегося человека — слава Тайнам Твоим Христе!»⁵

Сердечные смущения и тяготы при причащении, по учению отца Иоанна, являются законным следствием неверия и маловерия и признаются им непосредственно исходящими от диавола. Сильное сопротивление со стороны лукавого духа достойному принятию христианином Святых Христовых Таин так же, по мысли святого, является неслучайным. Это происходит именно потому, что Святое Причастие является самым «надежнейшим средством <...> искоренить гнездящуюся в нашем сердце стихию диавола»⁶. Отец Иоанн неоднократно отмечал, что диавол всеми силами пытается увлечь христианина именно в грех неверия, зная, что он самый тяжелый. Более того, «неверие сердца в священнике Пречистым Тайнам <...> есть хула на Духа Святаго»⁷.

Отсюда становится понятной категоричность высказываний святого Иоанна о прямой связи веры и неверия в Святые Таины с вечным спасением. «Пойми, чего домогается диавол, всевая всеми возможными хитростями и усилиями в сердце твое неверие Пречистым Тайнам: он хочет убить тебя и временно и вечно»⁸. Для праведного Иоанна, проводившего свою жизнь в постоянном молитвенном общении с Господом, борьба за веру в Святые Таины стала насущнейшей задачей и животрепещущей артерией его бытия. Именно поэтому молитвенные размышления о живительности веры и гибельности неверия в Святые Таины пронизывают многие страницы его дневниковых записей. Так, святой свидетельствовал: «Мне и минута ужасна без веры в Твое Тело и Кровь. Ратую за веру в Таины, я ратую за мир души моей»⁹.

Святой Иоанн приводит интересное и точное сравнение недоверия между людьми с недоверием к Таинству. Недоверчивый, испытующе-подозрительный взгляд собеседника, особенно при условии, что люди давно знакомы, создает неприят-

ное ощущение и обиду в душе как следствие необоснованного недоверия близкого друга. Тем более оскорбляем бывает беспрестанно благодетельствующий нам Господь из-за нашей недоверчивости по отношению к Нему. «Если ты смотришь иногда на пречистые Таины с недоверчивостью, вопросительно, — какво это Всесовершенному, Всесвятому, верному во всех словах Своих Господу, и как Он будет смотреть на тебя? — О! Он отвратит сейчас очи Свои от тебя. Оттого у недоверчивых мучения в сердце; то есть от того, что они оскорбляют Господа недоверчивостью и Господь отвращает от них лице Свое»¹⁰.

Тему верности Господа Своему слову всероссийский пастьер также неоднократно затрагивает в своих записях: «В Святах Таинах всегда является Агнец Божий, взяв грех мира. Верен-преверен Господь Своему Святому слову»¹¹. Отсюда сама собой следует необходимость верности христианина своему Творцу. В отношении к Таинству Святой Евхаристии эта верность должна проявляться в незыблемой вере без праздного исследования, в благоговейном и благодарном предстоянии и молитвенном участии в Тайне Святой Литургии.

Именно поэтому праведный Иоанн неоднократно задерживает свое внимание на Святой Евхаристии как Тайне, подчеркивая превосходную степень ее таинственности по сравнению с тайнами бытия окружающего нас мира, а также чудесными событиями Ветхого и Нового Заветов. Он приводит примеры превращения посоха Моисея в тело змея (Исх. 4:2–3)¹², воды — в кровь (Исх. 4:9), прорастание сухого жезла Аарона (Числ. 17:8) и др. Примеры из окружающего нас мира также многочисленны в его сочинениях. «Множество Тайн в природе, коих не может постигнуть даже в вещах мой разум, однако же вещи существуют со своими тайнами. Так и в этом Таинстве животворящих Тела и Крови — тайна для меня: как хлеб и вино делаются Телом и Кровью Самого Господа, — но Таины Тела и Крови на самом деле существуют, хоть и непонятно для меня»¹³.

В другой дневниковой записи отец Иоанн замечает, что тайна претворения хлеба и вина в Тело и Кровь Господни может быть уподоблена тайне бытия человеческого тела: «Не испытуй, но веруй. Господь твой есть Бог чудес. Ты сам — в сво-

ей душе и в своем теле — чудо. Например, как кровь обращается без твоего ведома и образует вновь постоянно разрушающееся начало, так Тело и Кровь Господа Твоего без твоего же ведома претворяются из хлеба и вина»¹⁴. Святой праведный Иоанн обращает внимание на то, что тело человека «постоянно строится и творится при постоянном разрушении» без детального осознания этих процессов самим хозяином организма. Все эти законы задуманы Творцом и вложены Им в человеческое естество. Если же нам труднодоступны и во многом не ясны тайны законов естественного мира и собственного организма («я — сам для себя тайна, как дело рук Его»¹⁵), то тем более для человечества покрыта Божественной завесой Тайна главного Таинства Церкви.

К сожалению, в современной полемике о природе Святых Таин, выплеснувшейся и на сайты Интернета, неоднократно приходится встречаться с потерей благоговения при обсуждении великой Тайны Церкви даже со стороны священнослужителей. Благоговейный трепет души по отношению к таинству — вот первый урок великого всероссийского пастыря для наших умов и сердец.

Однако, подчеркивая сокровенность и недоступность великой Тайны Евхаристии, святой пастырь все-таки неоднократно с благоговением рассматривает некоторые ее аспекты. Мы сосредоточимся прежде всего на живой вере святого в несомненность изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, о реальной перемене природы использованных на проскомидии веществ.

Во-первых, отметим, что термины, описывающие тайну Святой Евхаристии: «претворение», «преложение» и «пресуществление», отец Иоанн применял как равнозначные и взаимозаменяемые. Для исследователя дневников святого Иоанна становится очевидно, что он вкладывал одно и то же значение в эти слова. Зачастую святой просто употребляет их через запятую: «Бог претворяет, пресуществляет хлеб и вино в пречистое Тело и пречистую Кровь Свою»¹⁶. На многочисленных примерах и благоговейных сравнениях праведный молитвенник постоянно исповедует существенную и реальную перемену в природе литургических хлеба и вина. «Непонятно, как Дух Господа нашего Иисуса Хри-

та соединяется с хлебом и вином и претворяет их в Плоть и Кровь ...». В некотором смысле объясняя тайну, святой Иоанн ссылается на Божественное всемогущество. Ссылаясь на Послание святого апостола Павла к Римлянам, пламенный служитель Литургии писал: «Всемогущий, творческий Дух Господа нашего Иисуса Христа <...> везде может “не сущая нарицати яко сущая” (Рим. 4:17), тем более — из сущего делать другое сущее»¹⁷.

Употребив в рассуждениях термин «претворяет», святой ясно раскрывает его смысловую нагрузку в последующих словах о перемене всемогущей силой Божией сущности предмета в Таинстве. Много раз в своих записях праведный Иоанн подтверждает мысль о природном изменении евхаристических хлеба и вина, поясняя сверхъестественное событие Таинства действием творческой Божественной энергии, устанавливая аналогию с первыми творческими актами Господа Бога при сотворении мира. Так, ссылаясь на псалмопевца, он писал: «Той рече и быша: Той повеле и создашася (Пс. 32:9). Одним повелением Божиим явился мир. Одним же повелением Божиим творится и Тело и Кровь из хлеба и вина»¹⁸.

Рассуждая на эту же тему более пространно, святой писал: «В пресуществлении хлеба и вина действует то же все- сильное слово Творца, которое в начале вызвало из ничтожества мир и доселе вызывает тварей из небытия к бытию»¹⁹. Эту параллель он детализирует также на примере сотворения первого человека из земли: «Дух Божий преложил тогда землю в тело и кровь, дав человеку душу; так хлеб и вино Евхаристии предлагаются Духом же Божиим в Тело и Кровь Господа Бого- человека, и Дух Его в них»²⁰. Из такой аналогии становится ясно, что праведный Иоанн подразумевает под евхаристическим «преложением» качественное изменение состава вещества, поскольку именно существенная и качественная перемена понадобилась в творческом акте сотворения человеческого тела из достаточно однородной материи земли.

Кронштадский молитвенник как умелый художник слова делает еще несколько прекрасных штрихов, комментируя действие Вседержителя в Таинстве. Отмечая, что оно совершается силой Самого Бога, святой Иоанн говорит, что Господь, как бы

«играет» Своим Всемогуществом (буквально в тексте «потешается»). Для того чтобы правильно осознать вкладываемый отцом Иоанном в эти слова смысл, эту цитату нужно рассмотреть полностью, и тогда мы увидим, что здесь подразумевается не «игра» в праздном или ином сходном смысле слова, а «игра» как «действие с преизбытком», с легкостью. Главное же цель Господа заключается в проявлении «безмерной любви», по которой Он и преподает нам Свои Таины Тела и Крови во «очищение грехов». Но это великое чудо для Бога есть, по слову святого Иоанна, «самое обыкновенное», что означает стремительность, легкость и мгновенность в исполнении. Потому и заканчивает святой рассуждение словами: «Слово Его — самое дело»²¹.

Тема «обыкновенности» величайшего Таинства Церкви имеет у святого Иоанна еще другой оттенок, когда он рассуждает о смиренном, «скромном», «бренном»²² виде хлеба и вина, используемых для Таинства, ибо они суть из земли, «попираемой ногами». Отец Иоанн указывает на действие лукавого духа, который пытался соблазнить его ум обыденностью и простотой, скромностью вида евхаристического хлеба и вина. Любопытен здесь также пример, приводимый отцом Иоанном, где он сравнивает простоту внешнего вида Христовых Таин с простотой, внешней грубостью и необразованностью родной матери: «Как под простыми, смиренными видами хлеба и вина — Господь Животворящий, так и в простом, грубом теле и необразованном слове — дух матери моей»²³.

Святой призывает почитать Святую Евхаристию обыкновенным, «хотя и величайшим до необъятности делом»²⁴. Чувство обыкновенности нужно для отгнания «страшливости и сомнения», для великого «спокойствия и твердой уверенности» при принятии Святых Христовых Таин. Именно в этом смысле святой находит возможность даже сравнить великое Таинство с ежедневным составлением аптекарем лекарства²⁵.

Святой праведный отец Иоанн утверждает полноту присутствия Господа Иисуса Христа в Святах Таинах как духовно, так и телесно. Так, он призывает христианина, заходя в храм, помнить, что здесь пребывает Господь Своим Телом и Кровию, в которых «обитает вся полнота Божества телесно» (ср.: Кол. 2:9)²⁶.

Для христоролюбивой души праведного пастыря, непрестанно жившего «во Христе», особенным утешением было ощущать живое единение со Спасителем в Таинстве святого Причастия. «Ты с нами особенно в Таинстве Тела и Крови Своей. О, как истинно и существенно находишься Ты в Таинах! Ты облакаешься, Владыко, каждую Литургию в подобострастное нам, кроме греха (ср.: Евр. 4:15), Тело и питаешь нас Животворящею Своею Плотию. Через Таины Ты всецело с нами»²⁷.

«Нет ничего во всем мире дороже этих Даров: это Дары неразлучные с Самим Господом, то есть с этими Дарами непременно входит в душу Сам Господь»²⁸. Причастие Святых Таин, по учению святого, питает и душу, и тело христианина. «Для души моей — Дух Господа; для тела моего — Его Тело и Кровь»²⁹.

Праведный Иоанн дает очень точное богословское толкование Таинства Святой Евхаристии: «Что удивительного, если Он претворяет, пресуществляет хлеб и вино в Пречистое Тело и в Пречистую Кровь Свою? В этих хлебе и вине воплощается Сын Божий не вновь, потому что Он однажды воплотился и этого довольно на все бесконечные веки, но тем самым Телом, которое прежде воплотилось — по подобию того, как насытил Он из пяти хлебов несколько тысяч» (см.: Мф. 14:15–21)³⁰.

В приведенной цитате мы встречаемся у отца Иоанна с учением о тождественности Тела воплощенного Сына Божия и Его Евхаристического Тела. Это учение, как известно, проповедовал в свое время и великий святитель Иоанн Златоуст (творения которого были любимым чтением будущего «всероссийского пастыря» в годы его обучения в стенах Санкт-Петербургской духовной академии).

Учение о существенном тождестве Тела Бога Слова в воплощении и в Евхаристии является принципиально важным. Оно подчеркивает реальность и исключительность тайны воплощения Сына Божия, сотериологическое значение ее для христианина, живущего даже 2000 лет спустя спасительных страданий Господа на Голгофе. «Наше учение согласно с Евхаристией и Евхаристия с учением» утверждал святитель Иринеи Лионский³¹. Отвергая докетические и гностические лжеучения, нивелировавшие значение Боговоплощения, Святая Церковь с апостольских

времен признавала всякий дух, «не исповедающий Иисуса Христа, пришедшего в плоти», за «антихристов» (1 Ин. 4:3).

Постоянно подчеркивая духовное значение Таинства Тела и Крови Христовых для души причастника, святой Иоанн, однако, также неизменно отмечает «осязательность»³² присутствия Господа в Святой Евхаристии. «Для осязательного нашего соединения Он благоволит творить видимое Тело Свое — в Святых Таинах. Помни же, что Господь вечно и везде с Телом Своим <...> истинно и существенно»³³/ В Святых Таинах находится Дух Божества, «соединенный ипостасно с человеческой плотью»³⁴, «в самомалейшей частице» — весь Господь Своими «Божеством и человечеством»³⁵.

Завершить многочисленные свидетельства из творений святого Иоанна Кронштадтского в пользу реальности существенной перемены природы Евхаристических Даров хочется цитатой из его «Предсмертного дневника». 24 мая 1908 года святой записал: «Может ли тварь *претворять существо вещей в совершенно другую природу*, например, пшеничный хлеб в самое Пречистое Тело Божие и красное виноградное вино в самую Пречистую Животворящую Кровь Божию? Не Творец ли только Всемогущий может это творить и претворять?»³⁶

Таким образом, второй для нас урок святого в учении о Евхаристии тоже связан с благоговением. Именно реальность и полнота православной веры в Евхаристические Тело и Кровь Спасителя должны питать благоговейное чувство христианина.

Третьим же уроком отца Иоанна следует признать учение о благоговейном приготовлении и сохранении благодати, полученной в Таинстве. Самой главной темой молитвенных размышлений праведного Иоанна можно смело назвать внутреннее духовное единение с Господом. Из опыта святого становится несомненным, что подлинное соединение со Христом в Таинстве Евхаристии возможно только при большом духовно-нравственном подвиге христианина. Отец Иоанн особенно призывает хранить молитвенное внимание как выражение благоговейного почтения к Богу, благодарности Его бесчисленным щедротам и дарам. В отношении к Таинству Святой Евхаристии всероссийский пастырь учил: «Когда бу-

дете приступать к причащению Святых Таин, да будет внимание ваше приковано к Святой Чаше и к тому, что в ней; ни на одно мгновение не отрывайте своей мысли от Чаши и от содержащихся в ней Тела и Крови Христовых; во Христе да будут утверждены в это время верою и мысли и сердца ваши»³⁷. Святой Иоанн беспрестанно подчеркивает мысль о необходимости сосредоточенного внимания, потому что «во время молитвы малейшее движение в сторону от Бога, малейшая неискренность наказывается»³⁸.

Особое внимание отец Иоанн обращал на чтение подготовительных канонов, акафистов и молитв ко причащению³⁹. Призывал бороться с бесчувственностью ко греху, «поражающей сердце особенно перед великим Таинством исповеди и Причащения...», потому, что «диавол хочет погубить весь труд <...> говения»⁴⁰. Даже в последний год своего земного служения он требует от самого себя: «Надо раньше вставать и готовиться усерднее к Литургии»⁴¹.

Единение с Господом, полученное в Таинстве Святого Причастия, должно быть бережно хранимо и после Литургии. К себе как к священнику святой был особенно требователен. В частности, когда он был еще молодым пастырем, то говорил о воздержании от сна и вкушения мяса в день Причастия⁴², а в последние годы жизни и о полном воздержании от пищи «ради Даров»⁴³. Хотя, конечно, главное хранение души и сердца святой видел не в жестком соблюдении отдельных внешних правил, а в постоянном подвиге хранения «святой нежности и чувствительности, получаемой нами после достойного принятия Пречистых Таин»⁴⁴. Последнее оказывается гораздо более глубоким и серьезным требованием христианина к самому себе. Для этого необходимо пристальное внимание за всеми проявлениями своей повседневной жизни, как душевной, так и телесной. «Чистая, с горящим духом молитва достигается, как и все великое, трудами и великим терпением»⁴⁵.

Святой пастырь также специально отмечал обязанность христианина усердно благодарить Бога за Святое Причастие. «Не будь равнодушен, бесчувствен, неблагодарен. За чувство благодарности сподобишься большей благодати»⁴⁶.

И наконец, по учению святого Иоанна, от христианина-причастника особенно требуются добродетели милосердия и самоотвержения: «Господь не пощадил славы Своей, Своего Тела и Крови, а я — чего жалею? А я не хочу любить брата, который меня не ненавидит, не бьет, не бесчестит? Что это? — Господи, помози утвердиться сердцу моему в нестяжании и любви!»⁴⁷ Праведный Иоанн, перечисляя различные благодеяния Божии к самому себе, из которых самое великое — Причастие Тела и Крови Господа — «составляет пучину милосердия неизследимую»⁴⁸, категорически подчеркивает необходимость добродетели милосердия к братьям и сестрам во Христе.

Если Сам Господь не пощадил Себя в крестной жертве за спасение мира, и эта жертва так ярко выражается в таинстве Тела и Крови Господних, то христианин, по мысли Кронштадтского пастыря, «по крайней мере, не должен щадить для ближних <...> обыкновенных пищи и пития»⁴⁹. И действительно, мы знаем, что святой праведный Иоанн уделял много внимания обездоленным и заботился о нищих. Этот аспект учения отца Иоанна, пожалуй, особенно актуален для распространения авторитета и духовного влияния Церкви на современное общество.

Примечания

¹ *Иоанн Кронштадтский, св. Дневник 1859–1860. Т. II. М., 2003. С. 205.*

² Там же. С. 649.

³ Там же. С. 205.

⁴ Там же. С. 201.

⁵ Там же. С. 629.

⁶ Там же. С. 703.

⁷ Там же. С. 301.

⁸ Там же. С. 162.

⁹ Там же. С. 44.

¹⁰ Там же. С. 454.

¹¹ Там же. С. 135.

¹² Там же. С. 211.

¹³ Там же. С. 405.

¹⁴ Там же. С. 457.

- ¹⁵ Там же. С. 405.
¹⁶ Там же. С. 405.
¹⁷ Там же. С. 505–506.
¹⁸ Там же. С. 408.
¹⁹ Там же. С. 497.
²⁰ Там же. С. 209.
²¹ Там же. С. 96.
²² Там же. С. 361.
²³ Там же. С. 151.
²⁴ Там же. С. 274.
²⁵ Там же.
²⁶ Там же. С. 44.
²⁷ Там же. С. 506.
²⁸ Там же. С. 660.
²⁹ Там же. С. 405.
³⁰ Там же.
³¹ *Иринеи Лионский, свт.* Против ересей. 4, 18, 5. М., 1868. С. 468.
³² Там же. С. 24.
³³ Там же. С. 642.
³⁴ Там же. С. 361.
³⁵ *Иоанн Кронштадтский, св.* Дневник 1860–1861: Созерцательное богословие. М., 2005. С. 519.
³⁶ *Иоанн Кронштадтский, св.* Предсмертный дневник. М.; СПб., 2003. С. 13.
³⁷ *Иоанн Кронштадтский, св.* Дневник 1859–1860. Т. II. С. 32.
³⁸ Там же. С. 569.
³⁹ Там же. С. 726.
⁴⁰ Там же. С. 439.
⁴¹ *Иоанн Кронштадтский, св.* Предсмертный дневник. С. 33.
⁴² *Иоанн Кронштадтский, св.* Дневник 1859–1860. Т. II. С. 679.
⁴³ *Иоанн Кронштадтский, св.* Предсмертный дневник. С. 11.
⁴⁴ *Иоанн Кронштадтский, св.* Дневник 1859–1860. Т. II. С. 679.
⁴⁵ Там же. С. 236.
⁴⁶ *Иоанн Кронштадтский, св.* Предсмертный дневник. С. 51.
⁴⁷ *Иоанн Кронштадтский, св.* Дневник 1859–1860. Т. II. С. 227.
⁴⁸ Там же. С. 278.
⁴⁹ Там же. С. 275.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

М.Е. ДЕНИСОВ

**ПОДВИЖНИК ВЕРЫ И БЛАГОЧЕСТИЯ,
ГЕРОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1812 ГОДА
СВЯЩЕННИК ПЕТР ГАВРИЛОВ СВЯТОСЛАВСКИЙ
к 200-летию победы России в Отечественной войне 1812 года**

Упомянутый пресвитер истязан и убит у дверей своей церкви за то, что не указал, где скрыты были церковные утвари. Имена таких подвижников должны принадлежать потомству: имя его Петр Святославский.

Н. Иванчин-Писарев

В 2012 году Россия отмечает 200-летие победы в Отечественной войне 1812 года. Как постсоветская, так и дореволюционная отечественная историография этой войны содержит, в том числе, тему участия русского православного духовенства в событиях 1812 года¹. Наибольшую актуальность эта тема вместе с другими приобрела в 1912 году, когда Россия отмеча-

ла 100-летие Отечественной войны. К этому юбилею о роли духовенства в 1812 году были написаны не только многочисленные статьи, но и книги. Например, настоятель Казанского собора на Красной площади в Москве протоиерей Александр Никольский опубликовал свой труд «Лица “духовного чина” Московской епархии в их служении Церкви и Отечеству в 1812 году»².

Практически все работы на указанную тему упоминали в ряду священнослужителей-героев Отечественной войны 1812 года священника церкви Сорока мучеников, что у Новоспасского монастыря в Москве, Петра Гаврилова³. Имя священника Петра Гаврилова приобрело известность благодаря его подвигу, заключающемуся в том, что он предпринял попытку не допустить разграбления наполеоновскими солдатами вверенной его попечению церкви Сорока мучеников, мужественно встав на защиту святыни и пострадал при этом «даже до смерти».

Священник Н. Писарев, классифицировавший священников-героев Отечественной войны 1812 года по характеру их подвига на четыре группы, считает отца Петра Гаврилова вместе со священником церкви Святого Сергия в Рогожской слободе, имя которого неизвестно, наиболее выдающимися представителями тех священнослужителей, которые «отстаивали своей грудью и жизнью неприкосновенность своих храмов и хранивших в них святынь»⁴.

Подвигу священника Петра, как уже сказано, были посвящены многие статьи и книги, которые представляли собой как перепечатку сведений о нем из издания в издание, так и первичные и самостоятельные работы. Среди последних нужно назвать мемуары профессора Императорского Московского университета Ивана Михайловича Снегирева, протопресвитера Архангельского собора Московского Кремля Арсения Тяжелова, профессора Московской духовной академии Василия Александровича Соколова, приходившегося священнику-герою праправнуком, и др.

Опубликованные мемуары дополняются «Описанием происшествий в Ставропигиальном первоклассном Московском Новоспасском монастыре, бывших во время неприятель-

кого нашествия в 1812 году» 1817 года из архивного фонда Новоспасского монастыря в Российском государственном архиве древних актов⁵, материалами семьи Святославских из рукописного собрания Ф.Ф. Мазурина (ф. 196), хранящегося в том же архиве, и из их личного фонда (ф. 1470) в Центральном историческом архиве Москвы, «Ведомостями состояния церквей и монастырей после нашествия неприятеля» 1813–1814 годов из фонда Канцелярии Святейшего Синода в Российском государственном историческом архиве⁶, «Делом с перепиской, относящейся к увековечению событий и лиц эпохи 1812 года» из фонда Императорского русского военно-исторического общества в Российском государственном военно-историческом архиве⁷, а также целым комплексом архивных дел из Центрального исторического архива Москвы:

- исповедными ведомостями церкви Рождества Богородицы на Уполозах за 1752⁸ и 1766 годы⁹;
- клировой ведомостью за 1785 год¹⁰ и метрическими книгами за 1797–1806 годы¹¹ церкви Сорока мучеников;
- указами Московской духовной консистории 1772 года¹²;
- делами о рукоположении Петра Гаврилова во диакона в 1772 году¹³ и во священника в 1773 году¹⁴;
- делами по прошениям отца Петра о разрешении построить ограду церкви Сорока мучеников в 1783 году¹⁵ и перестроить колокольню этой церкви в 1801 году¹⁶;
- рапортом священника Петра о присоединении к Православной Церкви лютеранина в 1809 году¹⁷;
- делом по прошению отца Петра о разрешении построить себе дом в 1790 году¹⁸;
- делом по жалобе на священника Петра его соседа Т.А. Ермакова в 1795–1797 годах¹⁹;
- делом по прошению А.П. Святославского, сына священника, о выдаче ему ссуды в 1813–1824 годах²⁰.

Указанный корпус опубликованных и неопубликованных источников позволяет вновь и вновь обратиться к подвижнической жизни и мученическому подвигу священника Петра Гаврилова и исследовать его посмертное почитание, что весьма актуально в период празднования 200-летия победы в Оте-

чественной войне 1812 года. Предварительными итогами нашего исследования стали биографические статьи о священнике Петре Гаврилове Святославском в «Московской энциклопедии» и энциклопедии «Отечественная война 1812 года и освободительный поход русской армии 1813–1814 годов»²¹. Ниже мы предлагаем вниманию читателя очерк о жизни этого священника-героя Отечественной войны 1812 года.

Священник Петр Гаврилов, называемый Святославским, родился около 1746 года²². Он был шестым ребенком в семье дьячка церкви Рождества Пресвятой Богородицы на Уполозах Вохонской десятины Московского уезда²³ Гаврилы Григорьевы и его супруги Марфы Пименовой²⁴.

После обучения в домашних условиях грамоте и письму Петр в 1765 году был определен дьячком к Богородицерождественской церкви, на место своего 64-летнего отца²⁵, и в том же году был посвящен в стихарь, т.е. пострижен во чтеца²⁶. В исповедной ведомости церкви Рождества Богородицы, что на Уполозах, за 1766 год, хранящейся в Центральном историческом архиве Москвы, упоминается двор № 2 в составе трех человек: дьячка Петра Гаврилова, 24 лет, с женой Ириной Александровой, 20 лет²⁷, и пономаря Киприана Гаврилова, 14 лет, — племянника Петра Гаврилова²⁸.

В 1769 году чтец Петр был переведен к московской церкви Святых апостолов Петра и Павла в Новой Басманной пономарем²⁹. Будучи пономарем Петропавловской церкви, чтец Петр Гаврилов вошел в число священно- и церковнослужителей, привлеченных к реставрации фресок и икон Успенского собора Московского Кремля на безвозмездной основе.

В июне 1772 года Московская контора Святейшего Синода обещала священно- и церковнослужителям, участвовавшим в обновлении кремлевских соборов, определение их к лучшим приходским церквям Москвы в награду за их труд по реставрации живописи³⁰. В связи с этим в сентябре 1772 года чтец Петр Гаврилов в числе указанной группы священно- и церковнослужителей обратился в Московскую контору Святейшего Синода с прошением о рукоположении его в сан диакона и определении к церкви Святых четырехдесят мученик у Спаса на

Новом³¹ на диаконское место, «состоявшее праздным» в связи со смертью диакона от свирепствовавшей в то время в Москве чумы³². Петр Гаврилов писал:

Находился я именованный при означенной Рожества Богородицы, что в Уполозах, церкви дьячком с прошлого 1765 по 1769 год, а со оного обретаюсь при предписанной Петропавловской церкви в исправлении пономарской должности и по сие время добропорядочно без всякого порока и подозрения. А ныне я именованный уведомился, что Ивановского сорока при церкви Святых сорока мученик, что близ Новоспасского монастыря, диакона не имеется, при которой церкви, есть ли удостоен я буду, быть диаконом желаю, а как я именованный нахожусь при возобновлении в московском Архангельском соборе стенного иконописания в работе, то со всеусердием моим заслуживать оное диаконское место стараться имену. Того ради Святейшего Правительствующего Синода контору покорнейше прошу меня именованного в рассуждении означенных моих трудов, дабы я и впредь оные со всеусердием полагал, к реченной Сорока мученик церкви на праздное диаконское место во диакона произвесть и о сем прошу милостивого благорассмотрения...³³

Указанное прошение инициировало производство «Дела по указу Святейшего Синода конторы о произведении находящегося при возобновлении в Московском Архангельском соборе настенного и иконостасного письма бывшего Вохонской десятины церкви Успения³⁴ Пресвятой Богородицы что в Уполозах дьячка а ныне исправляющего при церкви Петра и Павла что в Новой Басманной пономарскую должность Петра Гаврилова церкви Четыредесятя мученик что у Спаса на Новом во диакона», которое в настоящее время сохраняется в Центральном историческом архиве Москвы³⁵.

Будучи испытан в книжном чтении и пении, а также в знании Символа веры и заповедей, чтец Петр Гаврилов оказался «умеющ». По наведенным о нем Консistorией справкам и его собственным показаниям он явился достойным диаконского сана. В связи с этим после его исповеди, на которой препятствий к его рукоположению не обнаружилось, и приводе к при-

смысле отец Петр Гаврилов был 24 ноября 1772 года в Благовещенском соборе Московского Кремля рукоположен во диакона митрополитом Грузинским Николаем³⁶. Став диаконом, отец Петр первое время обучался диаконскому служению в своей же Петропавловской церкви в Новой Басманной у диакона Ивана Иванова, который вскоре сообщил в Московскую духовную консисторию следующее:

При сем представляю почтенно в Московскую духовную консисторию о засвидетельствовании посланного ко мне вышеписанного диакона Петра Гаврилова что принадлежит до диаконского отправления обучен и служить может³⁷.

После своей диаконской хиротонии отец Петр продолжал активно участвовать в обновлении соборов Московского Кремля в 1772–1773 годах в качестве одного из сорока четырех краскотеров³⁸, находившихся «на своем пропитании, без получения кормовых денег»³⁹. Игумен Перервинского монастыря Афанасий и казначей Новоиерусалимского монастыря иеромонах Димитрий свидетельствовали в 1773 году, что диакон Петр «при возобновлении Архангельского и Большого Успенского соборов краски трет и протчие, что умеет, для тех соборов дела исправляет неленостно со всяким тщанием и прилежанием»⁴⁰.

Но недолго суждено было отцу Петру прослужить в церкви Сорока мучеников диаконом, так как случившийся 22 мая 1773 г. большой пожар уничтожил дворы ее причта и прихожан, в том числе дома священника Данилы Иванова и диакона Петра Гаврилова⁴¹. Священник был переведен в другой приход, а отец Петр остался при своей церкви и пытался ее восстановить. «Он диакон состояния честного, — охарактеризовал отца Петра Гаврилова настоятель Новоспасского монастыря и член Святейшего Синода архимандрит Иоанн III (Черепанов), — и о возобновлении показанной церкви старание имеет»⁴². Кроме того, прихожане Сорокосвятской церкви изъявили желание выстроить себе дома на прежних местах и в связи с этим просили церковное начальство рукоположить диакона Петра Гаврилова в сан священника к их приходской церкви:

Имевшийся при показанной нашей приходской церкви священник Данила Иванов от оной церкви отбыл к церкви, состоящей на кладбище за Ямской Переславской слободой. На место ево во священника избрали мы именованные той ж церкви диакона Петра Гаврилова, который находится при возобновлении Московских соборов. Того ради Московскую Святейшего Правительствующего Синода Контору покорнейше просим означенного избранного нами диакона Петра Гаврилова к помянутой нашей церкви, во священника произвесть, ибо он жития и состояния доброго. И о сем нашем прошении милостивое учинить решение⁴³.

Показав в так называемом ставленническом допросе, что при церкви Сорока мучеников «приходских дворов, за выгорением в пожар того года, и не имеется, но жительствующие во оном приходе приходские люди строиться намерение имеют»⁴⁴, диакон Петр исповедовался у синодального иеромонаха Феоктиста, который засвидетельствовал, что тот «исповедан и к присяге приведен, и никаких препятствий не имеет»⁴⁵. О. Петр был также вновь испытан в знании Символа веры и заповедей, а в дополнение к этому — в знании катехизиса. «Вышеозначенный священник Петр Гаврилов, — писал иподиакон Иларион Самсонов, — катехизис изустно читает в твердость и силу оного понимает вразумительно»⁴⁶. В результате всех этих испытаний диакон Петр был рукоположен во священника к церкви Сорока мучеников. Священническую хиротонию его совершил тот же митрополит Грузинский Николай в церкви святой Параскевы Пятницы в Охотном ряду 8 сентября 1773 года⁴⁷, после чего священник Петр был временно определен к церкви святителя Николая Чудотворца в Кошелях⁴⁸ для обучения священнослужению у священника Илии Иванова.

В 1775 году на Московскую кафедру после убийства в 1771 году архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского) был, наконец, назначен новый правящий архиерей — архиепископ Платон (Левшин). В связи с этим священник Петр Гаврилов в ноябре того же года обратился к владыке Платону с прошением о выдаче ему благословенной грамоты, с получением которой дело «по прошению Ивановского сорока церкви Четыре-

десяти мученик, что у Новоспасского монастыря приходских людей о произведении ко оной церкви во священника тоя церкви диакона Петра Гаврилова» было завершено. «Дело, — написал в резолюции архиепископ Платон, — представить в Консисторию, которой об оном куда следует дать знать по надлежащему»⁴⁹.

Сохранилась клировая ведомость церкви Сорока мучеников за 1785 год, в которой о священнике Петре записано следующее: «... священник Петр Гаврилов, грамоту имеет... 39 (лет. — М.Д.)... знающ, в школах не был... изрядного (состояния. — М.Д.), женат⁵⁰... за священником дел и подозрений нет⁵¹... вышеписанного священника дети: Иван 11, обучается в Академии; Григорий 10, обучается словесной грамоте и читать...»⁵².

В другом архивном деле, «О постройке дома священнику Гаврилову в Таганской части», сохранилось «объявление» священника Петра Гаврилова в Московскую управу благочиния с извещением в 1790 году о своем желании построить вблизи своего дома⁵³ новые жилые и нежилые здания: жилой корпус с сениями, погреб с напосребицей и сарай и с просьбой выдать для этого план. План и разрешение на постройку были даны, а со священника была взята подписка о соблюдении утвержденного плана⁵⁴.

Настоятелем церкви Сорока мучеников священник Петр Гаврилов пробыл 39 лет — с 1773 года до своей мученической кончины в 1812 году. В период его настоятельства церковь Сорока мучеников и ее прицерковная территория были не только восстановлены после пожара 1773 года, но и благоукрашены: в 1783 году вокруг церкви была сооружена деревянная ограда, в 1801 году была разобрана треснувшая колокольня и на ее месте выстроена новая. Для сооружения церковной ограды отец Петр в конце 1783 года обратился в Московскую духовную консисторию со «всепокорнейшим прошением»:

Означенная церковь состоит каменного здания... утварью довольна, точию около оной церкви ограды нет. Того ради Московскую духовную консисторию всепокорно прошу около оной церкви ограду деревянную построить дозволить и о том куда надлежит дать знать по надлежащему...⁵⁵

В ответ на это прошение Консистория разрешила построить вокруг церкви Сорока мучеников деревянную ограду, что и было, видимо, осуществлено.

В фонде Московской духовной консистории хранится еще один документ, касающийся деятельности священника Петра Гаврилова по формированию архитектурного облика церкви Сорока мучеников. Это прошение отца Петра с прихожанами, поданное на имя митрополита Московского и Коломенского Платона (Левшина) в 1801 году, о разрешении разобрать треснувшую церковную колокольню и выстроить на ее месте новую. В нем достаточно подробно сообщается об обстоятельствах перестройки колокольни:

Означенная церковь каменного здания состоит во всякой твердости и благолепии и утварью довольна. При оной же церкви над папертью имеется небольшая каменная колокольня, которая от давнего времени имеет в себе трещины. И как сия колокольня была покрыта тесом, оный тес весь обветшал, почему вся колокольня требует поправки. Но нижеподписавшиеся прихожане по усердию своему ко святой Церкви положили свое намерение вместо поправления старой колокольни построить вновь, для которой от прихожанина князя Михаила Михайловича Вадбальского уже и изготовлено сто тысяч кирпича и для фундамента буту. А последнее все и нужное в рассуждении стройки обещается выполнять своим иждивением и построить оной же церкви прихожанин московский купец Савва Андреевич. Того ради Ваше Высокопреосвященство Милостивейшего нашего Отца и Архипастыря всепокорнейшее просим благоволить нам оную колокольню построить вновь, а старую за ветхостью разобрать... Вашему Высокопреосвященству представляем и план на апробацию и ожидаем милостивейшего Вашего Архипастырского благословения⁵⁶.

Но хлопоты о благолепии здания церкви составляли лишь часть забот священника Петра Гаврилова. Главным же его делом, как и любого другого пастыря, было отправление регулярных богослужений в Сорокосвятской церкви и совершение по просьбам ее прихожан, жителей Спасской слободы, святых таинств и треб: крещений, венчаний, молебнов, отпеваний и

т.д. Согласно метрическим книгам церкви Сорока мучеников за 1797–1806 годы, хранящимся в Центральном историческом архиве Москвы и представляющим своеобразную поденную хронику служения священника Петра Гаврилова, он за это десятилетие совершил, по нашим подсчетам, 567 крещений, 95 венчаний и 560 отпеваний⁵⁷. Наряду с этим совершались и особые чинопоследования. Так, в Центральном историческом архиве Москвы хранится дело с «репортом» священника Петра Гаврилова на имя епископа Дмитровского Августина (Виноградского) о том, что в 1809 году «находившийся в лютеранском законе крестьянин Иванов Крихбаум по резолюции Вашего Преосвященства присоединен к Греко-Российской Церкви по чиноположению. О чем Вашему Преосвященству благопочтенно и репорту»⁵⁸.

Прихожане Сорокосвятской церкви состояли преимущественно из купцов и работников Новоспасского монастыря. Но были среди них и люди других профессий, например, известный русский художник Федор Степанович Рокотов, который в 1806 году поселился на территории прихода на Воронцовской улице. Когда в декабре 1808 года художник умер, священник Петр Гаврилов совершил его отпевание и погребение на кладбище Новоспасского монастыря⁵⁹.

Отношения священника Петра со своими прихожанами не всегда были гладкими. Много скорбей ему доставлял его сосед, землемер Межевой канцелярии прапорщик Тимофей Алексеев сын Ермаков, который в 1795 году жаловался епископу Дмитровскому Серапиону (Александрийскому) на то, что священник Петр Гаврилов при постройке своего дома застроил землю, якобы купленную Ермаковым у московского мещанина Афанасия Трегубаева⁶⁰. Из указанного дела следует, что священник Петр трижды отверг клевету Ермакова, в чем его поддержали местный благочинный, священник церкви Космы и Дамиана Иван Алексеев, и надзиратель 17-й части 3-го квартала Москвы титулярный советник Андрей Потапов Морозов. Но после того, как священник доказал свое право на застроенную им землю, он подвергся со стороны Ермакова новым несправедливым обвинениям — в том, что он якобы отказывал

Ермакову в совершении треб, а также отлучил его от Церкви, на что священник Петр вновь дал подробное и аргументированное объяснение Консistorии, заметив, между прочим, что он, несмотря на несправедливые в отношении него действия Ермакова, «злобы на него не имеет»⁶¹.

Незадолго до Отечественной войны 1812 года священника Петра постигла новая скорбь — он лишился своей супруги. Ирина Александрова умерла 30 января 1809 года в возрасте 62 лет⁶², воспитав вместе с мужем пятерых детей: Дарью, Елизавету, Иоанна, Григория и Александра. Так как отец Петр не имел фамилии, то каждый из трех его сыновей получил позже свою фамилию. Иоанн Петрович, ставший Вельмениновым-Сорокосвятским, и Григорий Петрович, получивший фамилию Григорович, посвятили себя служению Церкви в священном сане.

Первый из них, будучи протоиереем в церкви Рождества Богородицы в Столешниках, написал краткую историю этой церкви, напечатанную в Московских губернских ведомостях вместе со словом святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского, на освящение церкви в Столешниках, сказанном 29 ноября 1842 года⁶³. Один из его внуков, Николай Николаевич Дурново, стал известным российским лингвистом, членом-корреспондентом Академии наук СССР.

Другой сын отца Петра, Григорий Григорович, на момент кончины отца был священником церкви Покрова Богородицы на Лыщиковой горе, откуда и был переведен в конце 1812 года на отцовское место в церковь Сорока мучеников настоятелем⁶⁴. Ему выпало на долю возрождение Сорокосвятского храма после пожара и разграбления.

Третий, младший среди сыновей, но самый из них известный — Александр Петрович Святославский, который после окончания в 1815 году Славяно-греко-латинской академии первоначально служил в Московской духовной цензуре⁶⁵, а затем в Московской духовной консистории, откуда в 1821 году был взят на послушание домашнего секретаря к святителю Филарету (Дроздову), митрополиту Московскому, чьим писцом и чтецом он оставался до самой своей кончины в 1856 году⁶⁶.

«Он носил миниатюрный портрет митрополита вместе с крестом на шее, — вспоминал об Александре Петровиче Никита Петрович Гиляров-Платонов, — вынимал его иногда и нелицемерно целовал наравне с крестом, как икону. Александр Петрович был не только писец и чтец, но был подвижник, только одетый в длиннополый сюртук вместо подрясника; подвиг иноческого послушания он нес исправнее и ревностнее любого монаха»⁶⁷. Таким воспитал А. П. Святославского, видимо, его отец, ведь согласно ведомости о церкви Сорока мучеников за 1812 год, именно с Александром жил священник Петр накануне своей кончины⁶⁸.

Крестный путь священника Петра Гаврилова начался 2 сентября 1812 года, в понедельник, когда в Москву вошла Великая армия Наполеона. Священник Петр к тому времени уже, по всей вероятности, знал о решении Военного совета в Филях сдать Москву французам, но решил, несмотря на это, остаться в городе и продолжать совершать в церкви Сорока мучеников богослужения⁶⁹. Уже вечером того дня оккупанты появились возле церкви Сорока мучеников и предприняли попытку ее ограбить. Священник же, подражая мужеству святых сорока севастиийских мучеников, встал на защиту церкви и был смертельно ранен грабителями. Об обстоятельствах его мученической кончины существует несколько воспоминаний.

Наиболее раннее из них относится к 1817 году и принадлежит перу ризничего Новоспасского монастыря. Рукопись, озаглавленная «Описание происшествий в Ставропигиальном первоклассном Московском Новоспасском монастыре, бывших во время неприятельского нашествия в 1812 году», хранится в Российском государственном архиве древних актов. Согласно ей,

2-го числа (сентября. — *М.Д.*) к вечеру неприятель занял город, и хотя в монастырь того дни еще не взломались, однако в сумерки у находящейся близ монастыря приходской 40 мучеников церкви оные священника закололи пикою. Который, испуская томный стон, 3-го числа вскоре скончался; поутру убиенного священника взяли в монастырь, облачили в священнические одежды и положили на ковре в Знаменской церкви...⁷⁰

Наместник Новоспасского монастыря иеромонах Никодим, остававшийся в сентябре 1812 года в монастыре, в свою очередь, рассказывал, что «французы на другой же день вторжения в Москву ознаменовали лютость свою к духовным смертью священника Сорокосвятской церкви, стоящей противу монастыря. Тело сего священнослужителя лежало в Новоспасском монастыре пять дней непогребенным и наконец предано земле без гроба по недостатку оного»⁷¹.

Известный церковный историк архимандрит Аполлос (Алексеевский), переведенный в 1834 году в Новоспасский монастырь настоятелем, уточняет рассказ иеромонаха Никодима свидетельством других очевидцев: «Он (т.е. священник Петр. — М.Д.) ходил в это время около своей церкви. По убиении тело его принесено было служителями в монастырь и положено в гроб, сделанный ими же из простых досок»⁷². После ухода захватчиков из Новоспасского монастыря священник Петр был, наконец, захоронен в монастыре, но без отпевания, так как, по предположению церковного историка и москвоведа Николая Петровича Розанова, монахи «боялись совершить отпевание над человеком, заслужившим такую жестокую расправу со стороны врагов»⁷³.

О том, что происходило в Новоспасском монастыре и в его окрестностях 3 сентября 1812 года, мы узнаем из воспоминаний служащего Московской сенатской типографии Гаврилы Иванова:

С помощью Божию, горящими домами пробрались мы на Москву-реку, и близ оной пошли к Новоспасскому монастырю. Вместе с нами и за нами бежало множество ограбленных страдальцев обоего пола жителей столицы. Между тем пожар увеличивался по обе стороны реки. Вопль и стон народа раздавался; шумел порывистый ветер. Все прощались друг с другом и ожидали смертного часа; многие были в беспамятстве и в иступлении. Враги каждого останавливали, каждого обыскивали, и часто не находя уже ничего, или снимали последнюю одежду до рубашки, или злодейски оскорбляли ругательствами и побоями. Последнее неоднократно я испытал на себе самом. В Новоспасском монастыре надеялся я найти убе-

жище у знакомого священника. Уже мы дошли до святых ворот, как вдруг навстречу к нам кинулся один из злодеев; видя, что мы обобраны дочиста, отогнал нас от ворот побоями. Весь монастырь был занят грабителями; мы предались отчаянию; и не смея пробираться к заставе, принуждены были ночевать на четверг на берегу Москвы-реки...⁷⁴

Неприятельские солдаты, полагая, что свежей землей в Новоспасском монастыре может быть спрятан клад — монастырское имущество, трижды тревожили могилу священника Петра Гаврилова. Иеромонах Адриан, автор «Краткого описания ставропигиального Новоспасского монастыря», пишет, что они раскапывали «могилу, в которой положено было тело священника приходской церкви 40 мучеников, что при Новоспасском монастыре у врат церковных, страдальчески, от них же извергов 2 сентября живот свой скончавшего...»⁷⁵.

Протопресвитер Архангельского собора Московского Кремля Арсений Тяжелов, хотя и не бывший очевидцем кончины священника, но, по мнению диакона А.П. Орлова, являющийся «весьма близким по времени к сему событию и вполне достоверным свидетелем»⁷⁶, вспоминал в 1837 году:

священник Петр Гаврилович 67-ми лет, сохранивший сей храм от пожара в 1772 года, решился сохранить оный и от разграбления неприятелей и остался в Москве. Заготовка хлеба и воды в притворе сего храма, он располагался в нем жить, чтобы тем беспрепятственнее совершать богослужения. Но Господь судил о нем иначе. В день шествия неприятельского в столицу открылся ввечеру пожар в Таганке, и священник Петр, в намерении наблюдать за оным⁷⁷, вышел из дома, пошел прямо в церковь. Приближавшись к ней, он мгновенно окружен был неприятельскими солдатами...⁷⁸

Более подробно подвиг священника Петра описал профессор Императорского Московского университета И.М. Снегирев, опубликовавший в «Историческом, статистическом и географическом журнале, или современной истории света, на 1827-й год» статью «Примеры отечественных добродетелей в 1812 году». Его воспоминания красочны и подробны, им мож-

но доверять, учитывая, что И.М. Снегирев был профессиональным историком. Приведем целиком фрагмент этой статьи, описывающий кончину священника:

В самый день вступления Наполеоновых войск в Москву церковь Сорока мучеников, что близ Новоспасского монастыря, обогрилась кровию своего священнослужителя, Петра Гаврилова Вельяминова, который соделался мучеником за правое дело. Неприятели, вечером приехав к этой церкви и встретив священника оной на погосте, сперва почли его за козака и хотели было заколоть, но когда он уверил их в звании своем, они требовали у него ключей от храма, где надеялись найти сокровища священные; притащив его к запертым дверям церковным, приказывая их отпереть. Верный долгу своему пастырь не отдавал ключей и не указывал места, где спрятаны были им св. утварь и другие сокровища; тщетно святотатцы ему грозили убийством, тщетно били его прикладами ружейными и палашами; но Петр Гаврилов лучше желал предать себя на смерть, чем храм на поругание, а драгоценности его на разграбление. Твердость духа почтенного старца не тронула, но ожесточила святотатцев; они с остервенением стали его рубить саблями и колоть штыками, так что, облившись кровию своею, он упал на помост в преддверии того храма, в коем служил лет тридцать. Убийцы удалились, не коснувшись святыни⁷⁹, а смертельно израненный священник еще оставался живым и без помощи, всю ночь томился и болезненно стонал, плавая в крови своей до самого утра, когда пришел один из неприятелей и, видя ужасные его страдания, из жалости прострелил ему голову пистолетом. Поутру прихожане нашли пастыря своего мертвым, лежавшим на восток головою с крестообразно сложенными руками у южных запертых еще дверей церковных. Но лютость врагов преследовала его и по смерти. Один штатный служитель, живший в том приходе, стал ему делать гроб; убийцы, опять пришедши на это место и думая, что готовится ящик на сокровища, коих они искали, отрубили у столяра пальцы на руках. Когда же в Новоспасском монастыре монашествующие начали было отпевать тело сего мученика, они не дали им окончить отпевания и три раза вырывали тело его из земли, почитая свежую могилу за новоеместилище сокровищ. Уже через три месяца и три дня после убисения,

тело сего страдальца, по соизволению Преосвященного Августина, вынута было из могилы, где столько времени лежав, оно ни мало не повредилось, но еще струило кровь⁸⁰, и, по чиноположению церковному, отпето и опущено в новую могилу...⁸¹

Торжественное отпевание нетленного тела священника Петра Гаврилова было совершено в церкви Сорока мучеников 5 декабря 1812 года, после чего оно было предано земле на общем кладбище Новоспасского монастыря, у южной стены Екатерининского храма⁸². На его могиле, по свидетельству того же И. М. Снегирева, был поставлен сыновьями убиенного священника белокаменный памятник, по форме представлявший собой увенчанный крестом цилиндр на прямоугольном цоколе. На памятнике были начертаны две эпитафии, первая из которых была сочинена сыном, Александром: «Здесь скромно погребен служитель алтаря Господня, герой, вкусивший смерть за веру, за царя, при заревах Москвы, вселенну изумивших, и кары грозныя на злобу ополчивших. При храме Божиим он пал, пронзен врагом, живя о Господе, в бессмертии святом». Другая надпись уточняла, что «здесь погребен Сорокосвятской, что у Новоспасского монастыря, церкви раб Божий, священноиерей Петр Гаврилов, которого тело предано земле через три месяца и три дня по кончине, 1812 года. Жития его было 66 лет»⁸³. Позже возле могилы священника Петра хоронили некоторых из его многочисленных потомков. Например, в 1830 году там был похоронен его внучатый шестнадцатилетний племянник А.И. Вениаминов-Тихомиров⁸⁴.

Очевидно, что подвиг священника Петра Гаврилова впечатлил современников, и они придали большое значение увековечиванию памяти священника-героя. Как написал в 1841 году писатель Николай Иванчин-Писарев, его «память пребудет незабвенною в летописях Церкви и Царства»⁸⁵. Подвиг священника Петра в первой трети XIX века стал темой конкурса художественных работ в Академии художеств⁸⁶. На протяжении XIX века ему периодически посвящались статьи в отечественных журналах и газетах⁸⁷, в том числе в целях патриотического воспитания, например, статья «Твердость духа священ-

ника Петра Гаврилова Вельяминова»⁸⁸, ему уделялось внимание в исследованиях, посвященных Отечественной войне 1812 года или истории Московской епархии в начале XIX века⁸⁹. Кроме того, сведения об отце Петре как об «истинном слуге алтаря Христова» вошли в июньский том «Жизнеописание отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков», где днем памяти священника Петра названо 29 июня по старому стилю — день памяти святых первоверховных апостолов Петра и Павла⁹⁰.

Благодарные прихожане церкви Сорока мучеников изготовили в память священника Петра две хоругви, а также установили на стене паперти в своей церкви медную памятную доску с изложением обстоятельств мученической кончины священника. Эта доска была одним из трех церковных памятников Отечественной войны 1812 года в Москве в границах 1912 года. В связи с этим написанная в 1910-е годы рукопись неизвестного автора «Церковные памятники войны 1812 года», хранящаяся в Российском государственном историческом архиве, оттавливая внимание читателя на этом памятнике, целиком цитирует надпись с него:

На сей паперти 1812 года сентября 2 дня, на 78 году от роду⁹¹, запечатлел свою кровию ревность по вере и благочестию сего прихода священник Петр Гаврилович; он мучительно умерщвлен французами за то, что не допустил их грабить в сем храме. Останки сего страдальца, тогда погребенные без гроба и отпевания в Новоспасском монастыре, двоекратно были вырываемы неприятелями, искавшими в могилах сокровищ. В третий раз они с дозволения начальства вынуты из земли детьми его, благочестно отпеты в самый день освящения придельного при Сорокосвятской церкви Николаевского храма и положены в означенном монастыре с правой стороны Покровской церкви того же года 5 декабря. Доска сия вставлена сей церкви прихожанами в память ревностного блюстителя святых священно-страстотерпца Петра Гавриловича⁹².

Накануне 1912 года в связи со столетием победы в Отечественной войне 1812 года Россия вновь обратилась к подви-

гу священника Петра Гаврилова. Так, 3 сентября 1910 года в церкви Сорока мучеников по инициативе гласного Московской городской думы Николая Андреевича Шамина было совершено торжественное соборное заупокойное богослужение по священнику Петру, а затем – лития на его могиле в Новоспасском монастыре⁹³. Известный духовный писатель священник Дмитрий Иванович Ромашков сообщает об этом следующее:

Об одном из таких героев поведали нам недавно московские газеты следующее: 3 сентября нынешнего года⁹⁴ в церкви 40 мучеников, что близ Новоспасского монастыря, по инициативе гласного Думы Шамина, было совершено торжественное поминовение настоятеля этого храма, священника о. Петра Гаврилова, замученного 3 сентября 1812 года французами на паперти этого храма...⁹⁵

Год спустя, 2 сентября 1911 года, очередная годовщина мученической кончины священника Петра была вновь отмечена заупокойной литургией в церкви Сорока мучеников и панихидой на могиле священника⁹⁶. «Известия по Казанской епархии», перепечатавшие сообщение об этом событии из московской газеты «Русское слово», добавляют: «Преклонимся и мы, читатель, пред величием бессмертного духа о. Петра Гаврилова. Мысленно склоним свои колена пред его могилой, чтобы подняться ввысь от окружающей пошлости...»⁹⁷. Таким образом очевидно, что почитание священника-героя выходило за границы Москвы.

В 1910-е годы священнику Петру было уделено большое внимание в исторических трудах, приуроченных к 100-летию Отечественной войны 1812 года⁹⁸, ему также был посвящен ряд отдельных статей, среди которых следует особенно отметить статью «Памяти незабвенного пастыря — героя Отечественной войны» из газеты «Славянин» за 1911 год, издававшейся Е.И. Святославским. В этой статье впервые на основе источников была описана жизнь священника Петра до 1812 года, а также была подробно изложена генеалогия его потомков, однако в ней был допущен и целый ряд ошибок, которые оговорены нами в соответствующих примечаниях.

В следующем, 1912 году памятник на могиле священника Петра, сильно к тому времени обветшавший, был обновлен⁹⁹, и 25 августа Московское городское управление возложило к нему лавровый венок¹⁰⁰. По свидетельству профессора Московской духовной академии Василия Александровича Соколова, праправнука священника Петра, на обновленном памятнике в 1918 году были вырезаны следующие три надписи. На лицевой стороне: «Священник Петр Гаврилов, убитый французами на паперти храма св. 40 мучеников в 1812 г.», на левой стороне: «Господи, упокой душу раба Твоего в селениях святых Своих», а на задней стороне прежняя надпись: «Здесь скромно погребен служитель алтаря Господня...»¹⁰¹. Таким образом, первые две эпитафии заменили первоначальную архаическую надпись, гласившую, что «здесь погребен Сорокосвятской, что у Новоспасского монастыря, церкви раб Божий, священноиерей Петр Гаврилов, которого тело предано земле через три месяца и три дня по кончине, 1812 года. Жития его было 66 лет».

В первые годы советской власти кладбище Новоспасского монастыря было разорено, а затем, в конце 1920-х — начале 1930-х годов, и полностью уничтожено. Вместе с ним исчезло и надгробие с могилы священника Петра Гаврилова¹⁰². Конкретное место захоронения священника Петра было забыто. В те же богоборческие 1920–1930-е годы была закрыта и наполовину перестроена церковь Сорока мучеников, а памятные доска с ее паперти и хоругви утрачены.

Несмотря на это, в конце Великой Отечественной войны, когда в памяти советского народа воскресали исторические герои, имя священника Петра Гаврилова вспомнили вновь. Т. Пречистенский в «Летописи Русской Православной Церкви» на июнь, напечатанной в Журнале Московской Патриархии за 1945 год, упомянул, между прочим, священника Петра, дав ему следующую характеристику: «Патриот, верный пастырскому долгу, не покинул города и с крестом в руке пытался защитить родной храм от поругания неприятелем. Зверски убит на пороге его французами в 1812 г.»¹⁰³.

Таким образом, использованные в нашей статье материалы (69 единиц архивных источников и литературы) позволя-

ют достаточно подробно реконструировать жизнь священника Петра Гаврилова, его подвиг и посмертное почитание, внеся при этом ряд уточнений и дополнений биографических фактов. Анализ вводимых в научный оборот источников свидетельствует о высоких нравственных качествах священника — его бессеребничестве, честности, прилежности в служении, незлобии и мужестве; о его вкладе в формирование архитектурного облика церкви Сорока мучеников, о факте его насильственной смерти при защите церкви от поругания, о нетлении его останков, о соборности его почитания на протяжении двух веков.

В 1991 году Новоспасский монастырь был вновь открыт. За прошедшие с этого времени двадцать лет монастырь благодаря неустанным заботам Наместника, архимандрита, а затем епископа и архиепископа Орехово-Зуевского Алексия¹⁰⁴ практически целиком возрожден. Кроме того, предприняты и первые шаги к восстановлению утраченного монастырского некрополя: на месте захоронения художника Ф.С. Рокотова в 2008 году, в год 200-летия его кончины, была установлена памятная доска. К настоящему времени очень многое сделано и игуменом Илией (Чураковым), настоятелем церкви Сорока мучеников, для восстановления ее прежнего облика: в 2010 году была воссоздана церковная колокольня, построенная еще при священнике Петре Гаврилове в 1801 году, но большей частью утраченная в советское время.

Накануне предстоящего 200-летнего юбилея победы в Отечественной войне 1812 года представляется необходимым локализация места захоронения священника-героя, восстановление на нем надгробного камня с соответствующими надписями, а также установление на стене церкви Сорока мучеников утраченной памятной доски, посвященной подвигу священника Петра Гаврилова — героя Отечественной войны 1812 года, иконописца-реставратора, родного отца секретаря святителя Филарета (Дроздова), благоукрашителя Сорокосвятской церкви, ревностного священника, «приобщившегося, — по выражению И.Д. Дмитриева, — страдальческой своей смертью к мученикам за святую веру и Церковь»¹⁰⁵.

Примечания

¹ Из современных научных трудов, касающихся темы участия русского православного духовенства в событиях 1812 г., назовем следующие: *Мельникова Л.В.* Армия и Православная Церковь Российской Империи в эпоху наполеоновских войн. М., 2007; *Зайченко Л.В.* Москва в Отечественной войне 1812 г. М., 2006.

² Никольский А., прот. Лица «духовного чина» Московской епархии в их служении Церкви и Отечеству в 1812 году. М., 1912. См. также его же статью: Священнослужители, убитые неприятелями и пропавшие без вести в 1812 году // Московские церковные ведомости. 1912, № 10.

³ Священника Петра Гаврилова после его кончины стали чаще называть Святославским — по фамилии одного из сыновей, реже — Вильяминовым — по фамилии другого сына.

⁴ Другие группы священников-героев Отечественной войны 1812 г., по классификации священника Н. Писарева, составляют те, кто «принимал горячее участие в организации вооруженных крестьянских отрядов», те, кто «предупреждал крестьянские волнения против помещиков и умиротворял своих пасомых, возбужденных вышеописанной пропагандой со стороны неприятеля», а также те, кто «и по занятии Москвы и ее окрестностей неприятелем, не покидали своих храмов, непрерывно продолжали в них петь службу Божию и утешали больных и умирающих напутствием Св. Таин, иногда даже в пятишести соседних приходах, так как священники последних, по человеческому малодушию, бежали от врага» (*Писарев Н., свящ.* Русский народ и правительство в борьбе с Францией за национальную независимость в начале XIX столетия — до 1815 г. // Православный собеседник. 1912. Декабрь. С. 828).

⁵ РГАДА. Ф. 1197. Оп. 2. Д. 54.

⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 1032.

⁷ РГВИА. Ф. 474. Оп. 1. Д. 1313.

⁸ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 188.

⁹ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 349.

¹⁰ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 1517.

¹¹ ЦИАМ. Ф. 2122. Оп. 1. Д. 1778.

¹² ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 76. Л. 426–426 об.; ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 77. Л. 264–265.

¹³ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2076.

¹⁴ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2078.

¹⁵ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2084.

¹⁶ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2090.

¹⁷ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2091.

¹⁸ ЦИАМ. Ф. 105. Оп. 1. Д. 613.

¹⁹ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2087.

²⁰ ЦИАМ. Ф. 51. Оп. 17. Д. 687. Большинство из перечисленных архивных дел используется в качестве исторического источника впервые.

²¹ *Денисов М.Е.* Святославский Петр Гаврилович // Московская энциклопедия. Т. 1. Лица Москвы. Ч. 4. М. В печати; *Его же.* Святославский Петр Гаврилов // Отечественная война 1812 года и освободительный поход русской армии 1813–1814 годов. В 3-х тт. М. В печати.

²² Даты до 14 февраля 1918 г. в статье приводятся по старому стилю. Разница между старым и новым стилями в XVIII в. была 11 суток, в XIX в. — 12 суток, в XX в. — 13 суток. Таким образом, день кончины священника Петра Гаврилова следует вспоминать 15 сентября по новому стилю. ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 188. Л. 190. В архивных источниках и литературе существует, однако, разночтение в определении года рождения священника Петра Гаврилова. В исповедной ведомости церкви Рождества Богородицы на Уполозах за 1766 г. написано, что дьячку Петру Гаврилову 24 года (ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 349. Л. 172); согласно справке Московской Духовной Консистории, в 1768 г. ему было 26 лет (ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2076. Л. 4); отвечая на вопросы в Консистории перед рукоположением в сан диакона в 1772 г. пономарь Петр показал, что ему 30 лет (там же. Л. 3); отвечая на вопросы в Консистории перед рукоположением в сан священника в 1773 г. диакон Петр показал, что ему 31 год (ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2078. Л. 4), а в клировой ведомости церкви Сорока мучеников за 1785 г. указано, что священнику Петру 39 лет (ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 1517. Л. 127 об.). При этом метрических книг церкви Рождества Богородицы на Уполозах за 1740-е гг. и исповедных ведомостей этой церкви за 1742–1746 гг. в ЦИАМ не выявлено, а ревизской сказки погоста Уполозы II ревизии в РГАДА не обнаружено. В связи с этим наиболее ранним и, следовательно,

более верным является сообщение исповедной ведомости церкви Рождества Богородицы на Уполозах за 1752 г., что сыну Гаврилы Григорьева Петру 5 лет. См.: ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 188. Л. 190. Таким образом, наиболее вероятно, что священник Петр Гаврилов родился около 1746 г.

²³ Со слов пономаря Петра Гаврилова, отвечавшего на вопросы в Московской духовной консистории перед рукоположением его в сан диакона. См.: ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2076. Л. 3. В настоящее время это д. Саурово Павлово-Посадского района Московской области. Тем не менее, автор статьи «Памяти незабвенного пастыря – героя Отечественной войны» (Славянин. 1911, № 9) указывает, что местом рождения священника Петра Гаврилова является погост у речки Вырки той же Вохонской десятины. Из газеты «Славянин» эта ошибка перешла во многие другие издания.

²⁴ Гаврила Григорьев родился около 1701 г., а Марфа Пименова – около 1705 г. См.: ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 349. Л. 156. Кроме пятилетнего Петра, в семье Гаврилы Григорьева в 1752 г. было пятеро детей: Гаврила 24 л., Иван 20 л., Марфа 15 л., Ульяна 14 л. и Тимофей 8 л. Гаврила Гаврилов был тогда уже женат на Марфе Потаповой и имел двух сыновей – Ивана, 3 л. и Киприана, 1 г. См.: ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 188. Л. 190. Об Иване Гаврилове см. ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 755. Д. 557 (1768 г.). Гаврила Григорьев скончался в ноябре 1772 г. См.: ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2078. Л. 4.

²⁵ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2078. Л. 4.

²⁶ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2076. Л. 3.

²⁷ Ирина Александрова родилась в конце 1740-х гг. в семье диакона церкви Рождества Богородицы на погосте Лычево у речки Вырки Вохонской десятины Московского уезда (в настоящее время село Нестерово Орехово-Зуевского района Московской области) Александра Антипова и его супруги – Матроны Ивановой. См.: ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 188. Л. 155. Брат Ирины, Иван Александров, был в 1774 г. определен пономарем к церкви Сорока мучеников, а в 1779 г. стал там же дьячком. В РГАДА сохранилась «Благословенная грамота», выданная Ивану архиепископом Московским Платоном (Левшинным) (Ф. 196. Оп. 3. Д. 572). Возможно, Иван Александров оставался, как и о. Петр, в оккупированной Москве 1812 г., так как, когда диакон и пономарь Сорокосвятской церкви при составлении «Ведо-

мостей состояния церквей и монастырей после нашествия неприятеля» были еще в отлучке, Иван был единственным из членов причта на своем месте и поэтому давал показания о состоянии церкви Сорока мучеников. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 1032. Л. 194. Его деревянный дом при пожаре Москвы 1812 г. сгорел, поэтому в 1813 г. он просил разрешения епархиального начальства построить новый дом. См.: *Скворцов Н., прот.* Материалы для истории церквей Московской епархии в эпоху Отечественной войны 1812 года. Вып. 1. М., 1911. С. 35; ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 752. Д. 414. В ЦИАМ, в фонде его потомков Святославских, сохранилось несколько его писем (Ф. 1470).

²⁸ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 349. Л. 172.

²⁹ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2076. Л. 1. Факт служения Петра Гаврилова в 1769-1772 гг. в церкви Святых апостолов Петра и Павла в Новой Басманной вводится в научный оборот впервые.

³⁰ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 77. Л. 264 об. – 265.

³¹ Современное наименование — церковь Сорока мучеников Севастийских в Спасской слободе у Новоспасского монастыря. Кроме того, ее называют Сорокосвятской церковью. Каменная церковь была построена в 1642 г. В конце XVIII в. эта церковь располагалась хотя и в черте города, но на самой его окраине.

³² Церковь Сорока мучеников в 1771 г. лишилась всего причта, умершего от чумы, и была в связи с этим временно запечатана. См.: *Скворцов Н.А., прот.* Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. М., 1914. С. 602, 604, 612.

³³ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2076. Л. 1-1 об.

³⁴ Вместо слова «Успения» следует читать: «Рождества».

³⁵ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2076.

³⁶ Там же. Л. 6.

³⁷ Там же. Л. 8.

³⁸ Краскотер – человек, растирающий краски на каменной плите.

³⁹ *Скворцов Н.А., прот.* Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. М., 1914. С. 320.

⁴⁰ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2078. Л. 2.

⁴¹ Согласно «Ведомости, составленной в Московской Духовной Консistorии о пожарах 22 и 23 мая 1773 года», у церкви Сорока мучеников только «кровли погорели», а 94 приходских дворов сгорели целиком. См.: *Скворцов Н.А., прот.* Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. М., 1914. С. 320, 586.

⁴² ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2078. Л. 9 об.–10.

⁴³ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2078. Л. 1.

⁴⁴ Там же. Л. 4 об.

⁴⁵ Там же. Л. 12 об.

⁴⁶ Там же. Л. 18 об.

⁴⁷ Там же. Л. 13.

⁴⁸ Там же. Л. 14. Автор статьи «Памяти незабвенного пастыря – героя Отечественной войны» вместо церкви Святителя Николая в Кошелях местом ставленнической практики священника Петра ошибочно называет церковь Святителя Николая в Котельниках.

⁴⁹ Там же. Л. 19 об. В настоящее время указанное дело хранится в Центральном историческом архиве Москвы.

⁵⁰ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 1517. Л. 127 об.

⁵¹ Там же. Л. 128.

⁵² Там же. Л. 127 об. Подробнее о сыновьях священника читайте далее.

⁵³ Дом священника Петра Гаврилова находился вблизи церкви Сорока мучеников, в 17-й части города, в Поповой улице, в 3-м квартале, в домовладении № 304. См.: Указатель Москвы. Ч. 1. М., 1793. С. 176. Согласно плану двора священника, хранящемуся в деле «О постройке дома священнику Гаврилову в Таганской части», священнический двор, включавший дом, постройки и сад, располагался с юго-восточной стороны от церкви Сорока мучеников, ориентировочно на углу современных Динамовской улицы и Новоспасского проезда. См.: ЦИАМ. Ф. 105. Оп. 1. Д. 613. Л. 1, 6. В 1812 г. дом размером 5 сажени 2 аршина на 4 сажени 2,5 аршина (около 120 кв. м), числившийся к тому времени под № 416 в 4-м квартале Таганской части, был разграблен и сожжен до фундамента. В связи с этим сын священника, А.П. Святославский, обращался в июле 1813 г. в Комиссию для рассмотрения прошений обывателей Московской столицы и губернии, потерпевших разорение от нашествия неприятеля в 1812 г., с прошением о выдаче ему ссуды в размере 2000 рублей без залога и возврата «для восстановления дома и для приобретения имущества его взамен разграбленного». См.: ЦИАМ. Ф. 51. Оп. 17. Д. 687. Л. 1.

⁵⁴ ЦИАМ. Ф. 105. Оп. 1. Д. 613. Л. 1, 6.

⁵⁵ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2084. Л. 1.

⁵⁶ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2090. Л. 1–1 об.

⁵⁷ ЦИАМ. Ф. 2122. Оп. 1. Д. 1778. Л. 10 об., 24 об., 35, 47 об., 61 об., 79 об., 94, 115 об., 141 об., 168 об.

⁵⁸ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2091. Л. 1.

⁵⁹ История храма Сорока севастиийских мучеников в Спасской слободе. М., б. г. С. 2.

⁶⁰ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 29. Д. 2087. Материалы следствия по этому делу, тянувшемуся до 1797 г., хранятся в Центральном историческом архиве Москвы.

⁶¹ Там же. Л. 21–22 об.

⁶² На ее могиле, располагавшейся в Новоспасском монастыре с северной стороны колокольни, был белокаменный саркофаг со следующей надписью: «Под сим камнем положено тело рабы Божии Ирины Александровны, супруги священника Петра Гавриловича, что у Сорока Мучеников, скончавшейся в 1809 году генваря 30 дня, жития ее было 62 S года». См.: РГАДА. Ф. 1197. Оп. 1. Д. 1465. Л. 15 об.

⁶³ Московские губернские ведомости, 1841. Приложение к № 4. В ГПИБ имеется оттиск под названием «Слово по освящении Богородице-рождественского храма, что в Столечниках, говоренное синодальным членом Филаретом, митрополитом Московским 29 ноября 1842 года» (М., 1842) (в каталоге см. «Богородице-рождественская церковь в Столечниках»). Авторство очерка установлено по сочинению Мартынова А.А. и Снегирева И.М. «Москва. Подробное историческое и археологическое описание города» (М., 1875. Т. 1. С. 58). Подробнее о протоиерее Иоанне см. воспоминания Соколова В.А. «Детство и отрочество» (Богословский вестник. 1918. Т. 1. № 3–5).

⁶⁴ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 752. Д. 35.

⁶⁵ ЦИАМ. Ф. 2393. Оп. 1. Дд. 4880, 4903, 4905.

⁶⁶ Небезызвестный Н.П. Гиляров-Платонов посвятил А.П. Святославскому целую главу под названием «Светский послушник» в своих мемуарах. См.: *Гиляров-Платонов Н.П.* Из пережитого. Т. 1. СПб., 2009. С. 284–292.

⁶⁷ Там же. С. 286.

⁶⁸ *Скворцов Н., прот.* Материалы для истории церквей Московской епархии в эпоху Отечественной войны 1812 года. Вып. 1. М., 1911. С. 35.

⁶⁹ Другие священники, оставшиеся в оккупированной Наполеоном Москве в 1812 г., позже были по ходатайству графа Ф.В. Ростопчина и епископа Дмитровского Августина награждены. Священник Петр

Гаврилов, судя по всему, был бы награжден тоже, если бы пережил французскую оккупацию города.

⁷⁰ РГАДА. Ф. 1197. Оп. 2. Д. 54. Л. 15.

⁷¹ Описание достопамятных происшествий в Московских монастырях во время нашествия неприятелей в 1812 г. М., 1858. С. 38.

⁷² Там же. С. 38.

⁷³ Розанов Н.П. Московские святыни в 1812 году. М., 1912. С. 55.

⁷⁴ Нещастия Гаврилы Иванова, комиссара Московской Сенатской Типографии, случившиеся с ним во время злодеяний в Москве французов. М., 1813. С. 5–7.

⁷⁵ *Адриан, иеромонах*. Краткое описание ставропигиального Новоспасского монастыря. М., 1821. С. 79.

⁷⁶ *Орлов А.П., диакон*. Исторический очерк Сорокосвятского храма в Москве. М., 1912. С. 7.

⁷⁷ Розанов Н.П., автор труда «Московские святыни в 1812-м году» (М., 1912), объясняет намерение священника Петра наблюдать за пожаром тем, что он был озабочен сохранением своей церкви от огня.

⁷⁸ *Тяжелов А., прот.* Из событий 1812 г. во время занятия Москвы французами // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. 1869. Книга 8.

⁷⁹ Согласно «Ведомостям состояния церквей и монастырей после нашествия неприятеля», церковь Сорока мучеников в 1812 г. была все-таки частично разграблена: церковь «Четырешести мучеников, что у Новоспасского монастыря с приделом Николая Чудотворца цела, а только на настоящей снаружи купол сгорел. Иконостасы и в них святые иконы целы, в настоящей церкви престол с места двинут, срачица сорвана, в Николаевском приделе престол на своем месте обнажен, срачица изорвана, антиминос имеется, а оклады и убрусы похищены. Церковной утвари и ризницы часть разграблена, а большая часть из утвари сохранена. Священноцерковнослужительские 5 домов сгорели. Приходских дворов было 75. При оной церкви налицо один дячок, священник убит, диакон и пономарь в отлучке. Сколько церковной суммы было и цела ли, дячок не знает. Освящена». См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 1032. Л. 193 об. – 194.

⁸⁰ Если тело убиенного священника Петра Гаврилова за три месяца и три дня после его кончины не повредилось тлением, то можно предположить, что оно сохранилось целым и до настоящего времени. А

Православная Церковь считает нетление тела умершего человека признаком святости его жизни. Кроме того, нетление тела священника Петра вместе с другими признаками (простреленным черепом и др. следами насильственной смерти, а также датировкой костей и т.д.) может способствовать идентификации его останков.

⁸¹ *И[ван] С[негирев]*. Примеры отечественных добродетелей в 1812 году // Исторический, статистический и географический журнал, или современная история света, на 1827-й год. Ч. 3. Кн. 1. М., 1827. С. 78–80.

⁸² К 250-летию Сорокосвятского храма, что близ Новоспасского монастыря // Московские церковные ведомости. 1895. № 11.

⁸³ Московский некрополь. СПб., 2006. Т. 2. С. 417.

⁸⁴ РГАДА. Ф. 196. Оп. 3. Д. 1257. Л. 1.

⁸⁵ *Иванчин-Писарев Н.* Утро в Новоспасском. М., 1841. С. 18.

⁸⁶ Там же. К сожалению, уточнить этот факт автору статьи не удалось — Музей Российской академии художеств, Государственный Русский музей и Малоярославецкий военно-исторический музей 1812 года сведениями о картине, посвященной подвигу священника Петра Гаврилова, не обладают.

⁸⁷ Согласно И. Д. Дмитриеву, священнику Петру Гаврилову была посвящена статья в «Литературных прибавлениях к Инвалиду», то есть в военной газете «Русский инвалид». К сожалению, обнаружить эту статью автору статьи не удалось.

⁸⁸ Твердость духа священника Петра Гаврилова Вельяминова // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. 1838. Т. 11. № 44.

⁸⁹ Помимо процитированных трудов см.: *Попов А.* Французы в Москве в 1812 году. М., 1876. С. 58; *Розанов Н.* История Московского Епархиального Управления. Ч. 3. Кн. 1. М., 1870. С. 18; *Снегирев И.М.* Жизнь московского митрополита Платона. М., 1856. С. 51.

⁹⁰ Московский священник Петр убиенный // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Июнь. М., 1908. С. 410–411.

⁹¹ Возраст указан ошибочно. Если священник родился около 1746 г., то в сентябре 1812 г. ему было 65–66 лет.

⁹² *Мельникова Л.В.* Рукопись неизвестного автора «Церковные памятники войны 1812 года» // Церковь в истории России. Сборник 6. М., 2005. С. 130–131.

⁹³ Церковные вести // Московский листок. 1910, № 204; Разные известия // Новое время. 1910, 4 (17) сентября.

⁹⁴ 1910 года.

⁹⁵ Ромашков Д., свящ. К столетнему юбилею Отечественной войны 1812 года. М., 1911. С. 17–18.

⁹⁶ Памяти священника-героя // Русское слово. 1911, № 202.

⁹⁷ Памяти священника-героя // Известия по Казанской епархии. 1911, № 36–37.

⁹⁸ См.: Богданович Е.В. Тысяча восемьсот двенадцатый год. М., 1912. С. 105; Военский К.А. Русское духовенство и Отечественная война 1812 года. М., 1912. С. 34–36; Русское духовенство и отечественная война // Кормчий. 1912, № 35.

⁹⁹ Об этом сообщало 5-е отделение 1-го стола Московской городской управы в Канцелярию Московской городской Думы 16 марта 1915 г. за № 614: «На отношение от 4-го февраля с.г. за № 173 V-ое отделение уведомляет, что в 1812 году были произведены работы по исправлению следующих памятников на могилах героев Отечественной войны: <...> в Новоспасском монастыре на могиле священника Петра Гаврилова ...». См.: РГВИА. Ф. 474. Оп. 1. Д. 1313. Л. 205.

¹⁰⁰ Студитский И.М. Русское духовенство в Отечественную войну 1812 г. Кострома, 1912. С. 15.

¹⁰¹ Соколов В.А. Детство и отрочество // Богословский вестник. 1918. Т. 1. № 3-5. Фотография этого памятника опубликована в статье «Панихида на могиле героя 1812 года» в «Московской газете» за 1911 г. (№ 99).

¹⁰² Паламарчук П. Сорок сороков. Т. 3. М., 1995. С. 108.

¹⁰³ Пречистенский Т. Летопись Русской Православной Церкви. Июнь // Журнал Московской Патриархии. 1945, № 6. С. 68. Автор «Летописи...» ошибочно посчитал днем кончины священника Петра Гаврилова 29 июня — день его памяти в своде «Жизнеописаний отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков».

¹⁰⁴ С 5 марта 2010 г. — управляющий Костромской и Галичской епархией. Преемником Архиепископа Алексия стал с 22 марта 2011 г. архимандрит Савва (Михсев) — ныне Епископ Воскресенский, викарий Московской епархии.

¹⁰⁵ Дмитриев И.Д. Московский первоклассный Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом и настоящем. Репринт. М., 2003. С. 97.

Д. А. Торопов

**РОЛЬ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ОТДЕЛА
ОБЩЕСТВА ЛЮБИТЕЛЕЙ ДУХОВНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ
НА ПЕРВОМ ЭТАПЕ ПЕРЕГОВОРОВ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ СО СТАРОКАТОЛИКАМИ
(1871–1875)**

Принятие Первым Ватиканским собором догмата о папской непогрешимости встретило серьезную оппозицию со стороны профессоров богословия некоторых видных католических университетов¹. Этот протест послужил толчком к отделению от Римско-Католической Церкви группы христиан, не согласных с догматом о папской непогрешимости и назвавших себя старокатоликами.

Борьба против догмата о папской непогрешимости привлекла внимание церковно-научных кругов Российской империи. Старокатолическое движение попадает в поле зрения российских ученых богословов, которые инициируют диалог со старокатоликами. В связи с этим в 1872 году учреждается специальное ведомство: Санкт-Петербургский отдел Общества любителей духовного просвещения (далее ОЛДП). Какую роль

сыграл Санкт-Петербургский отдел ОЛДП на первом этапе переговоров представителей Русской Православной Церкви со старокатоликами (1871–1875), нам предстоит выяснить в данной статье.

Условно историю диалога с представителями старокатоличества можно разделить на два этапа: первый — с 1871 по 1875 год, и второй — с 1892 по 1912 год. Рамки статьи позволяют охватить только первый этап этого диалога.

У православных богословов появилась надежда, что старокатоличество сможет стать базисом для объединения западного христианского общества с Восточными Православными Церквями. По этой причине в российской церковно-академической печати, начиная с 1870 года и до начала Первой мировой войны, выходит множество статей и книг, посвященных развитию старокатолицизма и диалогу с этим движением. В статье были использованы только ценные для раскрытия темы публикации. Это, в первую очередь, фундаментальное исследование В. Добронравова, профессора Санкт-Петербургской духовной академии, «Десять лет из истории старокатолического движения»², а также работы А. Павловича,³ М. Воздвиженского⁴, Н.Я. Беляева⁵, В.В. Керенского⁶.

Ценный материал для раскрытия темы был почерпнут из протоколов Санкт-Петербургского отдела ОЛДП, которые содержат информацию о первоначальной истории старокатолического движения, об отношениях со старокатоликами и о возможном присоединении последних к Восточной Церкви. Также в сборниках протоколов опубликованы письма представителей старокатолического движения к Санкт-Петербургскому отделу Общества любителей духовного просвещения.

История ОЛДП в Санкт-Петербурге рассмотрена в работах протоиерея Н.Д. Извекова⁷ и священника Н.А. Копьева⁸.

Существует ряд исследований по истории диалога Российской Православной Церкви со старокатоликами, написанных после революции. Это статьи архимандрита Августина (Никитина)⁹ и протоиерея Александра Сергеенко¹⁰. Автором была использована также монография по истории старокатоличества английского историка Церкви второй трети XX века С.В. Мосса.¹¹

Из архивных материалов необходимо выделить дневники генерала Александра Алексеевича Киреева¹², а также протоколы и личные письма, касающиеся основания ОЛДП в Санкт-Петербурге.

Протест против догмата о папской непогрешимости возглавил профессор Мюнхенского университета Иоанн Иосиф Игнаций Деллингер¹³. Он был членом франкфуртского парламента (1848–1849) и автором ряда фундаментальных трудов по истории Церкви. Из воспоминаний Деллингера о событиях, произошедших на Первом Ватиканском соборе: «Я боролся сколько мог против провозглашения нового догмата, мог ли я поступить иначе?! Мог ли я не протестовать против преступного новшества?»¹⁴. По инициативе Деллингера в 1870 году в Нюрнберге состоялся первый съезд католических богословов. На съезде присутствовали 11 человек из разных университетов, не согласившихся с решениями собора. Они заявили о невозможности принятия Ватиканского догмата как противоречащего постановлением Вселенской Церкви. 17 апреля 1871 года профессор Деллингер, не поддавшись на уговоры архиепископа Мюнхенского признать папскую непогрешимость, был отлучен от Церкви за публичное отрицание церковных вероучений. Позже были отлучены и другие непокорные профессора-богословы¹⁵. В начальный период становления движение старокатоликов имело характер чисто «университетский и научный»¹⁶.

Борьба против догмата о папской непогрешимости вызвала активнейший интерес в Российской империи. Донесение протоиерея русской посольской церкви в Лондоне Евгения Попова обер-прокурору Святейшего Синода Д.А. Толстому проливает некоторый свет на зарождение диалога со старокатоликами¹⁷. Из донесения с очевидностью следует, что великий князь Константин Николаевич получил от доктора Джозефа Овербека, который еще в 1869 году представил на рассмотрение Святейшего Правительствующего Синода Российской Православной Церкви проект учреждения западно-православной Церкви и выработанной им западно-православной литургии, письмо доктора Деллингера с обещанием «расположить

так называемых “старых католиков” ко вступлению в более правильные сношения с неизменно верным Христовой Церкви Востоком»¹⁸, писанного последним в ответ на письмо доктора Овербека. В этом же письме говорится, что Овербек в одном из своих писем упоминает о профессоре Санкт-Петербургской духовной академии И.Т. Осинине как о человеке, присутствие которого в Мюнхене во время собрания было бы очень желательно. Великий князь Константин Николаевич одобрил кандидатуру профессора Осинина, предложенную Овербеком.

Позже великий князь Константин написал письмо товарищу обер-прокурора Святейшего Синода Ю.В. Толстому, занявшему этот пост в 1866 году, с предложением послать на первый конгресс старокатоликов в Мюнхене кого-либо из православных богословов¹⁹. Этот богослов должен был присутствовать на нем в качестве официального представителя Российской Православной Церкви, но как «свидетель», который мог бы следить за ходом дел на конгрессе и в случае нужды выступить перед его участниками с изложением догматических истин Православной Церкви.

Следствием этих писем стала поездка профессора И.Т. Осинина на Мюнхенский старокатолический конгресс, который проходил 22–24 сентября 1871 года. Важно отметить, что профессор Осинин, а впоследствии и другие русские гости на старокатолических конгрессах, имели статус не официальных представителей Русской Православной Церкви, а представителей церковной общественности. По окончании конгресса Осинин уведомил о результатах товарища обер-прокурора: «Держась в точности данных Вашим Превосходительством инструкций, равно как и полученные мною указания при личном свидании с графом Димитрием Андреевичем, я не выходил из положения частного наблюдателя и туриста, но, тем не менее, смею сказать, что мое пребывание здесь было в полном смысле полезно и плодотворно»²⁰.

Мюнхенский конгресс объявил о стремлении старокатолического движения к единству с Православной Церковью (программа, принятая старокатолическим конгрессом в Мюнхене, в п. 3 заявляла: «Мы выражаем надежду на воссоединение с

Греко-Восточной и Русской Церковью, разрыв с которыми произошел без достаточных причин и не имеет оснований ни в каких неустранимых догматических различиях»²¹.

В Санкт-Петербурге И. Т. Осинин прочел три публичных лекций о старокатолическом движении в Германии и о Мюнхенском конгрессе, отметив необходимость диалога Православной Церкви со старокатолическим движением: «Происходящее ныне старокатолическое движение составляет явление громадной важности, и не только для Западной Европы, но и для прямых существенных интересов Православной Церкви»²².

11 декабря 1871 года члены ОЛДП, живущие в Санкт-Петербурге, ректор Санкт-Петербургской духовной академии протоиерей Иоанн Янышев и А. Ф. Гильфердинг обратились в Московский совет Общества с ходатайством о разрешении образовать отдел Общества в Санкт-Петербурге. Члены Общества также обратились и к обер-прокурору, настаивая на необходимость иметь в столице общественный центр, занимающийся вопросами церковно-религиозной жизни²³.

Санкт-Петербургский отдел ОЛДП был открыт 26 марта 1872 года. В программе Общества были заявлены следующие задачи: 1) служить сближению между нашим клиром и светским обществом и обмену мыслей о вопросах, касающихся Православной Церкви; 2) содействовать распространению у нас здравых понятий об истинном учении, исторических судьбах и современных нуждах Православной Церкви посредством изданий и чтений как научных, так и популярных; 3) поддерживать отношения с поборниками православной истины за границей, оказывать им нравственную опору и способствовать уяснению в заграничной публике понятий о Православной Церкви²⁴. Первым учредителем Санкт-Петербургского отдела был великий князь Константин Николаевич, секретарем Общества стал адъютант князя полковник (позднее генерал) Александр Алексеевич Киреев.

Формально ОЛДП считалось отделением давно уже существовавшего одноименного общества в Москве, но фактически было полностью автономным от него. Больше того, оно пользовалось гораздо более высоким статусом и обладало го-

раздо большими возможностями. Такое особое положение обеспечивалось прежде всего личностью главы Общества великого князя Константина Николаевича.

В круг главных деятелей Общества вошли не только политики, но и известные богословы и уважаемые общественные фигуры: протоиерей Иоанн Янышев, ректор Санкт-Петербургской духовной академии, профессора-богословы И.Т. Осинин, протоиерей Иосиф Васильев, протоиерей Арсений Тачалов, К.П. Победоносцев, крупные деятели славянофильства Т.И. Филиппов и А.А. Киреев.

Сразу же после учреждения Общество развивает бурную активность, связанную со старокатолическим движением. Оно монополизировало все контакты с представителями старокатолицизма в своих руках, выступая в качестве неофициального религиозного движения Российской Православной Церкви.

Необходимо отметить и ту двойственность, которая была сопряжена с открытием Отдела. Помимо предполагаемой религиозно-богословской направленности, Петербургский отдел имел и политические мотивы для проведения диалога со старокатоликами. Русские власти увидели в поддержке старокатолического движения возможность усилить позиции России и подорвать позиции Запада в католических регионах, присоединив старокатоликов к Православию. Особую надежду власти возлагали на успех старокатолического движения на Балканах среди католиков-славян. Об этих ожиданиях описал английский историк лорд Эктон: «Россия <...> занялась вычислением выгод, какие она может извлечь из Ватиканских постановлений, усиливающих раскол внутри католичества»²⁵.

Если судить только по этим фактам, нетрудно счесть Петербургский отдел простым орудием властей, которое выполняло политические задания, лишь прикрывая их духовной тематикой. Именно так характеризует его современный исследователь, связывая активность Отдела исключительно с политическими задачами: «Церковные события заронили надежду путем присоединения старокатоликов к Православной Церкви решить две внешнеполитические проблемы: нейтрализовать сопротивление Германии, поддерживающей притязания Авст-

ро-Венгрии на Балканах, и устранить внутренние, конфессиональные противоречия между православным и католическим славянством»²⁶.

Именно этим можно объяснить активность некоторых светских членов отдела в отношениях со старокатоликами. Здесь прежде всего стоит упомянуть генерала А.А. Киреева, флигель-адъютанта великого князя Константина Николаевича.

Однако не совсем правильным считать ОЛДП только орудием властей.

В России остро не доставало возможностей свободного обсуждения духовных проблем. Хотя в эпоху реформ Александра II уже активно публиковалась литература критической, народнической, даже нигилистической направленности, темы религии и Церкви оставались почти запретными. И в таких условиях ОЛДП с его особым статусом и поддержкой власти в немалой мере сыграло роль общественной трибуны по религиозным вопросам: «Общество при самом открытии получило важное преимущество: дозволение “в своей среде”, т. е. в непубличных заседаниях, свободно рассуждать о делах Церкви...»²⁷. Своим правом относительно свободного обсуждения Санкт-Петербургский отдел пользовался очень широко и затрагивал вопросы действительно сложные и тонкие. Больше количество богословских вопросов касалось взаимоотношений с католической Церковью и догмата о исхождении Святого Духа.

Помимо узких богословских дискуссий устраивались и публичные чтения. Необходимо отметить выступление Т.И. Филиппова «О нуждах единоверия» и его спор с профессором Санкт-Петербургской духовной академии И.Ф. Нильским (в 1873 и 1874 гг.), тезисы Ф.Г. Тернера о свободе совести и воспитания (в начале 1876 г.), чтения протоиерея Иоанна Янышева о свободе совести и «О сущности христианства с нравственной точки зрения», чтения Ф.Г. Тернера о христианском и новых философских воззрениях на жизнь (в 1878 и 1879 гг.)²⁸.

Известно также, что с 1872 года Ф.М. Достоевский регулярно посещал заседания Санкт-Петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения, где принимал активное участие в обсуждении вопросов богословского характера

и церковной истории²⁹. Особый интерес великий писатель проявлял к старообрядчеству и расколу.

В 1873 году Достоевский присутствовал на заседаниях Общества, посвященных нуждам единоверия, и даже описал одно из этих заседаний в специальной статье «Заседание Общества любителей духовного просвещения 28 марта»³⁰.

Особо выделяются организованные Обществом знаменитые «Чтения о Богочеловечестве», — цикл лекций выдающегося русского философа Владимира Соловьева, прочитанный им в 1877–1878 годах.

Следующим шагом Петербургского отдела ОЛДП на пути взаимного сближения стали контакты и богословские дискуссии со старокатоликами, которые велись в 1870-е годы регулярно и весьма интенсивно. Главным движителем и неутомимым организатором их был А.А. Киреев, который завязал близкие отношения с лидерами старокатолического движения Деллингером, Лангеном, Рейнкенсом, Мишо; он вел с ними оживленную переписку и стал постоянным сотрудником старокатолического органа *Revue Internationale de Theologie*. Центральными событиями в контактах были старокатолические конгрессы и конференции, проходившие с неизменным участием делегатов Общества.

В России члены Общества планировали организовать широкое обсуждение с привлечением богословов разных духовных школ тех религиозно-богословских проблем, которые будут подниматься в ходе переговоров со старокатоликами. В процессе обсуждения должны были вырабатываться православные ответы на возникающие затруднения, то есть, Отдел должен был стать богословским экспертно-консультационным центром. Однако многие члены Отдела не были компетентны в богословских вопросах. «Слишком много у вас членов действительных, т. е. имеющих право действовать, вступать в прения... Не большая ли часть не более, как любители просвещения, хоть и духовного, или даже просто любопытные посетители заседаний Отдела?»³¹ — писал один из членов Общества протоиерей Михаил Богословский К.П. Победоносцеву по поводу собраний Петербургского отдела.

С самого основания Общества были люди, которые считали деятельность Отдела бесперспективным и с подозрением относились к диалогу со старокатоликами. Одним из таких людей был К.П. Победоносцев, еще не ставший тогда обер-прокурором Святейшего Синода. В 1873 году он отказался от приглашения принять участие в конгрессе старокатоликов во Фрайбурге, объяснив свой поступок в одном из писем: «Я, по правде сказать, уклонился от этой поездки, чтобы не принимать участие в деле, в которое не верю и которое считаю за фантазию»³².

В дневнике генерала Киреева мы находим еще одно подтверждение негативного отношения Победоносцева к диалогу со старокатоликами: «Победоносцев восстает яростно против наших сношений со старокатоликами <...> толкует об опасности представляемой нашим обществом, он видит в нем опасность для Православия, возбуждение сект и т. д. и т. д.»³³.

Отдел ОЛДП оказал серьезное влияние на созыв межконфессиональных Боннских конференций. Именно благодаря активной работе членов Отдела на старокатолических конгрессах старокатолические лидеры почувствовали острую необходимость в созыве межконфессиональной конференции.

Первая Боннская конференция состоялась 13–16 сентября 1874 года. От Санкт-Петербургского ОЛДП в ней приняли участие протоиерей Иоанн Янышев, протоиерей Арсений Тачалов, а также А.А. Киреев и М.М. Сухотин³⁴.

Предметом обсуждений первой межконфессиональной конференции были 15 вопросов, касающихся Священного Писания и Священного Предания, *Filioque*, учения об оправдании, учения о таинствах, об исповеди, об евхаристической жертве, католического догмата о непорочном зачатии Девы Марии, молитвы за усопших, призывания святых и каноничности англиканской иерархии³⁵.

Предметом обсуждений второй конференции, состоявшейся 11–16 августа 1875 года, был вопрос о *Filioque*. Старокатолики признали эту вставку в Символе веры незаконной еще на первой Боннской конференции, но не хотели отказываться от учения, заключающегося в ней. В итоге после продолжительных обсуждений были приняты шесть положений, взятых

из сочинений Иоанна Дамаскина³⁶. Из русских богословов на второй Боннской конференции присутствовали протоиерей И.Л. Янышев, протоиерей А.В. Тачалов, А.А. Киреев, М.М. Сухотин, И.Т. Осинин, Т.И. Филиппов, Ф.Г. Тернер.

Итак, итогом Боннских конференций стало признание старокатоликами неправомерности включения *Filioque* в Символ веры. Однако старокатолики не отказались от учения, заключающегося в *Filioque*, указывая на то, что *Filioque* есть не догмат, а частное богословское мнение Западной Церкви. Подытожил общее мнение старокатоликов Деллингер: «Старокатолики ищут от Восточной (Церкви. — *Ред.*) терпимости к западному пониманию как к богословскому мнению только»³⁷.

Однако не стоит считать, что деятельность Отдела ограничивалась лишь заграничными поездками. На заседаниях ОЛДП постоянно шло обсуждение диалога со старокатоликами и тех вопросов, которые вставали перед участниками переговоров. Обязательным условием участия представителей Отдела в международных конференциях было предоставление отчета о результатах поездки на очередном заседании Отдела. Наиболее интересными были отчеты протоиерея Иоанна Янышева о старокатолическом конгрессе в Кельне и протоиерея Иосифа Васильева о конгрессе в Констанце³⁸. В этих отчетах излагались неформальные отзывы о старокатолических богословских конференциях, анализ старокатолической проблематики и возможные решения проблем, встававших на пути к объединению.

Общество не смогло организовать официальный процесс переговоров со старокатоликами. Доклады, прочитанные на заседаниях Отдела участниками старокатолических конгрессов хотя и представляли определенный интерес, не вызывали острых дискуссий, поскольку носили справочный характер. Результатом была их низкая значимость для развития богословской науки. Однако необходимо отметить, что Санкт-Петербургский отдел ОЛДП с его особыми правами все же сыграл роль общественной трибуны по религиозным вопросам.

Первый этап переговоров со старокатоликами закончился в 1875 году. Предполагавшихся дальнейших межконфесси-

ональных конференций не последовало. На прекращение диалога между представителями Православия и старокатолицизма повлиял целый комплекс причин. Во-первых, старокатолический профессор Деллингер объяснял завершение диалога агитацией, которую вел против объединения старокатоликов с православными доктор Джозеф Овербек. Во-вторых, в письме к комитету англо-континентального общества Деллингер объясняет охлаждение в отношениях с православными критикой англиканского доктора Эдварда Пьюзея старокатоликов и их уступки православным в вопросе о *Filioque*³⁹.

Еще одной причиной, приведшей к временному приостановлению общения представителей ОЛДП со старокатоликами, послужили симпатии старокатоликов к Англиканской Церкви. Эти симпатии вносили принципиальные противоречия между старокатоликами и православными⁴⁰. И еще одной возможной причиной, послужившей преградой на пути дальнейших переговоров со старокатолическими представителями, стали политические неурядицы в Европе, а впоследствии вспыхнувшая Русско-турецкая война 1877–1878 годов. После разрыва со старокатоликами обсуждение особенностей их вероучения потеряло актуальность, поэтому Санкт-Петербургский отдел ОЛДП, просуществовав еще несколько лет, практически не возвращался к этой теме⁴¹.

Несмотря на всю противоречивость, в заслуги Петербургскому отделу ОЛДП можно поставить, во-первых, то, что сам конструктивный диалог между старокатоликами и православными был налажен в значительной степени членами Отдела. Возможно, этот диалог имел перспективы научного роста и более представительного обсуждения. Результативность деятельности Отдела в этом отношении подтверждала правильность предположения о том, что церковно-общественная организация с научными задачами в межконфессиональном диалоге иногда значит гораздо больше, чем политическая сила. Во-вторых, был достигнут конкретный результат: представители Санкт-Петербургского отдела добились признания старокатоликами неправомочного включения *Filioque* в Символ веры. В-третьих, Отделу удалось проследить исторические корни тех

или иных богословских воззрений старокатоликов, выделить те из них, которые не являются непреодолимым препятствием к соединению, а также определить круг вопросов, требующих углубленного богословского исследования. Отделу принадлежали значимые богословские заслуги: даже те богословские труды по проблемам старокатоличества, которые не были непосредственно связаны с деятельностью Отдела, были так или иначе обусловлены диалогом, налаженным Отделом. Диалог со старокатоликами потребовал от российского богословского сообщества глубокого изучения вопросов, относящихся к истории западных исповеданий. К богословскому исследованию вопросов, поднятых в переговорах, были привлечены не только преподаватели, но и выпускники духовных школ⁴². Наконец, недостатки, которые были замечены в работе Отдела (узкий круг богословски компетентных участников, неопределенные отношения с церковной властью, нечеткость задач), его участники постарались учесть на следующем этапе диалога.

Примечания

¹ Тюбенского, Мюнхенского, Бреславльского, Мюнстерского и Вюртембергского.

² *Добронравов В.* Десять лет из истории старокатолического движения // Христианское чтение: приложение к газете «Церковный вестник». СПб., 1890. Ч. II. С. 257–317, 545–592.

³ *Павлович А.* Старокатолицизм в Швейцарии // Христианское чтение. 1893, №1–2. С. 154–176.

⁴ *Воздвиженский М.М.* Старокатолическое движение // Православное обозрение. 1878. С. 25–38.

⁵ *Беляев Н.Я.* Происхождение старокатоличества. М., 1892.

⁶ *Керенский В.А.* Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие. Казань, 1894.

⁷ *Извеков Н.Д. прот.* Исторический очерк полувековой жизни и деятельности Московского Общества любителей духовного просвещения. 1863–1913. М., 1913.

⁸ *Копьев Н.А., свящ.* Двадцатипятилетие Общества любителей духовного просвещения (1863–1888). Историческая записка. М., 1888 г.

⁹ Августин (Никитин), архимандрит. Православно-старокатолический диалог // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной семинарии. 1986. С. 47–62

¹⁰ Сергеевко А., прот. Очерки из истории старокатолического движения // Богословские труды. 1960, №1. С. 111–141.

¹¹ Мосс С.В. Старокатолическое движение: его происхождение и судьба (London, 1948. 381 p.): Пер. с англ. / Под ред. архиеп. Краснодарского Ермогена. Краснодар, 1952. Машинопись.

¹² ОР РГБ. (Киреевы и Новиковы) Ф.126. Оп. 1. Ед. хр. 6. Дневники Киреева за 1869–1876 гг.; Там же. Ед. хр. 7. Дневники Киреева за 1876–1878 гг.; Там же. Ед. хр. 8. Дневники Киреева за 1879–1881 гг. Там же. Ед. хр. 11. Дневники Киреева за 1887–1894 гг.; Там же. Ед. хр. 12. Дневники Киреева за 1894–1899 гг.

¹³ Деллингер Иоанн Иосиф Игнаций (фон Döllinger) — известный богослов (1799–1891); был священником, с 1826 г. — профессор в Мюнхенском университете. Как член франкфуртского парламента (1848–1849) Деллингер принадлежал к авторитетнейшим вожакам католической фракции, стремившейся к совершенной независимости Церкви от государства. В 1871 г. Деллингер открыто отпал от Церкви и был отлучен от нее. В ответ на это Мюнхенский университет избрал его своим ректором. Позже Деллингер увлекался идеей о примирении Протестантской и Католической Церквей и посвятил этой теме ряд лекций, изданных под заглавием «Ueber die Wiedervereinigung der christl. Kirchen» (1881). В 1889 г. вышла его книга «Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche». Статьи и речи Деллингера изданы в двух сборниках: 1) «Akademische Vorträge» (1889) и 2) «Kleine Schriften» (1890). Значение Деллингера в немецкой историографии очень велико.

¹⁴ Московские церковные ведомости. М., 1890, № 3, С.42–43.

¹⁵ Вебер, Михелис, Лацин, Бальцер, Рейнкенс, Рейш, Гильгерс.

¹⁶ Мишо, аббат. Церковная хроника. СПб., 1874. С. 1–30.

¹⁷ НБУИВ Ф. 13. Оп. 1. Д. 192. Л. 1–26. Донесения протоиерея русской посольской церкви в Лондоне Евгения Попова и письма профессора Овербека на имя обер-прокурора Синода Д.А. Толстого.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. СПб., 1872. С. 23.

²⁰ РГИА Ф. 797. Оп. 41, 3 ст., II отд., ед. хр. 194, год 1871–1872.

²¹ *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München. Mit einer historischen Einleitung und Beilagen. München, 1871. S. 222.*

²² РГИА Ф. 797. Оп. 41, (3 ст., II отд.), ед. хр. 194, 1871–1872 г.

²³ РГИА. Ф. 797 Оп. 42. (3 ст., II отд.) ед. хр. 49, 1872 г.

²⁴ *Киреев А. А.* Отчет о деятельности Общества любителей духовного просвещения за 1872 г. // Чтение в обществе любителей духовного просвещения. М., 1874, январь. С. 14.

²⁵ *Lord Acton. Selected Writings. Ed. by J. Rufus Fears. Vol. 3. Indianapolis, 1988. P. 303.*

²⁶ *Носов А. А.* «Мы здесь основали Философское общество...» (К истории философских обществ в России) // Вопросы философии. 1999, № 1. С. 173.

²⁷ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Изд. 3. Париж, 1983. С. 416–417.

²⁸ Там же. С. 416–417.

²⁹ В библиотеке писателя хранился «Сборник протоколов Общества любителей духовного просвещения. С.-Петербургский отдел». СПб., 1873–1877. Т. 1–5.

³⁰ Гражданин, 1873, 2 апреля. № 14.

³¹ НБУИВ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 2409. Л. 1. *Богословский Михаил, прот.* Письмо Победоносцеву Константину Петровичу. 11 марта 1874 года.

³² История Русской Церкви: 1700–1917: В 2 ч. М.: Валаамский монастырь, 1997: Ч. 1., 800 с.; Ч. 2. 798 с. (История Русской Церкви. Кн. 8. Ч. 1, 2). С. 375.

³³ ОР РГБ. (*Киреевы и Новиковы*) Ф. 126. Оп. 1. Ед. хр. 7. Дневники Киреева за 1876–1878 гг. Л. 20–25.

³⁴ Сухотин Михаил Михайлович (ум. в 1881 г.) — писатель, кандидат прав Московского университета, один из основателей «Отдела распространения духовно-нравственных книг», член Общества любителей духовного просвещения и депутат от него на боннской конференции о воссоединении старокаатоликов. Сухотин написал «Письма из Англии» («Московский Вестник», 1859, № 43 и 44); «Станлей» («Православное Обозрение», 1862, кн. 7); «Из путевых заметок об Англии» (ib., кн. 12); «Из современного быта англиканской церкви» («Православное Обозрение», 1865, кн. 12; 1866, кн. 7; 1867, кн. 1;

1868, кн. 1 и 9; 1870, кн. 2); «Англиканская конвокация» (ib., 1869, кн. 2); «Билль об имуществах ирландской церкви» (ib., кн. 7); «Посещение Англии архиепископом Сиры и Теноса» (ib., 1870, кн. 8 и 12); «Обрядовое разногласие англиканской церкви» («Чтения в обществе любителей духовного просвещения», 1876, кн. 3).

³⁵ *Доброуравов В.* Десять лет из истории старокатолического движения // Христианское чтение. СПб., 1890. Ч. II. С. 257–317, 545–592.

³⁶ Вот эти положения: « 1) Св. Дух исходит от Отца как начала, причины, источника Божества. 2) Св. Дух не исходит из Сына, потому что в Божестве есть одно только начало, одна причина, которой производятся все, что есть в Божестве. 3) Св. Дух исходит от Отца через Сына. 4) Св. Дух есть образ Сына-образа Отца, исходящий от Отца и почивающий в Сыне, как Его проявительная сила. 5) Св. Дух есть ипостасное произведение из Отца, но не из Сына, потому что Он есть Дух уст Божества, извещающий Слово. 6) Св. Дух образует посредство между Отцом и Сыном и через Сына соединяется с Отцом». (Отчет о 2-й Боннской конференции, с. 78–79.)

³⁷ ОР РНБ. (*Болотов В.В.*) Ф. 88, опись 1, ед. хр. 268. Л. 234–236.

³⁸ *Яньшев Иоанн, прот.* Отчет о Кельнском конгрессе // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1874–1875. С. 92–124; *Васильев И. В.* Отчет о соборе старокатоликов в Констанце // Там же. С. 27–39.

³⁹ *Доброуравов В.* История старокатолического движения // Христианское чтение. СПб., 1890. Ч. 3, нояб.–дек. С. 259–279.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ По сохранившимся протоколам можно с уверенностью говорить о продолжении деятельности Санкт-Петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения до 1880 г. Но темы докладов не имели ничего общего с проблемами старокатолицизма. См.: ОР РНБ (*Ф.П. Корнилова*) Ф. 379. Д. 401. Повестки (9) на заседания Петербургского отдела Общества Любителей духовного просвещения. 1878–1880 гг. См. также: *Копьев Н.А., свящ.* Двадцатипятилетие Общества любителей духовного просвещения (1863–1888) Историческая записка. М., 1888.

⁴² *Кохомский С.В.* Учение Древней Церкви об исхождении Св. Духа. СПб., 1874; *Богородский Н.М.* Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа, изложенное в связи с тезисами Боннской конфе-

ренции 1875 г. СПб., 1879; *Болотов В.В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб, 1879.; *Елеонский Ф.П.* Учение о Божестве Сына Божьего и Духа Святого и об отношении Их к Богу Отцу. СПб, 1879; *Некрасов А.А.* Учение св. Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Святого к Сыну Божию (По поводу боннских конференций), Казань. 1888. *Сильвестр (Малеванский), архим.* Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Святом Духе // ТКДА. 1874, №8. С. 182–302; *Его же.* Ответ православного на схему старокатоликов о Пресвятой Деве // Там же. 1875, № 1. С. 1–78; *Его же.* Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах // Там же. 1875, №2. С. 167–213.

В. А. Кузнецов

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ ОСЕНЬЮ 1993 ГОДА

«Нравственная сила содержится в Церкви христианской, а если это так, — а никто в мире не может доказать, что это не так, — то и Церковь, как бы ни была гонима государством, может с полной надеждою мирно ожидать время, когда само государство в своих интересах присоединится к ней и будет пользоваться тою нравственною силою, которою в безусловном смысле обладает только Церковь»¹.

Советское государство проводило широкомасштабную и жестокую политику по отношению к Русской Православной Церкви. Идеологическая природа советской власти была несовместима с существованием другого мировоззрения и другого образа жизни. Новое коммунистическое общество строилось на жестком противопоставлении: вере в Бога — вера в Его отсутствие; религиозным ценностям — ценности

коммунистические; церковной организации — организация партийная.

Распад СССР (вместе с этим и прекращение господствующего положения коммунистической идеологии) в декабре 1991 года и дальнейшее изменение политического режима способствовал восстановлению позиций Русской Православной Церкви в обществе. В ситуации переходного периода «Церковь с ее долгой историей и сильными культурными традициями в России ассоциировалась со стремлениями к стабильности и уверенности в будущем»².

Становление политической системы новой России проходило в условиях жесткого противостояния двух политических группировок: Правительства и Верховного Совета РСФСР. Первая во главе с президентом Б. Н. Ельциным выступала за продолжение и углубление реформ, вторая группировка во главе с вице-президентом А. В. Руцким требовала плавного перехода к рынку под руководством государства.

Русская Православная Церковь, всецело осознавая свою пастьерскую ответственность перед гражданами страны, не могла остаться в стороне от происходящих событий. Она всеми силами и доступными средствами пыталась повлиять на события трагического противостояния. Все ее воззвания, обращения и мероприятия были направлены на умиротворение враждующих сторон.

«Церковь призвана быть вне политики в том смысле, что у нее не должно быть своих собственных политических программ, а в равной мере и претензий на политическое лидерство. Чтобы ее пророческий голос слышали все, она должна избегать соблазна отождествлять себя с той или иной политикой. Но, с другой стороны, Церковь не может быть безразличной к политическим, экономическим, социальным, научным или культурным преобразованиям, которые способны влиять на личную или общественную нравственность. В этом смысле Церковь должна быть заинтересована и политикой, и экономикой, и наукой, и всеми остальными областями общественной жизни. Она должна иметь возможность выносить о них свое

суждение, руководствуясь не какими-либо узкими человеческими интересами, а исключительно нравственными принципами, содержащимися в Библии и в Церковном Предании»³.

Такие размышления по вопросам отношения Церкви и государства, Церкви и политики содержались в докладе архиепископа Смоленского и Калининградского Кирилла (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси) на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 7–14 октября 1989 года, который состоялся по случаю празднования 400-летия установления Патриаршества на Руси.

Здесь необходимо отметить две основные идеи, которые потом будут положены в основу действий Церкви в условиях политического противостояния Правительства и Верховного Совета РСФСР осенью 1993 года, а также дальнейшего отношения Церкви по отношению к государству и политическим силам: Церковь не соотносит себя ни с какой политической силой, движением, партией, группировкой, но в тоже время она оставляет за собой право оценивать их действия с духовно-нравственных позиций.

В процессе становления новой российской государственности и будущего назревания политического противостояния в Москве с 31 марта по 5 апреля 1992 года состоялся очередной Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Собор принял «Обращение», в котором детально сформулировал церковное отношение к современным политическим процессам и событиям (распад СССР, создание СНГ, формирование многопартийности и др.)

«Знайте, что Церковь наша — не противница нового государственного устройства, не “имперская структура”, какой именуют ее наши недруги. Но она останется духовно единой, и никакие границы не смогут этому единству помешать. Мистическое Тело Христово — Церковь Его — нераздельна, и именно поэтому она до окончания века будет той непреложной связью, которая скрепляет сердца людей поверх государственных рубежей и поверх всех человеческих различий. Она всегда будет служить единству отдельных народов и всей человеческой семье, помогать государствам сообща

работать над укреплением мира, согласия и нравственного порядка.

Мы обращаемся к лидерам политических партий и общественных движений. Нас беспокоит, что в Церкви подчас хотят видеть лишь политическую попутчицу, проводницу чьих-то планов и идей. Миссия Церкви — это служение Господу, спасение душ человеческих, проповедь Евангелия среди людей. “Наипаче ищите Царствия Божия” (Лк. 12:31), — заповедал нам Спаситель. Преданность Церкви Ее Божественному Создателю должна быть непреложной. Ее спасительная миссия всегда будет для нее важнейшей, и никакие иные цели не могут главенствовать для нее. Вот почему, участвуя в общественной жизни, Церковь имеет лишь одно устремление — проповедь Христа словом и делом, заботиться, чтобы жизнь народа была устроена в мире, любви и справедливости. Церковь не связывает себя ни с каким общественным или государственным строем, ни с какой политической силой. Она — над “правым” и “левым” и потому может вести диалог с любыми общественными движениями, кроме заведомо преступных, ища их примирения и объединения в служении благу людей»⁴.

Руководствуясь сформулированными принципами и положениями, Русская Православная Церковь приняла активное участие в разрешении политического противостояния Правительства и Верховного Совета РСФСР осенью 1993 года.

21 сентября 1993 года президент Б. Н. Ельцин издал указ о поэтапной конституционной реформе. Согласно данному указу, он приостановил полномочия Съезда народных депутатов и Верховного Совета РСФСР и назначил на 12 декабря 1993 года выборы в новый орган законодательной власти — Государственную Думу, нижнюю палату Федерального Собрания России. Президент поручил Конституционной комиссии и Конституционному совещанию представить на всеобщее голосование (референдум) согласованный проект Основного Закона.

Руководство Верховного Совета во главе с председателем Р.И. Хасбулатовым этому указу, который не соответствовал Конституции РСФСР, не подчинилось и приняло постанов-

ление о прекращении полномочий президента. Верховный Совет приступил к формированию подконтрольных ему органов исполнительной власти. И. о. главы государства был объявлен вице-президент А.В. Руцкой.

Десятый чрезвычайный Съезд народных депутатов Российской Федерации, состоявшийся 28 сентября 1993 года, направил Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II Обращение, в котором дал оценку происходящим событиям и просил Святейшего Патриарха о содействии в мирном разрешении сложившегося конфликта.

«Президент России Б.Н. Ельцин переступил грань дозволенного, отступил от своей присяги Основному Закону нашего Отечества. Своим Указом от 21.09.93 он распустил Парламент, приостановил деятельность народных депутатов Российской Федерации, пытается с кликой своих прислужников полностью и надолго узурпировать власть, стремиться править народами России своим указующим перстом. Произошел антиконституционный государственный переворот.

Над великой Русью нависла чудовищная угроза ненависти и распрей, раздор между различными противоборствующими силами. С минуты на минуту может пролиться кровь, вспыхнуть угрожающим огнем гражданская война.

Мы, народные депутаты Российской Федерации, на это незаконное ответили своим противостоянием.

С защитниками Дома Советов ежедневно находятся несколько священников Русской Православной Церкви. Они служат молебны и совершают крестные ходы, показывая образцы пастырского служения.

В сложившейся ситуации от имени своих избранных просим Вас, Патриарха Московского и всея Руси, опираясь на влияние многомиллионной Православной Церкви, приложить все усилия для преодоления распада России и развязывания гражданской войны и достижения национального согласия нашего великого многонационального Отечества»⁵.

В ответ на данное Обращение 29 сентября 1993 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II обратился к участникам противостояния с Воззванием, в котором

призвал к диалогу и предложил быть посредником при переговорах, а также место переговоров — Данилов монастырь. В этом Воззвании содержится очень серьезное беспокойство Предстоятеля Русской Православной Церкви за судьбу Родины и ее граждан, призыв к мирному решению политических проблем, следование озвученной ранее позиции не связывать себя с какими-либо политическими группировками и не поддерживать какие-либо определенные политические силы.

«Россия стоит на краю пропасти: или остановится падение, или России грозит распад, за который нас проклянут будущие поколения.

Противостояние у Дома Советов в любой миг может взорвать хрупкий мир.

Слезно умоляю: не совершайте кровопролития, не пытайтесь решить политические проблемы силой.

Не поддавайтесь на провокации. Нынешней смутной ситуацией могут воспользоваться экстремисты, преступные элементы и просто нездоровые люди. Одна пуля возле Дома Советов может привести к кровавой бойне, эхо которой прокатится по всей стране.

Призываю ослабить политическое противостояние, так как политические цели не могут препятствовать людям, находящимся в Доме Советов, пользоваться медикаментами, теплом и связью.

Русская Православная Церковь призывает к диалогу.

В связи с событиями вокруг Дома Советов созывается экстренное заседание Священного Синода.

Прошу молиться всех верующих за спасение России и даже тех, кто никогда не был в храме. Совместными усилиями спасем Россию.

Верю Господь даст силу народу своему. Господь благословит народ свой миром (Пс. 28, стих 11)»⁶.

Вечером этого дня Десятый чрезвычайный внеочередной Съезд народных депутатов Российской Федерации направил Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси ответное Обращение, в котором заявил, что «принимает предложение немедленно начать такие переговоры при Вашем посредничестве в Даниловом монастыре»⁷.

30 сентября 1993 года состоялась встреча президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Как сообщила пресс-служба президента, Б.Н. Ельцин проинформировал Патриарха о положении в стране. Они выразили обоюдное стремление всемерно содействовать укреплению российской государственности, сохранению целостности России.

Святейший Патриарх Алексий II выразил озабоченность в связи с возможным кровопролитием. Б.Н. Ельцин заверил Патриарха в том, что они примет все необходимые меры для защиты гражданских прав населения и прав человека.

Большое внимание в ходе беседы было уделено ситуации вокруг здания бывшего Верховного Совета в связи с наличием в здании оружия. Была подчеркнута необходимость принятия таких мер, которые позволили бы разрядить ситуацию без применения насилия.

Президент Б.Н. Ельцин поблагодарил Святейшего Патриарха Алексия II за его готовность принять участие в миротворческих усилиях и назначил со своей стороны для участия в переговорах руководителя Администрации президента С. Филатова и первого заместителя председателя Правительства О. Сосковца.

В этот же день А. Руцкой обратился к Святейшему Патриарху Алексию II с посланием, в котором сказал: «Как верующий и гражданин России, облеченный высокими полномочиями, заверяю Вас в том, что сделаю все возможное для преодоления кризиса власти мирными средствами <...> В моем лице Вы имеете безусловного сторонника Ваших усилий организовать посредническую миссию в Свято-Даниловом монастыре»⁸.

1 октября в Москве в Свято-Даниловом монастыре в 10 часов начались переговоры между представителями Президента Российской Федерации и представителями бывшего Верховного Совета Российской Федерации.

Участники переговоров: Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл – председатель Отдела внешних церковных сношений Русской Православной Церкви.

Абдулатипов Рамазан Гаджимурадович — председатель Совета Национальностей Верховного Совета России; Воронин Юрий Михайлович — первый заместитель председателя Верховного Совета России; Домнина Валентина Александровна — народный депутат России; Лужков Юрий Михайлович — мэр Москвы; Огородников Вячеслав Васильевич — начальник ГУ-ООП (главное Управление охраны общественного порядка МВД России), генерал-майор милиции; Олейник Владимир Иванович — член Конституционного Суда; Панкратов Владимир Иванович — начальник ГУВД г. Москвы, генерал-майор милиции; Соколов Вениамин Сергеевич — председатель Совета Республики Верховного Совета России; Сосковец Олег Николаевич — первый заместитель председателя Правительства; Филатов Сергей Александрович — руководитель Администрации президента; Чеботаревский Равкат Загидулович — председатель Комитета Верховного Совета России по обороне и безопасности, контр-адмирал; Шкирко Анатолий Афанасьевич — заместитель командующего внутренними войсками МВД России, генерал-майор.

Святейший Патриарх Алексей II обратился к участникам переговоров с краткой речью, в которой поблагодарил всех, кто откликнулся на призыв и прибыл на переговоры. Предстоятель Русской Православной Церкви подчеркнул, что «на всех нас лежит огромная ответственность за будущее нашей Отчизны. Необходимо сделать все для того, чтобы предотвратить возможность гражданской войны и распад страны <...> И предложив свое посредническое участие, мы будем всячески содействовать примиренческому процессу и сближению точек зрения по тем вопросам, которые сегодня спорны и которые являются противоположными позициями.

Вчера мною дано указание во всех монастырях провести в воскресный день, 3 октября, молебное пение, с чтением молитвы, которую составил в 1917 году Святейший Патриарх Тихон, тоже в годину тяжелых испытаний <...> И мы призываем всю нашу паству, даже тех, которые никогда не молились Богу, в эти судьбоносные для России дни вознести свои молитвы, чтобы Господь даровал мир нашему Отечеству и согласие»⁹.

В ходе переговоров, когда обмен мнения переходил во взаимные обвинения двух сторон, Святейший Патриарх Алексий II неизменно призывал к поиску мирного способа назревших вопросов: «Нужно сделать все для того, чтобы снять напряжение и предотвратить гражданскую войну и возможное кровопролитие <...> Ведь сегодня, может быть вчера достаточно было одной пули, одного выстрела со стороны человека, который или доведен до предела, или больного человека, или просто провокатора, для того чтобы возник конфликт и гражданская война, которую остановить будет трудно. Поэтому наша задача не обвинять друг друга, а найти пути выхода»¹⁰.

Во второй половине дня состоялась пресс-конференция, на которой митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл сообщил, «что достигнута предварительная договоренность по проблеме Белого Дома. По его мнению, наличие оружия как в Белом Доме, так и вокруг него может быть использовано сознательно или несознательно в эпицентре конфликта и тем самым спровоцировать гражданское столкновение по всей стране»¹¹.

Переговоры в течение 1 октября привели к следующему результату: было решено провести поэтапную демилитаризацию в здании Верховного Совета и прилегающих к нему территорий, но соглашения о получении Верховным Советом прямого эфира для изложения своих позиций и решений достигнуто не было.

2 октября продолжились переговоры в Свято-Даниловом монастыре между представителями президента России и Верховного Совета с участием представителей Русской Православной Церкви.

Перед началом встречи Святейший Патриарх Алексий II сказал: «Нас огорчило то, что вчерашняя пресс-конференция, которая была в 2 часа, ни единым словом не была упомянута... Поэтому хотелось бы, чтобы как-то объективно освещалось... И каждый из нас должен осознавать ту ответственность за Россию, за народ, за державу, сынами и дочерьми которой мы являемся»¹².

Слова Предстоятеля Русской Православной Церкви свидетельствуют о критической оценке происходящих событий,

о стремлении примирить противоборствующие стороны и призвать к ответственности государственных и политических деятелей.

Свою оценку сложившейся трагической обстановке и положению около Белого дома, а также работе телеканалов в эти дни представил митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, который перед заседанием общался с милиционерами, стоящими в оцеплении у Белого Дома. Митрополит Кирилл сказал о глубочайшей надежде простых людей с обеих сторон на то, что данные переговоры принесут определенные результаты, и снова напомнил присутствующим об ответственности перед страной и ее гражданами.

«Ваше Святейшество, я хотел бы внести положительную ноту в начало этого заседания, учитывая категорическую необходимость достижения соглашения сегодня. Конечно, я должен сказать, что вчерашняя передача, особенно первый канал “Останкино”, произвела тяжелое впечатление. Может быть, очень важно видеть финского фермера, который вместе с женой и дочерью убирает урожай, благополучно выращенный на своей ферме. Это, видимо, нужно знать нашему народу, как хорошо работают сельские труженики Финляндии. Но если бы в этой передаче было хоть какое-то упоминание о пресс-конференции, данной от Вашего имени, то есть от имени этой комиссии, официально, по ее поручению, тогда это можно было бы понять. Но на фоне полного молчания об этой пресс-конференции, конечно, такая композиция “Новостей” вызывает глубочайшее неудовлетворение. Совершенно очевидно, что в таком большом государстве, как наше, не все зависит от одного человека, двух или даже трех, и это никоим образом не должно сейчас бросать тень на тех лиц, которые сидят здесь, потому что мы должны нормально начинать работать. Атмосфера должна быть благоприятной настолько, насколько это возможно, потому что, действительно, страна, затаив дыхание, ждет результатов этих переговоров. Я сейчас вернулся от Белого дома, имел возможность общаться с милиционерами, которые там стоят, с ОМОНОм, я видел их лица, слышал их просьбы и даже мольбы. Это были люди, которые стоят в оцеплении, — это

наши люди, это наш народ, как и тот народ, который находится в Белом доме. Там стояли точно такие же солдаты. Я видел в форме людей, значит, это были военные, простите, были милиционеры, точно такие, как стояли по другую сторону баррикады. И вы знаете, в этом весь трагизм нашего сегодняшнего положения. И тут и там наш народ, и тут и там надежды на то, что мы сделаем что-то. И дай Бог, Ваше Святейшество, чтобы под Вашим руководством сегодня мы продвинулись, и я бы хотел призвать обе стороны — отказаться, действительно, от словаря и лексикона, который может оскорблять, обижать, оставить это для каких-то других аудиторий, а здесь говорить только исключительно о деле, какие бы чувства у нас на были внутри. Потому что мы собраны для того, чтобы действительно спасти Россию. Сегодня я убедился воочию, как опасно противостояние вокруг Белого дома, Ваше Святейшество. Я благодарю, что Вы благословили меня посетить Белый дом, увидеть это — это важный опыт. Я бы очень хотел, чтобы все то, что было сказано, было принято во внимание»¹³.

В 10 часов участники переговоров подписали программу мер, разработанных группой экспертов, по нормализации обстановки вокруг Белого дома. Программа предусматривает: взаимное предоставление информации о планируемых действиях и составе вооруженных сил и их вооружений у каждой из сторон; одновременная ликвидация сторонами заграждений вокруг Белого дома; организация совместных мест хранения оружия.

Невероятную сложность психологической атмосферы переговоров, их очень тяжелый и трудный характер, а также последовательное стремление церковных деятелей всеми силами предотвратить военный способ разрешения создавшейся ситуации показывают слова Святейшего Патриарха Алексия II. Он сказал: «Очень печально, что наши двухдневные переговоры не дали результатов. Давайте подумаем еще о том, какие можно было бы найти пути преодоления этого кризиса. И когда мы предложили посредничество Церкви, надеялись, что, когда сядем за стол переговоров друг против друга, найдем в себе и мужество, и силы, думая о судьбе России, думая о на-

шем народе, многострадальном народе, дать ему надежду, а не ввести в отчаяние. Если мы прекратим переговоры, потому что они зашли в тупик, — это значит отказаться от всякой надежды. О предложении в отношении того, чтобы начать политические переговоры, которые приведут впоследствии к сокращению вооружений или разъединению военного противостояния, я думаю, что мой опыт уже показал, политические вопросы мы не решим. И полагаю, что все мы думали, что, начав с конкретных взрывоопасных вопросов, мы сможем продвинуться и к более серьезным вопросам, вопросам политического характера, вопросам выборов и так далее»¹⁴.

В 15 часов предполагалось подписать график совместного сокращения вооружения сторон и документ, гарантирующий безопасность лиц, находящихся в Белом доме. Документ был подписан к концу дня после переговоров, проходивших, по словам митрополита Кирилла, в тяжелой психологической обстановке. Святейший Патриарх Алексей II подвел итоги второго дня переговоров следующими словами: «Были у нас сегодня и драматические минуты, были и минуты согласия и доброты. Я думаю, что надо двигаться вперед»¹⁵.

Днем 2 октября начались столкновения между сторонниками оппозиции и ОМОНОм на Смоленской площади в Москве. «Митингующие бросают в ОМНОВцев камни, бутылки с зажигательной смесью. Рукопашная схватка, стрельба. Столкновения длятся несколько часов. Раздаются призывы организовать партизанскую войну против ОМОНа»¹⁶

3 октября (третий день переговоров) Святейший Патриарх Алексей II обратился перед началом заседания к участникам переговоров с речью: «Сегодня было большим событием принесение в Богоявленский кафедральный собор чудотворного образа Владимирской Божьей Матери. Люди на коленях, со свечами встречали с огромным подъемом, и мы во время литургии прочитали молитву Святителя Патриарха Тихона, которая была составлена в годину испытаний в 1917 году и читалась в храмах Русской Православной Церкви.

С большим сегодня подъемом прошло богослужение. Богоявленский собор не мог вместить всех желающих, но это

было большим символом, знаком, и мы, подобно нашим предкам, которые в годину испытаний прибегали именно к помощи и молитве перед этой святыней земли русской и черпали силы, мудрость и мужество в своих испытаниях.

Я готов быть активным участником того процесса, который мы начали, процесса переговоров и выхода из тупика, военного противостояния и решения политических вопросов, которые нам предстоит решить, и подумать вместе сообща о том, что мы можем предложить, как мы можем найти вместе путь к выходу из того тупикового положения, в котором сегодня оказалась страна»¹⁷.

Ю.М. Воронин от лица депутатов Десятого чрезвычайного Съезда обратился к Святейшему Патриарху Алексию II с заявлением. Этот документ показывает, какое большое значение политические деятели придавали миротворческой миссии Русской Православной Церкви. «Съезд выражает признательность за шаги Церкви и лично Патриарху по урегулированию политического кризиса в стране, вызванного государственным переворотом. Съезд также одобрительно оценивает предварительные договоренности по нормализации положения вокруг Дома Советов. Необходимость снятия блокады здания, усиления контроля как внутри здания, так и вне его является очевидным.

Вместе с тем Съезд отмечает, что сосредоточения усилий миротворческой миссии только на проблеме оружия, которая во многом создана искусственно, сегодня крайне недостаточно.

Съезд обращается к вам — Патриарху Русской Православной Церкви. Помогите решить основную проблему — ликвидировать первопричину сложившейся ситуации вокруг Дома Советов. Поэтому только отмена антиконституционного указа, восстановление конституционного строя могут оздоровить обстановку, создать предпосылки для мирного разрешения кризиса. Промедление с решением этого вопроса чревато новыми человеческими жертвами»¹⁸.

Также в ходе переговоров Святейший Патриарх Алексий II сказал, что «призывы Церкви не достигают тех, которые

применяют насилие и готовы расширить противостояние и кровопролитие за последнее время <...> Озлобленность настолько велика, что они не воспринимают слова, обращенного к ним с призывом решать мирным путем. Но я думаю, что мы должны думать о той модели, какую мы можем предложить для выхода из создавшегося положения и для решения политических вопросов, которые стоят перед нами»¹⁹.

3 октября около 16–17 часов дня сторонники Верховного Совета захватили здание московской мэрии, попытались штурмом взять телецентр в Останкино²⁰.

В связи с вышеуказанными событиями было принято прервать переговоры до 20 часов. К означенному часу представители противоборствующих сторон в Свято-Данилов монастырь не прибыли. В 20 часов 45 минут представители Русской Православной Церкви и Конституционного Суда констатировали факт неявки на переговоры противоборствующих сторон²¹.

4 октября продолжились вооруженные столкновения сторонников и защитников Верховного Совета с военнослужащими и милицией. Во второй половине дня спецподразделения взяли Дом Советов штурмом, к 17 часам арестовали А. Руцкого и Р. Хасбулатова. В событиях 3–4 октября пострадало 878 человек, из них 145 человек погибло²².

7 октября Москва прощалась с погибшими в ходе событий 3–4 октября. Вместе со всем народом Русская Православная Церковь, следуя христианским заповедям и не различая правых и виноватых, скорбела по многочисленным жертвам трагического противостояния. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II были совершены заупокойные панихиды в Богоявленском кафедральном соборе и других храмах.

По какую бы сторону баррикад человек ни находился, Церковь никому не откажет в последнем христианском обряде, сообщил о решении Московской Патриархии корреспонденту ИТАР-ТАСС секретарь Епархиального совета Москвы протоиерей Владимир Диваков.

10 октября, в воскресенье, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II заупокой-

ные поминовения прошли во всех епархиях Русской Православной Церкви²³.

Необходимо отметить активную позицию и внимание к трагическим событиям сентября-октября 1993 года Святейшего Патриарха Московского и все Руси Алексия II и его ближайших помощников. Инициатива Святейшего Патриарха в проведении переговоров в Свято-Даниловом монастыре свидетельствует о стремлении оказать благотворное влияние на сложившуюся конфликтную ситуацию.

Русская Православная Церковь в лице своего Предстоятеля, других видных иерархов сделала все возможное для предотвращения кровопролития и решения назревшей проблемы мирным путем.

В заключение можно привести слова двух Святейших Патриархов Русской Православной Церкви — почившего Алексия II и нынешнего Кирилла о тех трагических событиях осени 1993 года.

Рождественское послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Православной Церкви 1994 года: «Политический кризис в России, приобретший особую остроту в последней трети сентября, побудил меня возвратиться из США в Москву до завершения программы празднования 200-летия Православия в Америке. Мною и Священным Синодом Русской Православной Церкви было сделано все возможное, включая сложнейшую посредническую миссию, чтобы не допустить братоубийственного кровопролития. Однако, не прислушавшись к призыву Церкви, люди подняли руку на ближних своих, и в начале октября пролилась невинная кровь множества людей. Мы не перестаем возносить усердные молитвы о всех погибших и страждущих, молитвы об устроении России и призывать к покаянию. Мы повторяем проникновенные слова молитвы святителя Тихона, Патриарха Всероссийского: «Боже Великий и Дивный!.. Утоли шатания и раздоры в земле нашей, огради нас от гнева, убийства, вражды и злобы... да вновь возлюбим друг друга и едино пребудем в Тебе, Господе и Владыке нашем, как повелел и заповедал нам»²⁴.

29 декабря 2009 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл посетил Российскую академию государственной службы при Президенте Российской Федерации. В актовом зале РАГС Предстоятель выступил перед студентами, преподавателями и приглашенными гостями с докладом на тему взаимоотношений Церкви и государства. Часть выступления была посвящена оценке действий Русской Православной Церкви в том политическом противостоянии между законодательной и исполнительной ветвями власти, в котором оказалась наша страна осенью 1993 года.

«Вспоминаю кризисы 1991 и 1993 годов, когда Церкви нужно было реагировать на происходящее в стране. Никакой теоретической базы, никаких Основ социальной концепции Русской Православной Церкви не существовало; не было никаких направляющих линий. Опирались на опыт жизни в царское время было невозможно — среди церковных деятелей уже не было никого, кто был связан с тем временем. А советский период сформировал очень специфическую модель церковно-государственных отношений, которая никак не могла быть перенесена в новую Россию.

Реакция Церкви была сдержанной и, может быть, не такой динамичной, как того хотело бы наше общество, взбудораженное реформами и переменами. Нас нередко упрекали: “А почему вы не такие динамичные, как польские католики? Они поддержали “Солидарность”. А почему вы не хотите выступить против коммунистов? Почему вы не хотите обрушить свой праведный гнев на старую систему? Почему вы такие робкие? Вы должны занять ясную политическую и гражданскую позицию”.

Трудно сказать, что было бы, если бы Русская Церковь политизировала свой подход к обществу, к народу, если бы она определила, какие политические группы являются ее единомышленниками и союзниками, а какие являются ее противниками. Во-первых, это совершенно невозможно с богословской точки зрения, поскольку не за политические взгляды Бог будет судить человека на Страшном суде. Поэтому Церковь, применяя сотериологический подход к современной политической

ситуации, заняла совершенно другую позицию, о которой вы хорошо знаете: мы не вмешиваемся в политическую борьбу.

Но в то же время Церковь сочла необходимым, не подерживая ни одну политическую силу — ни власть, ни оппозицию, — оставить за собой право обращаться к своему народу с ясным нравственным и духовным комментарием на все то, что происходит в стране»²⁵.

На основе данных слов двух Предстоятелей Русской Православной Церкви можно сделать четкий и определенный вывод о позиции и действиях Русской Православной Церкви в условиях политического противостояния осенью 1993 года в нашем государстве. Церковь, следуя своим каноническим нормам и правилам, избрала пастырскую позицию (т.е. позицию неучастия в политической борьбе и отказа от поддержки тех или иных политических взглядов) по отношению и к противоборствующим политическим силам, и ко всем гражданам России. Именно эта позиция способствовала тому, что Русская Церковь не слилась ни с одной из политических сил, не провозгласила ни одну из сторон своими единомышленниками или противниками, а способствовала всеми имеющимися у нее средствами (воззваниями, обращениями, посреднической миссией) уладить возникший конфликт.

Отношение Русской Православной Церкви к государственной власти и политической деятельности, прошедшее испытание в сложной политической обстановке (каким было осеннее противостояние 1993 года), было зафиксировано в фундаментальном концептуальном документе «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятом на Юбилейном Архиерейском Соборе в августе 2000 года. В нем, частности, говорится, что «Церковь, по заповеди Божией, имеет своей задачей проявлять заботу о единстве своих чад, о мире и согласии в обществе, о вовлечении всех его членов в общий созидательный труд. Церковь призвана проповедовать и созидать мир со всем внешним для нее миром: “Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим. 12:18); «Старайтесь иметь мир со всеми» (Евр. 12:14)»²⁶. «Перед лицом политических разногласий, противоречий и борьбы Цер-

ковь проповедует мир и соработничество людей, придерживающихся различных политических взглядов»²⁷. «Неучастие церковной Полноты в политической борьбе, в деятельности политических партий и в предвыборных процессах не означает ее отказа от публичного выражения позиции по общественно значимым вопросам, от представления этой позиции перед лицом органов власти любой страны на любом уровне»²⁸.

Анализируя и оценивая прошедшие события, можно с уверенностью утверждать: позиция Русской Православной Церкви и действия на основе этой позиции явились одним из факторов, которые предотвратили в России новую гражданскую войну. Это был огромный миротворческий вклад почти только что обретшей свободу и независимость Русской Православной Церкви в созидание общего мира и согласия в российском обществе.

Примечания

¹ *Никодим, епископ Далматинский*. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 677.

² *Казьмина О. Е.* Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России. М., 2009. С. 70.

³ *Кирилл, архиеп. Смоленский и Калининградский*. Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки // Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП). 1990, № 2. С. 32.

⁴ Обращение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // ЖМП, 1992. № 6. С. XIII–XIV.

⁵ Москва. Осень-93. Хроника противостояния. М., 1995. С. 231–232.

⁶ Цит. по: Москва. Осень-93... С. 253.

⁷ Там же. С. 252.

⁸ Цит. по: *Зевелев А., Павлов Ю.* Расколота власть. М., 1995. С. 53.

⁹ Цит. по: Москва. Осень-93... С. 322.

¹⁰ Там же. С. 329.

¹¹ *Зевелев А., Павлов Ю.* Расколота власть. С. 60.

¹² Цит. по: Москва. Осень-93... С. 335.

¹³ Цит. по: там же. С. 335–336.

¹⁴ Москва. Осень-93... С. 350.

¹⁵ Цит. по: там же. С. 354.

¹⁶ Зевелев А., Павлов Ю. Расколота власть. С. 63.

¹⁷ Цит. по: Москва. Осень-93... С. 355.

¹⁸ Цит. по: там же. С.355.

¹⁹ Там же. С. 357.

²⁰ Зевелев А., Павлов Ю. Расколота власть. С. 66, 68.

²¹ Москва. Осень-93... С. 358.

²² Гаврилов Б. И. История России. М., 2003. С. 476.

²³ Москва. Осень-93... С. 536.

²⁴ Рождественское послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Православной Церкви. // ЖМП, 1994. № 1. С. 4.

²⁵ Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Выступление в Российской академии государственной службы 29 декабря 2009 года // Patriarhia.ru.

²⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008. С. 78.

²⁷ Там же. С. 79.

²⁸ Там же. С. 80.

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

В. Л. КУРАБЦЕВ*

БЫТИЕ БЛАГА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Величественными Идеями и таинственным Благом вовсе не исчерпываются главные метафизические прозрения Платона.

Он открыл целый ряд «ипостасей» сущего — Единое, Число, Ум, Мировую Душу и другие, и расположил их в сложной метафизической иерархии (от $\delta\upsilon$, Единого, до $\mu\acute{\iota}$ $\delta\upsilon$, материи). Он выстроил также политеистическую (или пантеистическую) иерархию мира, начиная с верховного Бога Демиурга. И все названное в разной мере бытийственно.

«Наивысшая интегральность всего сущего» (согласно А.Ф. Лосеву) в философии Платона достигается в *Первоедином (Едином)*, частый синоним которого — *Благо* (чаще трактуется как *Идея Блага*, $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$). Далее следует *Число* — «между Единым и Умом, как арифметическое число — между

* Автор статьи — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета (МГОУ).

Умом и чувственностью»¹. Единое порождает *Идею (Эйдос)* — *сверху и снизу*, а также через Число порождает *Ум*. Ум, через «Идею снизу», переходит в свое инобытие — *Мировую Душу*, в которой лик «Идеи снизу» становится *Парадигмой, Демиургией*. Особый, «идеальный предел всех творческих актов демиурга»², или Демиургии, — *София*. Завершается творение переходом Души в еще более чувственное и телесное — *Космос*. Творение разворачивается при участии небытийственной *материи*.

Боги и божества в философии Платона — скорее нечто дополнительное, посредники в его метафизической иерархии. Однако философ порой называет «божествами» и Единое, и Благо, и Ум, и Мировую Душу.

Поиск бытия — основное занятие философа всех периодов творчества. И основная интуиция Платона — бытие может быть связано только с *Благом*, трудно различимым в силу «ослепительного блеска этой области». В «Софисте» философ, размышляя о божественной «идее бытия», именно так и говорит: идею бытия «нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области» (*Софист 254 ab*). Очень вероятно, что эта интуиция — интуиция благого Бога, но на несоответствующем уровне, уровне *античного умозрения*.

В «Пармениде» философ тоже пишет о бытии — о непознаваемых, единых и тождественных *Идеях*, которые являются «образцами» вещей (а вещи — «подобия» идей). *Идеи* — только благие (Идеи Прекрасного, Справедливости, Благоразумия и т. д.) и нейтральные (Идеи стола, собаки и т. д.). Неблагих Идеи в потустороннем мире нет.

В этом же диалоге философ пишет о существовании *Единого*, которое вне времени, пространства, чувственного восприятия, имени, слова, знания, мнения. Если есть Единое, говорит Платон, то есть и его бытие, а тогда есть «2». И есть все остальные числа, причастные к бытию и полагающие «бесконечную множественность существующего» (*Парменид 144 a*). То есть концепция Единого производит из самой себя все числа, а из наличия чисел — все многообразие существующего.

Без Единого мыслить многое нельзя, поскольку тогда не будет существовать существующее. Единое (а оно у Платона в

том числе тождественно Богу, Благу!) — *изначально* («из всего, имеющего число, единое возникло первым» (*Парменид 153 a*)³). И оно — *вечно*, то есть не существовало, не существует и не будет существовать во времени.

Благо — чаще всего синоним Единого. В ранних диалогах Платон уже касается этого прафеномена. Например, в «Лисиде» он предполагает, что «благо родственно всему» (*Лисид 222 c*). А в «Горгии» — что «у всех действий цель одна — благо», ради которого нужно делать все (*Горгий 499 e — 500 a*). То есть Благо является всепорождающей парадигмой и *родственно* абсолютно всему, *присутствует* во всем, а также служит в качестве *высшей, недостижимой цели* для всего существующего.

В зрелых диалогах Платона (80–60-е годы IV в. до н. э.) Благо еще яснее позиционируется как вечное бытие, которое стремится познать и к которому стремится приблизиться или даже убежать каждый человек, любящий мудрость.

Например, в «Пире» Благо высвечивается в разных формах Логоса: это «только хорошее» (*Пир 205 e*); «прекрасное»; основа счастья и любви. «Счастливые счастливы потому, что обладают благом» (*Пир 205 a*)⁴. То есть достигли личной или коллективной укорененности в высшем Благе, согласны с ним.

Любовь — это тоже обретение первично любовного (*proton philon*), что родом из Блага. Высшие проявления любви настолько грандиозны, что Платон спрашивает: «... Любовь не что иное, как любовь к *вечному обладанию благом?*» (курсив мой. — В.К.) (*Пир 206 a*). Кроме того, «любовь — это стремление и к *бессмертию*» (курсив мой. — В.К.) (*Пир 207 a*). Любящий прекрасное может в конце пути увидеть вечное прекрасное, «*Прекрасное само по себе*». Созерцая это прекрасное, он породит в себе истинную добродетель, ему достанется «в удел любовь богов» и в конце концов он окажется бессмертным. То есть любовь к Прекрасному — это также прямой путь к спасению.

С Благом — через любовь — связано также творчество человека: любящие «должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно» (*Пир 206 b*)⁵. То есть «родить» и новых хороших людей, и новые хорошие книги, законы, полезные мысли и т. д.

Благо столь прекрасно по сравнению с этим полубытийственным миром, что любящий мудрость не может не мечтать о побеге «отсюда» «туда». «Бегство — это посильное уподобление Богу, а уподобиться Богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (*Теэтет 176 ab*)⁶. То есть жить иначе, чем все, жить в ином мире, в мире Блага. А после смерти улететь в этот прекрасный и благой мир. Эти идеи Платона тоже перекликаются с христианским мировоззрением.

В позднем периоде творчества (50-е гг. IV в. до н. э. — 347 г. до н. э.) концепция субстанциальности Блага получает дальнейшее развитие.

В мифе о пещере (*Государство VII*) Платон говорит: «Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, *идея блага* — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного» (курсив мой. — В.К.). И от нее зависят истина и разумение, частная и общественная жизнь и деятельность, счастье и смысл жизни.

Философ полагал, что «все ищут подлинного блага <...> К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит» (*Государство VI 505 de*)⁷.

Предчувствие Блага — это предчувствие благой Высшей Силы и «самого важного знания». Без этого знания, даже с обилием других полезных знаний, «ничто не послужит нам на пользу» (*там же, 505 a*), так как человек не будет знать, что такое Космос и он сам, ради чего и как ему жить, что ценить, а что не ценить.

Конечно, это борьба с Хаосом. Не есть ли это также борьба Платона с беспощадно все отмеривающей мощной Ананке (Необходимостью)? Или здесь начало классического понимания свободы как «осознанной Необходимости»? А может быть, здесь некое предощущение Платоном всемогущества живого Господа Бога? Или это только ослепительная *Идея Блага*, столь универсально определяющая судьбы людей и мира? Причем она считается с Ананке. Вспомним: Космос произошел из Ума и Необходимости.

Все познаваемые вещи познаются «... лишь благодаря благу <...> оно дает им и бытие, и существование, хотя само

благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (курсив мой. — В. К.) (*Государство VI 509 b*)⁸. Здесь тоже можно ощутить перекличку мыслей Платона с апофатическим богословием, например, святого Дионисия Ареопагита. И в этом суждении Платона уже как бы и нет места Ананке.

Только «философская натура <...> родственна наивысшему благу» (*там же, 501 d*). Только она видит *два реальнейших мира* — «зримый и умопостигаемый», поднимаясь от образов вещей к идеям вещей и, при помощи идей, к высшей Начальной и беспредпосылочной Идее (Благу).

Эта Идея проявляет ум человека, придает вещам (и человеку) истинность, дает существование другим сверхъестественным идеям. Так земное Солнце придает всему и видимость, и рождение, и рост, и питание, и становление (гЭнеуйн).

Благо — это вечное, почти невидимое, «полное порядка и смысла» бытие. Пособием для его изучения, как полагал Платон, служит прекрасный узор звезд, гармоничная музыка. Улавливается оно «красотой, соразмерностью и истиной» (*Филеб 65 a*)⁹. Несмотря на перекличку с христианским богословием, в этих акцентах Платона удивляет *некая бездушность* видения. Как полагал А. Ф. Лосев, видится некая вселенская прекрасная Скульптура, а не живой и милостивый Господь.

В «Тимее» Платон, как бы забывая об идее Блага или отождествляя ее с Богом-Творцом, уже говорит о *благом и вечном Демииурге, Уме-Демииурге*, пожелавшем создать подобный себе, прекрасный и совершенный космос. Возникновение всех вещей — это *приращение первоначала*, которое, в конце концов, *оставаясь бытием, становится осязательным бытием* (например, Мировая Душа).

В «Законах» философ, не сомневаясь в существовании множества богов и доказывая это, пишет о заботливом и всеустраивающем Боге, который имеет «в виду спасение и добродетель целого». «Все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты ради него» (*Законы X 903 c*)¹⁰. Здесь тоже очевиден анти-

персоналистический выбор Платона не человеческой свободы, жизни, самореализации, личного счастья, а общего и блаженного Целого, далекого Целого.

И здесь, вероятно, начинается свой долгий философский путь концепция блаженного Всеединства, а также Богочеловечества. И подобная концепция лишь очень отдаленно перекликается с Откровением о Небесном Иерусалиме святого Иоанна Богослова. Ведь Платон настолько идеалист, что у него *все становится добродетельным и все спасается*. Величайшая утопия и философский соблазн!

В «Послезаконии» Платон по поводу божественного предположил еще и так: высший и благой Бог — это Небо, Космос, Олимп, который дал людям число, разумность и другие блага.

Подлинное, устойчивое бытие в «Законах» связывается также с осязаемым первоначалом, с первопричиной и перводвижением, с тем, «что движет само себя» (*Законы X 895 b*). И это само движущееся, наиболее древнее и сильное — *душа*, которую можно назвать *Мировой Душой*. Она — причина блага и зла, удовольствия и страдания и всех других противоположностей. Она «правит всем, что есть на небе, на земле и на море с помощью <...> желанья, усмотрения, заботы, совета <...> любви и ненависти» (*там же, 896 e–897 a*). У души — божественный Ум, и она «пестует все и ведет к истине и блаженству» (*там же, 897 b*).

Платон в поиске, Платон не точен, колеблется, предполагает разное, потому что ищет и хочет связать свою философскую концепцию с эллинским язычеством, в целом с религиозностью, с жизнью и мировоззрением человека «большинства».

Он говорит о множестве невидимых и только умопостигаемых душ — человека, Солнца, мертвых людей и заключает: эти души нужно признать божествами. То есть «все полно богов» (*Законы X 899 b*), которые «всеблагие» и в высшей степени имеют «попечение обо всем». И вскоре после этого философ с «богов» незаметно переходит на «Бога», который устроит «всеобщее становление».

Таким образом, согласно Платону, благой «Ум-Демург» устроил Ум в Мировой Душе, а Душу в душах и телах всей

прекраснейшей и наилучшей Вселенной. Так родился Космос — «из сочетания ума и необходимости», но с превосходством Ума (*Тимей 48 а*)¹¹. Выходит, что в поздних работах философ Единое, Идею Блага перевел на религиозный язык и назвал «Богом», «Демииургом», «Умом-Демииургом». Или тут дело в действительной эволюции Платона от метафизики к богословию? Что, кстати, более отчетливо произошло с его последователем — неоплатоником Плотиним.

И Космос оказался совершенной сферой и живым, «блаженным Богом», с умом, упорядоченной душой и жизнью по божественному провидению. То есть *Космос «Тимея» — бытийствен*.

Бытийственна и умная душа человека, когда она, соприкасаясь с вещью, выражает себя в слове (Логосе). «Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое, в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному» (*Тимей 37 b*)¹². Если изрекается слово о чувственном — будет истинное мнение, если о мыслимой вещи — осуществляют ум и знание. *Логос*, в понимании Платона, — *это истинное, благое и бытийственное слово о вещи. Касание Единого, Блага*.

Дальнейшая благая иерархия сущего, как полагал философ, такова. В «Послезаконии» он называет первых богов (это звезды), ниже определяет даймонов, «воздушное племя» (*Послезаконие 984 е*). Даймоны — искусные посредники между богами и людьми; толкователи, которых надо почитать молитвами «за их благие вещания» (вспомним, хотя бы, даймона Сократа!).

Ясно, что Платон, скорее всего, имел религиозный опыт, касающийся понимания ангелов и демонов, но в то же время не смог его дифференцировать, отделить в своих описаниях ангелов от демонов.

Еще ниже в благой бытийственной иерархии Платона оказываются лучшие из людей — настоящие философы, а также нравственно и религиозно чистые люди. У всех у них господствует в душе идея о высшем Благе, что делает их порядочными, а их жизнь наилучшей.

И только теперь станут понятными слова Платона по поводу своей детской любви к Гомеру: «Однако нельзя ценить

человека больше, чем истину...» (*Государство X 595 bc*). То есть нельзя восхищаться человеком только потому, что он — живой человек, со своими радостями и печальями, успехами и ошибками, добром и злом. *Не светское человеколюбие, не человек — превыше всего, а святые истины и Святой Бог (говоря языком христианства).*

В связи с этим Платон рассуждает также о двух родах бытийственных благ — *благах человеческих, меньших и благах божественных*. Человеческие — это «здоровье, затем идет красота, на третьем месте — сила в беге и в остальных телесных движениях, на четвертом — богатство, но не слепое, а зоркое, спутник разумности» (*Законы I 631 bcd*).

Из божественных благ главное — *разумение*, далее идет *здоровое состояние души*, «из их смешения с мужеством возникает третье благо — *справедливость*; четвертое благо — *мужество*» (курсив мой. — В. К.) (*Законы I 631 bcd*)¹³.

Человеческие блага направлены на божественные, а те устремлены к высшему Разуму. Разумение первично по ряду причин, но основная из них такова: только разум позволяет понять: *в каком отношении справедливость и красота суть благо*.

Доброе душевное состояние лучших людей обуславливает и наилучшее состояние их тела. Их жизнь оказывается подлинным становлением, то есть становлением ради благого бытия. Платон в «Филебе» даже делает уступку извечному человеческому гедонизму: *удовольствия*, которым он отказывается в становлении к благому бытию, *если смешиваются с разумением*, то они тоже становятся благом. То есть *удовольствия* должны соответствовать «красоте, соразмерности и истине» (*Филеб 65 a*). Боги тоже привнесли благие *удовольствия* для передышки людей от их трудов и исправления недостатков воспитания — это празднества, связанные с Музами, Аполлоном и Дионисом.

Высшие *удовольствия* — это *чистые удовольствия*, то есть не связанные со страданиями. Это *удовольствия* от красивых красок, очертаний, запахов, звуков и т. д. Велика воспитательная роль несущего благообразие музыкального искусства; в высшей степени привлекательна нравственная красота чело-

века в сочетании с его прекрасной внешностью. Простота (в еде, жизни) выше разрушительной «пестроты».

Благого (и желанного) человека Платон изображает в образе людей с гор, уцелевших после потопов, — и они благородны, дружелюбны, простодушны, бесхитростны. Благое и прекрасное, как полагал философ, нужно воспитывать в детях, строя в них, как кораблестроители строят корабли, *образ человека со светлым душевным складом*. Законодательно вводить в общую жизнь эллинов полезные нормы, например такую: никогда никого не обижать. Все эллины должны понимать, что следует ненавидеть и что следует любить.

Платон позднего периода стал, так сказать, слишком обыденно полагать, что люди хотят именно такой жизни, в которой много удовольствий, мало страданий, и много того, «что нам мило» (*Законы V 733 d*). Это и есть благое направление жизни, согласно Платону, — направление, в котором есть место и недобровольному, но желательному, согласно закону. Только такая жизнь приводит человека к счастью — на основе «милого, приятного, благого и прекрасного» (курсив мой. — В. К.) (*Законы V 733 de*).

Следуя своей концепции Блага, Платон предлагал также в «Государстве» модель *бытийственного идеального государства*, в котором торжествует мудрость, мужество, рассудительность и справедливость. Его умозрительная предположительность очевидна: философ говорит — «но *быть может есть на небе его образец*» (курсив мой. — В. К.) (*Государство IX 592 b*).

В вопросе этого бытийственного государства Платон явно переходит разумные границы и высказывается весьма радикально: например, благо стражей предполагает лишение их частной собственности, жилищ, земли, личных жен и детей, свободного передвижения и другого. Он мечтает «заставить всех» всегда «выражать как можно более одинаковые взгляды» на благое, справедливое, дурное и позорное (*Законы II 664 a*). Эти «одинаковые» взгляды касаются не только рассуждений, но также песен и сказаний. В духе рабовладельческой этики Платон допускал убийство рабовладельцем своего раба, после ко-

того убийце достаточно для избавления от вины очиститься. Однако в целом социальное благо философа в «Законах» более разумно и умеренно, нежели в «Государстве»: он противник гомосексуализма и незаконных связей мужей; противник нечестного богатства и роскоши. Богатство должно быть скромным и честным, с тратами на прекрасные дела. Благо государства тоже связано с отсутствием чрезмерной бедности и чрезмерного богатства, а также с наличием четырех классов в зависимости от величины имущества.

В «Законах» Платон наиболее близок Аристотелю. Он гораздо ближе к «действительной жизни» и земному человеку, для которого главные вещи — не божественные, а человеческие, то есть «удовольствия, страдания, воздержания» (*Законы V 732 e*). Наилучшей жизнью он признал жизнь наименее приятнейшую, но с большим «тоталитарным» (или «коммунистическим») крепном, в отличие от Аристотеля.

Таким образом, концепция Платона — это *концепция благого Универсума* — от благого Единого и до благих даймонов и отдельных благих людей. В конце концов все становится добродетельным и спасается в «блаженном бытии» Целого.

Благая Природа временно противостоит полублагим культуре, государству, людям и ждет, с помощью богов, их исправления. Космос, на период становления к Бытию, противостоит хаосу-космосу человека и всего человеческого.

И при этом сам же Платон указывает на *противоречивость* своей концепции:

1. Пишет об аморальном поведении бессмертных богов, о котором нельзя говорить воспитанникам. О проблемах молитвы, когда она может быть принята Зевсом, но встретит активное противодействие других богов.

2. О страшных потопах древности, когда погибали все, за исключением жителей гор. О гибели могучей Атлантиды и других катаклизмах.

3. О неблагоприятных местностях и странах, причем с немилостивыми даймонами.

4. О зле и неподатливости человеческой природы, когда нет надежды, что отдельные люди исправятся.

5. О непобедимости мирового зла.

6. О вечной и непримиримой войне — между государствами, отдельными людьми и в самом человеке.

Платон несколько раз терпел фиаско в попытках исправить сиракузских тиранов и построить на Сицилии «царствие небесное» — идеальный полис Правды. В конце концов в поздних «Законах» он почти сдался древнегреческому обывателю, принижая свои идеи до «милого и приятного».

Но Платон нам дорог не своими немощами, а своей борьбой против Хаоса. Борьбой за утверждение благого, космического Бытия в человеке, обществе и государстве.

Он учит нас правде и вере в Бога, надежде на Бога («что Бог уменьшит трудности» (*Законы V 732 d*)), любви к Богу (Благу) и благообразию даже в тяжелых ситуациях. «Во главе всех благ как для богов, так и для людей стоит *правда*» (курсив мой. — В. К.) (*Законы V 730 c*) — как знак необходимых и желанных *Истины, Красоты и Добра*.

Примечания

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 605.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 660.

³ Там же. С. 389.

⁴ Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 2. С. 115.

⁵ Там же. С. 116.

⁶ Там же. С. 232.

⁷ Там же. Т. 3. С. 287.

⁸ Там же. С. 291.

⁹ Там же. С. 75.

¹⁰ Там же. Т. 4. С. 365.

¹¹ Там же. Т.3. С. 450.

¹² Там же. С. 439.

¹³ Там же. Т. 4. С. 78.

Е. В. Никольский

**«ТРАГИКОМЕДИЯ ДУХОВНАЯ», ИЛИ ПУТЬ
ОТ МРАКА К СВЕТУ ХРИСТОВУ**
проблематика философско-мистической диалогии
Всеволода Соловьева

Всеволод Сергеевич Соловьев родился в Москве 1 января 1849 года. Он был старшим ребенком в семье замечательного русского историка Сергея Михайловича Соловьева, чью многотомную «Историю России с древнейших времен» и другие сочинения до сих пор с увлечением читают любители истории, внимательно изучают исследователи.

В 1876 году в журнале «Нива», с которым судьба надолго связала писателя, появился его первый исторический роман «Княжна Острожская», принесший писателю громкий, неоспоримый всероссийский успех. А следом за этим романом на протяжении сравнительно короткого срока один за другим выходят его основные историко-художественные сочинения: романы «Юный император» (1877), повесть «Русские крестоносцы» (1877), романы «Капитан гренадерской роты» (1878), «Царь-девица» (1878), «Касимовская невеста» (1879). Последние его

историко-художественные произведения были написаны уже в начале 90-х годов: «Царское посольство» (1890) и «Жених царевны» (1891).

А между 70-ми и 90-ми годами, когда были созданы эти произведения, лежит долгий период плодотворной и кропотливой работы над знаменитой «Хроникой четырех поколений», которую в широких читательских кругах называли просто «Семья Горбатовых». Несколько позже было создано классическое «программное» произведение — мистическая диалогия (романы «Волхвы» (1888) и «Великий Розенкрейцер» (1889), а также уже упомянутые «Царское посольство» и «Жених царевны», в которых автор вновь обратился к любимому им периоду русской истории — XVII веку.

Романы Вс. Соловьева «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» стоят несколько особняком среди других его произведений, посвященных исторической тематике. В этих романах писатель рассматривает не социально-бытовые коллизии и не особенности русской истории XVI–XVIII веков, не «эпос частной жизни» на примере одной семьи («горбатовский цикл»), а подходит к художественному осмыслению былого с иных позиций. В данном случае его целью стало изучение западноевропейского мистицизма, уходящего корнями в гностическую философию поздней античности, и осмысление данного явления с позиций православной веры.

Младший современник писателя литературный критик А.И. Измайлов отмечал: «Сам Соловьев считал эту сторону своей деятельности отнюдь не менее, чем две остальные (т. е. собственно историческая и социальная), значимую, ибо, по словам самого писателя, «выполнению второй задачи, потребовавшей от меня пятилетних усиленных трудов, преимущественно за границей <...> посвящены романы «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер»¹.

Прежде всего нам бы хотелось обратить внимание на то, что эти произведения представляют собой единое целое. По замечанию младшего современника писателя критика П. В. Быкова, «в “Волхвах” только дана завязка внутренней драмы (главного героя. — *Е. Н.*), а развязка — в следующем романе, где пред-

ставлено возрождение человека, могущего и горами двигать, но лишенного сердца, отрешившегося от великого завета любви»². В издании 1892 года на обложке романа «Великий Розенкрейцер» есть подзаголовок: «Окончание романа “Волхвы”».

Ранее писатель затронул проблему мистицизма в рассказах «Старик», «Двойное приведение», «Перс из Индии», «Магнит», «Кименис». В романе-пентологии «Хроника четырех поколений» Вс. Соловьев касается истории мистицизма в 3-й и 4-й частях произведения, где изучение таинственной сферы бытия им интерпретируется как проникновение в мир иного, что в силу тех или иных причин не может быть исследовано научным естествознанием. При этом писатель отмечает, что, с его точки зрения, подобные научно-духовные поиски не противоречат христианской вере.

По верному замечанию Н. Любавина, младшего коллеги писателя по журналу «Север», «здесь ярко сказался мистицизм Соловьева, но чтобы не впасть в грубую ошибку, надо составить точное представление об этом мистицизме. В сущности, наш автор никогда не покидает реальной почвы. Распространенность шаблонных материалистических понятий, не имеющих никакой реальной и научной почвы, часто застают мистицизм там, где есть законное углубление в важнейшие для человека вопросы»³.

Следует особо отметить, что «все это явилось отражением напряженного интереса к таинственному. Такое душевное расположение, очевидно, было, до известной степени, наследственным. Вспомним, что в не меньшей мере оно было присуще и брату его, Владимиру, всегда тяготевшему к сфере сверхчувственного знания»⁴.

Подтвердить выводы критика нам позволяет собственное признание писателя, который в своем письме к Ф.М. Достоевскому от 12 июня 1877 года откровенно писал, что существует «одно дело, которое сильно начинает волновать и интересовать, лезет мне в глаза и мучает меня против моей воли — это все тот же спиритизм»⁵.

Из приведенных нами выше сведений можно сделать следующие выводы:

1. На протяжении многих лет своей жизни писатель испытывал напряженный интерес к таинственному «сверхчувственному» знанию и обладал большими познаниями в этой сфере.

2. По свидетельству его племянника, С.М. Соловьева-младшего, «романы моего дяди — “Волхвы” и “Великий Розенкрейцер” свидетельствуют, что он серьезно занимался оккультными науками. После его смерти осталась богатая библиотека мистической литературы»⁶, которой прозаик пользовался при создании мистической диалогии. Вс. Соловьев составил план романов и сделал многочисленные выписки из книг известных оккультистов и каббалистов: Парацельса, Эккартегаузена, Фламеля и др. Знакомство с теоретическими изысканиями гностиков, мистиков, а также познание на практике всевозможных спиритических и медиумических явлений позволило ему собрать огромный фактический материал по данному вопросу.

Всеволод Соловьев рассматривал в этих произведениях не влияние гностических и мистических учений на духовную жизнь общества, а то, как увлечение эзотерикой деформирует личность главного героя, князя Юрия Захарыина-Овинова..

Для анализа проблематики мистической диалогии Вс. Соловьева необходимо кратко рассмотреть сущность и истоки тех форм духовности, которые привлекли в ракурсе идеологической полемики внимание писателя.

В «Очерках по истории Церкви» незадолго до своего ареста священник Сергей Мансуров так писал об этих явлениях: «... заключительная часть “образованных” и “разумных” римлян, примкнувших к христианской Церкви во втором веке, не ставила своей целью устроить жизнь и душу в духе Христовом, а только по своему субъективному вкусу и соображению “углублять” и “объяснять” христианство в духе своего времени. И вот вместо Церкви создались религиозно-философские кружки, где фантастические толкования или просто подделки и урезки лишали Евангелие первоначального смысла; магизм занимал место духовных сил, иступление — место пророческого вдохновения... Сами гностики обычно вовсе не стремились внешне отделяться от Церкви. Но обычно было внутрен-

нее противление Единому Личному Богу, поскольку Он — не только Первоначало, Наставник, Учитель, Философ, но и Творец, и Спаситель... Им всем чуждо библейское, подлинное чудесное перевоспитание духа и мысли, живое отношение к Богу и Творцу, которого язычество не знало... Новое учение, в добавок ко многим прежним, сообщало лишь несколько мыслей в старых, по существу, душах»⁷.

Вопросы теории и истории гностицизма затрагивал в своих работах об этнических антисистемах известный российский историк и философ Л.Н. Гумилев. Согласно его взглядам, западноевропейская культура и византийская цивилизация как бы вылуплялись из «яйца христианской общины, специальным обрамлением которой была церковная организация. Но в этом яйце был и второй зародыш — так называемый гностицизм <...> в котором главное место занимало неприятие действительности»⁸. В то время как представители противоположной им идеологии (т. е. христиане) «рассматривали окружающую среду с присущими ей стихийными процессами как благо»⁹. Таким образом, по мнению ученого, формировался конфликт если не мировоззрений, то мироощущений: жизнеутверждающего, то есть сопричастного биосфере планеты, и жизнеотрицающего, ставившего целью и идеалом аннигиляцию материального мира, ибо высшее благо человека состоит, с точки зрения гностиков, в уничтожении материи и освобождении духа.

Это представление в дальнейшем формировало социальные и нравственные воззрения представителей данного учения (культ знания как самооценности в ущерб другим сферам бытия, отрицание ценностей материального мира, в том числе брака и семьи, презрение к самой жизни, почитание самоубийства, гордое удаление от общества и т. д.). Как неоднократно писал Л.Н. Гумилев, такие доктрины, подобно раковой опухоли, на протяжении Средних веков и Нового времени разъедали изнутри как христианский, так и мусульманский миры от «Атлантики до великой китайской стены»¹⁰.

Это учение было составной частью псевдохристианских доктрин, существовавших в Средиземноморье в постантичную эпоху, ведь гностицизм повлиял на возникновение большин-

ства крупнейших ересей, в том числе манихейства и последовавшего за ним масонства¹¹.

Современный богослов и историк философии отец Андрей Кураев в своей книге «Кто послал Блаватскую?» пишет, что в средневековой Европе «создались школы западного эзотеризма, в которых кабаластика преподавалась под видом греческой или египетской мудрости <...> В этих эзотерических обществах были люди, которые от христианства публично не отрекались, но по некоторым принципиальным религиозно-философским вопросам им были ближе греческие философы, мистики и маги, нежели библейские апостолы и пророки. Самые известные эзотерические течения — это розенкрейцеры и масоны»¹².

Поскольку описываемые в романе духовные теории и практики имели место в странах Западной Европы (а оттуда проникали в Россию), для анализа рассматриваемых в романе явлений следует обратиться к некоторым суждениям католических богословов. Папа римский Иоанн-Павел II (известный своими философскими трудами, созданными в духе экзистенциальной традиции) отмечал, что «гностицизм никогда не уходил с поля христианства, всегда как бы сосуществовал с ним: и под видом определенных философских течений и, чаще всего, под видом тайной парарелигиозной практики, глубоко порывающей с тем, что сущностно важно для христиан, но не выражающей это открыто»¹³.

Как мы уже отмечали выше, романист в течение многих лет занимался изучением оккультной литературы, испытал глубокое разочарование и потерю смысла жизни и лишь благодаря дружбе со святым Иоанном Кронштадтским смог обрести радость жизни в молитве и общении с Богом. Примечательно свидетельство отца Сергия Соловьева: «... впоследствии этот интерес к индусской мудрости все более уступал место простой вере»¹⁴. Таким образом, изменение взглядов главного героя, князя Захарьина-Овинова, в главных чертах повторяет эволюцию мировоззрения писателя.

Писатель, детально в течение пяти лет изучавший в *Bibleoteque National de Paris* наследие европейских мистиков,

не мог не коснуться вопроса о сущности, так называемого, «тайного знания» и его влияния на духовную жизнь человека. Мастерски используя полученные сведения, автор дал любопытную картину европейского и русского общества конца XVIII века, в котором мистицизм получил вполне определенное развитие. Особую прелесть диалогии придает богатство и своеобразие вымысла. Доминантой романов служит глубокая, серьезная идея о высшей степени знаний человека. Розенкрейцерам представляется едва ли не полная картина всех тайн природы, но с ней не видно пути к настоящему блаженству бытия. Соловьев показал, до каких пределов человек может развить в себе силу воли, до какой степени ради достижения поставленной цели он может изменить свой нрав, и насколько напрасны все титанические усилия без участия души, без великого Христового завета, завета любви.

Идею эту романист изящно воплотил в живых художественных образах: в князе Юрии Захарьине-Овинове, священнике Николае и императрице Екатерине, которые явились носителями и выразителями определенных идеологических и нравственных постулатов.

Первая часть романа — «Волхвы», посвящена мистическим и гносеологическим проблемам, зачастую не отделенным писателем друг от друга. В этих главах автор повествует о судьбе и духовных поисках князя Юрия Кирилловича Захарьина-Овинова. Получив прекрасное образование в одном из немецких университетов, герой не удовлетворяется достигнутым и продолжает поиск «сверхчувственного знания», которое будто бы может открыть ему тайны мироздания, дать власть над природой и обеспечит абсолютное счастье и абсолютную радость.

Вс. Соловьев не считал мистическую философию и парафилософию, а также науку (в том числе естествознание) способными кардинально решить аксиологические вопросы, оставая их христианской религии. Таким образом, прозаик придерживался классического фидеизма, не пренебрегающего наукой. Поэтому вполне закономерно, что духовно-экзистенциальные и научные поиски главных героев мистической диалогии, пролежавшие в весьма далеких от Евангелия сферах, заш-

ли в тупик. В своих произведениях автор аргументировано это доказал на примере судьбы князя Юрия Захарьева-Овинова.

Детально изучив историю европейского мистицизма, Вс. Соловьев в одной из первых глав романа «Волхвы» вводит читателя в суть проблемы. Повествуя о главном герое, он отмечал: «... а в его время было немало умов, настроенных мистически, томившихся и скучавших среди видимой действительности. Эти умы, увлекаемые жаждою чудесного и не умевшие найти удовлетворения своей жажды в слишком для них высокой и великой чистоте и простоте христианского учения, вернулись к древним средневековым мечтаниям, разыскивали остатки древних тайных наук и силились сдернуть покрывало с таинственного лика Изиды»¹⁵.

Юрий Захарьев-Овинов и его наставники-розенкрейцеры полагали, что «человек, обладающий верой, разумом и волей, действительно мог, говоря словами апостола Павла, быть пророком, знать все тайны, переставлять горы. Владея сутью предмета, он легко овладевал и всем предметом» (с. 271). Весь жизненный путь главного героя (до встречи с православным священником отцом Николаем) был посвящен поиску и овладению тайной премудростью.

Всеволод Соловьев в своей мистической дилогии создал ряд сцен, в которых показал, что розенкрейцеры, обладавшие «сверхчувственным знанием», им пользовались. Эти люди (если верить писателю) могли предсказывать будущее, прозревать прошлое и настоящее, вызывать стойкие положительные и отрицательные чувства через воздействие на сознание и волю других людей, добиваясь, таким образом, достижения своих целей, и даже исцелять болезни. Главный герой «князь Юрий мог безо всяких видимых инструментов знать и видеть то, что происходило на очень дальнем расстоянии. Он мог устанавливать между собой и нужными ему людьми невидимую связь; чужие мысли, когда он этого хотел, были для него также ясны, как громко произнесенные слова. В его власти было овладеть почти каждым человеком, внушить ему свои мысли; заставить его действовать по своей воле. Он мог избавлять людей от болезни и страданий; мог и возбуждать в них вечные страдания»¹⁶.

Розенкрейцерам были ведомы многие тайны природы. Они могли читать в человеческих душах как в книгах, сообщаться друг с другом безо всяких посредников, на каком угодно расстоянии, пользоваться магнитной и гипнотической силой и добывать золото. Согласно описаниям Всеволода Соловьева, они верили, что «посредством могущественной силы, постигнутой ими, один человек может завладеть другим и превратить его в слепое орудие своей воли, своих страстей. Этой силой можно пограть, исковеркать и уничтожить весь строй общественной жизни, породить всевозможные преступления, каких еще не знало человечество. Дни, когда подобная сила делается общим достоянием, представлялись им адом, и их первая обязанность была — охранять человечество от таких дней»¹⁷.

Писатель (на примере судьбы Юрия Захарьева-Овинова, а также графа Калиостро) раскрыл, каким образом человек может получить такие способности и как это может отразиться на его дальнейшей судьбе. В романе «Великий Розенкрейцер» освящен итог жизненного пути князя Юрия, рассматриваемый с позиций христианской антропологии и евангельской этики.

В первой части дилогии романа «Волхвы» писатель повествует о сути таких знаний и путях овладения ими. В связи с этим он отмечал, что «посвящавший его (Ю. Захарьева-Овинова) учитель доказал ему основательно свои познания, свою силу, показывал ему явления, ясно и неоспоримо говорящие о том, что человек может получить громадную власть над природой и по своему желанию комбинировать и направлять ее силы»¹⁸. Эта цель, согласно учению и практике розенкрейцеров, у адепта ордена достигается через формирование новых личностных свойств путем длительной аскезы, основным направлением которой является трансформация воли и жесткий контроль над эмоциональной сферой. В этом аспекте представители этого учения были близки к кантонианской гносеологии, отдававшей приоритет субъекту познания.

Для достижения данного уровня знаний, умений и навыков требуется, безусловно, соответствующая умственная организация и суровая нравственная дисциплина. Поэтому адепты ордена подавляют страсти с настойчивостью строгих аскетов.

В основе их учения лежит понятие о свободной воле человека, которая, в сущности, и творит все эти чудеса.

Повествуя о духовных поисках Юрия, Вс. Соловьев отмечал, что «он знал, что все средства заключаются в нем самом, что развить свои силы он может единственно волей и наукой, передаваемой ему его учителями. Без развития воли он останется на месте и не пойдет вперед»¹⁹. Такова, по мнению писателя, суть духовной практики, существовавшей в тайном обществе искателей истины. Последователи этого учения достигали такого состояния, что «желать» уже означало «возмочь». Но развитое сознание, основой которого был нравственный императив «не навреди», сдерживало самые резкие фантазии «великих Посвященных».

Возможно, на первый взгляд, образцово-культуовая практика розенкрейцеров (как она была описана у Вс. Соловьева) в чем-то напоминает подвижничество христианских монахов. Однако определяющее отличие заключается (если все изложенное в романе понимать не столько в конкретно-историческом, сколько во вневременном философском плане) отнюдь не в «методах проведения в жизнь аскетического идеала <...> Основное различие <...> в том, во имя чего человек вступает на аскетический путь. Здесь может быть очень много мотивов, и далеко не всегда они в полной мере сочетаемы с христианством... Это мотивы приобретения духовной силы. Аскетизм есть известная система психофизических упражнений, обуздывающих и видоизменяющих природный путь человека и направленных к получению особых власти над душой и природой. Можно <...> упорным трудом подчинить воле свое тело, можно добиться и огромных психохимических изменений в себе, можно добиться власти над материей и над духом <...> Силы в природе огромны, но и в этой огромности ограничены. Никакого неограниченного и неисчерпаемого источника сил не существует. Поэтому дело такого оккультного аскета — собирать, копить, беречь, растить, упражнять все природные возможности. И на таком пути возможны огромные достижения»²⁰.

По мнению монахини Марии (Скобцовой), продвижение вперед по пути бесконечных парапсихологических и физичес-

ких упражнений и медитаций рано или поздно должно завести в тупик, ибо лишает «подвижника» главного — восхождения (энергии) с Богочеловеком Иисусом Христом. В таком ракурсе становится ясно, почему розенкрейцеры, описанные Вс. Соловьевым («граф» Калиостро и Абельзон) претерпели полный крах в своих поисках, а князь Захарьев-Овинов испытал духовный кризис. Эта идея, составляющая глубинную сущность антитезы христианских и гностических воззрений на мир и человека, стала духовной доминантой мистической диалогии.

Раскрыв способы достижения этого знания и его сущность, Вс. Соловьев ставит законный вопрос: почему розенкрейцеры, опередившие человечество в познании мира, не поделились с людьми своими открытиями? Ответ содержится в самом романе — adeпты ордена скрывали свои открытия, дающие власть над людьми и природой, потому что знали о возможных последствиях: «Они говорили, что, когда малейшая частица их знаний будет найдена помимо них и станет доступной каждому, настанут страшные беды. Преступления и несчастья, порождаемые в наши дни <...> показывают, до какой степени были правы учителя розенкрейцеры. Если бы они не держали своих могущественных знаний в тайне, если бы всеми мерами, даже жестокими, не оберегали бы свои тайны, они превратились бы в сознательных преступников, и это было бы их нравственным падением»²¹. Главный герой романа всецело следовал этому этическому постулату: «Захарьев-Овинов был истинным розенкрейцером, а потому он был не в состоянии злоупотреблять своими познаниями и силами и направлять их к своей личной, житейской пользе и выгоде»²².

Таким образом, ученые-розенкрейцеры XVIII века (как их описывает Вс. Соловьев) обладали высоким чувством ответственности и всемирной славе предпочитали гордую безвестность, ограждая человечество от бед.

Традиционная этика дохристианских религий была основана на древнейшем законе: «Делай что хочешь, но никому не причиняй вреда». Язычники не верили и не верят в проповеданный Христом принцип «прощения грехов». Они воспринимали мир как систему причин и следствий. (В индуизме этот

принцип получил название «карма».) Согласно этому закону, если человек принес вред, то его нужно компенсировать, чтобы заделать брешь в общей системе бытия. Это дело разума (а не сердца, т. е. духовно-религиозной сферы человеческой души, как в христианстве).

Для такой этической доктрины типично представление, что люди имеют право на уединение «ото всех и вся» (всего мира) и могут свободно действовать, если при этом не причиняют никому вреда. А это подразумевает, что небольшие действия должны быть противопоставлены большим последствиям. Поэтому розенкрейцеры умалчивали о своих открытиях.

Современная исследовательница христианской этики И.В. Силуянова в своей работе пишет, что такой тип этического мышления сводится к нормативному принципу «не навреди», изреченному языческим врачом и философом Гиппократом (460–377 гг. до Р.Х.). И в этом императиве заключается ограниченность их нравственности, т. к. иной, более высокий этический постулат — «делай добро», высказанный христианином Парацельсом (1493–1541), им был неведом. Ибо «основным моральным принципом, формирующимся в границах данной модели, является заповедь: твори любовь, благодеяния, милосердие»²³. Сама идея преображения мира и человека (в т. ч. самого себя) через любовь к Богу и ближнему была чужда этике политеистических религий и их последователей — эзотериков.

Розенкрейцеры приобретали знание ради самого знания; завет Христа «любить ближнего твоего» (Мф. 5:43) стал им чужд, т. к. их представления о мире и человеке исходили не из евангельских, а из языческих доктрин. И это подвигло двух наиболее чутких адептов секты («графа» Калиостро и князя Захарьева-Овинова) отойти от обычной для данного мистического сообщества практики.

Характеризуя доктрины манихеев и гностиков, известных как предшественники розенкрейцеров, современная исследовательница истории философии М.К. Трофимова пишет: «Это учение, которое отталкивается от материального как от начала, препятствующего единению человека с целым, но видит в

самосознании и самосовершенствовании единственный путь к абсолютному, приобретает черты эгоизма. Оно не придает значения отношениям между людьми, оно не допускает не только слов “любите врагов ваших” (Мф. 5:44), но и заповеди “люби ближнего твоего как самого себя” (Лев. 19:18) <...> У человека нет никаких обязательств перед другими людьми». Таким образом, общей особенностью этого учения является «отсутствие вкуса к этической деятельности как таковой»²⁴.

Возможно, гностические и родственные им манихейские доктрины не всегда являлись прямой оппозицией традиционному христианству. Ведь «ересь вовсе не нуждается в преемственности традиций — она может периодически возобновляться как устойчивое типологическое плетение ума»²⁵. Поэтому антитеза христианских и гностических воззрений на мир и человека, представленная в дилогии, носит вневременной характер. В связи с этим интересен подход писателя к изображению персонажей. По наблюдению Любавина, описывая «рыцарей “Розы-Креста” во всеоружии высочайших познаний, Соловьев не делает из них, однако, фантастических фигур. Это — живые люди, психология которых представляет не сказочный, а вполне реальный характер»²⁶.

Следует отметить, что успехи розенкрейцеров — не случайный дар или необыкновенная находка, явление слепой случайности или удачи, а плод многолетнего упорного труда и великой борьбы с присущими человеку слабостями и страстями. Розенкрейцер может увеличить свое могущество и упрочить его сообразно тому, насколько он верен заветам ордена и блюдет свою духовную чистоту.

Описав доктрины и практику ордена розенкрейцеров, Всеволод Соловьев как бы ставит перед читателями *вопрос не только о сущности «сверхчувственного знания», но об отношении к нему и о путях его применения*, которые представлены в дилогии на примере судьбы князя Юрия. Таким образом, «гносеологическая» проблематика уступает место нравственной.

Главный герой, князь Захарьев-Овинов, не избежал духовной драмы, приняв, по сути, нормы поведения и стереотипы мышления розенкрейцеров, отрицавших ценность мира и

общества. Однако, не обрета таковых в подлинной вере во Христа, он не смог найти смысла жизни и вернуть себе внутреннюю гармонию до встречи со священником Николаем. Юрий, благодаря влиянию и духовной поддержке отца Николая, постепенно прозревает и начинает понимать, что «сверхчувственное знание» розенкрейцеров хотя и обладает безусловной непреходящей ценностью, но не несет в себе тепла подлинной Христовой веры.

Юрий Захарьев-Овинов, пройдя через сложные духовные испытания, осознает, что без Бога в этом мире все теряет смысл. В первых главах романа «Волхвы» герой еще находится в плену эзотерических доктрин.

В частности, он высказывает антигуманистические взгляды, согласно которым «высшее благо человека состоит в уничтожении материи и освобождении духа. Если материя зло, а земная жизнь — лишь миг перед вечностью, лишь кратковременная темница духа, то как же я могу страдать и плакать оттого, что людям, быть может, холодно и голодно? Ведь я хорошо знаю, что телесный голод и холод — ничто, вовсе не беда, не горе, а спасение... Я понимаю, что люди, не зная истины, могут поддаваться земным страданиям и сильно их чувствовать, но зная, как посредством этих страданий и только ими душа человеческая развивается и приближается к совершенству; именно любя людей, не должно страдать с ними, а только радоваться, глядя на мудрую и неизбежную работу совершенствования души»²⁷. В данном случае мы еще раз наблюдаем, что в теориях ордена розенкрейцеров сохранялись не принятые ни христианской Церковью, ни европейской философией древние гностико-манихейские воззрения.

Для дальнейшего анализа проблематики диалогии необходимо вновь кратко рассмотреть суть доктрин секты манихеев. Его основателем был недоучившийся христианский священник-расстрига Манус (217 — между 274 и 277 гг.). Отсюда и название учения. Антропологические концепции манихеев были противоречивыми. С их точки зрения человек — «творение тьмы, дьявола, заключившего душу — искру света — в оковы плоти, но в то же время он сотворен по образу и подо-

бию «небесного первочеловека»²⁸. Таким образом, манихеи учили, что душа создана Богом, а тело — дьяволом, поэтому один из их постулатов гласил: «Тело — темница для души».

В романе «Волхвы» в следующей фразе автор представляет жизненное *credo* князя Юрия, который полагал, что «чем быстрее идет его собственное развитие, тем он более очищается и возвышается над материей, тем он легче будет очищать и поднимать других»²⁹. В «Великом Розенкрейцере» писатель создал краткий эпизод, в котором несколько по-иному показано увлечение героя манихейской философией, презирающей материальный мир: «...ему стоит только известным способом направить свою волю и проглотить несколько капель эссенции, тайна которой была ему открыта учителем-старцем. Эссенция эта произведет в один миг изменения в его организме, ослабит материю, освободит дух, поможет вам сосредоточиться, проявить свою творческую силу»³⁰.

Согласно учению этой мистической секты, Вселенная является творением двух демиургов, т. е. мир — это не единый храм Единого Благого Бога — Творца, а порождение двух враждующих трансцендентальных царств. Сущность манихейства была изложена в написанной Манусом «Книге гигантов». Она заключалась в утверждении равенства между изначальными и предвечными «добром» и «злом». Каждый из этих миров света и тьмы, т. е. духовный и материальный, первоначально не соприкасались друг с другом. Но постоянные возмущения в мире тьмы привели его однажды к соприкосновению с миром света. Возникшая у обитателей мира тьмы зависть породила план нападения и захвата мира добра. Мир света не мог ответить жестокостью и злом на нападение тьмы. Единственным средством защиты явилось принесение частиц света во тьму, которая от этого разрушалась.

В основе мироздания нет единого принципа, нет единой организации. В этом мире вечно царствует не только Бог, но и сатана. Спасение человечества манихеи видели в отказе от всего «нечистого», т. е. материального, в освобождении частиц света, заключенных в теле человека. Вероучители этого религиозного направления проповедовали для своих адептов воздержание и

безбрачие, внешнее благочестие. У последователей этого учения сформировался необычный взгляд на мироздание. В учении доминировало презрение к телесной человеческой природе, отрицание плоти и т. д. (Если бы дело обстояло именно так, то пришлось бы отказаться от почитания святых мощей, что в христианстве считается ересью, и забыть слова апостола Павла: «...ваши тела суть храм Святого Духа» — 1 Кор. 6:9.)

Противником этого учения был известный богослов, отец Церкви святой Августин († 430), заслугой которого было полное опровержение данных доктрин. В течение девяти лет, как он сам с горечью признавался в своей знаменитой «Исповеди», его взглядами и поступками руководили манихеи, намекавшие на некое «тайное знание», которое якобы ему будет дано. Манихеи убедили его, что Новый Завет подделан людьми, захотевшими привить к христианской вере иудейский закон, но сами при этом не показали ни одного «подлинного» текста. Все это сообщалось ему в тайне. «Эта была страшная сеть дьявольская, — писал он впоследствии, — многие запутывались в ней, прельщенные красноречием манихеев»³¹.

Русский философ князь Евгений Трубецкой в статье, посвященной блаженному Августину, писал: «Задача христианского апологета против ереси манихеев заключалась в том, чтобы показать единство организации Вселенной, единство мирового порядка, представить мир как единое целое, подчиненное власти Единого Бога. Против учения, разделяющего мир между двумя царствами, требовалось показать: Единый Бог царствует»³².

Новозаветное мирозерцание и последующая традиция богословской мысли категорически не принимали подобных суждений. Ведь «мир — творение Божие, искупленное Христом. Человек встречается в мире Бога, и ему не нужно так безусловно отрывать от мира, чтобы найти себя в глубинах своей внутренней тайны. Для христианства нет смысла видеть в мире какое-то радикальное зло, ведь в начале его пути — Бог Творец, который любит свое творение и “отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную” (Ин. 3:16.)»³³.

Таким образом, жизнеотрицающий пафос гностиков — розенкрейцеров не имеет ничего общего с традиционной верой христианской Церкви. Однако путь прозрения для главного героя мистической дилогии затягивается на неопределенное время. Отрицание мира как творения Господа приводит к тяжелейшему психологическому кризису, выход из которого возможен лишь при обращении к евангельским истинам.

Реальность, возвещаемая Иисусом Христом, не вырывает душу из тела, а человека — из мира. Она пришла в человеческий мир, чтобы внутренне преобразить его. При этом, произрастая изнутри человека, реальность приносит в мир человека энергии совершенно иного уровня бытия.

Как замечает современный католический богослов Ганс Кюнг в книге, посвященной сравнению христианства с другими мировыми религиями, «мир не был для Иисуса ничего не стоящей реальностью, подходящей только для того, чтобы оторваться и через акт медитации проникнуть в ничто; еще менее склонен он отождествлять мир с Абсолютом; это доброе творение, хотя и постоянно повреждаемое человеком»³⁴. Мир земли можно не уничтожать (как предлагают радикальные гностики и типологически родственные им буддисты), — если человек «кроток», он может безопасно «наследовать» землю (Мф. 5:5). Мир «не прогорк» для самого Христа. Мир для Него — это поврежденное доброе творение: оно изначально доброе, но попало в плен.

Отставая двуединую сущность Христа (божественное и человеческое начала, соединенные неслиянно и нераздельно), христианская Церковь, желая укрепить разум и веру своих последователей, понимала всю опасность учения манихеев и в IV веке предала его на IV Вселенском соборе анафеме. В данном случае мы видим, что христианство отстаивает идеалы гуманизма и не отрекается от телесного начала в человеке, т. к., по Священному Писанию, человек сотворен Богом, и сам Бог (второе Лицо Святой Троицы — Иисус Христос) принимает телесную природу, рождаясь как человек в Вифлееме.

Однако, несмотря на это, «манихейство продолжало существовать в тайных обществах. В Европе и Америке мани-

хейские идеи проникали через масонство (отметим, что розенкрейцеры были ветвью масонства. — *Е.Н.*) в христианство, провоцируя ереси и расколы»³⁵.

В последующее время гностическая ересь продолжала существовать, спрятавшись под другими названиями в тайных обществах. В Средние века «гностицизм проникал в христианство под видом каббалы, алхимии, астрологии и магии (т. е. всего того, что так увлеченно изучал князь Захарьев-Овинов. — *Е.Н.*) <...> В дальнейшем его следы мы находим в воззрениях тамплиеров, розенкрейцеров»³⁶.

В связи с вышеизложенным, нам хотелось бы рассмотреть, как манихейские (эзотерические) доктрины реализуют себя в идеологии и поступках главного героя мистической дилогии князя Юрия Захарьева-Овинова. Прежде всего, это касается исполнения им двух заповедей Иисуса Христа (своеобразной квинтэссенции всего Нового Завета) — заповедей о любви к Богу и любви к ближнему. Внешне князь Юрий оставался христианином, но при этом не замечал того, что изменения, произошедшие в его уме и сердце, способствовали его удалению от Евангелия.

В 4-й части романа «Волхвы» князь Юрий в диалоге с отцом Николаем раскрывает свой взгляд на Бога, понимаемого им в качестве безличного абсолюта: «Верю, только не так, как веришь ты. Моя вера даже не позволяет мне говорить о Боге, ибо как я могу говорить и судить о Непостижимом?»³⁷. Таким образом, логика рассуждения Ю.К. Захарьева-Овинова сводится к следующему: если Бог непостижим, то Он не может присутствовать в человеческом сознании и, значит, не может быть предметом разумной человеческой деятельности, не может быть целью человеческой жизни. Следовательно, религия как связь с Богом невозможна, и путь к Нему немислим.

По этому поводу современный богослов отец Андрей Кураев пишет: «Но одно обстоятельство осталось неучтенным этой логикой: а что если абсолюта проявит себя? Что если Бог жаждет, чтобы Его жаждали? Да, человек не может своими усилиями и своей практикой обрести Бога. Но разве не может Бог выйти за пределы собственной непостижимости? И если Боже-

ство безлично — то да, Оно не способно на такой поступок. И такое Божество <...> есть тьма, которая не может ни думать, ни делать, ни действовать, ни любить. Но Личность способна к любви. И поэтому Бог есть свет, Бог есть Творец, Бог есть Промыслитель и Создатель»³⁸ (курсив мой. — Е.Н.). Таким образом, философская мысль о том, что абсолют не может контактировать с миром конечного и относительного, оказывается не более чем приемом вежливого выпроваживания за дверь Божественного Откровения.

Весьма примечательна реакция пастыря Христова на это суждение «великого посвященного»: «...отец Николай побледнел. Он хотел возразить и не мог, хотел спросить — и не был в состоянии сделать вопроса, даже мгновенно забыл о своем вопросе»³⁹. Мудрый священник сразу же постигает суть духовного состояния князя и понимает, что излечить его он не в силах, но все возможно только Всемогущему Богу. Поэтому отец Николай «не только не смутился, но все пристальнее всматривался в глаза брата и, казалось, начинал все яснее читать в них братнюю душу. Сам он преображался с каждым мгновением. Простые и добрые черты его лица озарялись теперь высоким вдохновением, и в то же время в них была разлита большая скорбь и жалость. 'Да, Юрий, — повторял он с непоколебимой уверенностью. — Ты живешь без любви, а стало быть, без Бога! Ты ходишь в непроглядной, гибельной темноте и обуянный себялюбием и гордостью, мыслишь, что поднялся на светлую высоту'»⁴⁰.

К сожалению, манихейские воззрения стали для князя Захарьева-Овинова не только формой абстрактно-теоретического мирозерцания, но и руководством к конкретным действиям, основанием для взаимоотношений с близкими ему людьми.

Оказываемые Юрием знаки почтительности и внимания по отношению к его отцу на деле оказываются проявлением «внешнего благочестия», возникшего вследствие внутренней его отчужденности от престарелого родителя, который, ощущая холодность сына, не может понять ее причин. Апогеем в данной ситуации стало то, что «старый князь стал просто пугаться сыновнего лица — оно казалось ему неживым, казалось

прекрасной, но безжизненной маской. Иной раз, беседуя с сыном, рассказывая и передавая ему то, что считал важным и нужным, князь явно замечал, что сын отсутствует: он перед ним, он глядит на него, а в то же время его нет — он далеко где-то, не принимает никакого участия в разговоре, не слышит отцовских слов, они ему неинтересны; он ему чужой»⁴¹.

Выздоровливая духовно, князь Юрий обретает истинную любовь к отцу. Это хорошо описано в романе «Великий Розенкрейцер», когда Захарьев-Овинов проводит лечебные процедуры, стремясь не только исполнить свой «внешний» долг, а более по «внутреннему» желанию своего воскресшего сердца.

Другой аспект этой проблемы связан не с чувством почтения к родителям, а с любовью к женщине. Княжна Елена Калатарова испытывала к Юрию глубокое и сильное чувство, которое захватило всю ее натуру. Ради него она решилась на развод со своим супругом, графом фон Зоннерфельдом. В Петербурге Елена искала встреч со своим избранником, который с нею был всегда по-светски вежлив, но за этой маской скрывалось его холодное равнодушие, причины которого заключались в манихейско-гностическом мировоззрении князя Юрия, в его гордом стремлении возвыситься над людьми. В преодолении чувства любви он видит свой долг. Вс. Соловьев так описывает состояние героя в этот момент: «Захарьев-Овинов с отчаянием сжал свою горячую голову руками: “Она меня любит! Любит страстной погибельной любовью... Так вот, что это значит, вот зачем я здесь!.. Так вот оно мое последнее испытание!”»⁴².

Считая искреннюю и горячую любовь Елены последним преткновением на пути к совершенству, князь отвергает ее. Основанием подобного поступка героя явились отнюдь не отсутствие у него чувства, не какие-либо социальные причины (оба героя — представители древнейших аристократических фамилий), а манихейское нежелание князя Юрия проводить обычную жизнь земного (плотского) человека. В диалоге с княжной Еленой он произносит следующие слова, в которых раскрывает свое манихейское *credo*: «Вы говорите мне о земной любви, о соединении в сфере временной и — враждебной духу — материи, о соединении грубом, животном, задержива-

ющем развитие духа, тогда как наше соединение может быть вечным и блаженным в блаженной и вечной сфере духа»⁴³. Неприятие князем Юрием Захарьевым-Овиновым любви и брака вызвано, как мы можем наблюдать, не идеалами христианской аскезы, ибо само понятие Бога как личности и любви было ему незнакомо. Ради служения Христу он не мог оставить мир, отказаться от перспективы семейной жизни, отцовства, т. к. Спаситель мира для него был не аксиологической основой жизни, а философской абстракцией.

«Гимн любви» апостола Павла, из которого взят второй эпиграф для дилогии, по размышлениям современного богослова отца Андрея Кураева имел антигностическую направленность. Русский философ-эмигрант первой волны Б.П. Выше-славцев писал, что в этой части наследия первоверховного апостола находится «центр христианских тайн, ибо все христианские символы из эроса вырастают: Отец, Сын, Матерь, братья, Жених, Невеста. Если бы влюбленность, брак, материнство, отцовство были бы чем-то низким и презренным, то эти символы не могли бы возникнуть. В них заключается и указание на возможность могучей публикации эроса: семья есть малая церковь, Церковь есть большая семья. Если б эрос был презрен в каком-либо аспекте, то как могла бы “Песнь песней” стоять в каноне священных книг?»⁴⁴

Манихейская противоположность жизненной позиции князя Юрия встречает резкую критику многих персонажей дилогии, которые с разных позиций осуждают и категорически не принимают его мировоззрения, указывая на то, что корень всех несчастий находится в его сердце. Характеризуя душевное состояние князя, Вс. Соловьев пишет, что его герой был «страшно одинок, ему было холодно, он задыхается... Ему говорят, что он несчастлив и о. Николай, и Калиостро, и Зина, и царица — все сразу видят его страдания, его несчастья»⁴⁵.

Об его духовной слепоте Юрию говорит и умирающая княжна Елена: «Мудрец! Ты не знаешь тайн Жизни и Смерти! Ты жесток и безумен в своем гордом ослеплении»⁴⁶.

Мудрые слова царицы Екатерины II заставляют Захарьева-Овинова пересмотреть свою жизнь: «... вы не знаете этих радос-

тей... Вы находите, что быть философом и не в чем не чувствовать потребности — выше, чем быть владыкой»⁴⁷. Но он все равно не может проанализировать и понять, в чем суть его бедствий.

Таким образом, многие персонажи диалогии видят, что Захарьев-Овинов — человек глубоко несчастный, что он не удовлетворен своей жизнью. Однако при этом он не понимает причин, которые привели его к такому состоянию. Все глубже и глубже, в самую суть его страданий проникает священник Николай, который в одном из своих наставлений говорит князю Юрию: «За великую твою гордость у тебя отнимается разум. Твоя мудрость могла согреть твое сердце, но она иссушила его, превратила в камень! Ты мог служить Богу, а служишь духу зла!.. Ты жил и работал, и боролся, <...> много в тебе сил, <...> но вся жизнь твоя пустоцвет, ибо ты не осушил ни одной слезы, <...> не сделал счастливым ни одного Божьего создания... Вокруг тебя — мрак и холод. Но Господь поможет мне снять с тебя это проклятье»⁴⁸. Повествуя о мировоззрении своего героя, Вс. Соловьев писал, что чувство собственного превосходства над всем сущим было доминантой его мышления и определяло смысл его существования: «... такое сознание было для него лучшей наградой. Он видел себя на недоступной для других высоте, чувствовал, что стоит на ней твердо, мог глядеть на всё и на всех спокойно, сверху вниз — и это было единственным его суровым, холодной жизни»⁴⁹.

Приведя это поучение, Вс. Соловьев переводит идеологический конфликт (т. е. антагонизм христианских и гностико-манихейских взглядов на мир и человека) из собственно философского ракурса в нравственно-аскетический. Ведь в данном случае, согласно учению Православной Церкви, гордость, понимаемая не как полное развитое самосознание и чувство собственного достоинства, а отсутствие любви к ближнему и культ себя — главная причина личностных несчастий.

В связи с этим хотелось бы вспомнить суждение известного богослова, святителя Феофана Затворника, который писал, что «знание удаляет любовь от человека невнимательного, порождая в нем гордость и надменность. Гордость производит разделение, а любовь соединяет»⁵⁰.

Иными словами, Вс. Соловьев показал, что порочные доктрины порождены не столько блужданиями ума, сколько мраком сердца и закрытостью сознания для божественной истины⁵¹.

В ходе многолетнего осмысления разнообразных форм неевангельской духовности, в т. ч. аскезы ордена розенкрейцеров, отразившегося в художественных произведениях, Вс. Соловьев пришел к выводу, что традиционное христианство является наиболее приемлемой религией для человека, т.е. способствует его внутреннему освобождению и духовному развитию, служению высшим идеалам добра.

Примечания

¹ *Быков П.В.* Вс.С. Соловьев: его жизнь и творчество // *Соловьев Вс. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1917. С. 43–44

² Там же. С. 41–42

³ *Любавин Н.* Всеволод Соловьев: к тридцатилетию его творческой деятельности // РГАЛИ; фонд; опись; дело; лист 5.

⁴ *Измайлов А.И.* Литературный Олимп. М., 1911. С. 149

⁵ НИОР РГБ, ф. 239. Кн. 18.

⁶ *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С.19.

⁷ *Мансуров Сергей, свящ.* Очерки по истории Церкви // Богословские труды. М., 1971, № 7. С. 61, 65–66.

⁸ *Гумилев Л.Н.* Открытие Хазарии. СПб.; М., 2003. С. 260–264.

⁹ Там же. С. 264.

¹⁰ Там же. С. 266.

¹¹ *Кремень В.И.* Последнее искушение («Тайное знание» в свете Православия). М., 1999. С. 113.

¹² *Кураев Андрей, диак.* Кто послал Блаватскую? М., 1997. С. 20–21.

¹³ *Иоанн-Павел II, Папа Римский.* Переступить порог надежды. М., 1995. С. 122–123.

¹⁴ *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев... С. 23.

¹⁵ *Соловьев Вс.* Волхвы. М., 1993. С. 112. В дальнейшем текст цитируется по этому изданию.

¹⁶ Там же. С. 274.

- ¹⁷ Там же. С. 272.
- ¹⁸ Там же. С. 270.
- ¹⁹ Там же. С. 270–271.
- ²⁰ *Скобцова Мария, прпмчц.* Что такое церковность? Киев; Париж, 2006. С. 124–128
- ²¹ *Соловьев Вс.* Волхвы. С. 273.
- ²² Там же. С. 274.
- ²³ Подр. См.: *Силуянова И.В.* Современная медицина и Православие. М., 1998. С. 25–27,29.
- ²⁴ *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 128–129, 52.
- ²⁵ Вехи русской религиозной эстетики // *Философия русского религиозного искусства. Антология.* Сост. Н.К. Гаврюшин. М., 1993. С. 25.
- ²⁶ *Любавин Н.* Вс. Соловьев: к тридцатилетию литературной деятельности // РГАЛИ, фонд 326; оп. 1; ед. хр. 136; лист 6.
- ²⁷ *Соловьев Вс.* Волхвы. С. 381.
- ²⁸ *Христианство.* Словарь. М., 1994. С. 267.
- ²⁹ Там же. С. 276.
- ³⁰ *Соловьев Вс.* С. Великий Розенкрейцер. М., 1994. С. 68
- ³¹ *Аврелий Августин, св.* Исповедь. М., 1991. С. 170.
- ³² *Трубецкой Е.Н., кн.* Миросозерцание блаженного Августина // *Блаженный Августин. Теологические трактаты.* Минск, 1999. С. 1567.
- ³³ *Иоанн-Павел II, Папа Римский.* Переступить порог надежды. М., 1995, С. 121–122.
- ³⁴ *Кинг Н.* Le christianism et les regions du monde. Islam, hindouism, bouddhism. Paris, 1986. P. 471
- ³⁵ *Кремень В.И.* Последнее искушение («Тайное знание» в свете Православия). М., 1999. С. 120.
- ³⁶ Там же. С. 113.
- ³⁷ *Соловьев Вс.* Волхвы. С. 378.
- ³⁸ *Кураев Андрей, диак.* Сатанизм для интеллигенции. Т1. М., 1997. С. 200–201.
- ³⁹ *Соловьев Вс.* Волхвы. С. 378.
- ⁴⁰ Там же. С. 379.
- ⁴¹ Там же. С. 237.
- ⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 366.

⁴⁴ *Вьшеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 47.

⁴⁵ *Соловьев Вс.* Волхвы. С. 379.

⁴⁶ *Соловьев Вс.* Волхвы. С. 436.

⁴⁷ *Соловьев Вс.* С. Великий Розенкрейцер. М., 1994. С. 20

⁴⁸ *Соловьев Вс.* Волхвы. С. 382.

⁴⁹ Там же. С. 370

⁵⁰ *Феофан Затворник, свт.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника — толкование Посланий апостола Павла: Первое послание к Коринфянам. М., 1998. С. 474.

⁵¹ Эту же мысль приводил в своих «Очерках...» о. Сергей Мансуров, отрывок из которых мы приводили.

Формат 60x90/16. Тираж 1000 экз. Заказ № 1712.

Отпечатано в ОАО Типография Новости

105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46. Тел.: (499) 265-61-08, 265-47-26

Факс: (499) 265-54-18, 265-59-17. E-mail: print@t-n.ru